

البحوث الأصولية

تقريرات الأخوند الخراساني

السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني

الشهيد بأقامير القزويني

تحقيق السيد حسين آظه وعلي الفاضلي

المجلد الرابع

بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

موسوی قزوینی، محمدحسن، ۱۳۹۶ - ۱۳۸۰.ق.

البحوث الاصولية: تقریرات الآخوند الخراساني / تأليف السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني الشهير بأقاخير القزويني: تحقيق السيد حسين آل طه و علي الفاضلي. - قم: مؤسسة بوستان كتاب (مركز الطباعة و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)، ۱۴۴۳.ق. = ۲۰۲۲.م. = ۱۴۰۱.ش.

ج. - مؤسسة بوستان كتاب: ۱۳۲۰۳ (فقه و حقوق. اصول فقه)

(ج. ۱) ۱ - ۲۳۶۴ - ۰۹ - ۹۷۸ - ۹۷۸ - ۲۳۶۰ - ۰۹ - ۳ (دوره) - ISBN 978-964-964-964-9

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیما.

عربی.

کتابخانه.

۱. اصول فقه شیعه. الف. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۳۳۳-۱۳۵۵.ق. ب. آل طه، سیدحسین، ۱۳۴۹.

ج. فاضلی، علی، ۱۳۴۶. د. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مؤسسة بوستان کتاب. ه. عنوان.

۲۹۷ / ۳۱۲

BP ۱۵۹ / A

شماره کتابشناسی ملی: ۸۵۵۵۱۲۴

۱۴۰۱

■ موضوع: اصول فقه (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: - تخصصی (طلاب و دانشجویان)



بوستان کتاب

البحوث الأصولية

تقريرات الآخوند الخراساني

تأليف

السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني

الشهير بـ «آقامير القزويني»

(١٢٩٦-١٣٨٠ هـ.ق.)

تحقيق

السيد حسين آل طه و علي الفاضلي

المجلد الرابع



البحوث الأصولية

تقريرات الأخوند الخراساني / ج ٤

• تأليف: السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني الشهير بأقامير القزويني

• تحقيق: السيد حسين آل طه و علي الفاضلي

• ناشر: مؤسسة بوستان كتاب • بالتعاون مع دار النشر: زورق نور

• المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب

• الطبعة: الأولى / ١٤٤٣ق، ١٤٠١ش • الكمية: ٥٠٠

جميع الحقوق محفوظة

[تعارض الأدلة]

بسم الله الرحمن الرحيم^١

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

المقصد الثامن

في تعارض الأمارات الشرعية والأدلة الاجتهادية
وفيه مباحث تنقيحية:

المبحث الأول في التعارض

وهو من «العرض» ضد الطول أو بمعنى الإظهار أو الورود، وغلب في الاصطلاح في تنافي الدليلين أو الأدلة في مقام الإثبات والدلالة كأن يكون أحدهما متضمناً لحكم مناقضٍ ذاتاً أو عَرَضاً لما تضمنه الدليل الآخر من غير ورود أو حكومة.

فقولنا: «تنافي الدليلين» إنما هو لإخراج تراحم المقتضيين؛ فإنه لا مزاحمة^٢ بين الواجبين في مثل إنقاذ الغريقين؛ لاشتغال كلٍّ من الحكمين على ملاك تامٍّ يقتضي فعليته، ولذا كان اللازم في بابه اعتبار الترجيح بحسب المقتضي وملاحظة

١. اعتمدنا في تصحيح هذا المبحث ورسالة الحسن والقبح العقليين ومبحث الاجتهاد والتقليد على نسخة مكتبة الإمام الحكيم في النجف الأشرف برقم (٢٢٤٢) وهي بخط سيدنا المؤلف.

٢. كذا، والأولى: لا تنافي.

الغالب من الملاكين بعد الكسر والانكسار دون المرجحات المعتبرة في باب التعارض الراجعة إلى قوة السند أو الدلالة أو الجهة؛ لرجوع التعارض في بابه إلى التكاذب وعدم اشتغال واحدٍ منهما على مقتضي الحكم أصلاً، وهذا بخلافه في المتزاحمين حيث إنَّ المحرز قوةً المقتضي فيهما؛ ولذا استقلَّ العقل بالتخير^١ بينهما؛ لاستحالة امتثال كلٍّ منهما، هذا.

وقولنا: «في مقام الإثبات» لإخراج تنافي الحكمين في مقام الثبوت وأنَّه كيف يصحَّ جعل الحكم الظاهري في مورد الأصل أو الأمانة على خلاف الحكم الواقعي في موردتهما، والمتكفل للبحث من هذه الجهة هو ما ذكرناه في مبحث حجية الظنِّ في دفع شبهة ابن قبة.

وقولنا: «أو عرضاً» ليعمَّ البحث ما لو عُلم إجمالاً كذب أحد الدليلين مع عدم التنافي بين مدلوليهما، كما لو قام الدليل على وجوب الظاهر والآخر على وجوب الجمعة في يومها، وعُلم أنَّ الواجب أحدهما، فلا محالة يلزم من صدق أحد الدليلين كذب الآخر ولازمه التعارض، نظير تعارض الأصلين في طرفي العلم الإجمالي، والحال أنَّه لا تعارض ذاتاً بين طهارة كلتا الإناءين المقطوعة نجاسة إحداهما.

وإنَّما أعرضنا عن التعارض في ما كان أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر برفع موضوعه إمَّا حقيقةً في ما كان وارداً، أو حكماً في ما كان حاكماً؛ وذلك لعدم التنافي بين الوارد والمورود والحاكم والمحكوم؛ فإنَّ التقدّم في الأوّل قهري وفي الثاني دلالي؛ إذ الحاكم هو الشارح والمبين لكمية مدلول الدليل المحكوم، ومفسّر المراد منه، فلا يصحَّ عدّهما من المتعارضين، وإنَّما يقدّم الشارح والمفسّر من غير

١. في النسخة: «بالتخير» وكذا الموارد الآتية.

حاجة إلى اعتبار المرجح في المجمع.

وبما ذكرناه يظهر ما في الرسائل^١ من أنّ التعارض تنافي مدلول الدليلين، الظاهر في اعتبار التنافي بين المدلولين لا الدليلين، والحال أنّ مجرد تنافي المدلولين لا يصير منشأً للمعارضة بين الدليلين. كيف، ومقتضاء الحكم بعدم التعارض في ما علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين، كما أنّ مقتضاء الحكم بالمعارضة في ما كان أحد الدليلين حاكماً؛ لوجود التنافي بين المدلولين مع عدمه بين الدليلين، وليس ذلك إلاّ لكون الملاك في التعارض تنافي الدليلين ذاتاً أو عرضاً.

ومن هنا كانت في المسألة فروض ربما يُتوهم أنّها من موارد التعارض وهي خارجة:

أحدها ما إذا كانت بين الدليلين «حكومة» بالمعنى الذي عليه شيخنا المرتضى (قده)^٢ من كون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً إلى مدلول الدليل الآخر ومبيّناً لمقدار مدلوله بالشرح والتفسير، نظير الكلام المتعقّب بـ «أي» و «أعني»، لا مطلق النظر ولو بنحو التخصيص أو التقييد؛ للفرق الواضح بين «الخاص» و «الحاكم»؛ فإنّ الخاص وإن كان متعرّضاً لمدلول العام إلاّ أنّه إلى واقع مدلوله، فيقدّر ما هو المراد من العام واقعاً برفع الحكم الثابت عن بعض أفرادهِ وصرفه إلى غير مورد الخاص مع استعماله في العموم من غير أن يكون الخاص مانعاً عن ظهوره. وبالجملّة، الخاص كاشف عن تضيق الإرادة الواقعية دون الإرادة الاستعمالية،

١. فرائد الأصول، ج ٤، ص ١١.

٢. فرائد الأصول، ج ٤، ص ١٣.

بخلاف الحاكم فإنه مبيّن لمقدار مدلول المحكوم في مرحلة الدلالة وظرف الاستعمال.

والحكومة بهذا المعنى وإن كانت عديمة الصغرى إلا أنها متى تحققت يُحكم بعدم التنافي بين الدليلين. ولعلّ من هذا القليل ما قيل^١ تمثيلاً بأدلة كثير الشك^٢، وأدلة عدم الاعتناء بالشك في النافلة بالنسبة إلى الأدلة المتضمنة لأحكام الشكوك.

وعلى أي حال لو اتفق الدليلان المتعارضان على أن يكون أحدهما حاكماً وشارحاً والآخر مشروحاً ومحكوماً كان التعارض بينهما منتفياً، ولعلّ المثال الموافق لذلك قوله (ع): التراب أحد الطهورين^٣ بالنسبة إلى قوله: لا صلاة إلا بطهور^٤ فإنه ورد مفسراً «للطهور» وأنه أعمّ من الماء والتراب، فالدليل الثاني شارح للطهور الشرعي ومعّم له وموسّع لمدلوله، كما أن دليل نفي الحرج بناءً على حكومته مضيق لمدلول أدلة التكاليف، وهذا فرق آخر بين الحاكم والخاص؛ فإن الحاكم مبيّن لمدلول المحكوم في مقام الإثبات من حيث التعميم والتضييق،

١. كما في فرائد الأصول، ج ٤، ص ١٣ - ١٤.

٢. كذا، والأولى: بأدلة عدم الاعتناء بشك كثير الشك.

٣. الكافي، ج ٣، ص ٦٤، ح ٤؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ١٠٥، ح ٢١٤؛ الاستبصار،

ج ١، ص ١٦١، ح ٥٥٧؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٩٧ و ٢٠٠، ح ٥٧١ و ٥٨٠؛ وسائل

الشيعة، ج ٣، ص ٣٧٠، باب ١٤، ح ١٥ و ص ٣٨١، باب ٢١، ح ١ و ص ٣٨٦، باب ٢٤، ح ٥

و ٦. وفي بعض المصادر «التيّم أحد الطهورين»، وفي بعضها: «إن ربّ الماء هو ربّ الصعيد

فقد فعل أحد الطهورين» وفي بعض المصادر الفقهية كجامع المقاصد، ج ١، ص ٥٠٦، وروى

الجنان، ج ١، ص ٣٥٠ وغيرهما كما في المتن.

٤. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٩١.

والخاصّ مخصوص^١ بالإخراج والتخصيص، هذا.

وثانيهما ما إذا كان لحاظ مجموع الدليلين أو الأدلة قرينة على التصرف فيها أو في أحدهما بنظر العرف عند محاوراتهم، وذلك كما في الأدلة المتكفلة للأحكام الثابتة في الموضوعات بعناوينها الأولى بالنسبة إلى الأدلة المتكفلة لأحكامها بعناوينها الثانوية من العسر والحرج والضرر والإكراه والمشقة والاضطرار وغيرها من نظائرها. وهذا القسم من التقدّم يسمّى بالجمع الدلالي العرفي بين الظهورين المتعارضين، فإنّ العرف - بعدما تُعرض عليه الأدلة المثبتة للتكاليف والأدلة النافية للخرج بعناوينهما مع أنّ النسبة بين الطائفتين عمومٌ من وجه - يجمع بينهما بتقديم ظهور الثاني من الطائفتين على الأولى منهما بالتصّرف فيها، فيحمل الدليل المثبت للحكم بعنوانه الأولي على ثبوته في موضوعه بنحو الاقتضاء دون الفعلية، وحمل الدليل النافي للخرج في الشرع على نفيه عن موارد الأدلة الأولى بنحو العلية والفعلية، وهذا تقييدٌ لبّي، فلا تكون أحكام الأدلة المثبتة فعلية عند طرؤ الجهات الثانوية.

وليس هذا من باب الترجيح في باب التعارض والأخذ بالأقوى سنداً أو دلالة؛ إذ ربما يكون بالعكس وتكون القوّة في جانب الأدلة الأولى، بل لأنّ العرف يجمعون بين الدليلين بجعل دليل نفي الحرج والضرر قرينة على صرف الآخر عن ظاهره.

وكذلك ليس التقديم من أجل الحكومة كما في الرسائل^٢؛ نظراً إلى تعرّض أدلة

بطلان دعوى:
حكومة أدلة نفى
الضرر والحرج

١. كذا، والأولى: مخصّص.

٢. فرائد الأصول، ج ٢، ص ٤٦٢ - ٤٦٣.

نفي العسر والحرص لمدلول الأدلة المثبتة للتكاليف؛ لأنّ ذلك بمجرّده ليس من الحكومة التي يدور مدارها التقديم ورفع التعارض؛ إذ أقصى ما دلّت عليه أدلة نفي الحرج هو نفيه بمعنى عدم مشروعيته، فتكون الأفعال المشتبهة على الحرج والعسر محرّمة، فتكون الحرمة حكماً ابتدائياً مجعولاً بلسان النفي.

وأين هذا من كونه ناظراً إلى مدلول الدليل المثبت للحكم بلسان الإثبات، لم لا يكون الأمر بالعكس؟! فلا محالة لا تخلو الأدلة من الطرفين عن المعارضة، لكنّ العرف يساعد على الجمع بينهما بعد لحاظ المجموع بما عرفت، فالميزان في التقديم فهم العرف وإيجابهم تقديم دليل النافي للحرج في الدين على الدليل المثبت للحكم الشرعي في مورده بعنوانه الأوّلي وقصره على الموضوع الغير الحرجي.

في أنّ ورود أحد الدليلين على وثائقتها عدم التعارض في ما كان أحد الدليلين بحيث يعمّ المورد لا محالة، ويتوقّف شمول الآخر له على عدم شمول الأوّل؛ بداهة عدم المعارضة بين العامّ المنجز والعامّ المعلق، بل يحكم بالمطلق ويرتفع به موضوع الآخر المقيّد، فلا عموم له، وهذا هو الذي يعبر عنه بـ«الورود» بمعنى كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر.

وذلك كما في الأمارات بالنسبة إلى الأصول مطلقاً - عقليها وشرعيها - فالأوّل كالبراءة العقلية المعبر عنها بـ«قبح العقاب بلا بيان»، وقاعدة الشغل اليقيني القاضي فيها العقل بلزوم البراءة اليقينية بالاحتياط عند الحيرة، والتخيير^١ العقلي عند الدوران بين المحذورين؛ فإنّ موضوعها «عدم البيان» و«عدم المؤمّن

١. في النسخة: «التخير» وكذا الموارد الآتية.

عن العقاب» و«فقد المرجح»، ومن البديهة أن الأمانة المعتبرة تكون بياناً ومؤمناً ومرجحاً فترتفع الحيرة بالمرّة.

وأما الأصول الشرعية كأصالة [الحل] المستفادة من قوله: كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام^١، وقوله (ع): الأشياء كلها على هذا حتى يستبين^٢ أو تقوم به البيّنة^٣، وقوله: لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر^٤، فإنها أحكامٌ ظاهريّة في موارد الجهل والحيرة مغنيّة بالمعرفة، فإذا عُرف الواقع من الحكم ارتفعت تلك الأحكام؛ لارتفاع موضوعها.

ومن المعلوم أن الأمانة كاشفة عن الواقع ورافعة للجهل بحكم العرف والعادة في الرجوع إلى أهل الخبرة، فإدراك الواقع عندهم منوط بأحد الأمرين من العلم أو العلمي، فبأحدهما تحصل الغاية - أعني المعرفة - ويرتفع موضوع المغيبي بها. ودعوى انصراف المعرفة إلى العلم الوجداني مردودة بأن «اليقين» في قوله: لا تنقض اليقين بالشك هو الأعم من القطع والظنّ المعتبر، كما أن «الاستبانة» في قوله (ع): حتى يستبين كذلك، سيّما بملاحظة قوله (ع): أو تقوم به البيّنة، فعدم المعارضة حينئذٍ للورود على خلاف ما ادّعاه الشيخ (قده) في الرسائل^٥ من أن عدم المعارضة لأجل الحكومة.

وفيه أن مقتضى تقديم الأمانة رفع موضوع الأصل بالكلية، ومعنى الحكومة

١. سبق تخريجه في ج ٣، ص ١٦ - ١٧.

٢. في النسخة: تستبين.

٣. وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٨٩، باب ٤، ح ٤.

٤. قد سبق الحديث بتمامه وتخريجه في ج ٣، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

٥. فرائد الأصول، ج ٢، ص ١٣ وج ٤، ص ١٣.

بقاء المحكوم وإن قدّم عليه الدليل الحاكم؛ لأنّه شارح له وأين هذا من ارتفاع موضوعه به؟! وعلى تقدير بقائه فما هو المناط في الحكومة على مذاق شيخنا العلامة الأنصاري (قده) غير موجود.

وقد يوجّه كما في الرسائل^١ بأنّ مفاد كلّ من الأمانة والأصل هو إلغاء احتمال الخلاف، وحيث لا يمكن إلغاؤه لبقائه وجداناً فالملغى إذن حكمه، وهو في ما قامت الأمانة حكم الأصل، فينفي بمقتضى دليل اعتبارها من وجوب تصديق العادل في ما أخبر به، وفي ما قام الأصل وإن كان مقتضاه إلغاء احتمال خلافه غير أنّ الواقع الذي أدّت إليه الأمانة ليس حكم احتمال الخلاف حتّى يُنفي بالأصل. وتوضيح هذا على ما عن شيخنا الأستاذ في مجلس البحث هو أنّ الدليل الاجتهادي بمقتضى حجّيته نفى ما أدّى إليه الأصل العمليّ بخلاف العكس؛ لأنّ ما وافق الأصل هو الحكم في مقام العمل ولا ينافيه احتمال ثبوت حكم في الواقع حتّى لا يُعتنى به، فإنّه على تقدير ثبوته حكم واقعي لا يدلّ دليل اعتبار الأصل على إلغائه.

نعم، يدلّ على إلغاء حكم ظاهري على خلافه كالاحتياط في مورد الإباحة، فأصالة الإباحة لا تقضي عدم الاعتناء باحتمال الحرمة الواقعية؛ لأنّها حكم مواردها واقعاً ولا تكون نازرة إليها.

لا أقول: إنّ وجه تقديم الأمانة كشفها عن الواقع ولا كشف في ما يقتضيه الأصل حتّى يقال: إنّ ذلك غير ما وُجّهت به الحكومة من أنّ معنى حجّية الأمانة وجوب إلغاء احتمال خلافها من حكم الأصل لترتّبته على الاحتمال بخلاف

١. لعلّ نظره الشريف إلى ما جاء في فرائد الأصول، ج ٤، ص ١٦.

الأصل؛ لعدم كون مفاد دليل اعتباره إلغاء احتمال خلافه مطلقاً حتى الحكم الواقعي؛ لأنّه حكم في موضوعه لا ينفيه دليل حجّيته وإن كان ينافيه، لكن هذا التنافي مطلب آخر تكفّل رفعه ما يقال من الأقوال في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي حتى في مورد الدليل الاجتهادي إذا تخلف عن الواقع.

ويتوجّه على هذا التقرير أنّه ليس مفاد دليل كلّ من الأمانة والأصل وجوب إلغاء احتمال الخلاف، وإنّما مفادهما جعل حكم ظاهري في مورد الشكّ، ومقتضى حجّية كلّ منهما لزوم العمل على طبقهما شرعاً فينافيه عقلاً العمل بخلافهما، فالحكم الفعلي هو مؤدّى كلّ من الأمانة والأصل، وكلّ من الحكمين الفعلين يطارد الآخر ويمانعه بالملازمة، فإذا أخبر العادل بوجوب السورة كان مقتضى دليل اعتباره إلغاء احتمال خلافه، كما أنّ مقتضى قوله: كلّ شيء لك حلال، وقوله: لا تنقض اليقين بالشكّ الأخذُ بظهورهما، وأنّ الشارع يريدُهما ولا يريد غيرهما من الحكم الظاهري الذي هو مؤدّى خبر العادل، فيكون نفس دليل اعتبار كلّ منهما مبيّناً للمراد من الدليل الآخر، وكانت الحكومة من الجانبين إن اكتفينا بهذا المقدار من الشرح والبيان في الحكومة.

وبعبارة أخرى، إن أُريد من الحكومة مجرد تعرّض أحد الدليلين لرفع مؤدّى الآخر فلا ريب في عدم كفاية هذا المقدار في حسم مادّة الخصومة والمعارضة؛ لأنّ دليل اعتبار كلّ من المتعارضين يقضي بإلغاء احتمال ما يعارضه - أعني الاحتمال الموافق للآخر - فيلزم سقوط اعتبار كلّ منهما إذا رفعنا النظر عن الجمع العرفي بينهما، وإلاّ قدّمت الأمانة على الأصل بحكم العرف حيث لا يرون في تقديمها عليه لزوم محذور كما يرونه في تقديم الأصل من التخصيص بلا مخصّصٍ

أو بوجهٍ دائر.

وذلك لأنَّ الفرد المشكوك حكمه إذا قامت الأمانة على حرمة يُخرجه عن موضوع الأصل الناهض بحليته، فإنَّ موضوعه مجهول الحكم من الوجوه، وإذا أخبر العادل بحرمة صار معلوم الحرمة ببعض وجوهه، وهو ما أخبر به العادل فيخرج عن موضوع الأصل - أعني ما لا يُعلم بقولٍ مطلق - من غير انشلالٍ لعموم أو رفع يد عن ظهور، بخلاف العكس؛ لأنَّ تقديم الأصل تخصيص للأمانة الناهضة بالحرمة مطلقاً في تمام الأحوال التي منها قيام الأصل العملي على خلافها.

ودعوى أنه لو قدّم الأصل علّم بحكم الواقعة ظاهراً فلا تعمه الأمانة مدفوعة بأنَّ تقديم الأمانة موجب لخروج الفرد المشكوك عن مورد الأصل موضوعاً، فيكون معلوم الحكم بعنوانٍ خاصّ، فلا يلزم محذور التخصيص في عموم قوله: كلُّ شيء لك حلال وقوله: لا تنقض اليقين بالشك، بخلاف تقديم الأصل؛ فإنّه يلزم منه التخصيص في عموم دليل حجّية الأمانة، ولا مخصّص له سوى الأصل، والتخصيص به موقوفٌ على تقديمه، وهو موقوف على عدم شمول دليل اعتبار الأمانة، وهو موقوف على تخصيصه بدليل الأصل، فإذا لم يوجد تقديم الأصل بوجهٍ صحيح فلا محالة تقدّم الأمانة من غير معارض أخذاً بعموم دليل حجّيتها من غير مخصّص، وجعل المخصّص الأصل^١ يلزم الدور، وهذا هو الأصل المعول عليه عند الدوران بين التخصّص والتخصيص، وأنَّ الأوّل هو الراجح؛ لعدم رفع اليد عن أصالة العموم بلا مخصّص، ولا يعارضها أصالة العموم في دليل الأصل للخروج عنه موضوعاً. نعم، يتعارض الأصلان من الجانبين إذا أغضنا النظر عن

١. كذا، والصواب ظاهراً: «ومن جعل الأصل مخصّصاً» بدلاً من «وجعل المخصّص الأصل».

حكم العرف بالجمع كما عرفت.

وذلك لبقاء الشك في الحكم الواقعي وإن قامت الأمانة من غير فرق بين كون مؤدّى الأمانة الحكم الظاهري أو كونه الحكم الوضعي - أعني الحجّة - فيترتب منها ما يترتب من الحجّة المنجّلة كالعلم الوجداني والظنّ الانسدادى من تنجز الواقع عند الإصابة والعذر عند المخالفة كما هو أحد القولين في جعل الأمانة، وإذ لا حكومة على هذا للأمارات على الأصول الشرعية فلا مخلص عن المعارضة إلا أن يتشبّث بما ذكرناه في وجه الجمع العرفي، وأنّ العرف لا يزال يوقّفون بينهما بالتصرّف في أدلّة الأصول تعميماً في موضوعاتها وغاياتها، فيجعل الموضوع فيها المجهول الحكم^١ بقولٍ مطلق، ويراد من الغاية مطلق الحجّة على الواقع - سواء كان علماً أو ظناً معتبراً - ولولا مثل هذا التصرّف من العرف في التوفيق بين الأمانة والأصول الشرعية لما كان يجدي ما عن شيخنا العلامة الأنصاري (قده) في أوّل مبحث البراءة^٢ من المصير إلى اختلاف الموضوع، بتقريب أنّ الموضوع في الأصول الأفعال بعنوان كونها مجهول الحكم واقعاً، وفي الأمارات والأدلّة الأشياء بعناوينها الأولى، ومن المعلوم عدم التعارض بين الشيتين باختلاف موضوعهما.

ويتوجّه عليه أنّه إن أريد رفع غائلة المعارضة بين الأحكام المدلول عليها بالأصول والأحكام التي أدّت إليها الأمانة في مرحلة الثبوت مع قطع النظر عن

١. إضافة «المجهول» إلى «الحكم» إضافة لفظية وله وجهان آخران قد سبق التنبيه عليه في

ج ١، ص ١٦٧.

٢. فرائد الأصول، ج ٢، ص ١١.

دلالة الدليل.

فيه أولاً أن مثل هذا الجمع خارج عن محلّ البحث ومحتاج إلى عقد مبحث آخر متكفّل للبحث عن كيفية الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي في مورد الأمانة أو الأصل.

وثانياً أن الأحكام الظاهرية مطلقاً وإن كانت مترتبة على الوقائع بعناوينها الثانوية إلا أن الأحكام الواقعية لما كانت مترتبة على الأشياء بما هي عمّت حالتها العلم والجهل لا بمعنى لحاظ المولى متعلّق الحكم مطلقاً بحيث يسري إلى الحالتين المتأخّرتين فيستلزم الدور، أو يشكل بأن الإطلاق والتقييد أمران إضافيان، فما لم | يتعلّق أحدهما - أعني التقييد بهما - لم يتعلّق الآخر - أعني الإطلاق بالنسبة إليهما - بل بمعنى أن تلك الأحكام مترتبة على ذوات الوقائع والعناوين الأولية المحفوظة في جميع الأحوال الطارئة التي منها حالتنا العلم والجهل، فيجتمع الحكم الواقعي والظاهري في الموضوع المقيّد، هذا.

وإن أريد بذلك رفع المناقاة في مرحلة الإثبات ومقام دلالة الأدلة فيه أن تعدّد الموضوع بمجرّده لا يرفع التنافي؛ لأنّ قوله (ع): «كلّ شيء لك حلال» يدلّ بعمومه على حليّة العصير الذي قامت الأمانة على حرمة، ولكلّ منهما ظهور يجب الأخذ به، فيشكل الأمر في تقديم أحدهما على الآخر لولا ما بنينا عليه من الوجه في التقديم من أنّه عند دوران الأمر بين التخصّص والتخصيص بلا وجه يُبنى على ترجيح الأوّل على الثاني، وبه يرتفع التنافي، ولا يندرج في باب

التعارض ولا تجري عليه أحكامه.

ورابعها ما إذا كان أحد الدليلين المتنافيين بمدلولهما مقدماً في نظر العرف على الآخر؛ إمّا لأنّه قرينة على التصرف في ما يعارضه، أو لكون حجّة أحدهما مغية بعدم قيام حجّة أقوى على خلافه، وذلك كما في تعارض الظاهر مع الأظهر أو هو مع النصّ، حيث إنّنا نرى العرف في محاوراتهم يقدّمون النصّ الصريح الذي لا يحتمل الخلاف على ما يحتمل فيه من الأظهر والظاهر، وكذلك يقدّمون الأظهر الذي أضعف احتمالاً على الظاهر، إمّا لكون الأظهر عند العرف قرينةً على التصرف في الظاهر، أو لأنّ حجّة الظهور في الظاهر مغية بعدم تأتّي ظهورٍ أقوى على الخلاف، فلو حصل كان ظهور الآخر ساقطاً عن الحجّة، وبه يُفرّق بين هذا الوجه والوجه في قيام القرينة على الخلاف؛ فإنّ الأظهرية فيه بسبب سقوط الظاهر عن كونه حجّة؛ لأنّ حجّيته مقيدة بقيدٍ حاصل، فلا مقتضي للأخذ بالظاهر، بخلاف ما إذا كانت الأظهرية قرينة قويّة فإنّها حينئذٍ مانعة عن الأخذ بظهور الظاهر، فرفع اليد عن أصالة الظهور فيه لوجود المانع مع وجود المقتضي بنفسه، وذلك كما في الأصول اللفظية من أصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق، فإنّه إنّما يقدّم المجاز أو الخاصّ أو المقيّد؛ لنهوض ظهور فيها أقوى وإلّا فمع العكس من قوّة ظهور العامّ أو المطلق لم يخصّص أو يقيّد بالأخصّ، هذا.

فالمحصّل ممّا ذكرنا أنّ حقيقة التعارض تنافي الدليلين في مرحلة الدلالة بحيث إذا عُرضاً على العرف حصلت لهم الحيرة في تقديم أيّ واحدٍ منهما عند

المحاورة وإلا فلو لم يحصل التحير في الأخذ بأحدهما؛ للوجه المتقدم لما كانا متعارضين وإن كانا بحسب المدلول متنافيين. وعليه فيتمخض «التعارض» في ما لم يكن أحد الدليلين حاكماً أو وارداً أو أظهر دلالة، كما عرفت^١.

١. عرفت في ص ٩ و ١٢ و ١٩ وأضف إليها التوفيق العرفي الذي سبق في ص ١١.

المبحث الثاني
في بيان حكم التعارض
حسب ما يقتضيه الأصل الأولي في المتعارضين

فنقول: الدليلان المتنافيان إما أن يكونا قطعيين دلالةً وسنداً أو ظنيين كذلك أو قطعيين دلالةً وظنيين سنداً أو بالعكس.

ولا يخفى أنه لا يكاد يحصل التعارض بين القطعيين من جهتي السند والدلالة؛ لأدائه إلى حصول القطع بالمتنافيين، وذلك ممتنع عقلاً، وكذلك بين الظنيين من الجهتين إذا كانا فعليين، وإثماً يحصل التعارض بين الدليلين في ما كان كل منهما ظنيّ الدلالة وقطعيّ السند أو بالعكس، أو ظنيين سنداً ودلالةً بالظن النوعي؛ لأنّ التّعبد بصدور كلٍّ من الدليلين يقتضي الأخذ بظهوره ورفع اليد عن ظهور معارضة وبالعكس، ومعلوم أنّ المعارضة بحسب الدلالة تسري إلى السند وإلاّ فهو في حدّ ذاته لا منافاة بينه وبين سند الآخر، فهاهنا فروض يجري فيها التعارض ويترتب عليه حكمه، فنقول:

الفرض الأول ما كان المتعارضان ظنيّ الدلالة وقطعيّ السند، والواجب ملاحظة دليل حجّة الظواهر وأنه هل له عموم أو إطلاق يعمّ جميع الأفراد حتّى

الواقعة بينها المعارضة أو ليس له عموم يعتمدها مطلقاً؟

وحيث كان الدليل على اعتبار الظهور بناء العرف والعقلاء في مجاري الأمور وليس له عموم أمكن منع إتيانه في صورة التعارض فيسقط الظهوران المتعارضان عن الاعتبار لعروض الإجمال عليهما ومزاحمة أصالة الظهور في كلّ منهما لها في الآخر، فحينئذٍ حال الدليلين بعد عروض الإجمال حال الدليل الواحد إذا عرض عليه الإجمال والتردد والاحتمال، ولازمه سقوطهما عن الحجية.

ولا وجه للمصير إلى الحكم بالتخيير؛ لأنّه بعد البناء على حجية الظهور فيهما مطلقاً حتّى في موارد التعارض ومدافعة كلّ من الحجة الظاهرية لما هو مثلها من الحجّة، وحيث لا يمكن الأخذ بالحجّتين استقلّ العقل بالأخذ بأحدهما؛ إذ فيه إدراك الواقع من غير مندوحة، ولكن المفروض في^١ المسألة قصور دليل الحجية عن صورة المعارضة حيث إنّه دليلٌ لبّي لا لسان له حتّى يؤخذ بلفظه عموماً أو إطلاقاً.

هذا بالنسبة إليهما، وأمّا بالنسبة إلى نفي الثالث في ما إذا تعارض دليل الوجوب في شيء مع دليل الحرمة فيُنفي بهما أو بأحدهما^٢ الإباحة؟ فلا بدّ حينئذٍ أيضاً من الرجوع إلى بناء العقلاء، وأنّهم هل يبنون على حجية الظهورين المتنافيين في مدلولهما الالتزامي - أعني نفي المنافي لهما - وإن أسقطوهما عن الحجية في مدلولهما المطابقي؛ للإجمال العارض بالتعارض، أو أنّ بناءهم على

١. في الأصل: «من».

٢. قال في الكفاية، ج ٢، ص ٢٨١: «نعم يكون نفي الثالث بأحدهما؛ لبقائه على الحجية وصلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيّن لذلك لا بهما»، وسيأتي في ص ٢٥ أنّ نفي الثالث بواحدٍ منهما لا بهما.

عدم الاعتناء بشيء من المتعارضين في واحدة من دلالاتهما الثلاث وسقوطهما عن درجة الحجية بالكلية.

والظاهر استقرار بناء العقلاء على نفي المخالف لهما؛ لتوافقهما عليه، ولا مانع عنه غير سقوطهما عن الحجية وهو في مورد التعارض^١ لا يوجب رفع اليد عنهما في غيره، بل يتبع ظهور كل منهما؛ لأصالة الظهور في لازم معناهما المطابقي - أعني نفي الثالث - فيكون فيه مسنداً إليهما.

ودعوى أن المدلول الالتزامي تابع للمعنى المطابقي وجوداً وعدماً ولا معنى لاعتبار التابع بعد عدم المتبوع مزيقة بأنّ تابعة المدلول الالتزامي إنما هي في أصل الوجود، وأين هذه من التابعة في الاعتبار والحجية، فيمكن التفكيك بينهما من هذه الجهة؛ وذلك لقصور اللفظ عن الدلالة على معناه المطابقي بواسطة المعارضة دون الدلالة على المعنى الالتزامي لوجود المقتضي - أعني الظهور - منضماً إلى دليل الاعتبار وعدم مجيء المانع - أعني المعارض.

وبالجملة، قام بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر مطلقاً في ما لا يمنع عنه مانع، وهو مورد التعارض، فيقتصر عليه في رفع اليد عن الظهور، وأما غيره فحيث لا يجامع المانع لا دافع عن اعتباره ولا رادع عن الأخذ به، هذا.

الفرض الثاني ما كان المتعارضان قطعيي الدلالة وظنيي السند.

وصفو الكلام فيه هو الكلام في سابقه لو اعتبرنا حجية السند من باب بناء العقلاء كما هو أحد أدلة اعتبار «خبر الثقة»، وأما إذا قلنا باعتباره لأجل دليل لفظي - أعني ما دلّ على اعتبار قول الثقة - فإن لم يكن له عموم أو إطلاق يشمل

١. بعدها في النسخة: «وهو» ثم شطب عليها.

صورة التعارض كما يُشعر به السؤال عن حكم المتعارضين في الأحاديث الآتية فحكمُ تعارض السندين الظنَّين أيضاً حكمُ تعارض الظاهرين من السقوط عن الاعتبار مطلقاً حتّى في نفي الثالث، وإن فرض له عموم أو إطلاق فهو مقيدٌ بدليل بُني، وهو عدم العلم إجمالاً بالكذب، فقول العادل حجة إلى^١ أن يعلم كذبه؛ لامتناع التطرّق إلى الواقع بمعلوم الكذب، ومع فرض كون الدليلين نصّين يكون أحدهما لا بعينه معلوم الكذب ولا زمه رفع اليد عنه. وأمّا غيره فمقتضى دليل حجّيته سلامته عن المانع، وحيث كان ذلك المعلوم كذبه عادماً لما يميّزه عن الآخر، فالأصل الأوّل يقضي بسقوط أحدهما الغير المعيّن عن الحجّية وبقاء الآخر عليها.

وليس المقام من اشتباه الحجة بلا حجة^٢ كي يوجب ذلك رفع اليد عن كلا المتعارضين؛ لأنّ الحجة وهو قول المعصوم (ع) غير معلوم لا واقعاً ولا ظاهراً، وغيره من كلام غيره ليس بحجة، بل المتعارضان هنا على حدّ سواء في ما هو ملاك الحجّية من احتمال إصابة كلّ منهما الواقع وشمول دليل الاعتبار لهما. والقطع بكذب أحدهما لا يكون قادحاً لعدم إناطة اعتبار خبر العادل بالصدق الواقعي، وإنما أنيط باحتمال إيصال الطريق إلى ذي الطريق وهو جارٍ في كلّ واحدٍ من المتعارضين على حدّ سواء.

نعم، العلم الإجمالي بكذب أحدهما يوجب رفع اليد عنه لا معيّناً، فيبقى الآخر ممّا يؤخذ به لا في مدلوله المطابق؛ لعدم تعيينه بل في مدلوله الالتزامي وهو نفي

١. في الأصل: «إلا» وكتب المؤلف أحياناً «إلى» بهذا الشكل.

٢. بذلك يظهر ما في كلام المحقّق العراقي حيث جعل مبنى أستاذة الآخوند الخراساني في المقام من اشتباه الحجة بلا حجة. راجع هامش فوائد الأصول، ج ٤، ص ٧٥٥-٧٥٦؛ نهاية الأنكار، ج ٤، القسم الثاني، ص ١٧٦.

الثالث.

وبعبارةٍ أخرى، إنّ المقتضي للحجّة في كلا المتعارضين موجود وهو دليل اعتبارهما، والمانع وهو التعارض إنّما يتقدّر بقدره وهو إنّما يكون في مدلولهما المطابق؛ لعدم إمكان العمل بهما دون مدلولهما الالتزامي - أعني نفي المخالف -؛ لبقاء واحد منهما على الحجّة، فنفي الثالث حينئذٍ به لا بهما.

فانقذ الفرق في الظاهرين بين ما كانا قطعيتين سنداً فيقع التعارض بين الظهورين^١ دون السنتين؛ لكونهما قطعيتين حسب الفرض، وقد عرفت حكمهما من السقوط عن الاعتبار مطلقاً حتّى المدلول الالتزامي لو لم نحرز من دليل الاعتبار اعتباره، وإلاّ فبعد تأتّي البناء من العقلاء على الالتزام به^٢ كان نفي المخالف مستنداً إلى كلا الدليلين قضيةً لأصالة الظهور في غير مورد التعارض، وبين ما كانا ظنّيين سنداً وقطعيتين دلالةً؛ فإنّ المعارضة فيه تمحضت في جهة الصدور دون الدلالة؛ لأنّها قطعية، وإذا تعبدنا الشارع ولو من باب الإمضاء لطريقة العقلاء بصدور أحدهما وإن لم يكن معيّناً عندنا كان ظهوره حجّة، فيكون نفي الثالث مستنداً إليه خاصّة.

ومن هنا ظهر الحال في «الفرض الثالث»، وهو ما تعارض الدليلان الظنّيان سنداً ودلالةً، فإنّه إذا عمّ دليل الحجّة لأحدهما الغير المعنون^٣ وتعبدنا بصدوره كان ظهوره حجّة في مدلوله الالتزامي بلا مزاحمٍ، ولا عبرة بظهور المعارض بعد

١. في النسخة: «الظاهرين» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «الظهورين» كما في المتن.

٢. في النسخة بعدها زيادةٌ ثمّ شطب عليها وهي: «فإنّهم إنّما يرفعون اليد عن المقدار المعلوم إجمالاً كذبه».

٣. كذا، والأوّل: «غير المعيّن».

أن لا يعمّه دليل الاعتبار؛ إذ لا أثر للتعبّد به، وإنما يعمّ الدليل حيث يصحّ التنزيل ويقتضي العمل بالمدلول فإنّه معنى وجوب الأخذ بقول العادل. ومن المعلوم لغوية التعبّد بصدور ما انتفى عنه الظهور اللفظي بسبب التعارض الباعث على الإجمال في المدلول المطابقي دون الالتزامي، والعلم الإجمالي بكذب أحدهما يوجب سقوط واحد منهما فيبقى الآخر على حجّيته؛ لدليل اعتباره فيُنفي به الثالث.

ودعوى بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالمتعارضين مدفوعة بما عرفت من أنّ أقصى بنائهم على سقوطهما في مورد تعارضهما - أعني مدلولهما المطابقي - دون الالتزامي.

هذا كلّ بناء على اعتبار الأمانة من باب الطريقة، وأنّ التعبّد بها بملك إدراك الواقع وكونها بحيث يغلب الوصول بها إلى نفس الأمر كما هو المتداول في الطرق العقلية.

وأما بناء على السببية وكون قيامها سبباً وعلة لإحداث مصلحة في مؤدّاها توجب حكماً شرعياً ظاهرياً على طبق ذاك المؤدّي، وبذلك العنوان يكون موضوعاً لحكم نفسي مولوي آخر وهو وجوب التصديق بها والبناء عليها، فالأصل حينئذٍ يختلف في المتعارضين من حيث ظنيّة دلالتهم وقطعيتهم، ففي ما كان المتعارضان ظنيّ الدلالة وقطعيّ السند فالحال فيه هو الحال في الطريقة، بمعنى أنّه لو أمكن الجمع بين المتعارضين بضربٍ من الوجوه المذكورة فهو المتّبع، فيقدّم النصّ أو الأظهر على الظاهر والحاكم على المحكوم والوارد على المورود، والظاهر الذي ساعدته القرينة على ما خلا عن القرينة وغيرها من الموجبات للتلائم بين المتنافيين وإلا فالالزام ملاحظة دليل الحجّة وأنّ بناء العرف على عدم

الاعتناء بالظواهر المتعارضة مطلقاً حتى في مداليلها الالتزامية، أو يقتصر في عدم الحجية على مداليلها بالمطابقة.

ولا ينافي ذلك كون الخبر حجةً من باب السببية؛ لأنَّ سببية الأمانة للحكم إنما هي في مقدار دلالة دليل اعتبارها على الحجية فيه، فلا حجة في غيره.

كيف لا، والخبر علةٌ لحدوث الحكم الشرعي على النحو المعبر عند العرف، فيلاحظ بناؤهم على أي شيء بأي نحو، فإن استقرَّ على عدم حجة المتعارضين في تمام مدلولهما من المطابقي والالتزامي فلا محالة لا يبقى مورد لـ«أصالة الظهور»؛ لأنَّ حجة الظواهر بعدم المعارضة، وإلا فيتقدَّر بمقدار ما يُعتبر دون ما لا يُعتبر من [دون] فرقٍ فيه بين الطريقية والموضوعية. هذا في ما كان المتعارضان ظنيَّي الدلالة وقطعيَّي السند.

وأما في صورة العكس فالتحقيق اختلاف الحكم حسب اختلاف نحو سببته وموضوعيته، فإن كان المَجْعول سبباً لإحداث الحكم ظاهراً هو خبر العدل بما هو طريق إلى الواقع بأن يكون وصف الطريقية واحتمال إدراك الواقع دخیلاً في سببته ومقوماً لجهة موضوعيته لوجوب التصديق به كان الحكم هو ما قرَّرنا بناءً على الطريقية من سقوط أحدهما لا بعينه وبقاء الآخر على الحجية؛ لأنَّ العلم الإجمالي بالكذب يوجب انتفاء سببية ما عُلم بكذبه؛ لانتهاء وصف الطريقية المقوم لجهة موضوعيته للحكم الظاهري على طبقه.

وإن كانت الأمانة سبباً لحدوث المصلحة وموضوعاً لوجوب التصديق في حد ذاتها من غير دخالة وصف الإيصال إلى الواقع نظير الأصول العملية فيأتي دليل اعتبارها ووجوب التعبد بها في كلٍّ من المتعارضين.

فالمتصور حينئذٍ صورتان:

الأولى ما إذا كان تنافي الدليلين لأداء كلٍّ منهما إلى إيجاب ضدين بأن قام أحد الخبرين على وجوب الصلاة والآخر على وجوب ضده - أعني إزالة النجاسة عن المسجد - كان ذلك من تزامم الواجبين؛ لأنَّ كلاً منهما حسب الفرض واجد للمصلحة المقضية للطلب الحتمي الإلزامي كما في إنقاذ الغريقين عند تمامية كلٍّ من المقتضيين وإن لم يمكن الجمع بين الواجبين، ولذا استقلَّ العقل بالتخير بينهما؛ لعدم التمكن من امتثالهما. ومن بدهة العقل عدم الفرق بين كون التزامهم بين واجبين مندرجين تحت عنوان واحد كإنقاذ الغريقين أو كأننا تحت عنوانين مختلفين، وذلك لوحدة المناط؛ أعني تزامم الواجبين الفعليين المتساويين في الأهمية.

نعم، في ما أحرزنا الاهتمام بأحدهما كان اللازم الأخذ به لترجيح المصلحة في جانبه كالخبر العدل الموافق للكتاب والسنة؛ فإنَّه بذلك يحرز كون المصلحة في جانبه أتمَّ وأقوى من المصلحة الحاصلة من مطلق خبر العدل أو الموثق.

ولا يذهب عليك الوهم بأنَّ مفروض المسألة من تعارض الخبرين فيجري عليه أحكامه؛ وذلك لما عرفت من أنَّ التعارض عبارة عن تنافي الدليلين في مؤداهما، ولا منافاة بين وجوب الصلاة ووجوب الإزالة، بل التنافي بينهما في مرحلة الإطاعة، وهذا خارج عن مدلول خبر العادل، وكم فرق بين التدافع في المقامين؛ فإنَّ التدافع في باب التزامهم إنما هو بعد التسالم على تساوي المتمايعين في كونهما مراد الشارع واقعاً؛ ولذا يجري التزامهم في القطعيين سنداً ودلالةً، بخلاف التمايع بحسب المدلول فإنَّه لا يعلم فيه بمراد الشارع؛ لتردده بين

المتعارضين، فلا يُدرى أيُّهما المراد من اللفظ فيلاحظ الراجح الأقوى منهما، ويلزم منه التخصيص أو التقييد أو الطرح في الآخر دونه في مثل إنقاذ الغريق فإنَّ الواجب إنقاذ كلِّ غريق من غير تحيُّر في مراد المولى. أقصى الأمر عجز المكلف عن الامتثال بإنقاذين فيترك أحدهما من جهة العذر في صورة التساوي لا لعدم الوجوب النفس الأمري كما في المتعارضين، ومع وجود الأهمَّ يكون هو المقدَّم؛ إذ لا عذر له شرعاً ولا عقلاً في تركه والإتيان بالمهمَّ.

نعم، لو أتى بـ«المهمَّ» فصلَّى مثلاً عصياناً أو نسياناً حُكم بالصحة؛ لوجود المصلحة الملزمة من غير تقييد ولا سقوط حكم، ولو كان من باب التعارض لزم عدم الامتثال بالمرجوح؛ لتقييد الطلب فيه أو طرحه.

فظهر أنَّه لا مانع عن إبقاء كلِّ من الخبرين في مدلولهما على حاله بناءً على السببية، ولا زمة إيجاب الشارع لكلِّ من الفعلين عيناً.

نعم، العجز عن الامتثال أوجب التخيير بينهما عقلاً، فالتخيير عقلي محض دفعاً لمحذور لزوم الترجيح بلا مرجح لو قدَّمنا أحد الخبرين؛ إذ المفروض تمامية المصلحة الملزمة في كلِّ من مؤدَّى ما أخبر به العادل بخلاف التخيير الوارد في الأخبار العلاجية فإنَّه تخيير^١ شرعي ظاهري منشؤه عدم جعل الشارع لواحدٍ من المتعارضين، فلم يكن فيهما إلّا مقتضى^٢ واحد لأحد الحكمين.

الصورة الثانية ما إذا كان التنافي لتضادَّ الحكمين، كما لو أدَّى أحد الخبرين إلى وجوب شيء كصلاة الجمعة في يومها، والآخر إلى حرمتها، كان ذلك من اجتماع

١. في الأصل: تخير.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مقتضى.

الأمر والنهي المحال حتّى عند مجوّزيه؛ لوحدة المتعلّق ووحدة الجهة، فلا محيص عن موازنة مقتضى الإيجاب ومقتضى التحريم وتقديم أقوى المقتضيين بعد الكسر والانكسار بينهما، فيُحمل الغالب منهما على الحكم الفعلي وغير القويّ على الاقتضائي، ومع تساويهما يكون الحكم سقوطهما عن درجة التأثير الفعلي؛ لأجل المزاحمة والمدافعة، فيُنْتَفَع حينئذٍ موضوع الإباحة العقلية المستندة إلى عدم اقتضاء المقتضي؛ لكفايته في اقتضاء الإباحة.

قولهم دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

نعم، قد يقال بتقديم جانب الحرمة بتوهم أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة. وفيه - مضافاً إلى أنّ هذه أولوية ظنيّة غير معتبرة إلّا مع حصول القطع - توجّه المنع إليها:

أولاً بالنظر إلى ما عليه عامّة الناس من تحمّلهم الأعمال الشاقّة لأجل جلب المنفعة، وبناءً على هذا دليلٌ عقلي إجمالي على خلاف تلك الأولوية، وكذلك في الشريعة لاختلاف مراتب الوجوب والحرمة بحسب القوّة، فربما تكون مصلحة الإيجاب أقوى من مفسدة الحرمة كالجهاد المشتمل على تلف الأموال وقتل النفوس المحترمة تشييداً لمباني الدين، وكالأكل من مال الغير في المخصصة حفظاً للنفس عن الوقوع في الهلكة.

وثانياً أنّ الأولوية الملحوظة هنا إنّما هي في مقام جعل الحكم من المولى لا في مقام اختيار العبد ما يوافق غرضه، فلا بدّ حينئذٍ أن يعتبر الشارع من الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة ما هو الأقوى والأرجح لجعل الوجوب أو الحرمة، فربما تكون المصلحة في الأمر أقوى من مفسدة النهي، فيكون الطلب الإيجابي

فعلياً، وإن كان الإتيان بالواجب موجباً للوقوع في المفسدة الغير المؤثرة في القبح فلا تحريم مع المصلحة المؤثرة في الإيجاب والبعث كما لا إيجاب مع العكس؛ لتبعية الحكم للغالب من المصلحة والمفسدة، وفي صورة تساويهما يتساقطان عن التأثير في مرحلة الجعل، فيُرجع إلى البراءة العقلية؛ لعدم تأثير كلٍّ من المحبوبة والمبغوضة للممانعة والمدافعة.

وهذا في غير ما كان مؤدّى أحد الخبرين حكماً غير إلزامي، كما لو قام أحد الخبرين على الوجوب والآخر على النذب أو أحدهما على الحرمة والآخر على الكراهة فإنّه لا يكون من تراحم المقتضيين بل من تقابل الاقتضاء والاقتضاء، فيكون الخبر الدالّ على المنع عن النقيض وارداً على ما لا منع فيه؛ لارتفاع موضوع عدم الاقتضاء به.

ومن هذا القبيل ما لو قام أحد الخبرين على وجوب شيء والآخر على إباحته إذا كانت ناشئة عن عدم المصلحة والمفسدة في الفعل، فلو قامت أمانة على الوجوب فهي لإحداها المصلحة الملزمة تكون باعثة نحو الفعل على سبيل المنع عن الترك، فتُنفي الإباحة الناشئة عن عدم جهة مقتضية للبعث.

وبالجملة، ليست الإباحة الظاهرية المسبّبة عن قيام الأمانة أعظم أمراً من الإباحة الواقعية الناشئة عن عدم مقتضي البعث والتحريك نحو الفعل، فلو قامت أمانة مؤدّاها البعث نحو الفعل أو الترك كانت الإباحة منتهية؛ لأنّ الحكم الإباحي لا يزيد على تساوي الطرفين؛ لعدم تمامية المقتضي، وهذا المعنى يأتي في الإباحة الظاهرية إذا قامت على خلافها الأمانة الكاشفة عن المصلحة المقتضية؛ فإنّها تُخرج الموضوع عن تساوي الفعل والترك؛ لعدم المقتضي.

نعم، لو كانت الإباحة ناشئة عن جهات مقتضية لها كما هو المراد من الحلية المقتضية لنفوذ البيع في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^١ في قبال مقتضي حرمة الربا، ومن الحلية المانعة عن نفوذ الشرط في قوله: المؤمنون عند شروطهم إلا ما حلل حراماً أو حرّم حلالاً^٢؛ لأدائه إلى تحريم الحلال وتحليل الحرام بنحو الاقتضاء المقاوم لاقتضاء الحرام كما هو كذلك في الإباحة المستتبعة للوضع دون الإباحة والحلية في مورد التكليف فإنها ناشئة عن عدم الاقتضاء، بخلاف الحلية في الصورة الأولى، وإلا لزم انسداد باب الشروط ونفوذها، ولغا^٣ دليل وجوب الوفاء بها، ففي مثل هذه الصورة يقع التزاحم بين المقتضيين، ومع التساوي لا يكاد يؤثر واحد منهما فيرجع إلى الإباحة.

فتحصّل ممّا ذكرنا خروج بعض فروض التعارض بين الأمارات بناءً على السببية عن باب التزاحم في ما لو كان مؤدّى إحدى الأمارتين حكماً غير إلزامي أو حكماً إلزامي، ولكن أُنيطت حجّة إحداها بعدم العلم الإجمالي بكذبها وإلا فقد عرفت رجوع التعارض إلى التزاحم.

فما عن شيخنا المرتضى (قده)^٤ - من اندراج الأمارات المتعارضة بناءً على السببية مطلقاً في كبرى باب التزاحم وأنّ الحكم الأوّلي فيه التخيير العقلي - ممّا

١. البقرة (٢): ٢٧٥.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٤٦٧، ح ١٨٧٢؛ وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٧، باب ٦، ح ٥ وج ٢١، ص ٦٨، باب ٣٢، ح ٩، وص ٣٠٠، باب ٤٠، ح ٤، وفيه: «إنّ المسلمين عند شروطهم إلا شرطاً (شرط) حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً».

٣. في النسخة: لغت.

٤. فرائد الأصول، ج ٤، ص ٣٧.

لا وجه له. نعم، يندرج باب التعارض في باب التزام بناءً على وجوب الموافقة الالتزامية للأحكام الشرعية - واقعيةً كانت أم ظاهريّةً - على حدّ وجوب الموافقة العلمية، فكما أنّ الأمانة تمام الموضوع لوجوب العمل بمؤدّاها كذلك هي تمام الموضوع لوجوب الالتزام بما أدّت إليه من الأحكام، فإذا تعارض الخبران تزامح في وجوب الالتزام والتدين بمؤدّي كلّ منهما إذا قاما على وجوب الضدين أو على الحكمين المتخالفين في موضوع واحد ولم يمكن الامتثال بالتدين بهما معاً كما لا يمكن امتثال التكليف بأزيد من إنقاذ غريق واحد، فلا بدّ من التدين والالتزام بأحدهما.

والذي يسهّل الأمر عدم وجوب الموافقة الالتزامية؛ لعدم قيام الدليل عليها لا من العقل ولا من النقل حسب ما برهنا عليه في حجية القطع^١.

ثمّ إنّّه قد يُقال: إنّ مقتضى الأصل في الخبرين المتعارضين^٢ التخيير بينهما في دعوى أنّ الأصل الأوّلي في المتعارضين التخيير

لحال المعارضة، فإنّ مثل وجوب تصديق العادل في مقام الإطلاق يعمّ الحالات العارضة على الأمانة التي منها صورة تعارضها مع أمانة أخرى، وقضية حجّيتها وجوب العمل بها على جهة التعيين مع فقد المعارض، وعلى نحو التخيير عند وجوده، ولا يلزم من ذلك استعمال لفظ «الطلب» في المعنيين من التعيين والتخييري؛ وذلك لأنّ مدلول الأمر هو مطلق الطلب الذي هو القدر المشترك بين الإيجابين، وإنّما استنفيد خصوصية التعيين والتخيير من حكم العقل فإنّه لمّا رأى

١. لم نعر على تقرير المؤلف من هذا المبحث.

٢. في النسخة: المتعارض.

صدور الخطاب من الحكيم المتعال ونظر إلى تمامية مقدّمات الحكمة بالنسبة إلى ذلك الإيجاب بحيث عمّ فرض طرؤ المعارض استقلّ بحجّة الأمانة مطلقاً، ومقتضى الإطلاق بحكم العقل إيجاب العمل بها تعيينياً في الموارد السالمة عن المعارضة؛ لعدم وجود البدل، وتخيراً في صورة^١ وجود المعارض والمزاحم؛ لوجود البدل، فاستفادة هذه الخصوصية إنّما هي بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، ففهم الإيجاب المطلق الذي هو القدر المشترك من ظاهر الخطاب، وخصوصية التعيين والتخير إنّما هي بواسطة عدم جعل البدل في الأوّل وجعله في الثاني، فإنّ لازم عدم جعل البدل للواجب في مقام الامتثال انحصارٌ مورده عقلاً في ذلك الواجب، كما أنّ لازم جعل البدل له عدم انحصار مورده فيه، فيستفاد الوجوب التخييري عند وجود المقابل للواجب^٢، فالتعيين والتخير في المقام نظير التعيين والتخير في الواجب التخييري عند تعدّد عدله، فإنّه لأجل الانحصار في فردٍ ينقلب التخير إلى التعيين من غير إيجاب من الشارع حديثاً عند التعذّر، فعلى ذلك يكون التخير أصلاً أولياً في المتعارضين نظراً إلى أدلّة اعتبارهما، ويؤيّده الأخبار الآمرة بالتخير في المتعارضين.

ولكن يتوجّه عليه أنّ كون التخير أصلاً أولياً فيهما بالتقريب الذي ذكر موقف على مقدّمتين:

إحدهما إحراز الإطلاق في أدلّة الاعتبار بالنسبة إلى الطواري والحالات لا أنّها تكون مهملة غير متعرّضة إلّا لحجّة الأمانة في حدّ ذاتها من غير التفات إلى

١. في النسخة: صور.

٢. كتب بعدها ما يلي ثم شطب عليه: «ويؤيّده الأخبار الآمرة بالتخير».

فروض التعارض والتزاحم، لا مقيدة بعدم المعارضة حتى لا يكون لها مقتضي الحجية مع وجود المعارض، فظاهر قوله: «صدق العادل» حجية الخبر في حد نفسه وإن منع عنه مانع في ما إذا وجد له معارض كما في بعض الأحكام التكليفية مثل الحلية في قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾^١ الثابتة لها في حد ذاتها وإن منع عنها مانع؛ لأجل عروض بعض العناوين المحرمة مثل «الغصب»، هذا.

مع أن من المحتمل أيضاً حجية الخبر مقيدةً بغير صورة التعارض، فلا يكون حجة فيها؛ لعدم وجود المقتضي للحجية إما في الطرفين أو في طرف واحد؛ للعلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين، فيكون ذلك تقييداً في دليل الحجية.

وثانيهما إحراز أن الشارع أراد بقوله: «صدق العادل» ضرب قاعدة عامة هي المرجع عند التحير حتى في صورة المعارضة، لكن مع إيكال فهم التعيين والتخير إلى العقل في مقام الامتثال، وأتى لنا بإثبات ذلك؟ ولو كان كذلك لعلم كل أحد حكم فرض التعارض أو التزاحم وارتفعت الحيرة، فلم يكن داعٍ عقلي لأعظم أصحاب الأئمة (ع) عن الأسئلة في الأخبار العلاجية.

هذا كله في ما يقتضيه الأصل في المتعارضين على الوجهين من الطريقة والسببية وإن كان في اعتبار الأخبار بنحو السببية نظر بل منع؛ لأن دليل اعتبارها يقتضي حجيتها من باب الطريقة؛ إذ منه السيرة وبناء العقلاء، وهي قائمة على حجية الأمانة لمحض الإراءة وإصابة الواقع لا لجهة في مؤداها وراء مصلحة الوصول إلى تلك المؤديات، فلا موضوعية ولا سببية في الطرق العقلانية.

هذا مضافاً إلى ظهور «آية النبأ» في الحجية بنحو الكشف والطريقة نظراً إلى

وقوع التعليل فيها بعدم الإصابة بالجهالة والوقوع في الندامة، وليس ذلك إلا لكون خبر العادل كاشفاً عن الواقع وطريقاً إليه، ومثل الآية قوله (ع): خُذْ بقول فلان؛ لكونه ثقة، وقوله: أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟^١ إلى غير ذلك من الأخبار الظاهرة أو الصريحة في اعتبار قول العادل لإراءة الواقع كقول غيره من أهل الخبرة، هذا.

وقد عرفت أن مقتضى القاعدة الأولية في الأخبار المتعارضة بناءً على الطريقة حجية أحد الخبرين لا بعينه دون الآخر وإن أمكن الجمع بينهما بضرب من التأويل الذي لا يساعد عليه فهم العرف على ما هو المنسوب إلى شيخ الطائفة^٢ في الأخبار المتعارضة من «أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح».

١. رجال الكشي، ص ٤٩٠، رقم ٩٣٥ وعنه في وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٧، باب ١١، ح ٣٣. ونحوه في رجال الكشي، ص ٤٨٣، رقم ٩١٠ وعنه في رجال النجاشي، ص ٤٤٧، رقم ١٢٠٨.
٢. الاستبصار، ج ١، ص ٤؛ عدة الأصول، ج ١، ص ١٤٨ وفي (ط آل البيت)، ج ١، ص ٣٧٨. وعنها في فرائد الأصول، ج ٤، ص ٨٢ - ٨٤، قال الشيخ في الاستبصار: وإن كانا متساويين في العدالة والعدد وكانا عاربيين عن جميع القرائن التي ذكرناها نُظِر: فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب من التأويل كان العمل به أولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر؛ لأنه يكون العامل به عاملاً بالخبرين معاً. وإن كان الخبران يمكن العمل بكل منهما وحمل الآخر على بعض الوجوه من التأويل وكان لأحد التأويلين خبرٌ يعضده أو يشهد به على بعض الوجوه - صريحاً أو تلويحاً، لفظاً أو دليلاً - وكان الآخر عارياً عن ذلك كان العمل به أولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الأخبار، وإذا لم يشهد لأحد التأويلين خبرٌ آخر وكانا متحاذيين كان العامل مخيراً في العمل بأيهما شاء.

قال في عدة الأصول: وإن كان الخبران موافقين للعامة أو مخالفين لهم نُظِر في حالهما: فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على وجه من الوجوه وضرب من التأويل،

وتتقيح الكلام في هذا المقام أنّه (قده) إن أراد من إمكان الجمع هو الجمع الذي يساعد عليه العرف من التوفيق بين المتعارضين بوحدةٍ من الوجوه المتقدّمة من حمل الظاهر على الأظهر أو هو على النصّ أو جعل المجموع قرينةً عرفيةً على التصرف فيهما أو في أحدهما، فهو كما ذكر هو الحقّ الذي لا محيص عنه، لكن لا يُحتاج في إثبات هذه الأولوية إلى التشبّث ببعض الأمور الاعتبارية من أنّ الجمع عمل بالدليلين^١.

وإن كان المراد مطلق الجمع بأيّ وجهٍ أمكن ولو مع عدم مساعدة قواعد اللفظ وأصول المحاورة فيه أنّه اقتراحٌ صرف لا دليل عليه من الشرع أو العقل أو بناء العقلاء.

ودعوى كونه عملاً بالدليلين مزيّقةٌ بأنّه طرح لهما عند حملهما على بعض احتملاتهما بلا شاهدٍ عليه؛ لرجوع تلك المحامل إلى رفع اليد عن أصالة الظهور فيهما، مضافاً إلى أنّ فتح باب التأويل في المتعارضين يؤدّي إلى حمل الأخبار الواردة في علاج التعارض على صورة نادرة أو معدومة سيّما بعد النظر إلى الاستحسانات وتفتيح المناطات الظنيّة الموجبة لخروج الكلام عن ظهوره، فأثّرت لنا باعتباره؟!

بإِذا عُمِل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر؛ لأنّ الخبرين جميعاً منقولان مُجمَعٌ على تقلُّهما، وليس هنا قرينة تدلّ على صحّة أحدهما، ولا ما يُرجّح أحدهما على الآخر فينبغي أن يُعمل بهما إذا أمكن، ولا يُعمل بالخبر الذي إذا عُمِل به وجب اطراح العمل بالآخر. وإن لم يمكن العمل بهما جميعاً؛ لتضادّهما وتنافيها، أو أمكن حمل كلّ واحد منهما على ما يوافق الآخر على وجهٍ كان الإنسان مخيراً في العمل بأيهما شاء.

١. كتب بعدها ما يلي ثمّ شطب عليها: «الذي لا اعتبار به».

وإرادة الإمكان العقلي من قولهم: «الجمع مهما [أمكن] أولى من الطرح» وإرادته^١ ينافي ما اشتملت عليه الأسئلة والأجوبة في الأخبار العلاجية واهتمام معظم من الصحابة باستعلام حكم الواقعة مع ما هو المركز في أذهانهم من تمكّنهم من التأويل القريب والبعيد، فلو لم يكونوا^٢ مطلّعين على عدم اعتبار أيّ توفيق احتمالي لم يقع منهم ما يفصح عن توفّر الدّواعي على استعلام حكم الأخذ بالتعارضين وأنّه بأيّ نحو يُجمع بين الدليلين.

وحيث إنّ ما ذكرنا في غاية الوضوح أمكن حمل الإمكان في كلامهم على الإمكان العرفي والجمع الدلالي، وعلى أيّ تقدير فالأولوية تعيّن نظير «الأولى» في قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾^٣. هذا.

١. كذا في النسخة والظاهر زيادتها.

٢. كتب المؤلّف أولاً: «يكن» ثم شطب عليها وكتب فوقها «يكونوا».

٣. الأنفال (٨) : ٧٥.

المبحث الثالث

في ما تقتضيه القاعدة الثانوية في المتعارضين

فنقول: قد كثر الخلاف في تعيين المرجع في الأخبار المتعارضة، وذلك لاختلاف الأخبار العلاجية بمضامينها من التخيير أو التوقّف أو الترجيح بالمزايا المنصوصة أو مطلق ما يوجب الأقربية إلى الواقع. وتحقيق الكلام يقع في عدّة مقامات:

المقام الأوّل

في ذكر طبقات الأخبار الواردة لعلاج المعارضة، وهي كثيرة بين طوائف مختلفة:

الأولى ما اشتمل على الحكم بالتخيير مطلقاً، وهي عدّة من الأخبار:
[١] منها خبر الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله (ع): إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّمهم ثقة فموسّع عليك حتّى ترى القائم (عج) فردّه عليه^٢.

١. في المصادر: فترده.

٢. الاحتجاج، ج ٢، ص ١٠٨ - ١٠٩ وعنه في وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٢٢، باب ٩، ح ٤١ وبحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٢٤.

[٢] ومنها ما رواه الحسن بن الجهم، عن مولانا الرضا^١ (ع): قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا يعلم^٢ أيهما الحق؟ قال: فإذا لم تعلم فموسعُ عليك بأيهما أخذت^٣.

[٣] ومنها مكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن (ع)^٤: اختلف أصحابنا في روايتهم^٥ عن أبي عبد الله (ع) في ركعتي الفجر [في السفر]: فروى بعضهم صلى^٦ في المحمل، وروى بعضهم لا تصلها^٧ إلا على الأرض [فأعلمني كيف تصنع أنت لأقندي بك في ذلك؟] فوقع (ع): موسعُ عليك بأية عملت^٨.

[٤] ومنها مكاتبة الحميري إلى الناحية المقدسة: يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأولي^٩ إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبر؟ فإن بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه تكبيرة ويجوز^{١٠} أن يقول: بحول الله وقوته أقوم وأقعد؟

١. في الأصل: الرضا.

٢. في المصادر: فلا تعلم.

٣. الاحتجاج، ج ٢، ص ١٠٨ وعنه في وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٢١ - ١٢٢، باب ٩، ح ٤٠ وبحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٢٤.

٤. المراد بعبد الله فيه هذا الحضيضي الأهوازي، وبأبي الحسن فيه الرضا - عليه السلام - كما في قاموس الرجال، ج ٦، ص ٥٨١.

٥. في المصادر: رواياتهم.

٦. في المصادر: «أن صلها».

٧. في المصادر: لا تصلها.

٨. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٢٨، ح ٥٨٣ وعنه في وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٣٣٠، باب ١٥، ح ٨ و ج ٢٧، ص ١٢٢ - ١٢٣، باب ٩، ح ٤٤ ومنتقى الجمان، ج ٢، ص ٢١٣ - ٢١٤ وبحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٣٥، ح ١٦ وما بين المعقوفين منها.

٩. في المصادر: الأول.

١٠. في المصادر: عليه التكبير ويجزيه.

فكتب (ع): في ذلك حديثان؛ أما أحدهما فإنه إذا انتقل عن حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبيرة، وأما الحديث الآخر فإنه روي أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، والتشهد الأول^١ يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب^٢ التسليم كان صواباً.

إلى غير ذلك من مطلقات أدلة التخيير التي تعرض لها الكليني - عليه الرحمة - في الكافي من قوله: وفي رواية أخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك^٣. الطائفة الثانية ما دلّ على التوقف مطلقاً كالعمومات الآمرة بالوقوف عند الشبهة، الصادقة على موارد التعارض، وما ورد في خصوص الخبرين المتعارضين.

[١] مثل خبر سماعة قال: سألت أبا عبد الله (ع): يرد علينا حديثان

١. في المصادر: الأول.

٢. في أكثر المصادر: جهة.

٣. الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٠٤: الغيبة للطوسي، ص ٢٧٨ - ٢٧٩ وعنهما في وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٦٢ - ٣٦٣، باب ١٣، ح ٨ و ٢٧، ص ١٢١، باب ٩، ح ٣٩ وبحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٧٧، ح ٢٩ و ٥٣، ص ١٥٤، ح ٢.

قال المجلسي في ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، ج ٣، ص ٥٦١ في شرح الحديث: قال في المدارك [ج ٣، ص ٤١٤]: اختار الشيخ وأكثر الأصحاب عدم مشروعية التكبير عند القيام من التشهد. وقال المفيد: إنه يقوم بالتكبير وهو ضعيف.

قال في جواهر الكلام، ج ١٠، ص ١٨٨: وكيف كان فظاهر هذه النصوص بل كاد يكون صريحها كالفتاوى ونصوص عدد تكبير الصلاة عدم التكبير للقيام، وبها يخرج عماد دلّ على مشروعيته لكل حال ينتقل إليها من حالة أخرى في الصلاة، خلافاً للمفيد فقال: يقوم بالتكبير من التشهد الأول، وهو ضعيف، وفي الذكرى: لا نعلم له مأخذاً لكن في المروي عن احتجاج الطبرسي في جواب مكتوبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري

٤. الكافي، ج ١، ص ٦٦.

واحد يأمرنا بالأخذ والآخر ينهانا [عنه]؟ قال: لا تعمل بواحدٍ منهما^١ حتى تأتي صاحبك^٢.

[٢] وقريبٌ منه حسنة سماعة إلا أن فيها: «يرجئه^٣ حتى يلقى من يُخبره، فهو في سعة حتى يلقاه»^٤. والمراد السعة في إرجاء الواقعة، وإن أريد السعة في العمل بالخبرين اندرج في ما دلّ على التخيير كما يؤيده ما في رواية الكافي بعد ذكر الحسنة من قوله: «وفي رواية أخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك»، الظاهرة في كونها ناظرةً إلى التخيير بين الخبرين.

[٣] وما عن سرائر الحلبي (قده)، عن موسى بن محمد^٥ قال: كتبتُ إلى

١. في النسخة: منها.

٢. الاحتجاج، ج ٢، ص ١٠٩ وعنه في وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٢٢، باب ٩، ح ٤٢ وبحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٢٤ وفيها: حتى تلقى صاحبك فتسأله عنه. قال: قلت: لا بد أن نعمل بأحدهما. قال: خذ بما فيه خلاف العامة.

٣. في النسخة: يرجه.

٤. الكافي، ج ١، ص ٦٦، ح ٧ وعنه في وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٨، باب ٩، ح ٥ وبحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٢٧، ح ٦.

٥. في مستطرفات السرائر هكذا: «مسائل محمد بن علي بن عيسى حدثنا محمد بن أحمد بن زياد وموسى بن محمد بن علي بن عيسى» وفي الوسائل هكذا: كتاب مسائل الرجال لعلّي بن محمد - عليه السلام - أن محمد بن علي بن عيسى كتب إليه.

علّق عليه سماحة آية الله السيّد موسى الشبيري الزنجاني - دام ظلّه - في الطبعة الحجرية من السرائر بقوله: «الصواب: محمد بن أحمد بن زياد عن محمد بن علي بن عيسى كما في رجال النجاشي في طريق كتاب محمد بن علي بن عيسى الطّلحي». انتهى كلام الزنجاني. قال النجاشي في رجاله (ص ٣٧١، رقم ١٠١٠) في ترجمة محمد بن علي بن عيسى القمي: كان وجهاً بقم وأميراً عليها من قِبل السلطان. وكذلك كان أبوه. يُعرف بالطّلحي.

به له مسائل لأبي محمد العسكري - عليه السلام -، أخبرنا أبو الفرج محمد بن علي قال: حدثنا محمد بن عبد الله بن جعفر قال حدثنا أبي قال: حدثنا محمد بن أحمد بن زياد عن محمد بن علي بن عيسى بالمسائل.

قال التستري في قاموس الرجال (ج ٩، ص ٤٥٣): قول النجاشي: «له مسائل لأبي محمد العسكري - عليه السلام -» وهم، والصواب لأبي الحسن العسكري - عليه السلام -، فعده الشيخ في رجاله في أصحاب الهادي - عليه السلام -، ولأن الحلبي روى تلك المسائل له وهي تسعة عنه سأل الهادي عليه السلام...

كما أن الظاهر أن قول الشيخ في الرجال: «الأشعري» وهم. فقال النجاشي: «يُعرف بالطلّحي» فالظاهر أنه كان من ولد طلحة المعروف، وطلحة تيمي لا أشعري. ولم يذكر السمعاني في عنوان «الطلّحي» النسبة إلى غيره. انتهى كلام التستري.

أقول: ذكره صاحب تاريخ قم (ص ٣٩٢ و ٤٠٠) في آل طلحة بن عبد الله بن سائب بن مالك، وطلحة بن عبيد الله المقتول بوقعة الجمل المعروف نسبه كما في أسد الغابة (ج ٣، ص ٥٩) وغيره هكذا: طلحة بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة، أبو محمد القرشي التيمي.

وأقول: إن محمد بن أحمد بن زياد مجهول. وأقول أخيراً: قد عنوانه الشيخ الطوسي في الفهرست مرتين، مرة بعنوان «محمد بن عليّ الطّلّحي» وأخرى بعنوان «محمد بن عليّ بن عيسى» وهو في غير محله، وكان النجاشي عرّض به في اقتصاره على هذا قائلاً فيه: «يعرف بالطلّحي» كما قاله التستري في قاموس الرجال.

قال الشيخ الطوسي في الفهرست (ص ٤١٩، رقم ٦٤١) في ترجمة محمد بن عليّ الطّلّحي: له مسائل رويناه بهذا الإسناد (يعني عن جماعة عن أبي المفضل عن ابن بطة) عن أحمد بن محمد بن عيسى عنه.

قال الطوسي في الفهرست (ص ٤٤١، رقم ٧٠٧) في ترجمة محمد بن علي بن عيسى: له مسائل. أخبرنا بها جماعة عن محمد بن عليّ بن الحسين، عن أبيه ومحمد بن الحسن، عن سعد والحميري ومحمد بن أبي القاسم، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أحمد بن زكري وعنقويه، عن محمد بن عليّ بن عيسى.

أبي الحسن (ع) أسأله^١ عن العلم المنقول [إلينا] عن آبائك وأجدادك، قلت: قد
اختلف علينا^٢ فكيف^٣ العمل به على اختلافه^٤ والرّد إليك في ما اختلف فيه؟
فكتب: ما علمتموه^٥ أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه^٦ فردّوه إلينا^٧.

☞ قال التستري في قاموس الرجال (ج ٩، ص ٤٥٣): أنّ الظاهر أنّ «أحمد بن زكري» في طريقه
تصحيح، ففي زيادات تلقين التهذيب «منصور بن العباس وأحمد بن زكريّا عن محمد بن
علي بن عيسى قال سألت أبا الحسن - عليه السلام -». هكذا نقله الجامع والوسائل. وأمّا في
نسخة التهذيب المطبوعة «أبا الحسن الأوّل - عليه السلام -» فالأوّل من زيادات المحشّين
وهما، فالمراد بأبي الحسن فيه الثالث، أي الهادي - عليه السلام. انتهى كلام التستري.

أقول: أحمد بن زكريّا ضعيف وعنقويه مجهول كما في خاتمة مستدرک الوسائل، ج ٦، ص ٢٩٢.

١. في السرائر: «وسأنته عليه السلام» وفي الفوائد المدنية: «سألته» من دون الواو، وفي
الوسائل: «يسأله». وما في المتن موافق لبحار الأنوار.

٢. في المصادر: «و» بدلاً من «قلت» وفي البحار لم ترد لفظة «و».

٣. في المصادر زيادة «فيه».

٤. في السرائر: «كيف» بدلاً من «فكيف».

٥. في المصادر: أو.

٦. في المصادر: ما علمتم.

٧. في وسائل الشيعة: لم تعلموا.

٨. السرائر (المستطرفات)، ج ٣، ص ٥٨٤ وعنه في الفوائد المدنية، ص ٣٨٢ ووسائل الشيعة،

ج ٢٧، ص ١١٩ - ١٢٠، باب ٩ ح ٣٦ وبحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٥، ح ٥٥.

وروى الصقار في بصائر الدرجات، ص ٥٤٤، باب ٢٠، ح ٢٦ عن محمد بن عيسى قال:
أقرّني داود بن فرقد الفارسي كتابة إلى أبي الحسن الثالث - عليه السلام - وجوابه بخطه
فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه، كيف العمل
على اختلافه إذا ردّ إليك فقد اختلف فيه؟ فكتب وقرأته: ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم
تعلموا فردّوه إلينا.

وروى حسن بن سليمان الحلّي في مختصر بصائر الدرجات، ص ٧٥ عن محمد بن عيسى بن

الطائفة الثالثة ما دلَّ على الترجيح بمزايا راجعة جملةً منها إلى صفات الراوي من الأعدلية والأصديقية والأورعية والأوثقية والأفقيقية والأحدثية، وأخرى إلى صفات الرواية من مخالفة العامة أو موافقة الكتاب والسنة أو كونها مجمعة^١ عليها مع الاختلاف أيضاً بينها؛ لاختلاف الترتيب في ذكر صفات الراوي والرواية وما فيها أيضاً من ذكر بعض دون بعض.

[١] فمن تلك الأخبار مقبولة عمر بن حنظلة بعد السؤال عن رجلين بينهما منازعة في دين أو ميراث وبعد النهي عن التحاكم إلى السلطان وقضاء الجور والأمر بالرجوع إلى رواية أحاديث الأئمة (ع)، من قوله: قلت: فإن كان كل رجل يختار^٢ رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا ناظرين^٣ في حقهما فاختلفا في ما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما^٤ وأصدقهما في الحديث^٥. قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم متناً في ذلك الذي

عبيد قال: أقرني داود بن فرقد كتابة إلى أبي الحسن الثالث - عليه السلام - أعرفه بخطه يسأله عن العلم المنقول عن آبائك (ع) وأحاديث قد اختلفوا علينا فيها فكيف العمل بها على اختلافها والرد إليك وقد اختلفوا فيه؟ فكتب إليه وقرأته: ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموا أنه قولنا فردوه إلينا.

وعن بصائر الدرجات والسرائر في بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤١ و ٢٤٥، ح ٣٣ و ٥٥.

١. في الأصل: مجمع.

٢. في المصادر: اختار.

٣. في المصادر: الناظرين.

٤. في النسخة: أفقهكما.

٥. وبعدها في المصادر: وأورعهما ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر. قال: قلت: فإنهما عدلان

مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه.

٦. في المصادر: عنّا.

حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما^١ ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه. - إلى قوله: - فإن كان الخبران منكم^٢ مشهورين قد رواهما الثقات منكم؟ قال: ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف [حكمه حكم] الكتاب والسنة أو^٣ وافق العامة، [إلى أن قال: قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فأرجه^٤ حتى تلقى إمامك^٥.

[٢] ومنها مرفوعة زرارة قال: سألت أبا جعفر (ع) فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران^٦ والحديثان المتعارضان فبأيتهما تأخذ^٧؟ فقال: يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر، فقلت: يا سيدي، إنهما معاً مشهوران مأثوران^٨ عنكم؟ فقال: خذ بما يقول^٩ أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك، فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان؟ فقال: انظر ما^{١٠} وافق منهما العامة فاتركه وخذ

١. في المصدر: حكمنا.

٢. في بعض المصادر: عنكما.

٣. في المصادر: و.

٤. في بعض المصادر: فأرجئه.

٥. الكافي، ج ١، ص ٦٧ - ٦٨، ح ١٠: كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٨، ح ٣٢٢٣: تهذيب

الأحكام، ج ٦، ص ٣٠١، باب ٩٢، ح ٥٢: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٦، باب ٩، ح ١.

٦. في المصادر: أو.

٧. في المصادر: آخذ.

٨. في المصادر: مرويان مأثوران.

٩. في المصادر: «خذ بقول» وفي روضة المتقين: خذ بما يقوله.

١٠. في عوالي اللآلي وروضة المتقين: إلى ما.

بما خالفهم^١؛ فإنَّ الحقَّ في ما خالفهم^{٢-٣}.

[٣] ومنها خبر العيون، عن الرضا^٤ (ع) وفيه بعد ذكر العرض على الكتاب والسنة: فذلك الذي يسمع الأخذ بهما جميعاً وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والردَّ إلى رسول الله (ص)، وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكفِّ والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتاكم البيان من عندنا^٥.

[٤] ومنها ما في الصحيح عن الصادق (ع): إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فذرّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق

١. في النسخة: خالف.

٢. لم يرد في بحار الأنوار ومرآة العقول ومستدرك الوسائل قوله: فإنَّ الحقَّ في ما خالفهم.

٣. عوالي اللآلي، ج ٤، ص ١٣٣، ح ٢٢٩، وعن العوالي في روضة المتقين، ج ٦، ص ٤٠ وبحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٥ - ٢٤٦، ح ٥٧ ومرآة العقول، ج ١، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ ومستدرك الوسائل، ج ١٧، ص ٣٠٣، باب ٩، ح ٢ وللحديث ذيل سيشير إليه المؤلّف فنذكره:

فقلت: ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحافظة لدينك واترك ما خالف الاحتياط، فقلت: إنهما معاً موافقين للاحتياط أو مخالفين له فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر.

قال المجلسي في مرآة العقول: يدلّ على أنّ المراد بالمجمع عليه المشهور في النقل والرواية، وعلى أنّ موافقة الاحتياط أيضاً من مرجّحات الخبر، ويدلّ على التخيير أيضاً.

٤. في الأصل: الرضا.

٥. في النسخة: ولا تقول.

٦. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ٢٤، باب ٣٠، ح ٤٥ وعنه في وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٥، باب ٩، ح ٢١ وبحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٣٤.

أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه^{١-٢}.

هذا ما وصل إلينا من الأخبار^٣ العلاجية الدالة على لزوم الأخذ بما فيها من المرجحات للأمارات المتعارضة.

وتنقيح البحث عن ذلك هو أن رفع اليد عن النصوص^٤ المتضمنة لاعتبار الترجيح مشكل، كما أن التقييد بها مطلقاً أدلة التخيير وحملها على صورة عدم الترجيح أشكل؛ للزومه حمل ما دلّ على التخيير مطلقاً بعد سلامتها سنداً ودلالةً على صورة نادرة جداً، وهي تساوي المتعارضين في جميع الجهات والمزايا والخصوصيات المنصوصة، بل لا يكاد يتفق ذلك إلا في ما كان الراوي للحديثين المتعارضين شخصاً واحداً وهو قليل شاذ، والحمل على مثل هذا القسم الشاذ في الغاية ليس بأولى من التوفيق بين هاتين الطائفتين بعد قيام القرينة الواضحة بحمل الأخبار المرجحة لذي المزية على صورة افتتاح باب العلم بقاء المعصوم (ع) ورفع التحير بالسؤال عنه كما يدلّ عليه قوله (ع) في ذيله: «فأرجه حتى تلقى إمامك».

ومن البعيد جداً إرجاء مثل واقعة الدين والميراث إلى الأبد لو بنينا على التعميم

١. في النسخة: فخذوه.

٢. رسالة القطب الراوندي في أحوال الأخبار (طبع مختصرها في ميراث حديث شيعية)، ج ٥، ص ٢٧٢، ح ٩، وعنها الإسترآبادي في الفوائد المدنية، ص ٣٨١ وهو أول من عثر عليها ونقل عنها سبعة روايات واعتمد جمع على الفوائد المدنية في النقل عنها وإن لم يصرّحوا به، منهم المجلسي الأول في روضة المتقين، ج ٦، ص ٤٢ والشيخ الحرّ في وسائل الشيعية، ج ٢٧، ص ١١٨، باب ٩، ح ٩ والمجلسي في بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٣٥، ح ٢٠.

٣. في النسخة: أخبار.

٤. في النسخة: نصوص.

إلى زمان الغيبة؛ إذ فيه تفويت الحقّ.

والذي يدلّ على اختصاص أخبار الترجيح بزمان التمكن من الوصول إلى الإمام (ع) خلوّ تلك النصوص عن بيان وظيفة المتكافئين من المتعارضين وعدم الترجيح في البين، والحال أنّه يلزم الإرجاع إلى التخيير عند فقد المرجّح، والإمام إنّما أمر بالإرجاء والردّ عليهم علمه كما في ذيل مرفوعة زرارة من قوله (ع): «وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان» الظاهر في وجوب الإرجاء وعدم التعرّض لحكم الواقعة لا نفيّاً ولا إثباتاً حتّى يأتي البيان منهم (ع).

وبالجملّة، فقلّبه (ع): «أرجه حتّى تلقى إمامك» وقوله: «عليكم بالكفّ والتثبّت والوقوف حتّى يأتيكم البيان من عندنا»، وقوله: «ردّوه إلينا» إلى غير ذلك مختصّ بزمان الحضور وموارد توقّع الوصول، نظير قولك للمقلّد: «أرجه أو قف حتّى تلقى المجتهد» الظاهر في صورة التمكن من الوصول إليه لا مطلق الإرجاء حتّى مع عدم التمكن من الوصول إلى المعصوم (ع)، فلا معنى للإرجاء في زمان غيبة الإمام (ع) الموجب لتفويت الحقّ أو رفع اليد عن الحكم، فلا محالة يكون الحكم التخيير بين الخبرين في أمثال هذه الأزمنة وإن وجد المرجّح في البين، هذا مضافاً إلى أنّا لسنا نتمكن من الترجيح بالأعدلية أو الأفقية؛ لتوقف الترجيح بها على معرفة حال الرّواة بما لهم من المزايا والصفات في جميع الطبقات، ودون حصولها بالقطع واليقين خراط القتاد؛ لبعد عهدنا بالرّواة، فلا يكاد يطّلع الإنسان حقيقةً على حال علماء زمانه وتشخيص أعلمية واحد منهم وأفقيته أو عدالته وغيرها من المَلَكات الراسخة في النفس فضلاً عن الاطلاع عن أحوال الرّواة الذين نبعد عنهم بمئات من السنين، فكيف نشخص الأعدل والأوثق

والأفقه منهم؟

والرجوع إلى «كتب الرجال» لا يحسم مادّة الإشكال: لعدم كون مصنّفِي تلك الكتب واقفين على أحوالهم قاطعين بمزاياهم من عدالتهم وفقاهتهم إلّا في مَنْ قامت ضرورة المذهب على عدالتهم ووثاقتهم، وغيرهم لا يعلم أحد باتّصافهم بتلك المزايا المنصوطة عليها واتّصاف من عداهم بخلافها، بل ولا يحصل الظنّ، وعلى تقديره فليس بمعتبرٍ، وهذا بالنسبة إلى الصدر الأوّل العارفين بأحوال المحدّثين عن المعصومين (ع)، وفي الأزمنة المتأخّرة لا ظنّ بها فكيف باليقين؟! هذا. فهذه المزايا والصفات المعتبرة حيث لا طريق إلى إحرازها نرفع اليد عنها ونعوّل على أخبار التخيير دون الأخبار المرجّحة؛ لأنّ عمدة تلك الأخبار المقبولة وهي واردة في باب الحكومة ومسألة القضاء ورفع الخصومة المتوقّف على الحكم والفصل بين المتخاصمين، فتعتبر^١ هذه الصفات في الحاكم، وأين هذه من بيان الحكم في مقام الفتوى؟!

والتعدّي من الأوّل إلى الثاني لا وجه له سيّما بعد ظهور أخبار التخيير في ورودها في مقام الفتوى، فيبقى اعتبارها في الراوي بلا دليل. وتنقيح المناط لا يكون حجةً إذا لم يكن قطعياً؛ ولذا أمر (ع) بالإرجاء والتوقّف في المقبولة لتساوي الحَكَمين في المزيّة، فتبقى الخصومة ويتوقّف حسمها إلى الرجوع إلى الإمام (ع) دون الرجوع إلى التخيير مع أنّه اللازم، فحينئذٍ القدر المتيقّن من المقبولة صورة المرافعة والرجوع إلى الحاكمين، فيبقى غيرها^٢ تحت مطلقات أدلّة

١. في النسخة: فيعتبر.

٢. وردت عبارة في هامش النسخة - وقد انخرم موضع كلمة منها - وجاء بعدها: «في مقام

التخيير.

ثم إنَّ ما اشتملت عليه المقبولة من إيجاب الأخذ بموافق الكتاب ليس من أخبار المسألة؛ لعدم كون الأخذ بما وافق الكتاب من ترجيح الحجّة الفعلية على الحجّة لولا المعارض؛ لوضوح أنَّ الخبر المخالف حسب ما نطقت به المقبولة وغيرها ليس بحجّة كما هو صريح قول الإمام (ع): فاطرحه على الجدار^١، أو أنّه زخرف^٢ أو باطل^٣ أو ليس بشيء^٤ أو إنّنا لم نقله^٥، فهذه العبائر كلّها بصدد تمييز الحجّة عن اللاحجّة لا ترجيح الحجّة على ما هو الحجّة، فالمقصود في ما نحن فيه أنّه متى ما تعارض الخبران اللذان هما حجّتان^٦ وكان أحدهما يوافق الكتاب يُقدّم على ما يخالفه، وأخبار الترجيح تدلّ^٧ على أنّ ما خالف الكتاب معلوم

بالتنوّي وذكر حديث لبيان حكم الواقعة المشكوكة». ولم يجعل عليها علامة ليعلم موضعها في المتن والصواب ظاهراً لإبانتها هنا. غير أنّها بدونها واضح المراد.

١. عتة الأصول، ج ١، ص ٣٥٠؛ التبيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٦ مجمع البيان، ج ١، ص ٣٩ وفيها: «فاضربوا به عرض الحائط».

٢. رسالة في أحوال الأخبار للقطب الراوندي، المطبوع مختصرها في ميراث حديث شيعه، ج ٥، ص ٢٧٠، ح ٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٠، باب ٩، ح ١٢ و ١٤؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٢، ح ٣٧ عن المحاسن وتفسير العياشي.

٣. رسالة في أحوال الأخبار للقطب الراوندي، المطبوع مختصرها في ميراث حديث شيعه، ج ٥، ص ٢٧١، ح ٨؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٢ و ٢٤٥، ح ٣٨ و ٥٢ عن المحاسن وتفسير العياشي.

٤. لم نعر عليه بهذا المضمون.

٥. رسالة في أحوال الأخبار للقطب الراوندي، المطبوع مختصرها في ميراث حديث شيعه، ج ٥، ص ٢٦٩ و ٢٧٠، ح ١ و ٦؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١١، باب ٩، ح ١٥؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٢ و ٢٤٤، ح ٣٩ و ٤٠ و ٤٩ عن المحاسن.

٦. في النسخة «حجّة» ثمّ كتب فوقها «حجّتان».

٧. في النسخة: يدلّ.

الكذب، ونحو ذلك من هذه الجهة نصوص الترجيح بمخالفة العامة وطرح ما وافقهم معللاً بكون الرُّشد في خلافهم؛ لظهورها في تمييز الحجّة عمّا لا يكون حجّةً، وأنّه ما صدر الموافق لهم إلّا عن تقيّة وخوفاً منهم، ومن البديهة أنّ الصادر كذلك ليس بحجّةٍ لا أنّه حجّةٌ مرجوحة.

ثم إنّ الأخبار الآمرة بالأخذ بالراجح من صفات الراوي والرواية - لكثرة اختلافها وتفرّق مضامينها في بيان المرجّحات - لا يكاد يجمعها جامع؛ لما اقتصر في بعض أخبار القطب الراوندي عن أبي عبد الله (ع) على الأخذ بما خالف القوم^١، وفي بعضها الآخر على الأخذ بما وافق الكتاب أو خالف العامة^٢.

وفي خبر أبي عمر الكِنّاني الاقتصار على الترجيح بالأحدثية والأخذ بالخبر الأخير^٣، هذا مع اختلاف المقبولة والمرفوعة في عدد المرجّحات والترتيب بينها مع ما في المرفوعة من ترك الترجيح بموافقة الكتاب وذكر الترجيح بالأحوطية ثمّ الأمر بالتخيير أخيراً بعد التساوي في الترجيح، فبذلك تكون أخبار الترجيح موهونة فيُعَرَضُ عنها نحو إعراض أصحابنا عن نصوص «منزوحات البشر» بملك

١. رسالة في أحوال الأخبار للقطب الراوندي، المطبوع مختصرها في ميراث حديث شيعه، ج ٥، ص ٢٧٣، ح ١٠ و ١١.

٢. رسالة في أحوال الأخبار للقطب الراوندي، المطبوع مختصرها في ميراث حديث شيعه، ج ٥، ص ٢٧٢ - ٢٧٣، ح ٩.

٣. الكافي، ج ٢، ص ٢١٨، ح ٧ وعنه في وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٢، باب ٩، ح ١٧ وبحار الأنوار، ج ٧٢، ص ٤٢٨، ح ٨٧. وفي هذه المصادر: أبو عمرو الكِنّاني وهو عبد الله بن سعيد الثقة كما في بحار الأنوار تقلّاً عن والده - رحمهما الله -، وروى نحوه الكليني في الكافي، ج ١، ص ٦٧ بإسناده عن الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن الصادق - عليه السلام - وعنه في وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٩، باب ٩٠، ح ٧ وبحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٢٧، ح ٧.

الاختلاف الفاحش بينها، أو تُحمل على الترجيح بتلك المزايا المنصوصة استحباباً أو على صورة التمكن من الترجيح بها كما هو الظاهر^١.

ثم إنه قد يستدلّ على لزوم الرجوع إلى المرجّح بدليلين^٢ يُبين:
أحدهما الإجماع وأنه ناهض بتقديم أقوى الدليلين.

وثانيهما حكم العقل، وأنه إن لم يؤخذ بالمرجّح لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً بل ممتنع قطعاً. هذا.

وفي كلا الوجهين نظر؛ أمّا الإجماع فلأنّ المنقول منه ليس بحجّة، وأمّا المحضّل منه فلعدم كشفه عن موافقة المعصوم (ع)؛ لوضوح أنّ مبنى ذهاب المجمعين إلى اعتبار الترجيح هو ما بأيديهم من الأخبار العلاجية واعتمادهم عليها، وقد عرفت ما فيها من وجوه الإشكال، على أنّه يكفي الاحتمال في عدم كون مثل هذا الإجماع حجّةً على حدة.

مضافاً إلى أنّ الإجماع المدّعى لا صغرى له نظراً إلى مخالفة الكليني (قده) وذهابه إلى التخيير، وهو في غيبة الصغرى وقريب عهد بالمعصومين (ع). قال في محكي ديباجة الكافي: ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير. انتهى^{٣-٢}.

١. قال في مطارح الأنظار (تقريرات أبحاث الشيخ)، ج ٤، ص ٥٨٥: إنّ اختلاف الأخبار العلاجية دليل على أنّ المناط في الترجيح على مطلق الأقوائية والأقربية.

٢. في الأصل: «اه» وهو رمز إلى ما أثبتناه.

٣. الكافي، ج ١، ص ٨ وفي ط دار الحديث، ج ١، ص ١٧ وفي عبارته التي سيأتي نقلها دلالة واضحة على لزوم الترجيح وإن كانت موارده قليلة فإنّه - قدّس سرّه - تعرّض أولاً لما تضمنته المقبولة من المرجّحات ليستند إليها في مقام الترجيح، فاللازم في الخبرين المتعارضين إعمال المرجّحات أولاً، فمع العلم بها يجب العمل بالخبر الواجد لها، وبدونه

تلا بدّ من العمل بإطلاقات التخيير ثانياً، قال: فاعلم يا أخي - أرشدك الله - أنّه لا يَسَعُ أحداً تمييز شيء ممّا اختلفت الرواية فيه عن العلماء - عليه السلام - برأيه إلّا على ما أطلقه العالم - عليه السلام - بقوله: «إعرضوها على كتاب الله، فما وافق كتاب الله - عزّ وجلّ - فخذوه وما خالف كتاب الله فرُدُّوه». وقوله - عليه السلام -: «دَعُوا ما وافق القوم؛ فإنّ الرشد في خلافهم». وقوله - عليه السلام -: «خُذُوا بالمجمع عليه؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه». ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلّا أقلّه، ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك إلى العالم - عليه السلام - وقبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله - عليه السلام -: «بأيّما أخذتم من باب التسليم وسعكم».

قال السيّد محدّد المجاهد في مفاتيح الأصول، ص ٦٨٢ - ٦٨٣: مفتاح: اختلفوا في ما إذا ورد خبران متعارضان لا يمكن الجمع بينهما ولا ترجيح أحدهما على الآخر ففي العدة والاستبصار والمحقّق في المعارج والعلامة في التهذيب وصاحب المعالم في إلى التخيير في العمل بأيّهما شاء كما عن الجبائين والقاضي أبي بكر والرازي والبيضاوي، وفي المعالم: لا نعرف في ذلك خلافاً بين الأصحاب وعليه أكثر أهل الخلاف. انتهى. ونسبه بعض الأفاضل إلى المجتهدين، وفي بعض شروح التهذيب هو مذهب الجمهور، وذهب بعض العامة في ما حكى عنه إلى أنّهما يتساقطان ويرجع إلى الأصل وحكي عن الأخباريين التوقف. انتهى كلام السيّد المجاهد.

هذا، وقد عمل المفيد بالمرجّحات في الجملة كما في رسالته في جواب أهل الموصل، ص ٤٧ حيث قال في مبحث العدد والرؤية في رمضان: فأما ما تعلّق به من شدّ عن أصحابنا وما إلّا إلى مذهب الغلاة وبعض الشيعة في العدد، وعدل عن ظاهر حكم الشريعة من قول أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «وإذا أتاكم عنّا حديثان فخذوا بأبعدهما من قول العامة» فإنّه لم يأت بالحديث على وجهه. والحديث المعروف قول أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «إذا أتاكم عنّا حديثان مختلفان فخذوا بما وافق منهما القرآن، فإن لم تجدوا لهما شاهداً من القرآن فخذوا بالمجمع عليه؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، فإن كان فيه اختلاف وتساوت الأحاديث فيه فخذوا بأبعدهما من قول العامة» والحديث في العدد يخالف القرآن، فلا يقاس بحديث الرؤية الموافق للقرآن، وحديث الرؤية قد أجمعت الطائفة على العمل به، فلا نسبة

بشيئيه وبين حديث يذهب إليه الشاذ، وهو موافق لمذهب أهل البدع من الشيعة والغلاة. وبعد فإن حديث الرؤية قد عمل به معظم الشيعة وكافة فقهاءهم وجماعة من علمائهم، ولو لم يعمل به به إلا فريق منهم لم يكن الخبر به بعيداً من قول العامة، لقربه من مذهب الخاصة. وليس لقائل أن يقول: إنه بعيد من قول العامة قريب من قول الخاصة؛ لأن جمهور الخاصة يذهبون إليه، وإنما المعنى في قولهم: «خذوا بأبعدهما من قول العامة» يختص ما روي عنهم في مدائح أعداء الله والترحم على خصماء الدين ومخالفين الإيمان فقالوا: «إذا أتاكم عنا حديثان مختلفان أحدهما في تولي المتقدمين على أمير المؤمنين - عليه السلام - والآخر في التبري منهم فخذوا بأبعدهما من قول العامة»؛ لأن التقية تدعوهم بالضرورة إلى مظاهرة العامة ما يذهبون إليه من أمتهم، وولاء أمرهم، حقناً لدمائهم وسترأ على شيعتهم. وعمل الصدوق أيضاً بالمرجح في الجملة. قال في المقنع، ص ٤٥٧ - ٤٥٨: «واعلم أن الشطرنج قد روى فيه نهى وإطلاق، ولكني رويت أن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - قال: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فذروه، فوجدنا الله يقول في كتابه: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ وفي التفسير: أن الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء.

فالصواب والاحتياط في ذلك نهى النفس عنه واللعب به ذنب. قال في الفقيه، ج ٤، ص ٢٠٣ في باب الرجلين يوصي إليهما فينفرد كل واحد منهما بنصف التركة بعد نقل رواية من طريق الكليني: لست أفتي بهذا الحديث، بل أفتي بما عندي بخط الحسن بن علي - عليهما السلام -، ولو صح الخبران جميعاً لكان الواجب الأخذ بقول الأخير كما أمر به الصادق - عليه السلام -، وذلك أن الأخبار لها وجه ومعاني، وكل إمام أعلم بزمانه وأحكامه من غيره من الناس.

ويستفاد التخيير من مواضع من كتاب الشرائع - وهو كتاب فتوى وعمل - لجدي علي بن بابويه القمي والد الصدوق، ص ١٢٢ و ١٢٤ و ١٢٥ و ١٤٥.

وذهب المحقق الحلبي إلى التخيير بعد فقد المرجحات قال في المعتبر ج ١، ص ٢٧٩ عند البحث عن أكفان الميت: اختلف الأصحاب في القميص فأوجبه الشياخ في المبسوط

على أن الرجوع إلى المرجّح لو كان فائماً حدث في الزمن المتأخّر عن زمان الأئمة (ع)، والصدر الأوّل كانوا يراجعون الأخبار ويعاملون مع كلّ خبرٍ وثقوا به معاملة الصحيح.

ودعوى أن هذا هو الأخذ بالراجح وترك المرجوح وعليه العمل من الصدر الأوّل مدفوعة بأنّ القدر المتيقّن الأخذ بالراجح إمّا لقوّة دلّالته من حيث الظهريّة، أو لاعتبار سنده، ويتركون الآخر الذي لا قوّة له بحسب الدلالة ولا اعتماد عليه من جهة السند بحيث يكون عندهم خارجاً عن الحجّة، لا أنّهم يعملون بالمزايا التي نهضت بها المقبولة.

وأما دليل العقل فلائنه إنّما يجب ترجيح الراجح عقلاً لو أحرز كون مزية الأعدلية والأوثقية والأعلمية في ذي المزية ملاكاً لتأكيد الحجّة وتقديم الحجّة في نظر الشارع، وأما مع إحراز كون الملاك في نظره مجرد الإيصال إلى الواقع الحاصل في المرجوح أيضاً، فلا وجه حينئذٍ لرفض أدلّة التخيير الكاشفة عن عدم دخل الأرجحية في ملاك الحجّة، وأنّ المزية بالأعدلية كالمزية بالهاشمية والأسنيّة في الراوي.

ودعوى تقييد مطلقات أدلّة التخيير بالقاعدة العقلية فلا مجرى للإطلاق إلّا في

بِوَالنّهاية والمقنعة وعلم الهدى في المصباح، والوجه ما ذكره ابن الجنيد من التخيير بين الأثواب الثلاثة...

لنا: اختلاف الروايات من غير ترجيح فثبت التخيير.

قال في موضع آخر (ج ١، ص ٤٠٥): وأيضاً الروايات اختلفت على وجه لا ترجيح، فيحمل على التخيير.

ولاحظ أيضاً المعتمد، ج ٢، ص ٦٠ و ١٠٥ و ٤٥٨.

وسياتي كلامه في المعارج، ص ١٠١ في جواز الترجيح بالقياس.

موارد لم تكن فيها مزية مدفوعة؛ لما قد عرفت من عدم الصغرى للقاعدة؛ لأنّ الميزان في الرجحان نظر الشارع لا نظر المكلف، ومن المعلوم أنّ ملاك الحجية حاصل في كلّ من المتعارضين.

لا يقال: إنّه - بناءً على الطريقة - يكون المحرز أنّ الشارع أراد الواقع من بين الطرق المتعارضة، والعقل يستقلّ بالاشتغال؛ لوقوع الشكّ في طريق الامتثال، فلا يجوز العدول عن الراجح إلى المرجوح.

لأنّا نقول: إنّ ذلك كذلك مع قطع النظر عن الدليل على حجية الأمارات مطلقاً فإنّها حينئذٍ تكون ساقطة عن الحجية الفعلية.

وأما بالنظر إليه فمن المعلوم حجية كلّ من المتعارضين فعلاً، ولازمها الأخذ بهما تخييراً بالنظر إلى إخباره، ومعنى كون الخبر حجةً على الطريقة جعله الشارع طريقاً حيث إنّّه يكون موصلاً، وهذه حيثية مشتركة بين الفاضل والمفضول، ومن هذه الجهة يجب المصير إلى التخيير لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح، وهو غير معقول أيضاً.

فما ذكر من القاعدة ليس ممّا يُعتمد عليه في مفروض المسألة، سيّما بالنظر إلى ما فيها من الإضراب عن القبح إلى الامتناع؛ للخلط بين ترجيح المرجوح على الراجح في التكوينيات بلا سببٍ موجب له وبين ترجيح المرجوح على الراجح في الأفعال الاختيارية، فإنّ الممتنع هو الأوّل حيث إنّ الممكن المتساوي طرفاً وجوده وعدمه يلزمه في الخروج إلى الوجود إلى علّة لوجوده، وبدونها يستحيل ترجيح^١ أحد طرفي الممكن على الآخر.

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: ترجّح.

وأما اختيار المرجوح في الأفعال الاختيارية فلا يكون محالاً؛ لأنّه يكفي إرادة الفاعل علّة لحدوث الفعل وإيجاده في الخارج وإن كان ربما يتوجّه الذمّ واللوم على مَنْ رجّح المرجوح، وهذا لا دخل إله بمسألة الامتناع، نعم ترجيح المرجوح يستحيل على الله تعالى، لا لخروجه عن تحت قدرته، بل لكونه قبيحاً عقلاً كان صدوره منه تعالى محالاً.

ولا يصحّ الاعتذار من قبل المستدلّ بأنّ مصبّ كلامه ترجيح المرجوح على الراجع من ناحية الشارع، وقبحه عقلاً يوجب استحالة وقوعه منه؛ لأنّه كيف يتمشّى منه هذا العذر والحال أنّه يرى أخبار التخيير وأنّ الشارع قد حكم به، وإطلاقها يعمّ صورة وجود المرجّح وعدمه، فكيف يدّعي أنّ التخيير الشرعي ترجيحٌ لجانب المرجوح فلا يُرخص فيه، والحال أنّه الواقع بما هو الملاك عند الشارع، هذا.

ثمّ إنّ بناءً على الرجوع إلى نصوص ما دلّ على التخيير بين المتعارضين فهل التخيير حينئذٍ حكمٌ اختصاصيٌّ مختصّ بالمجتهد ويتعيّن على المقلّد مؤدّى ما اختاره مجتهد، فيكون التخيير هنا كالترجيح حكم من يعالج تعارض الأدلّة الاجتهادية، أو أنّه حكمٌ ظاهري يعمّ المجتهد والمقلّد، فللمقلّد أن يختار مؤدّى أيّ واحدٍ من الخبرين؟ وعليهما فهل التخيير بدوي يتعيّن عليه العمل بما اختاره أولاً ولا يكون له العدول عنه إلى الآخر، أو أنّه استمراري يكون له العدول عن أحد الخبرين إلى الآخر متى شاء؟

وتنقيح البحث هنا يقع في جهتين:

الجهة الأولى^١

إنّه لا ارتياب في صحّة إفتاء المجتهد بمؤدّي ما اختاره من المتعارضين في عمل نفسه وعمل مقلّديه متى ما رجعوا إليه في الأخذ برأيه؛ لأنّ ما اختاره حجة عليه وعليهم على حدّ ما فهمه واستنبطه من سائر الأدلّة، فيكون حكم الله في حقّه وحقّ مقلّديه، وليس له الإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية كأن يخير المقلّد بين مؤدّي الخبرين من الفعل والترك لو قام أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة؛ إذ لا دليل عليه. والأخبار الدالّة على التخيير إنّما هي واردة لبيان التخيير في المسألة الأصولية عند تعارض الأدلّة، فجعل الشارع علاج التعارض الأخذ بأيّ واحد من المتعارضين، وليس هذا التخيير كالتخيير بين «القصر» و«الإتمام» الراجع إلى حكم فرعي.

نعم، له الإفتاء بالتخيير في المسألة الأصولية - أعني مؤدّي قوله (ع): «إذن فتخيّر» - فللمقلّد حينئذٍ الأخذ بأحد الخبرين إذا كان يفهم معنى الخبر ولو أدّى فهمه إلى خلاف مجتهده واختار غير ما اختاره؛ لا طّلاعه على أنّ راوي ما اختاره مجتهده فاسق، وهذا لا إشكال فيه بحسب الكبريات المسلّمة من حجّة الظواهر مطلقاً لكلّ أحد من المجتهد والمقلّد والعالم والجاهل، والمقلّد إذا فهم معنى ظواهر الأخبار كان عليه حجة، نعم ينوب عنه المجتهد في الاستنباط واستفادة التخيير من الأخبار العلاجية حيث لا يتمكّن عن^٢ الاستفادة. وأزيد من ذلك لما لا يحتاج

١. في الأصل: «في مقامين: المقام الأوّل» بدلاً من «جهتين: الجهة الأولى» ثم شطب عليها وكتب في الهامش ما أثبتناه في المتن.

٢. كذا، والأوّل: «من».

إلى الاجتهاد وإعمال النظر فلا دليل على وجوب الرجوع إلى المجتهد. نعم، في ما لا يتمكّن المقلّد من تعيين مضمون كلّ من الخبرين وعيّن المجتهد مضمون كلّ منهما وقع الإشكال في أنّه هل للمقلّد التخيير بين مؤدّي الخبرين كما يكون للمجتهد أو ليس له ذلك بل يجب عليه الرجوع إلى المجتهد فيتعيّن عليه ما اختاره مجتده؟ وجهان:

أحدهما أنّ وظيفة المجتهد الفتوى بما اختاره، ووظيفة المقلّد الأخذ بفتواه؛ لأنّه الحكم الظاهري الذي هو مؤدّي الحجة الفعلية، كما هو الحال في من وجد خبراً بلا معارضٍ أو ترجّح عنده أحد الخبرين، وهذا بعد الأخذ بأحد المتعارضين يكون كذلك، فيكون مؤدّي ما اختاره حكم الله في حقّه وحقّ مقلّديه كسائر الأحكام المستفادة من الأدلّة الاجتهادية، فلا يكاد يفتي بالتخيير وإنّما يفتي بما اختاره من مؤدّي الخبرين؛ أعني الوجوب أو الحرمة.

وثانيهما أنّ مقتضى إطلاق الأخبار الدالّة على التخيير الشامل للمجتهد والمقلّد جواز أخذ المقلّد بكلّ واحدٍ من المتعارضين وإن أدّى إلى خلاف مجتده، وهو الظاهر من إطلاق قوله (ع): «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك»، فهو كالحكم الواقعي الذي يشترك فيه العباد وإن كان تعيين المورد على عهدة المجتهد؛ لعدم تمكّن المقلّد من ذلك، غير أنّه لمّا اجتهد المجتهد وأدّى نظره إلى التخيير في المتعارضين لزمه أن يؤدّيه إلى المقلّد فيعمل بالتخيير مثل المجتهد؛ لأنّه الحكم المستتبّط من الدليل، وما لا دخل له باجتهاده بل راجع إلى إرادته وميل نفسه لا دليل على وجوب اتّباعه، فإذا رأى المجتهد تعارض الخبرين وفهم من الأدلّة أنّ الحكم عند التعارض التخيير، وأطلع المقلّد على ذلك جاز له تطبيق عمله على

مقتضى كلّ واحدٍ من المتعارضين مخيراً حسب ما استفاده المجتهد وأفتى به من التخيير بين الخبرين، وليس له الفتوى بالمختار معيّناً.

ودعوى أنّ ما اختاره من الوجوب أو التحريم أو غير ذلك نافذ في حقّ المقلّد مدفوعةٌ بأنّ الحكم الذي استفاده من الأدلّة هو النافذ في حقّه لا ما اختاره في مقام العمل، فليس له الفتوى بالمختار سيّما في ما لم يكن من عمل نفسه بل من عمل مقلّديه كأحكام الحائض والنفساء والمستحاضة، وإنّما يجب عليه بعد استفادة التخيير من أخباره وتعيين مضمون كلّ من المتعارضين لمقلّده إذا لم يتمكن من ذلك ثمّ يُخَيَّر بينهما فيتخيّر هو في العمل بأيّ منهما شاء، فإذا نال القول بتعيين العمل بمؤدّي أحدهما مشكل؛ إذ لا دليل عليه وإن جرت العادة عليه خلفاً عن سلف.

الجهة الثانية

في أنّ التخيير بين الخبرين هل هو بدوي فلا يجوز العدول عمّا اختاره، أو في أنّ التخيير بين الخبرين ابتدائي استمراري له العدول؟ وجهان:

مقتضى إطلاق أدلّة التخيير دوامه واستمراره، فللمكلّف أن يختار في الواقعة المردّدة غير ما اختاره أولاً من الخبرين؛ لقوله (ع): «وبأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»^١، وقوله (ع): «إذن فتخيّر»^٢، وقوله (ع): «وبأيّهما شئت وسعك الاختيار»^٣، وقوله (ع): «فموسّع عليك حتّى ترى القائمة (ع)»^٤.

١. سبق في ص ٤١.

٢. مروية في ذيل مرفوعة زرارة وتقدّمت في ص ٤٧.

٣. تقدّم في ص ٤٧.

٤. سبق في ص ٣٩.

ودعوى أن أقصى ذلك الحكمُ بالتخير في قبّال ما يقتضيه الأصل من التساقط، ولا تعرّض له لجهة الاستمرار ونفيه مدفوعةٌ بظهور قوله (ع): «حتّى ترى القائم (ع)» في دوام التخير والتوسعة حتّى يأتيه البيان من الإمام (ع)، ولا يُجديه المصير إلى الأخذ بالقدر المتيقّن - أعني التخير ابتداءً - فإنّه في ساحة عدم الإطلاق، وقد عرفت أنّ الثابت إطلاق دليل التخير، وهذه الدعوى كدعوى الشكّ في حجّية الخبر الآخر بعد اختياره لأحد الخبرين فإنّها مدفوعة بالإطلاق وثبوت حجّية كليهما ولذا يقع التعارض بينهما.

فإن قلت: يلزم المخالفة القطعية ولا يقدح فيه^١ كون الابتلاء بالوقائع المتدرّجة بعد عدم خروجها عن محلّ الابتلاء وتنجّز التكليف فعلاً بالنسبة إلى جميع الوقائع بنحو التعليق.

قلت: المستكشف عدم فعالية التكليف من إطلاق أدلّة التخير، ولا مانع عن مخالفته في صورة عدم فعليته، ولو مُنع عن إطلاق الأدلّة فاستصحاب الحكم بالتخير لا مانع منه.

وتوهم عدم بقاء الموضوع فإنّه قبل الأخذ بأحد الخبرين هو المتحرّر وبعده لقيام الحجّة الفعلية عنده لا حيرة له مدفوعاً بأنّ الموضوع «مَن تعارض عنده الخبران» وهو باقي، فيسعه الأخذ بأيّهما شاء، هذا مع أنّ التحير بمعنى عدم العلم بالحكم الواقعي الفعلي باقي على حاله، فيعمّه الإطلاق أو الاستصحاب.

١. كذا في الأصل، والأولى: «فيها»: لأنّ الضمير راجع إلى «المخالفة القطعية».

المقام الثاني^١

في أنه - بناءً على الترجيح والإغماض عما ذكرنا - هل يُقتصر على المرجّحات المنصوصة أو يُتعدّى إلى غيرها ممّا يوجب رجحان أحد الخبرين المتعارضين من أضبطية راوي أحدهما أو أعرفيته بالحديث، أو كون الخبر عالي السند^٢ أو منقولاً^٣ باللفظ المسموع من المعصوم (ع) دون المعنى، إلى غير ذلك من خصوصيات الراوي أو الرواية الموجبة لكون ذبها ذات مزية قريباً من الواقع وأقلّ احتمالاً للمخالفة بالنسبة إلى غيره؟

والذي عليه شيخنا العلامة الأنصاري عدم جواز الاقتصار على المزايا المنصوصة^٤، ناسباً إلى جمهور المجتهدين وحكى دعوى الإجماع عليه عن بعضهم^٥، وحاصل ما أفاده (قده) أنّ من مجموع تلك الأخبار الخاصة يُستكشف أنّ المدار على أقربيّة الرواية إلى الواقع وأنّه المقطوع به، دون محتمل خلافه.

ثمّ استظهر ذلك من فقرات وقع التصريح بها في الأخبار المرجّحة:

[١] منها الترجيح بالأصديقية في «المقبولة» والأوثقية في «المرفوعة» الظاهر في أنّ وجه الترجيح بهما كونهما موجبتين لأقربيّة الرواية التي يرويها الذي اتّصف بهما إلى الواقع ممّا يرويهِ الفاقد لهما، وليس اعتبارهما لخصوصية تعبديّة

١. هذا عدلٌ لقوله: «المقام الأوّل» ص ٣٩.

٢. هذا هو الصواب، وفي النسخة: عال السند.

٣. في الأصل: منقول.

٤. فرائد الأصول، ج ٤، ص ٧٣.

٥. فرائد الأصول، ج ٤، ص ٧٥-٧٦.

بل اعتبارهما من باب الطريقية والأقربية، فيتجاوز حينئذٍ منهما إلى كلّ ما يوجب أن يكون الخبر أقرب إلى الصدق وأولى بالحقّ؛ سواء كان من أوصاف الراوي أو الرواية.

وإن شئت قلت: إنّ مرجّحات السند أو الدلالة إنّما اعتُبرت لأجل إدراك الواقع لا لخصوصية فيها تعبّداً.

[٢] ومنها تعليل الأخذ بـ «ما اشتهر» بـ «أنّ المجمع عليه لا ريب فيه»، بتقريب أنّ الرّيب المنفيّ عن المشهور هو الرّيب الإضافي في قبال «الخبر الشاذّ» لا الرّيب من جميع الجهات حتّى تكون شهرة الرواية موجبةً لنفي الرّيب عن المشهور بالكلّية، ولازمه ثبوت الرّيب في الشاذّ النادر بقولٍ مطلق، وذلك إسقاط له عن درجة الحجّية، فكيف يُعقل التعارض كما فرضه السائل؟! ولا تصل النوبة إلى الترجيح بجملةٍ من الصفات والترجيح بسائر المرجّحات، فحينئذٍ يكون نفي الرّيب في الخبر المشهور في قبال الرّيب الثابت في الشاذّ بواسطة ندرة روايته وعدم معرفته عند الأصحاب، وهذا من الإمام (ع) تعليل بالصغرى بعد معلومية كبرى لزوم تقديم كلّ ما انتفى عنه الرّيب الثابت في معارضه.

[٣] ومنها تعليل تقديم خبر المخالف للعامة على الموافق لهم بأنّ الرّشد في خلافهم، فيدلّ على تقديم كلّ ما كانت فيه أمارات الرّشد وإصابة الواقع؛ لبُعد احتمال مخالفته له ممّا عارضه وقابله.^١

١. فرائد الأصول، ج ٤، ص ٧٦ - ٧٨ مع تلخيص وتصرف، قال في مطارح الأنظار (تقرير أبحاث الشيخ الأنصاري)، ج ٤، ص ٥٨٥: إنّ اختلاف الأخبار العلاجية دليل على أنّ المناط في الترجيح على مطلق الأقوائية والأقربية كما أوامنا إليه مراراً وأشار إليه أيضاً محقّق

ولا يخفى أنّ الوجوه المزبورة لاتنهض حجةً على لزوم التعدي من المرجّحات المنصوصة إلى غيرها.

أما الوجه الأوّل فـ -مضافاً إلى اقتضائه الإشعار دون الظهور -إنّ «المرجّحية» كـ«الحجّية» موقوفة على دليل، ومجرّد كون الراجع من مثل «الأصديّة والأوثقيّة» أقرب إلى الواقع لا يوجب التعدي إلى غير الراجع بهما، أترى أنّ حجّية الأمانة كخبر العدل مقتضية لأن يُتعدّى منها إلى مثل الأولوية الطيّبة بملك الأقربية إلى الواقع؟! كلا، وليس ذلك إلّا لاحتمال عدم كون الأقربية تمام الملك في حجّية الأمانة، بل تكون خصوصية العدالة دخيلةً في حجّية الخبر وهي منتفية في غيره.

ومثل^١ الكلام في المرجّح بـ«الأعدلية»؛ لاحتمال كون الترجيح بها تمام الملك في المرجّحية لا مجرد الأقربية إلى الواقع، وهو كذلك؛ لوضوح أنّ وصف الأعدلية والأورعية الناشئتين من شدّة المواظبة على الطاعات وزيادة الاهتمام في العبادات لا مدخلة لهما في أقربية روايتهما إلى الواقع من مقابلهما، فالأعدل

بتالقوانين، هذا وإن كان قوياً إلّا أنّه ربما يمنعه مانع ويطالب على استكشاف ذلك من الأخبار بدليل...

وقال أيضاً في مطارح الأنظار، ج ٤، ص ٦٤١: فالإنصاف أنّ التعدي من المرجّحات المنصوصة إلى غيرها موقوف على حصول الاطمئنان بعمل الأصحاب فيه ونحوه. قال الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية، ص ٢٢١ بعد نقل اختلاف الوارد في الأخبار العلاجية: وأمّا المجتهدون فلمّا كان بناؤهم على التحري وتحصيل ما هو أقرب إلى ظنهم في السند والدلالة والتوجيه فلا يستشكلون في هذه الأخبار أيضاً، وكلّ يبني الأمر فيها على ما هو الأقرب عنده.

١. كذا، والصواب ظاهراً: مثله.

والعادل متساويان في العدالة القاضية بالصيانة عن الكذب والوقاية عن الخطاء عمداً وعن عدم الاحتياط في طريق التحمل، كما أنَّهما أيضاً متساويان في عروض السهو والنسيان، وكذلك الأفقه والفقيه؛ فإنَّهما مشتركان في الفقه وإدراك معاني الحديث ومضامينه ثم ردّ الفروع إلى الأصل، وأين هذا من أقربية إصابة الأفقه في نقل الحديث؟! فتكون هذه قرينة على تعبدية وصف الأصدقية؛ بداهة أنَّ الأفقهية غير مفيدة للأقربية إلى الصدور كالأحوطية في المرفوعة.

ولو سلَّمنا كون الترجيح بالأصدقية والأوثقية للأقربية إلى الواقع لكنَّه يعارضه ظهور الترجيح بالأعدلية والأورعية في اعتبارهما من حيث الخصوصية ويكفي الشكّ في عدم فهم أنَّ الترجيح بصفات الراوي بأيّ الملاكين من الأقربية إلى الواقع أو خصوصية التعبدية فيها.

وأما الوجه الثاني فلأنَّ تماميته متوقّفة على ملاحظة إضافة الريب المنفيّ إلى الشاذّ النادر وإن كان المشهور ممّا فيه الريب من جهة أخرى، وليس كذلك؛ لأنَّ اشتهاار الرواية بين الأصحاب في الصدر الأوّل لو لم يورث القطع بصدوره فلا محالة يوجب الاطمينان والوثوق به على وجهٍ يصحّ نفي الريب عنه في حدّ نفسه من دون عناية إضافة إلى ما لا يكون كذلك كالشاذّ النادر، ومقتضى نفي الريب الحقيقي التعديّ إلى مثله، فيحكم بالترجيح بكلّ ما يوجب الاطمينان بصدور الخبر بحيث يصحّ نفي الريب عنه في نفسه، وليس الترجيح بمثله محلّ الإشكال، وإنَّما الإشكال في الترجيح بكلّ مزية موجبة لأقربية ذبها إلى الواقع إذا لم يمكن ممّا يُنفى عنه الريب بقولٍ مطلق ولم توجب الاطمينان بصدوره.

وأما الوجه الثالث فلأنَّ المحتمل قوياً كون التعليل بـ«أنّ الرشد في خلافهم»

ليبان مطلوبة نفس مخالفتهم وحُسنها شرعاً، لا لغلبة مخالفة أحكامهم للواقع. ولعلّه الظاهر من بعض أحاديث المسألة كمرسلة داود بن الحُصَيْن ورواية الحسين بن خالد، المشتملتين على قوله (ع): من وافق عدونا في قولٍ أو عمل فليس منا ولا نحن منه ١-٢.

وقوله (ع): شيعتنا المسلمون لأمرنا، الآخذون بقولنا، المخالفون لأعدائنا، ومن لم يكن كذلك فليس منا، فيكون حالهم حال اليهود الوارد فيهم قوله (ص): خالفوهم ما استطعتم ٣ الخ ٤، دلّت على أنّ نفس الخلاف على الأعداء ولو كان لمصلحة إرغامهم وكسر شوكتهم حقّ ورُشد، ومن هذه الجهة صحّ الخلاف عليهم، لا لأنّ خلافهم أمانة ظنيّة على الواقع.

سَلّمنا أنّ الرشد في خلافهم لغلبة الباطل في وفاقهم، لكنّ الترجيح حينئذٍ بالمخالفة من جهة انفتاح باب التقيّة في الخبر الموافق لهم بحيث أدّت إلى الوهن في أصالة عدمها كما في رواية عبيد بن زرارة من قوله (ع): ما سمعته ٥ منّي يُشبهه

١. في رسالة القطب: منهم.

٢. رسالة القطب الراوندي في أحول الأخبار، المطبوع مختصرها في ميراث حديث شيعه، ج ٥، ص ٢٧٤ ح ١٤، وعنها في الفوائد المدنية، ص ٣٨٢ ووسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٩، باب ٩، ح ٣٣ والفوائد الطوسية، ص ٢٥٠؛ فرائد الأصول، ج ٤، ص ١٢٢. هذه رواية داود بن الحُصَيْن. ٣. صفات الشيعة، للصدوق، ص ٣ وعنه في وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٧، باب ٩، ح ٢٥ وبحار الأنوار، ج ٦٥، ص ١٦٧، ح ٢٤؛ فرائد الأصول، ج ٤، ص ١٢٢ وفيها إلى قوله: «فليس منا» ولم نعر على ذيله، أعني قوله: «فيكون حالهم ...»، إلّا في فرائد الأصول، ج ٤، ص ٤٧، وعنه في بعض الكتب الأصولية المتأخّرة.

٤. رمزٌ إلى «إلى آخره».

٥. في المصادر: «سمعت» وكذا المورد الآتي.

قول الناس ففيه^١ التقيّة، وما سمعته ممّا لا يُشبهه قول الناس فلا تقيّة فيه^٢، ومقتضاه حمل ما وافقهم على التقيّة في ما يظنّ أو يطمئنّ بها كما في الصدر الأوّل الواصل إليهم الحديث بالمشافهة، فإذا سمع السائل من الإمام (ع) ما يوافق هؤلاء مع وجود خبر على خلافهم يفهم بأنّ الخبر الموافق لا يخلو عن الخلل فيه، وكلّ موردٍ كان كذلك يُعدّ من غيرهِ؛ لسقوط أصالة عدم التقيّة عن الاعتبار؛ إمّا لعدم بناء العقلاء الذي هو دليل الأصل في ذلك المورد، أو بنائهم على عدمها. فتحصّل أنّه ليس في ما اعتمد عليه شيخنا العلامة الأنصاري (قده) من مواقع الأخبار المرجّحة ظهورٌ في أنّ المدار على الترجيح بمطلق الأقربية إلى الواقع. مضافاً إلى ما في تلك الأخبار من الترجيح بالأعدلية والأفقيّة أو الأحديثية التي لا توجب الظنّ بأقربية خبر الأعدل والأفقه إلى الواقع في قبال معارضه، وهو خبر العادل والفقير الذي هو الحجّة.

مع أنّه ربما يُستظهر من عدم حكم الإمام (ع) بنحو الكليّة وضرب القاعدة بإرجاع السائل إلى كلّ مزيّة من صفات الراوي والرواية، بل اكتفى (ع) بمزايا خاصّة ثمّ صدور الأمر منه (ع) أخيراً بالتوقّف والإرجاء، والحال أنّ المزايَا المرجّحة ظناً كثيرة أن^٣ في تلك المزايَا المنصوصة خصوصيةً بنظر الشارع، ومن المعلوم أنّ المرجّحية نظير الحجّية محتاجة^٤ إلى الدليل، وإلاّ فأصالة عدم

١. في المصادر: «فيه» بدلاً من «ففيه».

٢. الاستبصار، ج ٣، ص ٢١٨، ح ١١٣٠؛ تهذيب الأحكام، ج ٨، ص ٩٨، ح ٣٣٠ وعنه في وسائل الشيعة، ج ٢٢، ص ٢٨٥، باب ٣، ح ٧ وج ٢٧، ص ١٢٣، باب ٩، ح ٤٦ وبعار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥٢، ح ٧٠.

٣. هذه مع اسمها وخبرها نائب فاعل لـ «يُستظهر».

٤. في النسخة: «محتاج» ثمّ كتب فوقها بما كان في المتن.

المرجّحية كأصالة عدم الحجّية محكمة.

والإجماع على الأخذ بأقوى الدليلين لو تمَّ على إطلاقه فلا يوجب التعديّ إلّا إلى ما يوجب القوّة من حيث السند أو الدلالة دون ما لا توجب القوّة ولا تفاوتاً في ناحية الدليلية وإن أحدث الظنّ بالمطابقة للواقع كـ «الشهرة الفتوائية» التي هي عبارة عن كثرة العامل بمضمون أحد الخبرين في قبّال «شهرة الرواية» التي هي عبارة عن كثرة الناقل للحديث عن المعصوم (ع)، وكالأولوية الظنيّة وقاعدة «دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة» التي يُتمسك بها في ترجيح أحد المدلولين. وكذلك موافقة أحد الدليلين للـ «أصل»؛ فإنّها لا توجب الأقوائية لا من حيث الصدور ولا من حيث الظهور ولا من حيث الجهة؛ لعدم تفاوت في دليلية أحد المتعارضين وإن أوجب قوّة الظنّ بمضمونه أو أفاد أقربيته إلى الواقع، والمنساق من الأدلّة وكذلك القاعدة لزوم الترجيح بالأقوى دليلاً، واحتمال الترجيح بما نصَّ عليه الشارع تعبدّاً يكفي في عدم التعديّ إلى غيره.

فما في الرسائل من التوسّع في دائرة المتعدّي إليه وتقديرها بمطلق ما يوجب الأقربية إلى الواقع ولو بأقلّ ما يوجب القُرب، فيقدّم المنقول باللفظ على المنقول بالمعنى، أو ما قلّت الوسائط فيه على ما كثُرت؛ لضعف احتمال الخطأ في المقدّم منهما^١، ممّا لا وجه له، بل لا بدّ من التحديد بما ذكر من الاقتصار على المزايا المنصوصة، سيّما بالنظر إلى ما فيها ممّا لا دخل له بالصدق أو القُرب إلى الواقع كالأورعية والأفقهية.

١. كذا، والصواب ظاهراً حذف الواو.

٢. فرائد الأصول، ج ٤، ص ٧٨.

نعم، لو استظهرنا من الأخبار العلاجية سؤالاً وجواباً أنّ ذكر المرجّحات على اختلافها في عددها والترتيب بينها من باب التمثيل وبيان الصغريات المندرجة تحت كبرى كلّية مسلّمة، وهي اختيار ذي المزيّة عند الحيرة من غير خصوصية للمرجّحات المنصوصة كان لازمه التعدّي إلى ما يماثلها ويساويها في التقوية والقرب إلى الواقع أو ظنّ الإصابة، فإن كان المستفاد من المنصوصات اعتبارها؛ لإيجابها الأقربى إلى الواقع كان الحدّ المتعدّي إليه الترجيح بما يعادل تلك الصفة في مرتبة القُرب إلى الحقّ، فلا يُتعدّى من الترجيح بالأصديّة إلّا إلى ما يعادله في مرحلة التأثير في الأقربى لا مطلقاً، وإن كان المستفاد من أدلّتها اعتبار الظنّ بالإصابة فلا يُتعدّى منها إلّا إلى ما يوجب قوّة الظنّ بذي المزيّة من المزايا الغير المنصوصة.

وإن بنينا على أنّ تلك الأوصاف معتبرة لمجرّد المزيّة وترجيح أحد المتعارضين على الآخر ليرتفع بها الحيرة كما هو المستظهر من الترجيح بالأورعية والأفقهية كان لازمه التعدّي إلى كلّ ما أوجب المزيّة المرجّحة لأحد المتعارضين وإن لم توجب الظنّ أو الأقربى، وأنّى لنا باستظهار تلك الجهات من الأخبار العلاجية؟! فالمرجع إذن أخبار التخيير.

نعم، بناءً على أنّ المستفاد من أخبار العلاج كون المناط في الترجيح قوّة الظنّ بذي المزيّة فلا محالة نجعل العبرة بالظنّ بصدق أحد المتعارضين فيكون أمانة نوعية على صدوره.

وما في الرسائل من أنّ فرض جعل العبرة بـ«الظنّ بالصدور» يوجب سقوط الخبر المعارض عن الحجّية؛ للزوم الظنّ بصدق أحدهما الظنّ بكذب الآخر،

فيخرج مورد ذي المزيّة عن المرجّحية ويندرج في تعارض الحجّة باللاحجّة، مدفوعٌ بأنّ سقوط المعارض من الاعتبار إنّما هو بملاحظة أدلّة المرجّحات، وإلّا فهو على حجّيته ولا يقدر فيه الظنّ الفعلي بكذبه الذي منشؤه التعارض؛ لأنّ سقوط الأخبار عن الاعتبار إنّما هو بملاحظة أدلّة حجّيتها. ومن المعلوم نهوضها على اعتبار الخبر المظنون صدوره نوعاً، وهو حاصل.

ودعوى أنّ الملاك في حجّية الخبر هو كونه موثوق الصدور، ومع الظنّ بكذبه يخرج عن كونه موثقاً به فلا يكون حجّةً حتّى يعارض به الآخر مدفوعاً بأنّ الملاك كون الخبر موثوق الصدور في حدّ نفسه لو خُلّي وطبعه، وليس المناط الظنّ الفعلي بصدوره، والظنّ النوعي موجود في الخبرين قبل تعارضهما وبعده، ومن هذه الجهة يُتصوّر التعارض في الخبرين الظنّيين دون الظنّيين الفعليين، فحال الأخبار حال الظواهر في حجّيتها ولو مع الظنّ الفعلي بخلافها، فالعبرة في باب الحجّية إمّا بالتعبّد الشرعي أو بالظنّ النوعي، فلا يكون الظنّ الفعلي موهناً، هذا.

مضافاً إلى عدم حصوله بالكذب إلّا في ما علّم إجمالاً كذب أحد المتعارضين لا مطلقاً ولو مع احتمال صدق كلّ منهما كما هو الغالب في باب التعارض؛ إذ ليس في المرجّحات ما يورث الظنّ بصدق ذبها، ولو كان ففي غاية الندرة لا يصحّ جعله ملاكاً للمرجّحية.

وكيفما كان، فالعمدة استفادة ما هو الملاك في الترجيح من نصوص المرجّحات وأنّه هل العبرة بالظنّ بالصدق نوعاً أو فعلاً، أو الأقرب إلى الواقع، أو الأبعد عن الخطأ؟ فإن استفدنا واحداً منها من عناوينها تعدينا من المنصوص عليها إلى غيرها ممّا يوجد فيه ذاك الملاك؛ لأنّه ملاك واسع وقدّر جامع بين موارد

تحققه حسب ما عرفت، وإلا فلا محيص عن الاقتصار على المقدار المنصوص عليه من دون تعدد^١ عنها إلى ما هو الأقرب إلى الواقع؛ نظراً إلى تخلف تلك العبائر الخاصة عن جهة الأقرية؛ فإنّ الأعدلية أو الأورعية إنّما تؤثر في أقرية الخبر إلى الواقع بملاحظة تعدد الكذب، فخير الأعدل أقرب من خبر العادل. وأمّا بالنسبة إلى عروض الخطأ فهما سيّان. وكذلك الأصدقية والأوثقية فإنّهما إنّما ينفيان تعدد الكذب، لا البعد عن عروض السهو والنسيان.

وأما الأفقية فلأنّ قوّة فهم الأفقه في ردّ الفرع إلى الأصل وشدة ذكائه في فهم معاني ألفاظ الكتاب والسنة لا دخل لها بإصابة ما رواه للواقع، فلا توجب أقوائية أحد الراويين من حيث الفقه أقرية إحدى الروايتين إلى الواقع مع تساويهما في سائر الجهات، فلا بدّ حينئذٍ لمن يقول بالتعدّي عن المرجّحات المنصوصة من استفادة جهة جامعة سارية في مواردها وموارد غيرها من ذي المزية وإلاّ فليقتصر^٢ عليها، وهذا هو الوجه الأوفى لعدم التعدّي والقصر^٣ على القدر المنصوص. كلّ ذلك مما شاء مع من يقول بالترجيح بها فقط أو مع التعدّي عنها، وإلاّ فقد عرفت أنّ المرجع هي الأخبار المخيرة وليس في قبالتها ما يوجب صرفها عن إطلاقها من دليل عقلي أو نقلي.

١. في الأصل: تعدّي.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: فليقتصر.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: الاقتصار.

المقام الثالث^١

في أنه - بعد البناء على أن الحكم في المتعارضين الترجيح أو التخيير - يقع البحث من أن ما دلّ على الترجيح أو التخيير من الأخبار هل يعمّ مطلق الدليلين المتنافيين وإن لم يكونا متعارضين كما في موارد الجمع العرفي، أو ليس لها عموم كذلك بل يقتصر فيها على موارد لم يحكم العرف بعدم التعارض^٢؟ وجهان بل قولان: أولهما^٣ ما صار إليه الشيخ (قده) في الاستبصار^٤ وليس ببعيد؛ لأنّ الأخبار مسوقة لبيان حكم التعارض من مخيّرهما ومرجّحهما^٥ بأسئلتها^٦ وأجوبتها عامّة شاملة لجميع صور اختلاف الأدلّة وإن صار العرف إلى الجمع بينها بما يرتفع^٧ به التعارض؛ لعدم اقتضاء الجمع والتوفيق بحكم العرف لرفع اليد عن عموم الأخبار الواردة في باب التعارض، سيّما بعد ما كان من المحتمل قوياً كون النصوص العلاجية وردت رادعةً عن السيرة العرفية حيث كانت طريقة مألوقة عند أهل المحاورة وكانت بمرأى ومنظر من الشرع، ومع ذلك صدر الحكم من الإمام (ع) بالتخيير أو الترجيح مطلقاً من دون تفصيلٍ منهم (ع) بين أنحاء الاختلاف وصوره،

١. هذا عدل لقوله: «المقام الأوّل» في ص ٣٩.

٢. لا يخفى ما فيه من الإغلاق، والأوّل: «على موارد يحكم العرف فيها بالتعارض».

٣. هذا هو القول المختار ولم يذكر القول الثاني منهما.

٤. في النسخة: «صا» وهو رمز إلى الاستبصار.

٥. كذا، وهذا التعبير - ولو كان المراد منه واضحاً - غريب، والأوّل: سواء كانت دالّة على

التخيير أو الترجيح.

٦. في الأصل: بأسئلتها.

٧. في النسخة: ترتفع.

فإنّ ذلك يكشف عن ردّهم العرف عمّا بنوا عليه في التوفيق بين الدليلين المتنافيين.

وهذا في غير العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، وأمّا فيهما فربما يُستظهر قيام السيرة القطعية حتّى في زمن المعصومين (ع) على الجمع بينهما بحمل العامّ على الخاصّ والمطلق على المقيّد؛ للنصوصية أو الأظهرية بحيث يكون كلّ من الخاصّ والمقيّد قرينةً منفصلة على أنّهما المراد من العامّ والمطلق، نظير قولك: «برمي» بالنسبة إلى لفظ «الأسد»، وثبت هذه الطريقة بين الصحابة فضلاً عن المتشرّعة يكشف عن اختصاص الأخبار العلاجية بالموارد التي لا يساعد^١ العرف على الجمع ولم يكن دأبهم على التوفيق حسب ما ذكر، فهم حينئذٍ غير متوقّفين ولا متحيّرين في المعنى المراد من اللفظ حتّى يحتاجون إلى العلاج، ومع احتمال الاختصاص ومساواته لاحتمال تعميم الأخبار لصورة تعارض العامّ والخاصّ يكفي عدم ثبوت الردع في إمضاء الشرع طريقة العرف في التوفيق والجمع بحمل الظاهر على الأظهر، هذا.

فحيث كانت الأخبار العلاجية غير شاملة لصورة تعارض الظاهر مع النصّ أو الأظهر، وعدم نهوضها^٢ بالصرف عن طريقة العرف وبنائهم فلا بدّ حينئذٍ من إعمال النظر في ما هو «الأظهر»، والظاهر عدم الوقوف على ميزان كلّّي تتعيّن به صغرى «الأظهر» فيُجعل هو المحور في ما إذا شكّ فيه، بل الأظهرية تقع مختلفة باختلاف الخصوصيات المقامية المكتشفة باللفظ وإن كان ربما يذكر لتعيين «الأظهر» من الوجوه ما لا تفي بتعيينه.

١. في النسخة: لا تساعد.

٢. كذا، والصواب ظاهرأ: «غير ناهضة» بدلاً من «عدم نهوضها» بقرينة قوله: «غير شاملة».

[١] منها ما يُقال في تقديم العامّ على المطلق وترجيح التقييد على التخصيص:

بأنّ التقييد هو الغالب.

وأنّ ظهور العامّ في العموم حيث كان مستنداً إلى الوضع كان منجزاً غير معلقٍ على شيء، وظهور المطلق في الإطلاق حيث كان بمقدّمات الحكمة مشروطاً بعدم مجيء البيان في مقام البيان، والعامّ بيان لا تتمّ معه مؤونة مقدّمات الحكمة فلا إطلاق، وهذا معنى ترجيح العامّ على المطلق برفع موضوعه، ولا يكاد ينعكس الأمر بتقديم المطلق والخروج عن عموم العامّ؛ وذلك لأنّ ظهور العامّ حسب الفرض غير معلق على شيء، ولازم تقديم المطلق تخصيص العامّ بلا مخصّصٍ أو بوجهٍ دائر لو خُصّص العامّ به؛ لأنّ تقديمه فرع عدم الأخذ بالعموم، فلو توقّف هو عليه لزم الدور كما هو الحال في جميع موارد الدوران بين ظهوري المنجز والمعلق.

هذا ما يقال في تقديم العامّ على المطلق في مثل قولك: «أكرم كلّ عالم» وقولك: «لا تكرم عدوّي» فإن قدّمنا الأوّل ورجّحنا التقييد قيّدنا «العدوّ» المنهّي عن إكرامه بـ«غير العالم»، وإن رجّحنا الثاني حكمنا بعدم إكرام «العدوّ» مطلقاً حتّى العالم منه.

وأنت ترى ما في الوجهين:

أمّا الأوّل فلائه - مضافاً إلى توقّف إحراز أغلبية التقييد على الإحاطة التامة بالمطلقات والمقيّدات والعمومات والمخصّصات الواردة في لسان العرب ولا أقلّ في كلام الشارع، وأنّى لأحدٍ بهذه المعرفة الخاصة؟! - إنّ غلبة التقييد في حيّز المنع^١ سيّما بعدما قالوا: «ما من عامٍّ إلّا وقد خُصّ».

١. كذا، والعبارة غير سليمةٍ والأوّل أن يقال: «فلأنّ غلبة التقييد - مضافاً إلى ... - في حيّز المنع».

وأما الوجه الثاني فلأن إطلاق المطلق وإن كان متوقفاً على عدم البيان لكنّ المعبر عنه في وقت الحاجة إلى البيان وهو زمان التكلم، لا إلى الأبد حتّى يكون العامّ المنفصل عن المطلق مقدّماً أو مؤخّراً بمدّة طويلة بيانياً، فالعبرة في باب المطلقات وتعامية الإطلاق بعدم البيان في زمان التخاطب بعد إحراز كون المتكلم في مقام البيان، ومتى لم يحصل في تلك الحال ما يصلح أن يكون بياناً تمّت مؤونة الإطلاق من باب الحكمة ولزوم الإخلال بالفرض^١ لو لم يُرد الشيعاء مع عدم القرينة على التعيين.

ولا يصلح العامّ المنفصل لأن يكون قرينة فيكون البيان بالقرينة، فإنّه - مضافاً إلى لزوم كون المقيّدات المنفصلة بياناً فلا يتمّ مقتضى الإطلاق؛ لأنّ الظفر بمقيّد واحد يكشف عن عدم كون المتكلم في مقام البيان فينتلّم به إطلاقه، ولا يصحّ حينئذٍ التمسك به. وليس كذلك حسب ما بنينا عليه في «باب المطلق والمقيّد»، وإلى لزوم^٢ عدم جريان الحكمة في المطلقات؛ لاحتمال صدور البيان بعد مدّة فلا ينعقد للفظ ظهور في الإطلاق والسريان بالكلية - إنّ المتكلم القاصد للمعنى إذا أطلق اللفظ^٣ وكان في مقام البيان مع عدم ورود البيان على التعيين ولا القدر المتيقّن في البين بحيث يوجب انصراف اللفظ إليه، تنجّز الإطلاق وانعقد ظهور «المطلق» في الشيعاء والسريان نظراً إلى حصول المعلق عليه، والعامّ المتأخّر عنه لا يكون بياناً حتّى يعلّق عليه ظهور المطلق فيدور الأمر بين المعلق والمنجّز، بل

١. في النسخة: بالعرض.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «وإلّا لزّم» بدلاً من «إلى لزوم».

٣. كذا، والعبارة مغلقة والأولى أن يقال: «فإنّ المتكلم القاصد للمعنى - مضافاً إلى ... - إذا أطلق اللفظ».

يُعدّان من تعارض ظهورين منجّزين ولا مرجّح لأحدهما في البين.

ومجرّد انبعاث ظهور العموم عن الوضع وظهور المطلق من قرينة الحكمة لا يقتضي أقوائية ظهور العامّ بل تختلف الظهور فيهما قوّة وضعفاً حسب اختلاف المقامات، فربّ إطلاقٍ في مورد يكون شموله لمحلّ التعارض - لكونه من أفراد الشائعة أو القدر المتيقّن منه في مقام التخاطب أو لشدّة المناسبة مع حكمه من بين أفراد - أقوى من ظهور العامّ فيقدّم عليه وإن كان ظهور العامّ ناشياً عن الوضع، كما أنّه قد يكون بالعكس، فلا بدّ من ملاحظة الخصوصيات الموردية الموجبة للأظهرية، وإلاّ فبعد تمامية مقدّمات الحكمة ينعقد الظهور في الإطلاق ظهوراً مستقرّاً منجّزاً، سيّما بعد أن عدّت قرينة الحكمة من القرائن المتّصلة المقرونة باللفظ، والعامّ المنفصل لا يوجب صرف «المطلق» عن عمومه الشمولي أو البدلي أو إرادة الفرد الخاصّ منه كما في إطلاق صيغة «افعل» المقتضي للوجوب النفسي العيني التعيني.

[٢] ومنها ما إذا دار الأمر بين النسخ والتخصيص:

كما لو ورد خاصّ من قولك: «لا تُكرّم زيدا العالم»، ثمّ ورد عامّ بعد حضور وقت العمل به بقولك: «أكرم العلماء»، فإنّه يدور بين كون العامّ ناسخاً للخاصّ أو مخصّصاً به، فإنّما أن يُرفع اليد عن ظهور العامّ في العموم الأفرادي ويُجعل الخاصّ السابق عليه مخصّصاً له، أو تُرفع اليد عن ظهور الخاصّ في الدوام والاستمرار الزماني ويُجعل العامّ المتأخّر ناسخاً له ومبيّناً لانتفاء أمدّه.

أو أنّه^١ ورد عامّ ثمّ خاصّ بعده بعد حضور وقت العمل به، فإنّه يدور أمره بين

كون الخاصّ البعدي ناسخاً لحكم العامّ أو مخصّصاً له، فإنّما أن تُرفع اليد عن ظهور العامّ في العموم الأفرادي بجعل الخاصّ مخصّصاً له، أو تُرفع اليد عن ظهوره في العموم الأزمارني بجعل الخاصّ ناسخاً له، فيتعارض الظهوران من الطرفين ولا وجه لترجيح أحدهما عدا ما قيل في وجه ترجيح التخصيص على النسخ من غلبة التخصيص وقلة النسخ، وكون ظهور الحكم في الدوام والاستمرار أقوى من ظهور العامّ في العموم بحسب الأفراد.

وهذا الوجه باطل؛ لأنّ مجرد شيوع التخصيص لا يكون موجِباً لأظهرية الخاصّ في الدوام من عموم العامّ، وذلك بعين ما قيل في الوجه السابق^١ من أنّ ظهور الخاصّ في العموم الزمارني تعلّقي مرتبط بالإطلاق الناشي عن مقدّمات الحكمة، وظهور العامّ في العموم الأفرادي تنجيزي يكون بالوضع، ومقتضى البرهان العقلي المتقدّم في تقديم التقييد على التخصيص من كون عموم المطلق على وجه التعليق وعموم العامّ على نحو التنجيز تقديم النسخ على التخصيص؛ لرجوع البحث هنا إلى البحث السابق من تعارض العامّ الأفرادي مع الإطلاق والعامّ الزمارني، ويجري فيه من الترجيح ما بنى عليه شيخنا العلامة الأنصاري^٢ في تلك المسألة، فإنّ تمّ ما قاله فيه من ترجيح التقييد على التخصيص تعيّن تقديم النسخ؛ لأنّه فردٌ من أفراد التقييد ورفعٌ لليد عن إطلاق الكلام في الدوام والاستمرار بالدليل اللاحق؛ إذ إنّ^٣ حينئذٍ بيان لانتهاه أمد الحكم الزمارني - سواء كان في طرف الخاصّ أو العامّ - ولا يكفي في ترجيح التخصيص التعويل على

١. سبق في ص ٧٥.

٢. فرائد الأصول، ج ٤، ص ٩٧ - ٩٨.

٣. كذا، والأولى: لأنّه.

ندرة النسخ كما في الرسائل^١؛ لأنه إنما تكون الكفاية في ما إذا انعقد ظهور للكلام في الإطلاق والاستمرار وتتجزّ فيه كظهور العام، وإلا فبعد كون الدليل المعارض بياناً لا يتمّ معه الإطلاق حتّى يُحتاج إلى الترجيح.

وبالجملة، فبعد كون ظهور الخاصّ في الاستمرار الزماني بالإطلاق لا بالوضع لا يقدّم على ظهور العام، فمن بنى على ترجيح التقييد وتضيّق دائرة المراد من المطلق بواسطة العامّ في كلفة تعارض التقييد والتخصيص لا يسعه الخروج عنه في المقام. وأما نحن ففي فُسحة عن مثل هذا الالتزام؛ لما عرفت من أن المطلق مستقرّ في ظهوره على حدّ ظهور العام، فيتعارض الظهوران ظهور العامّ في العموم الأفرادي وظهور الخاصّ في العموم الأزماني، ولا سبيل إلى ترجيح أحد الظهورين على الآخر إلاّ بملاحظة المرجّحات الخارجية إن كانت توجب الأقوائية في الظهور والدلالة وإلاّ فيتكافآن، والمرجع الأخبار الآمرة بالتنخير.

ثمّ إنه قد يُشكّل في فرض ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ على أن يكون مخصّصاً؛ لاشتراط كونه قبل حضور وقت العمل دفعاً لمحذور قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

نعم، يصحّ فرض ذلك في ما كان الخاصّ مقدّماً لوجود شرط التخصيص في الخاصّ وشرط النسخ في العامّ وأنه بعد حضور وقت العمل فيدور الأمر بين كون الخاصّ مخصّصاً للعامّ أو كون العامّ ناسخاً لحكمه.

وأما الخاصّ المتأخّر فإن كان قبل حضور وقت العمل بالعامّ تعيّن التخصيص به، وإن كان بعده تعيّن النسخ به، ومع الجهل بالتاريخ كان المرجع الأصل في

المسألة الفرعية؛ حيث لا طريق إلى إحراز التقدم والتأخر، هذا. ولكنّ الكلام في اشتراط^١ التخصيص بكون الخاصّ وارداً قبل وقت العمل بالعام، وللمنع عنه مجال؛ لأنّه عبارة عن إخراج ما لولا الخاصّ لدخل، وهذا صادق على إخراج الفرد عن عموم العامّ قبل حين العمل به أو بعده. نعم، لمّا كان تأخير الحجّة عن وقت الحاجة قبيحاً عقلاً اعتبر في المخصّص سبقه على زمان العمل من باب الحكمة، فهو شرط خارجي راجع إلى صحّة التخصيص، ومن المعلوم أيضاً عند العقل أنّ تأخير الحجّة إنّما يُخلّ بالحكمة مع عدم المصلحة في التأخير وإلّا فالحكمة تقضي بتأخير البيان، فتأخيره إنّما يقتضي القبح إن لم يزاحمه مقتضى^٢ آخر راجع من مصلحة الإخفاء أو مفسدة الإبداء، وإلّا فالتقديم يكون هو المخلّ بالحكمة.

ويفصح عمّا ذكرنا ورود المخصّصات في الشريعة بعد مُضيّ وقت الحاجة، فإنّه -بعد الفراغ عن الحكمة المانعة عن ارتكاب القبيح والإيقاع في خلاف الواقع وتفويت المصلحة- إنّ تلك المخصّصات الواردة بعد طول المدّة تكشف^٣ كسفاً قطعياً عن الجهة الملزمة إنّما [هي] المصلحة في الإضرار أو المفسدة في الإظهار، كما لو فرض التنصيص على التخصيص من المولى الحكيم بعد انقضاء مدّة العمل؛ فإنّه لا محالة محمول على المصلحة، ومن هذا الباب المخصّصات الواردة في أعصار الأئمة (ع) بالنسبة إلى العمومات الواردة في الكتاب أو السُنّة النبوية.

١. «في اشتراط» خبر لقوله: «لكنّ».

٢. في النسخة: مقتضي.

٣. في العبارة إغلاق والأوّل: «فإنّه -بعد الفراغ- ... تكشف المخصّصات الواردة بعد طول المدّة».

فقد اتضح من جميع ما ذكرنا طريق التخلص من إشكال تخصيص العمومات الواردة في كلام النبي (ص) أو الصادقين (ع) بالمخصّصات اللاحقة بعد انقضاء مدّة ومُضيّ وقت الحاجة والالتزام بكونها نواسخ وإن صحّحنا وقوع النسخ بعد الرسول (ص) لكنّه يأباه وقوعه كثيراً، فهي مخصّصات متأخّرة عن وقت الحاجة؛ لأجل المصلحة في تأخيرها من التقيّة أو عدم استعداد الأُمّة أو التّربّيب في الإسلام وتقوية شوكتهم كما في أغلب الأحكام في مبداء البعثة، إلى غير ذلك من المصالح والحكم القاصرة عنها عقولنا، فكانت تلك العمومات من حين إلقيائها أحكاماً فعلية واردة بالإرادة الاستعمالية وإن لم تكن مرادفةً بالإرادة الواقعية إلى أن تأتيتها مخصّصات، فتكون في موارد التخصيص ومجيء البيان أحكاماً واقعية وقبلها أحكاماً ظاهريّة.

ولا يقال: كيف يمكن الجعل لحكمين - واقعي وظاهري - بإنشاء واحد؟ وذلك لعدم التعدّد في المنشأ، وإنّما هو حكم واحد من إيجاب أو تحرّيم، والاختلاف إنّما حصل بحسب الداعي وكون المأتيّ به مقصوداً جدّياً^١ في موارد التخصيص، وصورياً^٢ في غير تلك الموارد بالنسبة إلى بعض المكلفين؛ لقصر الاستعداد فيه إلى أن يستعدّ ويأتيه البيان وتكشف عنده ظاهريّة الحكم، هذا.

فمن هنا صحّ الالتزام بكون تلك المخصّصات أيضاً نواسخ للعمومات، بمعنى رفع اليد بالخاصّ عن الحكم الظاهري للعام إذا كان دالّاً على التأييد والدوام، ويكون عموم الحكم في مثل «أكرم كلّ عالم» مقدّماً أو مؤخّراً، ثابتاً في بعض

١. في الأصل: مقصود جدّي.

٢. في الأصل: صوري.

الأزمان، فكونه ناسخاً على حدّ كونه مخصّصاً من غير فرقٍ في جهة التحديد لدائرة العامّ، إلّا أنّ كونه مخصّصاً بيان لما هو المراد الواقعي من العامّ بحسب الأفراد، وكونه ناسخاً بيان لما هو المراد منه بحسب الأزمان، وكما أنّ المصلحة اقتضت تعميم الحكم لجميع الأفراد إلى أن يأتي البيان بخروج بعضها كذلك اقتضت المصلحة إظهار دوام الحكم واستمراره حتّى يأتي ما يكشف عن عدم استمراره وإن كان قبل حضور وقت العمل، فلا الورود^١ قبل الحضور يلزم التخصيص، ولا بعده يلزم النسخ؛ لصحّة التصريح بالنسخ في الأوّل وبالتخصيص في الثاني، ففي صورة الشكّ كان الدوران على حاله.

١. كذا، ولعلّ الصواب: فلا ورود.

المبحث الرابع

لا يخفى أنَّ ما ذكرنا كلّه في الخبرين المتعارضين، فلو وقع التعارض بين الأزيد من الدليلين فالأمر فيه كما في سابقه من تقديم النصّ أو الأظهر على الظاهر الذي هو جمعٌ دلاليّ مساعد عليه فهمُ العرف في محاوراتهم، كما إذا ورد الأمر بـ«إكرام العلماء» وورد قوله: «يُستحبُّ إكرام العلماء»، وقوله: «يجوز إكرامهم»، فإنّه يُحمل الأمر الظاهر في الوجوب على الندب بقرينة «يُستحبُّ»؛ لأظهريته فيه من الصيغة في الوجوب، وكذلك يُحمل الجواز على الندب؛ لأظهرية لفظ «يُستحبُّ» فيه من لفظ «يجوز» في الإباحة، فيقع قوله: «يُستحبُّ» صارفاً عن الظهورين، ويُحكم باستحباب إكرامهم.

نعم، بعض فروض التعارض الثلاثي حيث لم يكن خالياً عن الإشكال كان للبحث عنه مجال.

[١] فمنها ما إذا ورد عامٌّ ومخصّصات عديدة منفصلة لكنّها بحيث إذا سبق التخصيص بأحدها انقلبت النسبة بين العامّ وما بقي منها إلى العموم من وجه، كما في قولك: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق» و«لا تكرم النحويين» فإنّه ربما يُنوّهم أنّ العلماء بعد تخصيصه بالعدول اختصّ بمورد التخصيص، فتكون النسبة

بينه وبين «النحويين» عموماً من وجه، فيُعَامَلُ معهما معاملة المتعارضين من البناء على الأرجح إن كان وإلا فالتخيير، أو البناء على التخيير مع التكافؤ رأساً.^١

وهذا توهم فاسد منشؤه حسابان اختلال ظهور العام في ما كان له بعد ورود المخصّص الأوّل عليه وانعقد له ظهور آخر في الباقي، فيكون الاعتماد على الظهور الحادث بعد الظهور الأوّل، فتُلاحَظ النسبة بين هذا الظهور وظهور بقيّة المخصّصات.

ولكن هذه شبهة مندفة بأنّ المخصّص اللفظي - لانفصاله عن العام - لا يكون مزيلاً لظهوره الذي كان له في بدو^١ الخطاب، وإنما هو على ظهوره في الاستيعاب، والمخصّص إنّما يفيد تعيين المراد وحصره في غير مورد الخاص من غير أن يكون الخاص قيّداً لفظياً للعام كالمخصّص المتصل، فمدلول العام مراد استعمالاً، وعدم حجّيته في الأفراد المخصّصة لا ينثلم به أصل عمومته ولم يصيّر مجازاً في الباقي كما هو مقتضى أصالة العموم وأصالة الظهور، ففي هذه المرتبة من الظهور الاستيعابي لا بدّ من ملاحظة النسبة بين العام وما يطرء عليه من المخصّصات في مرتبة واحدة. ومعلوم أنّ النسبة بينه وبينها أعمّ^٢ مطلقاً، والقاعدة تقتضي تخصيصه بها، لا ترجيح الراجح منه ومنها بناءً على الترجيح أو يخير^٣ بينهما، فإذا لا ترتّب في ورود التخصيصين المنفصلين على «العام» حتّى يكون أحدهما مخصّصاً والآخر معارضاً، بل هما يردان على العام على حدّ سواء

١. كذا، وهو الصواب أيضاً. وقد سبق منّا التنبيه على أنّ لها الوجهين مع الهزمة وبدونها في ج ١، ص ١٧٦.

٢. في النسخة: أعمّاً.

٣. كذا، والصواب ظاهره: «التخيير» عطفاً على «الترجيح» في قوله: «لا ترجيح» والأولى أن يقال: «أو التخيير على المبني الآخر».

ويُخرجانه عن حجّيته في العموم، ولا ترتّب حتّى يلاحظ العامّ مع أحدهما أولاً ثمّ يلاحظ بعد هذا التخصيص مع الخاصّ الآخر ثانياً.

نعم، في ما كان إحدى هذه المخصّصات متّصلاً بالعامّ من الوصف أو الشرط كقولك: «أكرم العلماء العدول»، الموجب لانعقاد الظهور للكلام المركّب من العامّ والخاصّ في تمام الباقي فلا محيص حينئذٍ عن ملاحظة نسبة ظهوره في الباقي مع المخصّص الآخر المنفصل، فتبدّل النسبة إلى العموم من وجه، فيأتي حكمه في مورد التعارض؛ إذ لا يبقى للعامّ بعد تخصيصه بالمتّصل ظهور استعماله في العموم حتّى تكون النسبة بينه وبين المخصّص الآخر بالأعم^٢ المطلق، هذا.

فلا يقاس المنفصل من المخصّص بالمتّصل منه؛ فإنّه على الثاني لا ينعقد للعامّ ظهور في العموم بل لا يراد منه لا في الواقع ولا في الظاهر إلّا مورد الخاصّ كما لو صرّح به، ومعه يتمّ حديث انقلاب النسبة ولزوم ملاحظة كيفية الدلالة. وأين هذا من المخصّص المنفصل؟! بتوهم أنّه أيضاً موجب لتضيّق دائرة العامّ واستعماله في المقدار الباقي بعد التخصيص فتقلب النسبة، وفساده غير خفي؛ لأنّ المخصّص المنفصل لا يصادم به أصالة العموم ولا ظهور العامّ فيه، ولذا يكون حجّة في الباقي؛ لبقاء الدلالة الظاهرية وإن أوجب التخصيص التضيّق في دائرة الإرادة النفس الأمّرية، فترتفع أصالة العموم عن الحجّية في تلك الدائرة؛ لعدم الفرد المُخرَج مراداً جذياً لا استعمالياً، بل اللفظُ مستعملٌ في العموم قبل التخصيص وبعده لضرب القاعدة وإفادة العامّ الأصولي، ومعه لا معنى للتوقّف في تخصيصه ثانياً

١. كذا، والصواب ظاهراً: متّصلة.

٢. كذا، والأوّل: «هو العموم» بدل «بالأعم».

وثالثاً من غير انقلابٍ للنسبة.

وهذا لا فرق فيه بين كون العامّ مخصّصاً بدليل لفظي ظنيّ أو بدليل بُنيّ قطعيّ - من عقل أو إجماع - فلو كان هناك عامّ ومخصّصات عقلية تلاحظ النسبة بينه وبين المخصّصات على ما يكون العامّ عليه من الظهور قبل التخصيص.

وتوهم أنّ مع عدم إرادة المعنى العامّ قطعياً كيف يكون اللفظ ظاهراً في العموم، مدفوعٌ بعدم تابعة الدلالة للإرادة الجدّية، وإنّما هي تابعة للإرادة الاستعمالية وتكون من مقتضياتها؛ إن عاماً فعامّ وإن خاصّاً فخاصّ، فهي الصارفة^١ عن الدلالة وعن أصالة العموم إذا لم تتعلّق بالمعنى العامّ ولم يقصد مدلوله من لفظه، وأمّا مع تعلّقها به باستعمال لفظه في العموم فإنّه يكون دالّاً عليه ومراداً استعمالاً وإن لم يكن مراداً جدّاً؛ لعدم منعه عن شمول اللفظ بالقصد الاستعمالي إلى مدلوله السعيّ. نعم، إذا كان المخصّص القطعيّ ممّا يحتفّ بالكلام عند الإفادة والاستفادة كالعقل المرتكز في الأذهان لا ما هو الحاصل بالبرهان، كان هو المانع عن الدلالة على العموم حذو ما ذكرناه في المخصّص المتّصل المانع عن ظهور العامّ إلّا في تمام الباقي، فحينئذٍ تلاحظ النسبة بين هذا الظهور الحادث في الباقي وبقية المخصّصات، فإن كانت عموماً من وجه لزم الرجوع إلى المرجّحات بناءً على أنّها المرجع، وإلّا فليُرجع إلى أخبار التخيير فيخيّر بين العامّ المخصّص والمتّصل وبين بقية المخصّصات.

[٢] ومنها ما إذا كان عامّ ومخصّصات مستوعبة لجميع أفراده أو لمقدارٍ يُستهجن عرفاً انتهاء التخصيص إليه، فإنّه في هذه الصورة لا يصحّ المصير إلى

١. كذا، والصواب ظاهراً؛ صارفة.

قاعدة الجمع الدلالي بين الأظهر والظاهر، فيقدّم المخصّصات على العامّ ويُخصّص بها، وإنّما العامّ بما له من العموم يعارض المخصّصات فتكون النسبة بينه وبينها التباين؛ لا امتناع صدور العامّ ومخصّساته المستوعبة لأفراده جميعاً، واللازم الرجوع إلى المرجّحات الصدورية أو التخيير عند عدمها أو عدم العبرة بها، فإن أخذنا بتلك المخصّصات ترجيحاً أو تخييراً كان اللازم طرح العامّ رأساً، وإن أخذنا بالعامّ وقدّمنا جانبه طرحنا المخصّصات، ولكن لما كان التعارض بين العامّ ومجموع المخصّصات لا جميعها فلا محالة يحصل طرحها بطرح بعضها؛ لصدق طرح المجموع بطرح البعض، فيُطرح من المخصّصات المقدار الموجب للاستيعاب أو للاستهجان، وحيث لم يكن ذلك متعيّناً فلا محالة وقعت المعارضة بالعرض بين المخصّصات بأنفسها؛ للعلم الإجمالي بكذب بعضها، فإن تطرّق إليها نحو من الجمع بواحدة من الوجوه المتقدّمة - من تقديم النصّ أو الأظهر على الظاهر إن كان أو كان مجموعها قرينة على الجمع بالتصرّف في الجميع أو في البعض المعيّن - تعيّن الرجوع إليه ولا تنتهي النوبة إلى حديث الترجيح أو التخيير، وإلا كان المرجع الأخبار العلاجية؛ لصدق اختلاف الأخبار الموجب للتخيير؛ فإنّ كلّاً من تلك المخصّصات باعتبار دليل حجّيته تقتضي التخصيص بنفسه.

ثم إنّ طرف التعارض حيث كانت المخصّصات بمجموعها فلا بدّ في مقام الترجيح ملاحظة الأرجحية بين العامّ والخصوصيات بمجموعها، ومعلوم أنّ أرجحية المجموع حاصل بأرجحية الجميع، كما أنّ أرجحية العامّ وأقوائته على المجموع تحصل بأرجحيته على الجميع. وأمّا [في] كفاية أرجحية بعضها على العامّ مع تساوي الباقي معه في ترجيح المجموع وعدمها إشكال.

هذا إذا كانت النسبة بين المتعارضات متّحدة.

[٣] ومنها ما إذا كانت النسبة متعدّدة كالعالمين من وجهٍ ومعهما ما هو أخصّ مطلقٍ من أحدهما، كما إذا ورد: «أكرم العلماء» و«لا تكرم فسّاقهم» و«يستحبّ إكرام العدول» فإنّ النسبة بين «العلماء» و«العدول» عمومٌ من وجه.

ويظهر الحال فيه ممّا تقدّم؛ فإنّه إن بنينا على انقلاب النسبة يكون «العلماء» بعد التخصيص بـ«لا تكرم فسّاقهم» أخصّ^١ مطلقاً من قوله: «يستحبّ إكرام العدول» فيقدّم عليه ويخصّص به فيجب إكرام العدول من العلماء دون العدول من غيرهم، وإن لم نقل بالانقلاب بل التزمنا بملاحظة النسبة قبل التخصيص فاللازم معاملة التعارض بين العالمين والرجوع إلى المرجّح إن كان، وإلاّ فالتخير.

نعم، في المثال بعد إخراج «الفسّاق» من «العلماء» يُحكم بتقديم «أكرم العلماء» على قوله: «يستحبّ إكرام العدول» لا لأنّ «العلماء» بعد التخصيص تنقلب نسبته ويصير أخصّ من «العدول»، بل لأنّه بعد تخصيصه يكون أنصّ في وجوب إكرام العالم العادل من الحكم باستحباب إكرام العدول الشامل للعالم العادل والعادل الغير العالم، فالتقديم ليس بملاحظة النسبة الحادثة، بل لأجل قوّة الدلالة، فيكون من الجمع الدلالي وتقديم الأظهر على الظاهر، ولأنّه لولا التقديم لبقى قوله: «أكرم العلماء» بلا مورد.

وبالجملة، ف«العلماء» بعد تخصيصه بـ«لا تكرم فسّاقهم» لا يصحّ تخصيصه ثانياً بإخراج «العدول» أيضاً؛ للزوم التخصيص المستهجن، فلذا صار أظهر في منتهى التخصيص وبقي العامّ الثالث ظاهراً في هذا المقدار من المدلول وفي غيره من غير العالم من العدول، فيقدّم عليه تحكيماً للنصّ على الظاهر، ويُحكم بوجوب إكرام العالم العادل واستحباب إكرام غيره من العادل الغير العالم.

١. في النسخة: أخصّاً.

خاتمة يذكر فيها أمران

الأمر الأوّل

في بيان أنواع المرجّحات وأقسامها

فنقول: إنّها على كثرتها واختلافها ترجع إمّا إلى الصدور كالأعدلية والأورعية والأصديّة؛ فإنّ الترجيح بها لأقربية الخبر المشتمل على عدالة الراوي وصداقته إلى الصدور عن غيره، أو إلى المتن كموافقة الكتاب ومخالفة العامّة بناءً على أنّ الترجيح بها لأجل بُعد المخالف للكتاب والموافق للعامّة عن الحقّ وقُربه إلى الباطل، أو إلى جهة الصدور كمخالفة العامّة أيضاً بناءً على أنّ الترجيح بها لكون المخالف لهم أقرب صدوراً لبيان الحكم الواقعي من الخبر الموافق أو أقربيته لبيان خلاف الواقع تقيّةً.

وهذه الأقسام الثلاثة إن وقعت بينها المعارضة كأن اشتمل أحد الخبرين على واحدٍ منها والخبر الآخر على آخرٍ منها فهل يرجّح بينها أو يخيّر؟ فيه خلاف؛ فعن جدّي البهبهاني (قده)^١ تقديم المرجّحات الجهتية على مرجّحات الصدور عند

١. سيأتي نصّ عبارته في هامش ص ٩٤.

المزاحمة، وذهب شيخنا العلامة الأنصاري (قده)^١ على عكس ذلك من تقديم ترجيح الصدور على ترجيح الجهة.

والتحقيق عدم الترجيح بين هذه المرجّحات المذكورة؛ لأنّ الترجيح بها يرجع إلى الترجيح بالصدور وجعل واجدها حجة فعلية يجب الأخذ به ويطرح الفاسد لها؛ لأنّ موافقة الكتاب إن جعلناها من موجبات الترجيح لا تعيين الحجة كان مقتضاها الأخذ بالخبر الموافق له والتعبد به وطرح المخالف له، وكذلك مخالفة العامة فإنّها أيضاً توجب الأخذ بالمخالف وطرح الموافق من أصله كما في الترجيح بالأعدلية والأصديقية، فإنّها بأجمعها مرجّحات سندية توجب أقرية ما اشتمل عليها إلى الصدور، فكلّها حينئذٍ في مرتبة واحدة غير مترتبة في مرحلة المرجّحية.

اللهمّ إلّا أن يُستظهر الترتيب من نفس الأخبار^٢ العلاجية كما ربما تُشعر بذلك المقبولة والمرفوعة، فيجب مراعاته تعبدًا بتقديم المرجّحات الصدورية على المزايا الجهتية؛ لمكان تقديمها في المقبولة، ولولا الاستفادة المزبورة من المقبولة بدعوى أنّ غايتها الدلالة على الترتيب بين تلك المرجّحات عند اجتماعها لا مطلقاً حتّى في صورة تعارضها كأن كان في أحد الخبرين مرجّح منها وفي الآخر مرجّح آخر فإنّه حينئذٍ يكون المرجع إمّا التخيير أو القاعدة الأوليّة في باب التعارض وإن ذهب شيخنا المرتضى (قده) إلى لزوم تقديم ترجيح الصدور على ترجيح الجهة وتخصيص المرجّحات الجهتية بصورة تساوي الخبرين من حيث

مختار شيخنا
المرتضى (قده)
من تقديم مرجّح
الصدور على
مرجّح الجهة

١. فرائد الأصول، ج ٤، ص ١٣٦.

٢. في النسخة: أخبار.

الصدور علماً كما في المتواترين أو تعيِّداً كما في المتكافئين من أخبار الآحاد، وذلك لتأخّر جهة الصدور عن أصل الصدور طبعاً، فإذا حُكم بصدور الراجح منهما اعتماداً على دليل الترجيح بالأعدلية والأورعية لم يبقَ خبر صادر يخالف التقيّة حتّى يقال إنّ صدوره لبيان الواقع ببركة المزيّة الجهتية، فلا يكاد ينتهي التوبة إلى مرجّحات جهة الصدور مع وجود مرجّح الصدور ولزوم التعبد به معيّناً.

وأما التعبد بصدور الخبر المخالف لبيان الحكم الواقعي فإنّما يجدي بعد الفراغ عن أصل صدوره حقيقةً علماً أو تعيِّداً، فلا بدّ من تنقيح أصل الصدور ثمّ بعد الفراغ منه ووجود التعارض وتساوي المتعارضين في الصدور نراجع إلى المرجّح من حيث جهة الصدور، فلو كان الخبر الموافق أصحّ سنداً كان هو المقدّم ويجب طرح الآخر، فأين تعارض الخبرين المتوقّف على إحراز وجودهما؟!

وأنت ترى أنّ هذه المقالة تتوجّه عليها المناقشة إن قلنا باعتبار المزيّة من جهة الأقربية إلى الواقع وأنّ الخبر المشتمل عليها يصير أقرب صدوراً لبيان الحكم الواقعي من الآخر كما هو مختاره (قده) في الرسائل^١، ولذا التزم بالتعدّي من المرجّحات المنصوصة إلى كلّ مزيّة توجب الأقربية، أو من باب الظنّ بإصابة ذي المزيّة للواقع، فمقتضى ذلك ترجيح أقرب الخبرين وتقديم أقوى المزيّتين في إيجابها الظنّ أو الأقربية، وذلك يختلف باختلاف الجهات والخصوصيات؛ فإن كان أحدهما أقرب إلى الواقع من الآخر بقولٍ مطلق قدّم على معارضه، وإن كان هذا الراجح مشتملاً على مزيّة الجهة وكان معارضه أقوى من جهة الصدور كما ربما يكون كذلك في مثل الترجيح بمخالفة العامّة فإنّها وإن كانت من المرجّحات

الجهتية تكون أقوى في إفادة الظنّ أو الأقربية من المرجّح بحسب الصدور من مثل الأوثقية والأورعية، كما أنّ اشتهاار الرواية بين الأصحاب ربما يكون من موافقة الكتاب ومخالفة العامة، كما أنّ موافقة الكتاب مقدّم على الترجيح بالسند كما هو المصرّح به في الرسائل قائلاً: «إنّ الترجيح بموافقة الكتاب مقدّم على الترجيح بالسند؛ لأنّ أعدلية الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعية سند الكتاب الموافق للخبر الآخر»^١، فالواجب مراعاة أقوى المزيّتين وما هو الأقرب إلى الواقع من الخبرين، ولا وجه لإطلاق القول بتقديم الأقوى سنداً إلّا على دعوى الملازمة بين القوّة السندية والقرب إلى الواقع، وهي مدفوعة بإطلاق قوله (ع): «خذ ما خالف العامة»^٢، وقوله (ع): «ما سمعت منّي يشبه قول الناس ففيه التقيّة»^٣ الصريح في أقرية الخبر المخالف إلى الواقع من الموافق وإن كان قطعي الصدور فضلاً عن كونه ظنيّاً، فالترجيح بالأخذ بالمخالف للعامة وطرح الخبر الموافق عند التعارض لكون المخالف أقرب بحسب الصدور من غير فرق بين القطعيين أو الظنّيين أو المختلفين، فلو كان أحد الخبرين القطعي السند موافقاً للعامة وجب طرحه وإن كان معارضه المخالف لهم ظنيّاً سنداً.

وأما إن قلنا باعتبار تلك المرجّحات من باب التعبد ولازمه عدم التعدي إلى غير المزاي المنصوصة؛ لاحتمال الخصوصية فلا بدّ من ملاحظة أدلّة العلاج، فإن استظهرنا منها الترتيب بين المرجّحات كما ربما يُترأى من المقبولة والمرفوعة

١. فرائد الأصول، ج ٤، ص ١٤٩.

٢. قد سبق في ص ٦٨.

٣. قد سبق في ص ٤٦ - ٤٨.

وجب مراعاته من تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالجهة. وليس ذلك إلا لأجل التعبد لا لأنّ مرتبتها متأخرة طبعاً، وإلا بأن استظهرنا من أدلة المرجّحات مجرد بيان المزية الموجبة للترجيح عند التعارض من غير التفاتٍ إلى الترتيب كما يدلّ عليه اختلافها في الأخبار واختلاف التقديم والتأخير بينها فيها، فالمرجع التخيير عقلاً وشرعاً في المتكافئين؛ لإطلاق قوله (ع): «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»^١.

والحاصل أنّ الترجيح بالجهة إمّا أن يكون مرجّحاً من تلك الحيثية فيُحمل الخبر الصادر من الإمام (ع) موافقاً للعامة على التقيّة، نظير حمل الظاهر على الأظهر بعد الفراغ عن الصدور، ففيه أنّ الحمل عليها إلغاء له في الحقيقة، فلا يُعقل التعبد به كما لا يُعقل التعبد بما وافق العامة في ما إذا تساوى من حيث الصدور. وإمّا أن يكون مرجّحاً للسند أيضاً كسائر المرجّحات الصدورية، فيُشكّل عليه ما قلنا من أنّه - بعد فرض كون الترجيح بالجهة كسائر المرجّحات السندية توجب الأخذ بالخبر المخالف، وطرح الموافق - لا وجه لتأخّره عن سائر المرجّحات الصدورية، بل إن قام الدليل على تأخّره فهو المتّبع وإلاّ فهو في عرضها، فلا وجه لتقديم الصدور على الجهة وتحكيمه عليها، فكما أنّ مقتضى الترجيح بالأعدلية عدم الاعتناء بخبر غير الأعدل فكذلك معنى الأخذ بالخبر المخالف عدم الاعتناء بالموافق وإن اجتمعت فيه شرائط الحجّية لولا المعارضة، فإذا كان راوي الخبر الموافق أعدل وراوي الخبر المخالف غير أعدل مع اشتماله على مزية المخالفة فهما في مرتبة واحدة لا وجه لتقديم أحد الترجيحين على الآخر، فتدبّر.

ومن هنا ظهر أنه لا وجه لتقديم الترجيح بالجهة على الترجيح بالصدور كما عن جدّي البههاني (ره)^١، وبالع في مساعدته بعض مقاربي عصرنا من تلامذة شيخنا العلامة الأنصاري (ره) في بدائعه حتّى قال باستحالة خلافه نظراً إلى التردد العقلي بين عدم صدور الخبر الموافق رأساً أو صدوره تقيّةً، ولا يُعقل التّعبد به على كلا التقديرين. ثمّ أورد على شيخه العلامة بأنّ احتمال تقديم المرجّحات السندية على مخالفة العامة مع نصّ الإمام (ع) على طرح موافقتهم من العجائب والغرائب التي لم يُعهد صدورها عن ذي مُسكة فضلاً عمّن هو تالي^٢

١. قال الميرزا حبيب الله الرشتي في بدائع الأفكار بعد إشكاله على الشيخ الأنصاري كما سيأتي: ولذا نقل عن الوحيد البههاني - قدس سرّه - في الفوائد أنّه جعله من جملة عيوب المقبولة ذكر مخالفة العامة بعد الصفات حيث كان فسادُه عنده من الواضحات التي توجب سقوط الخبر عن الاعتبار.

وإليك نصّ عبارة الوحيد البههاني في الفوائد الحائرية، ص ٢١٩ - ٢٢٠ بعد ذكر بعض مشاكل مقبولة عمر بن حنظلة: ومع ذلك يبقى إشكال آخر: وهو أنّ المجمع عليه إذا كان لا ريب فيه فكيف يتأخّر عن الأعدلية التي هي ظنيّة ضعيفة؟! بل وكيف يؤخّر موافقة الكتاب عنه مع أنّه ورد فيه ما ورد؟! بل المستفاد من الأخبار المتواترة أنّ العرض على الكتاب مقدّم على جميع التراحيح ومعتبرٌ مطلقاً.

وكذا الكلام في مخالفة العامة سيّما مع التعليقات الواردة بأنّ الرشد في خلافهم، وأنهم ما هم من الحقيقة في شيء إلى غير ذلك.

ومع ذلك إشكال آخر: وهو أنّ الواو تفيد الجمعية، فيقتضي أن يكون مجموع الأعدلية وأخوانها مرجّحة واحدة. وكذا الكتاب والسنة.

قال السيّد محسن العاملي في أعيان الشيعة (ج ٧، ص ٢٠) في ترجمة أستاذه آقا رضا الهمداني نقلاً منه: قال يوماً: نحن في حجّة الأخبار مقلّدون للمحقّق الحلّي في قوله: ما قبله الأصحاب قبلناه وما ردّوه رددناه.

٢. في النسخة: تال.

العصمة علماً وعملاً - إلى قوله (ره) :- وليت شعري أنّ هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه مع أنّه في جودة النظر يأتي^١ بما يقرب من شقّ القمر؟! انتهى.

ويتوجّه عليه ما هو الأعجب من خفاء احتمال عدم صدور الخبر المخالف الذي هو أحد شقوق التردد العقلي، فكما أنّه يُحتمل صدور الخبر الموافق من باب التقيّة كذلك يُحتمل كذب الخبر المخالف، فالأمر يدور بين محتملات ثلاث؛ من عدم صدور الخبر الموافق، أو صدوره تقيّة، أو عدم صدور المخالف من أصله. ومعلوم أنّه مع كذبه يصحّ التعبّد بصدور الموافق.

فالحقّ إذن في المسألة الخروج عن الإفراط والتفريط بجعل المرجّح بالجهة في عِدَاد المرجّح بالصدور، وعليه فإن استظهرنا من الأدلّة تقديم بعضها على بعض في الترجيح وإلّا فعند المزاخمة كان المرجع التخيير العقلي والشرعي.

نعم، ربما يقال بتقديم المرجّح الجهتي على غيره بإرجاعه إلى المرجّح الدلالي، ومعلوم أنّ المرجّح بالدلالة مقدّم على المرجّح بالصدور؛ وبيانه أنّ الخبر الصادر تقيّة تارة يُراد به ظاهره فيكون من الكذب الجائز على الإمام (ع) لمصلحة، وأخرى يراد منه تأويله المختفي على المخاطب؛ لأجل التقيّة، فيكون حينئذٍ من قبيل التورية، وهذا أليق بالإمام (ع)، بل هو اللائق بناءً على حرمة الكذب مع التمكن من التورية، وله شواهد كثيرة في الأخبار مثل قوله (ع): الوتر واجب. فلمّا استفسر السائل قال (ع): عنيت وجوبه على النبي (ص)^٢.

١. المثبت من المصدر وفي النسخة: تأتي.

٢. بدائع الأفكار، المقام الرابع في ترتيب المرجحات، ص ٤٥٧.

٣. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٤٢، ح ٩٥٩ وعنه في وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٦٨، باب ١٦، ح ٦. وبحار الأنوار، ج ١٦، ص ٣٧٧، ح ٨٦ وفيها هكذا: عن عمّار الساباطي قال: كنّا جلوساً عند

فحينئذٍ لو فُرض تساوي الخبرين وتكافؤهما واحتُمل التورية في الخبر الموافق دون المخالف يصير المخالف أقوى ظهوراً في الدلالة على بيان حكم الواقع، فيوجب صرف الخبر الموافق إلى بيان ما فيه التورية كما هو مقتضى الأظهر حيث يوجب صرف الظاهر عن ظهوره بإرادة خلاف الظاهر منه، وهذا جمعٌ دلالي مقدّم على الترجيح بالصدور، فيقدّم عليه توقيفاً وجمعاً لا ترجيحاً. وهذا يُشكّل عليه بخروجه عن محلّ الفرض؛ لقصره على الترجيح بالجهة في مقابل الترجيح بالصدور عند المعارضة لا مطلقاً وإن كانت موجبة لتقوية الظهور، فإنّه حينئذٍ يندرج في الترجيح من حيث الدلالة المقدّم على تمام المرجّحات، وبذلك ينسدّ باب الترجيح بمخالفة العامّة وينحصر مورده في ما لم يُحتمل التورية.

هذا، مضافاً إلى منع شمول كبرى الجمع الدلالي لمثل هذه الأظهرية الغير المنوطة بنظر العرف وفهمهم؛ لكونها ممّا يغفل عنه عادةً، ولو التفت إليها أحياناً فلا عبرة بها عرفاً؛ لأنّ المعتمد عندهم هو الأقوى ظهوراً من غير عناية. فانفتاح باب التورية في الخبر الموافق لا يوجب الأظهرية للخبر المخالف لولا أنّه أظهر مع قطع النظر عن المعارضة، فلا معنى لكونه أظهر إلّا بعد حمل الموافق على التورية، والمفروض عدم إحراز استعمال اللفظ في المعنى المؤوّل ولم يقيم

بناي عبد الله - عليه السلام - بمنى فقال له رجل: ما تقول في النوافل؟ فقال: فريضة. قال: ففرعنا وفرع الرجل. فقال أبو عبد الله - عليه السلام -: إنّما أعني صلاة اللّيل على رسول الله - صلى الله عليه وآله - وما في المتن موافق لما ورد في فرائد الأصول، ج ٤، ص ١٢١. وذهب إلى وجوب الوتر أبو حنيفة كما ورد في كثير من المصادر.

الخبر المخالف قرينة صارقة عن ظاهر الخبر الموافق كما هو الملاك في الجمع الدلالي الذي يكون النصّ والأظهر مفسّرين للظاهر.

فظهر فساد قياس المرجّح من حيث الجهة في «الظاهرين» على المرجّح من حيث الدلالة في «الأظهر والظاهر».

فإن قلت: إنّ الوجه في المقايضة عدم وصول النوبة إلى الأخذ بمرجّح الصدور؛ لأنّ الأصل في الخبرين المتعارضين المفروض اجتماعهما لشرائط الحجّة التعبد بصدورهما، ومقتضاه الحكم بصدور كلّ من الخبرين وحمل ما احتمل فيه التقيّة على صدوره لا لبيان الواقع كما يلتزم به في تعارض «الظاهر والأظهر»، فلا يُراد من «الظاهر» إلّا خلافه بقرينة «الأظهر».

قلت: إنّ أصالة التعبد بالخبرين إن أُريد بها جعلهما حجة فعلية^١ فهي غير جارية؛ لدائها إلى التعبد بالمتناقضين لو تعبدنا الشارع بمدلولهما معاً على وجه التعيين، أو إلى الإجمال فيلغو التعبد بهما، والتنظير بمرجّحات الدلالة ناشٍ عن الغفلة عن أنّ الترجيح بقوة الدلالة لأجل انتفاء المعارضة في الحقيقة في نظر العرف كما في العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، فلا مانع عن التعبد بصدور الأظهر والظاهر معاً من غير تنافٍ^٢ بين مدلوليهما ولا تصل النوبة إلى الأخبار العلاجية، وأين هذا من مرجّحات الجهة؟! فإنّ المعارضة من حيث الدلالة ثابتة، فنحتاج إلى العلاج بإعمال المرجّحات، فكما أنّ مرجّح الصدور يوجب الأخذ بذيه وطرح المعارض له، كذلك مرجّح الجهة فإنّها ناهضة بتعيين الحجّة الفعلية في مواردّها،

١. كذا، والصواب ظاهرًا: حجتين فعليتين.

٢. في الأصل: تنافي.

فيقع التعارض في موارد اشتغال كلٍّ من المتعارضين على واحد منهما، وقد أسمعناك^١ أن مقتضى الكلية التي استُفيد من أخبار الترجيح هو الترجيح بالمزية الموجبة لأقربية موردها إلى الصواب بالإضافة إلى فاقدها، ومن المعلوم أن الخبر المخالف للعامة يكون أبعد عن الباطل، فيجب تقديمه على الموافق، وليس معنى طرح الموافق حملة على التورية حتى يقال إنه غير معقول بدون التعبد بأصل صدوره، بل معنى طرحه هو التعبد بالمخالف وجعله حجة فعلية دون الموافق، فلا يكون حجة لا لعدم صدوره ولا لصدوره تقيّة أو تورية، هذا.

الأمر الثاني^١

لو وافق أحد المتعارضين أمانة ظنية توجب الظن بمضمونه ولو نوعاً فهل يوجب ترجيح الموافق لتلك الأمانة على معارضه أو لا؟

فيه تفصيل؛ لأنَّ الأمانة الظنية:

تارة لا تكون ممّا قام الدليل على اعتبارها كالشهرة الفتوائية والألوية الظنية.

وأخرى تكون ممّا قام الدليل على عدم اعتبارها كالقياس والاستحسان.

وثالثة ممّا يُعتبر شرعاً كموافقة الكتاب والسنة.

أما الترجيح بالقسم الأوّل فمبنيّ على جواز التعديّ من^٢ المرجّحات

المنصوصة إلى كلّ ما يوجب الأقربية إلى الواقع كما هو مختار شيخنا (قده) في

الرسائل^٣، وذلك خلاف الحقّ والتحقيق.

أمّا أولاً فمن المحتمل قوياً كون الملاك في الحجّة التعبد لما في المرجّحات

المنصوصة من الخصوصية.

ودعوى حكم العقل بوجوب العمل بالأقرب إلى الواقع مدفوعة بأنّها في ما

أنيطت الحجّة والمرجّحية بنظر العقل والعقلاء دون الشرع، وإلّا فمع تطرّق

احتمال التعبد لا مجال لحكم العقل؛ إذ ليست له الإحاطة بتمام ما هو الملاك عند

الشارع، فالعبرة في الترجيح بما هو عنده لا عندنا، ألا ترى أننا لا نتعقّل فرقا بين

الطرق المجعولة وبين غيرها من الأمارات والطرق التي هي مثلها أو أقوى منها

١. هذا عدل لقوله: «الأمر الأوّل» في ص ٨٩.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: عن.

٣. وقد سبق عنه في ص ٦٤، ٦٩، ٩١.

ولم يعتبرها الشارع، فمن المحتمل أن يكون ما نراه مرجحاً كذلك.

وأما ثانياً فلعدم استفادة الأقربية إلى الواقع من الأدلة العلاجية حتى تتعدى إلى ما يقتضيها، وتطابق الخبر لما يوجب الظنّ بمضمونه لا يصيره أقوى الدليلين حتى يندرج تحت القاعدة المجمع عليها؛ لأنّ الظاهر منها إرادة الأقوائية في جهة الدليلية والكشف والإراءة، وموافقة أحد الخبرين لما يوجب الظنّ بمضمونه للواقع لا يجعله أقوى إذا فُرض تساويهما في تمام ما له دخل في دليلتهما من الدلالة وقوة السند والجهة، فهذا الظنّ النوعي الخارجي لا يستدعي الأقوائية في مرحلة الحجية، كما أنّ لازمه وهو الظنّ بعدم مطابقة مؤدّى معارضه للواقع لا يوجب وهناً في دليلته بعد فرض اجتماع جميع جهات الحجية فيه على حدّ اجتماعها في الطرف المقابل.

اللهمّ إلا أن يقال بدخالة الظنّ الناشي عن الأمانة الغير المعتمدة في الحجية على الجهة الشرطية أو المانعية كأن اعتبر فيها الظنّ الفعلي بالمطابقة أو عدم الظنّ الفعلي بالخلاف.

وعليه فإليه | - مضافاً إلى خروج الفرض حينئذٍ عن موضوع البحث؛ أعني تعارض الحجّتين، ويدخل^١ في تعارض الحجّة واللاحجة؛ لصيرورة ما ظنّ بمخالفته للواقع موهوناً ساقطاً عن كونه حجّة لوجود المانع أو لعدم الشرط من الظنّ الفعلي بالخلاف أو بالوفاق - أنّه لا يشترط الحجية بالظنّ الفعلي بمطابقة الخبر للواقع، كما لا يمنع عنها الظنّ الفعلي كذلك بمخالفته له، فلا يقدح في الحجية الظنّ بالمخالفة حتى يسقط الخبر المخالف عن كونه دليلاً فيصير معارضه أقوى.

١. كذا، والصواب ظاهرأ؛ دخوله.

وبالجملة، «المرجّحية» كـ «الحجّية» متوقّفة على الدليل عليها، فإن استكشفنا من القاعدة المجمع عليها وجوب الأخذ بأقوى الدليلين ولو لمطلق الأقوائية كأن يكون أحدهما أقرب إلى الواقع من جهة ما اتّجه الترجيح بالمطابقة المزبورة؛ لأنّ موافقة أحد الخبرين لأمانة ظنيّة توجب قوّة الظنّ، فيكون أقوى مع تساويهما في غير هذه الجهة من سائر الجهات.

وأما لو استكشفنا منها أنّ المراد من الأقوائية في معاهد إجماعاتهم ما هو الأقوى في مقام الإثبات ومرحلة الدلالة فلا يكاد يترجّح بها واحد منهما. نعم، هذا إذا لم نحرز عن^١ موافقة الشهرة الفتوائية للخبر^٢ وجود مزية فيه توجب أقوائته أو قرينة مختلفة [علينا] لا عليهم كاشفة عن لزوم تقديم الخبر الموافق لها على المخالف للمشهور ولو لوجود منقصة فيه توجب وهنه، ولولا هذه الاستفادة من موافقة المشهور لأشكل الترجيح بمجرد الموافقة لأمانة غير معتبرة. وأشكل^٣ من هذا القسم الثاني - أعني الترجيح بما وقع النهي من الشارع عن التطرّق والتوسّل به إلى أحكامه كـ «القياس» - وإن كان يظهر من المحكيّ عن المحقّق في المعارج جواز الترجيح به؛ لأنّ الترجيح لا يكون عملاً بالقياس وإنّما يكون العمل بالخبر وإن ترجّح بسببه على معارضه وتقوّى به عليه، والظاهر من النصوص الناهية عن العمل بالقياس كقوله (ع): «إنّ دين الله لا يُصاب بالعقول»^٤

١. كذا، والصواب ظاهراً: «من».

٢. في الأصل ظاهراً: للمخبر.

٣. كذا، والصواب: أشدّ إشكالاً.

٤. كمال الدين، ص ٣٢٤، باب ٣١، ح ٩؛ أوائل المقالات، ص ٢٢٨؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص

٣٠٣، ح ٤١ عن كمال الدين وورد في بعض الروايات: «أنّ دين الله لا يصاب بالقياس».

وقوله: إِنَّ السُّنَّةَ إِذَا قِيسَتْ مُحَقَّقُ الدِّينِ^١ المعاملةُ معه معاملةُ الدليل على الحكم وجعله طريقاً إلى إثباته، لا تعيينُ الدليل وتشخيصه من بين معارضيه^٢.

ويتوجه عليه أَنَّ أخبار المنع إِنَّمَا نهضت بالمنع عن الركون على القياس في الدين مطلقاً، والترجيح بالقياس عمل به؛ لَأَنَّهُ تعيين للحجة الفعلية على الأحكام الشرعية وطرح للخبر المخالف، وأَيَّ عمل بالقياس أعظم من هذا في قبال أخبار التخيير؟!

ومن العجب مصير جَدِّي الطباطبائي (قده) في مفاتيح الأصول^٣ إلى أَنَّ الأحوط العمل بالقياس في ترجيح الخبر المطابق له، والحال أَنَّ الاحتياط في الأخذ بالحجة الفعلية تعييناً أو تخييراً، ومع افتتاح باب العلمي نظراً إلى أدلة التخيير كيف يُجعل الاعتماد على الظن القياسي فيصدق أَنَّهُ قاس في الدين، فاندفع توهم أَنَّ الترجيح بالقياس عبارة عن دفع المزاحم به، وهذا غير جعله دليلاً، والقدر المتيقن من أدلة المنع هو الاستناد إلى القياس في الحكم الشرعي لا الاعتماد عليه في دفع المانع.

١. المحاسن، ص ٢١٥، باب ٨، ح ٩٧؛ الكافي، ج ١، ص ٥٧، ح ١٥ وج ٧، ص ٣٠٠، ح ٦؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ١١٩، ح ٥٢٤٠؛ وسائل الشيعة، ج ٢٩، ص ٣٥٢، باب ٤٤، ح ١؛ بحار الأنوار، ج ١٠١، ص ٤٠٥.

٢. معارج الأصول، ص ٢٦١ - ٢٦٢ وعنه في فرائد الأصول، ج ٤، ص ١٤٣ - ١٤٤ ومطروح الأنظار، ج ٤، ص ٦٣٦ - ٦٣٧ قال في الفرائد: حكى المحقق في المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجحاً حيث قال: ذهب ذاهب إلى أَنَّ الخبرين...

٣. مفاتيح الأصول، ص ٧١٦ قال في الفصول، ص ٤٤٥؛ ويظهر من رواية الحسن بن الجهم المتقدمة ترجيح المعتضد بالقياس على الحكم الثابت بالكتاب أو الحديث المأثور عنهم - عليهم السلام - على غيره، وله وجه، ولا ينافيه الأخبار الدالة على عدم حجية القياس؛ لَأَنَّ الحجية غير المعاضدة.

وجه الاندفاع:

أولاً هو أن إطلاق أدلة المنع قاضٍ بعدم الاستناد إليه شرعاً في أي وجه؛ لكونه مبعوضاً.

وثانياً أن دفع المانع كوجود المقتضي عمل أيضاً من غير فرق.

وثالثاً أن دفع المزاحم طرح لخبر المعارض وتعيين للحجة الشرعية وهو من

الدين، فكيف يرجع فيه إلى القياس؟!

وما يقال: إن مقتضى القاعدة بناءً على التعدي عن المرجحات المنصوصة

الترجيح بكل ظن يقوي أحد الخبرين حتى الظن القياسي مدفوع بإطلاق قوله

(ع): «إن دين الله لا يصاب بالعقول» فإنه يدل على حرمة العمل به في باب

الأحكام وإن قلنا بحجية مطلق الظن.

وأما القسم الثالث - وهو الترجيح بموافقة الخبر لما قام الدليل على اعتباره من

ظاهر الكتاب أو السنة النبوية - فصفو الكلام فيه أن الخبر المخالف للكتاب إما أن

يخالفه على جهة التباين الكلي أو يخالفه بنحو العموم والخصوص من وجه أو

المطلق؛ فإن كانت المخالفة على جهة المباينة فلا محالة لا تصل النوبة إلى

الترجيح بالموافقة؛ لسقوط المخالف عن الحجية بالمرّة وإن لم يكن له معارض

كما هو مقتضى ظاهر الأخبار الدالة على أن المخالف للكتاب «زخرف» «باطل»

أو أنه «غير صادر» «مكذوب على النبي (ص)»^١، فهو خارج عن باب الترجيح.

ومثل ذلك ما إذا كانت المخالفة بالأعم من وجه؛ للتباين الحاصل في مورد

الاجتماع، وإن كانت المخالفة على نحو الأعم والأخص المطلق كما إذا كان مفاد

أحد الخبرين وجوب إكرام زيد والآخر حرمة، وقد دلّ عموم الكتاب على وجوب الإحسان، ولولا ابتلاء الخاصِّ بمعارضٍ مثله لكان مقدّمًا على عموم الكتاب، بناءً على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، ففي هذه الصورة يتوقّف في الترجيح بموافقة الكتاب على مخالفه نظرًا إلى أنّ الأخبار الآمرة بعرض الأخبار على الكتاب والأخذ بالموافق وطرح المخالف ظاهرة في تعيين الحجّة وتمييزها عن اللاجّة، فيكون جميع موارد الموافقة والمخالفة خارجة عن باب الترجيح بموافقة الكتاب، غير أنّ تلك الموارد مقصورة على المخالفة بالمباينة، فلا يندرج فيها الأعمّ والأخصّ بعد أن لم يكن الخاصّ بنظر العرف مبينًا للعالم بل شارح ومبيّن لما هو المراد منه، ولذا لا يعامل معهما معاملة المتعارضين، بل يُحمل العامّ على الخاصّ فلا تعمّ أخبار العلاج لما كانت المخالفة بالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد.

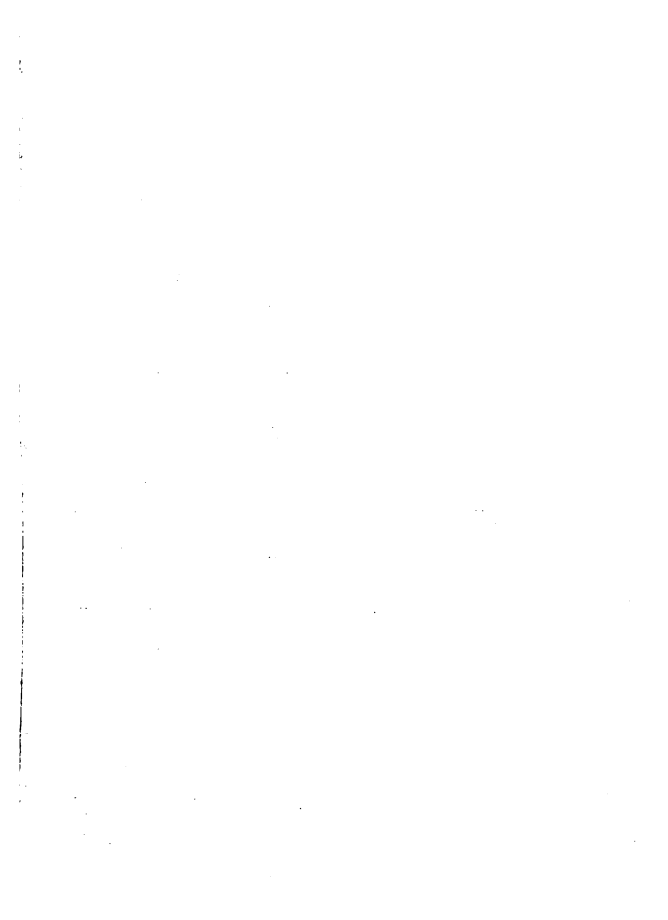
نعم، لو قيل بأنّ المراد من «المخالفة» في الأخبار العلاجية الأعمّ من المخالفة على وجه التباين أو الأعمّ والأخصّ فعند ذلك تتمّ دلالتها على تقديم أحد المتعارضين بموافقته للكتاب. أقصى الأمر طرح الآخر المخالف لعدم حجّيته على الأوّل ومرجوحيته على الثاني، ولكنّه ليس كذلك؛ لأنّ ما دلّ على الأخذ بالموافق للكتاب وطرح المخالف ليست ناظرةً إلى بيان التقديم بالترجيح، بل هي كما تفصح عنه مضامينها واردة لبيان الحجّة وسقوط المخالف عن الحجّة بالمرّة، فهي قرينة قطعية على أنّ المراد بالمخالفة المباينة التامة، وعليه ففي صورة المخالفة بالإطلاق والتقييد لا محيص عن الرجوع إلى العلاج بين الخبرين المتعارضين، وبعد فرض تساويهما قوّة سنداً ودلالةً وجهةً وقرباً إلى الواقع يؤخذ

بأحدهما تخييراً ولو الخاصّ المخالف ويُخصّص به الكتاب، هذا.

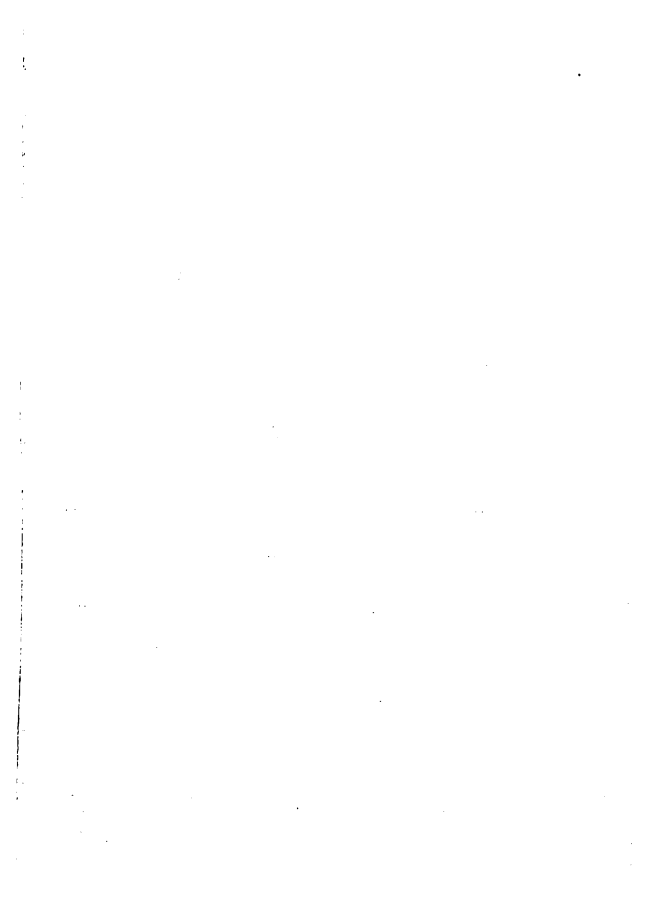
ثم إنَّ الترجيح بالأصل العملي من البراءة أو الاستصحاب إذا وافق الخبر لأحدهما وإن وقع القول به في الأصول وجرى العمل عليه في الفقه إلاَّ أنَّه لا يكاد يوجّه بما يصحّ الاعتماد عليه بناءً على اعتبارهما من باب التعبد الشرعي؛ وذلك لأنَّ الأصول العملية وظائف شرعية مضروبة للجاهل في مقام العمل من غير نظر إلى الواقع، فكيف تكون مرجّحاً للحجّة الفعلية؟

نعم، بناءً على اعتبارها من باب إفادتها الظنَّ وكونها من الأمارات والطرق على الحكم الواقع كادت تنهض بالترجيح؛ لإيجابها تقوية مضمون الخبر الموافق لها وقُربه إلى الواقع إن بنينا على التعدّي إلى كلّ ما يوجب الأقوائية والأقربية.

هذا تمام ما استفدناه في ما يتعلّق بالتعادل والتراجيح من كلمات شيخنا المعظم - دامت بركاته - واللّه وليّ التوفيق.



[الحسن والقبح العقليان]



بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

القول

في التحسين والتقبيح العقليين

وقبل الشروع في المطلب لابدّ من تحرير محلّ الخلاف الواقع بين العدلية والأشاعرة في المسألة، فنقول:

إنّ للـ«حسن والقبح» إطلاقاتٍ متعدّدة:

[١] منها موافقة الغرض ومخالفته الناشئتين عن المصلحة والمفسدة، ويختلفان بالوجوه والاعتبار، فيطلق الأوّل على الأوّل، والثاني على الثاني فيقال: «إنّ قتل زيد حسنٌ لأعدائه» أي يوافق غرضهم، وقبيحٌ [أي] يخالف غرض أوليائه.

[٢] ومنها صفتا^١ الكمال والنقص، فيطلق الحسن على الأوّل والقبيح على الثاني فيقال: «العلم حسن والجهل قبيح» يعني أنّ المتّصف بالأوّل كامل وبالثاني ناقص.

[٣] ومنها ملاءمة^٢ الطبع ومنافرته، فيقال: «أكل الغذاء اللذيذ حسن، وشرب

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: صفتي.

٢. في الأصل: «ملائمة» وكذا الموارد الآتية وهو الشائع عند الكاتبيين والناسخين وليس من جهة قواعد رسم الخطّ بصحيح.

الدواء المُرَقَّبِيع».

[٤] ومنها ما لا جَرَحَ في فعله، فيُطلق عليه «الحُسْن» كما يُطلق «القُبْح»^١ على ما فيه الجرح، فيدخل في الأوّل الواجبات والمستحبات والمباحات والمكروهات، وينحصر الثاني بالمحرمات، إلّا أن يريد^٢ الجرح بالمنقصة فيدخل المكروه في الثاني. وهذه كلّها أمور إضافية مختلفة بالوجوه والاعتبار حسب اختلاف الأنظار وغيرها، ولا نزاع فيها.

[٥] ومنها أن يُراد بـ«الحسن» كون الفاعل يستحقّ المدح بنظر العرف كما يراد بـ«القبح» ما يستحقّ الفاعل اللوم والذمّ كذلك بنظرهم^٣، فخرج الجندي بلباسه حسن وخروجه بلباس الفقيه قبيح، وكذلك خروج الفقيه بلباس الجندي فإنّه قبيح بأنظار العرف عكس خروجه بلباسه، وهذا أيضاً غير منكور.

[٦] ومنها ما يراد بـ«الحسن» كون الفعل بحيث يستحقّ فاعله المدح والثناء عند العقل، وبـ«القبح» ما يستحقّ فاعله الذمّ عليه، وهما بهذا المعنى وقع النزاع فيهما بالإيجاب الجزئي والسلب الكلّي، فأنكرت الأشاعرة الحسن والقبح العقليين مطلقاً وأثبتهما العدلية في جملة من الأفعال؛ لخلوّ بعض الأفعال عن ملاك الحسن والقبح؛ أعني الخير والشرّ، فيكون من المباح العقلي.

والمراد من «العقل» هي إحدى القوى الباطنية الخالية عن شوائب الأوهام، لكنّ المتوسّط منها المشترك بين العباد لا خصوص الكامل منه الموجود في من اتّصل بالمبدء الأعلى من نبيّ أو وصيّ نبيّ (ع) الذي بسببه حصل علم ما كان وما

١. كذا، والأوّل أن يقول: فيُطلق عليه الحَسَن كما يُطلق القبيح.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: يراد.

٣. هذا حشو مع وجود قوله: «كذلك».

يكون وما هو كائن، والتعبير عن «العقل» في الأخبار بـ«ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان»^١، إنما هو باعتبار القابلية الموجودة^٢ في «البرّ والفاجر» دون الفعلية الغير الموجودة في «العاصي والكافر» ولذا حصل التكليف للكفار. وإطلاق «النكرى»^٣ والشيطنة» على «العقل» في بعض الأحاديث^٤ لعلّه لإعماله في غير محله، فيكون مقلوباً عليه بالنسبة إلى ميل النفس ومشتهيات الطبع.

وعلى أيّ حال فقد اختلفت العدلية مع الأشاعرة في أن الأفعال في حدّ ذاتها أو بما يطء عليها من الجهات والإضافات هل تتّصف عند العقل بالحسن والقبح ويمدح الفاعل لأجلها أو يذمّ عليها عقلاً، أو لا تتّصف كذلك بل الأفعال كلّها عند العقل على حدّ سواء ليس فيها ما يقتضي مدح فاعلها أو ذمّه؟

فذهبت العدلية والمعتزلة بل وغيرهم كما حكى من الخوارج والحنابلة إلى الأوّل من إدراك العقل الحسن والقبح، فحكموا بحسن الإحسان بمعنى مدح الفاعل لأجله وقبح الظلم والعدوان عقلاً بمعنى أنّه يذمّ فاعله عليه، وذهبت الأشاعرة إلى الثاني منكرين لتّصاف الأفعال بالحسن والقبح، وإنّما هي قبل ورود الشرع أو مع قطع النظر عنه على حدّ واحد ليست فيها جهة محسنة ولا مقبحة، وإنّما الشارع أثبتّها فيها بالأمر بها والنهي عنها وإلا فالأفعال مطلقاً من

١. المعاسن، ص ١٩٥، ح ١٥؛ الكافي، ج ١، ص ١١، ح ٣؛ معاني الأخبار، ص ٢٣٩ - ٢٤٠، ح ١، وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٢٠٥، باب ٨، ح ٣ عن أبي عبد الله قال: قلت له: ما العقل؟ قال: ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان. قال: قلت: فالذي كان في معاوية؟ قال: تلك النكراء، تلك الشيطنة، وهي شبيهة بالعقل وليست بالعقل.

٢. في الأصل: «الموجود»، وكذا المورد الآتي.

٣. في المصادر الروائية: «النكراء».

٤. لاحظ التعليقة السابقة.

الخالق أو المخلوق^١ يكون العقل غير مستقلٍ فيها بحكمٍ من حسن أو قبح، ونظرهم في ذلك إلى أنَّ أفعال الله تعالى حيث كانت صادرة منه فلا محالة تقع في محلّها ولو كانت مثل إثابة العاصي وعقوبة المطيع؛ لأنَّ تصرّفاته بأنحائها واقعة في حيلة سلطانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا معنى للسؤال عمّا يقع منه تعالى بـ«بِمَ» و«لِمَ»؛ إذ لا يُسأل عمّا يفعل.

وأما أفعال العباد فإنّها لعدم صدورها منهم بالاختيار بل بالجبر والاضطرار لا تتصف بحسن ولا قبح؛ إذ لا شيء من فعل المضطرّ بحسن أو قبح حتّى عند القائلين بالتحسين والتقبيح، هذا.

والحقّ ما عليه المذهب وفساد ما عوّل عليه الأشاعرة.

وتنقيح البحث يتوقّف على تمهيد مقدّمة:

وهي أنّه لا إشكال ولا شبهة في أنّ لكلّ واحدة من الحواسّ الظاهرة والقوى الباطنية ملائمتان ومنافرات، بمعنى أنّها بعد عرض الأشياء عليها تكون معجبةً لبعض ما يُدرّكه فيلائمه، ومغربةً للآخر فيشتمزّ منه وينافره، وهذا أمرٌ وجداني لا مرية فيه؛ لما ترى من ملاءمة^٢ القوّة اللامسة لمسّ الأملس ومُنافرتها عن مسّ الخشن، وكذلك ملاءمة القوّة السامعة للأصوات الحسنة ومنافرتها للأصوات المنكرة، وملاءمة الذائقة للحلاوة ومنافرتها للمرورة. والعقل الذي هو إحدى

١. كتب أولاً في النسخة: «خالقياً أو عبادياً عند» ثمّ شطب عليها وكتب بما كان في المتن أعني: «من الخالق أو المخلوق».

٢. في الأصل: «ملائمة» وكذا الموارد الآتية والسابقة وهو الشائع عند الناسخين والكاتبين وليس من جهة قواعد رسم الخطّ بصحيح كما تقدّم في ص ١٠٩.

القوى الباطنة وأقواها إدراكاً أيضاً له ملائمت^١ ومنافرات من الأفعال والأعمال نظراً إلى ما فيها من الخصوصيات الذاتية أو الطارئة من الجهات الخيرية والكمالية أو الآثار الشرية الباعثة على استعجاب القوة العاقلة لها أو استغرابها منها، فشتان ما بين الإحسان والإساءة والعدوان بحيث لو عُرض الأول على العقل كان يُعجبه كما أنه لو عُرض عليه الثاني كان يشمئز منه ويستغربه.

وهذا الاختلاف بين الأفعال بنظر العقل ممّا لا شبهة فيه، ولا يُظنّ بالأشاعرة إنكارهم لهذا المقدار من الإدراك للعقل.

وليست هذه الملاءمة والمناقرة بواسطة الطبع والغريزة، بل بواسطة القوة الإدراكية التي تُفرّق^٢ بين الأفعال المؤثرة في الهم^٣ والغمّ والأفعال المؤثرة في الفرح والسرور، وهذا لا يخفى على من له أدنى إدراكٍ وشعور حسّاس يُفرّق بين الأفعال الخيرية والشرية، وأنّ فاعلها يُمدّح للأولى ويُذمّ على الثانية إذا صدرت عن اختيار - بمعنى صدورها عنهم عن إرادة محرّكة نحو الفعل - إذ الفعل الاختياري ما كان مسبوقاً بالإرادة وإن كانت هي أيضاً حاصلة عن العلم بالعمل وبما فيه من المصلحة وموافقة الغرض الموجبة لميل النفس إليه، فهل يوجد لغرض اختيارية العباد في أفعالهم معنى أزيد ممّا ذكر، بل اختيارية الفعل بمعنى كونه عن إرادة هو الملاك أيضاً في اختيارية أفعال الله تعالى، فكما أنّه تعالى مختار في أفعاله؛ لنشوها عن قصد وإرادة التي هي العلم بالأصلح والنظام الكلّي

١. كذا، وهو الصواب من جهة رسم الخط؛ لأنّه اسم فاعل لا مصدر.

٢. في النسخة: يفرق.

٣. في النسخة: المهم.

على الوجه الأتم، كذلك العباد في أفعالهم؛ لنشوها أيضاً عن القصد والإرادة وإن كان عزّ شأنه إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون^١، وهذا لا يوجب الفرق بعد اتّحاد الملاك في اختيار الفعل.

فإذا ظهر لك ما مهّدناه كان لتحقيق الكلام مقامات ثلاث:

المقام الأوّل

في تمامية ما ذهبت إليه العدلية والمعتزلة وبطلان ما سلكته الأشاعرة؛ لأنّنا نرى بالوجدان وجليّ العيان أنّ مثل الإحسان والإساءة والعدوان لو عُرضاً على العقل لأدرك ما يلائمه الأوّل وما ينافره الثاني^٢، فيستقلّ بمدح الفاعل؛ لإحسانه ويذمّه على إساءته وعدوانه، وهذا معنى التحسين والتقبيح العقليين، ولا يكاد يُنكر الأشعري هذا المعنى إذا راجع وجدانه؛ إذ يرى تفاوتاً فاحشاً بين فعليّ الإحسان والعدوان، وليس ذلك إلّا لتفاوت الأفعال بذاتها أو بما يطرأ عليها ممّا يلائم العقل تارةً وينافره أخرى.

ونظر الأشاعرة في الخلاف مع العدلية إلى شبهةٍ اختلجت في أذهانهم بالنسبة إلى الأفعال، وأنّ الصادرة منها عن الله تعالى تكون لا محالة مشتملة على ما هو النظام الأتمّ وإن كان مثل الإحسان إلى الظالم والإساءة إلى المطيع فإنّه تصرّف في سلطانه واقع في محلّه، وأمّا أفعال العباد فإنّها - لخروجها عن تحت قدرتهم نظراً إلى انتهائها [إلى] ما ليست تحت اختيارهم، أعني إقداره تعالى لهم على

١. اقتباس من الآية الشريفة ٨٢ في سورة يس (٣٦).

٢. كذا، ولعلّ الأولى: في الأوّل ... في الثاني.

أفعالهم - لا يصحّ اتّصافها بشيء من وصفيّ الحسن والقبح.
ولا يخفى اندفاع هذه الشبهة، أمّا بالنسبة إلى أفعال الله تعالى فلقيام الضرورة على تفاوت سنخ أفعاله تعالى ملاءمةً ومنافرةً عند العقل على حدّ أفعال العباد وإن استحال العقل صدور الفعل المنافر عنده عن «الواجب» تعالى؛ لاختياره دائماً ما هو الأصلح لنظام العالم، فهو لاستغنائه وحكمته البالغة لا يصدر منه إلّا الأحسن، فلا يعاقب المطيع ولا يثيب العاصي، فلو وقع منه تعالى فرضاً فإنّه أيضاً مطابق للحكمة والمصلحة الملزمة الخفيّة على عقولنا بحيث لو فرض عكس ذلك لوقع قبيحاً، وعدم إدراك عقولنا جهات أفعاله سبحانه من المصالح الواقعية لا يوجب أن يكون أفعاله على نهج واحد، فلو فرض أنّ الحكمة اقتضت إثابة العاصي ولكّنه تعالى عاقبه لحكم العقل بقبحه، وهذا معنى اتّصاف أفعال الله تعالى بالحسن والقبح العقلي، وإلّا فمن المعلوم أنّ كلّ ما يصدر منه يكون حسناً لا محالة؛ لنشوه عن العلم بالمصلحة، فلو فرض محالاً خلاف ذلك لوقع قبيحاً؛ لأنّه خلاف الحكمة.

ومن هنا ظهر ما في كلام الأشاعرة من أنّه كلّ ما صدر منه عزّ شأنه وقع في محلّه؛ لأنّه مالك الخلق حتّى أنّه لو أناب العاصي لم يأت بقبيح؛ لأنّه تصرف في سلطانه؛ إذ إنّ^١ مجرد وقوع ما فعله في محلّه لا يجدي في عدم اتّصاف سنخ أفعاله تعالى بالقبح في ما إذا فرض اقتضاء الحكمة إيجاداً شيئاً أو إيجابه أمراً فلم يفعل فإنّه يكون ذلك قبيحاً عقلاً؛ لأنّه خلاف الحكمة، فليس ينبغي لجنابه تعالى أن يعمل خلاف المصلحة.

نعم، إن صدر منه ذلك فلا محالة يُحمل على الحكمة البالغة، لكن الكلام في أن ما يصدر منه على جهة الكمال هل يتفاوت بينه وبين ما يقابله الخالي منه أم لا؟ وبداهة العقل وجود التفاوت^{١-٢} بين الفعلين الصادر أحدهما على جهة المصلحة والآخر لا على هذه الجهة، ويكون الأول ملائماً للقوة العاقلة فيمدح فاعله لأجله، والثاني منافراً لها فيُذم عليه.

ومن هنا ذهب الإمامية إلى أن الله تعالى لم يفعل عبثاً، ولم يُضِلّ أحداً، ولم يُرسل رسولاً إلاّ مطابقاً للحكمة البالغة، ولم يُظهر المعجزة على يد الكاذب، ولم يُكَلِّف أحداً فوق طاقته، كل ذلك خلافاً للأشاعرة.

هذا بالنسبة إلى «أفعاله تعالى»، وأمّا بالنسبة إلى «أفعال العباد» وشبهة الجبر فيها بأنه لا مؤثر في الوجود إلاّ الله فدفعها أن الفعل الاختياري هو ما كان وجوده عن إرادة، وهذا موجود في أفعالهم الاختيارية على حدّ وجودها في أفعال الباري تعالى، وهل يُترقّب في اختيارية فعل المخلوق أزيد ممّا يترقّب في اختيارية فعل الخالق؟! إلاّ أن يعمّم الأشعري نفي الاختيار عن أفعاله تعالى ولا أُظنّ به ذلك، وليس وجهه سوى سبق الإرادة على أفعاله ونشوها عنها.

ودعوى انتهاء فعل العبد إلى ما ليس تحت اختياره من إقدار الله تعالى له على فعله مدفوعة بأنّ الانتهاء إلى ما ليس بالاختيار إن أوجب خروج الفعل عن تحت القدرة فأولى بأن يكون كذلك بالنسبة إلى أفعال الله تعالى؛ لتسببها عن علمه، وهو عين ذاته الخارجة عن تحت قدرته، وقد تعالى عن أن يكون مقهوراً في أفعاله

١. في النسخة: التفات.

٢. كذا، ولعلّ الصواب: «وبداهة العقل على وجود التفاوت».

وصنائه، ومثل ذلك في جهة الاختيار وتوسيط الإرادة فعل العبد؛ لوحدة الجهة الفاضية بالاختيارية أو الاضطرارية، فلو كانت جهة اختيارية فعل الله تعالى حصوله بالإرادة والعلم بالأصلح فهي موجودة أيضاً في فعل العبد لنشوه عن مبادٍ اختيارية من العلم التصوري والتصديقي والإذعان بالغاية ثم العزم المؤثر في الإرادة الموجبة للحركة نحو الفعل، ولا يُضَرُّها كونها بحولٍ وقوةٍ من الله تعالى.

وإن كان الوجه في اضطرارية أفعالهم انتهاءها إلى ما هو خارج عن اختيارهم فذلك بعينه موجود في أفعاله تعالى؛ لانتهائها إلى ذاته المقدسة وهي خارجة عن قدرته، فلو اقتضى ذلك الجبرَ فليقتضيه مطلقاً وإلا فلا، هذا.

فما توهمته الأشاعرة من كون العباد مضطرين في أفعالهم فلا مدح ولا ذم يتوجّه عليهم:

نقضاً بأفعال الباري تعالى المنتهية إلى ما ليس تحت اختياره.

وحلاً بمنع إيجاب الانتهاء إلى ما ليس بالاختيار لنفي الاختيار؛ لأنّ ملاك اختيارية الفعل صدوره عن قصدٍ وإرادةٍ، والانتهاء إليه تعالى - للزوم انتهاء سلسلة الممكنات إلى الواجب بالذات الذي هو الطريق إلى إثبات الصانع - لا يوجب صيرورة الأفعال واجبةً بحيث تتخلّف عن الإرادة كحركة يد المرتعش أو من وقع من شاحق، وكيف يكون كذلك والحال أنّ الوجدان فضلاً عن البرهان شاهد على أنّ الأفعال على قسمين؛ قسمٌ منها يصدر عن قصد وإرادة، وقسمٌ آخر يصدر لا عن التفاتٍ بل ولا عن شعورٍ، ولذا قد تداول المثل لذلك بحركة يد المختار

وحركة يد المرتعش، فإنَّ الأولى من الحركتين حصلت عن مقدّمات اختيارية دون الثانية، ولا أظنّ بالأشاعة أنّهم ينكرون الفرق بين هاتين الحركتين مع أنّهم من أولي الإدراك والشعور، وإنّما نظرهم في سلب القدرة عن العباد حسب أن كون فعلهم - لتسببه عن مشيئة^١ الله وإرادته - خرج^٢ عن اختيارهم.

ويندفع بعدم لزوم كون الفعل الاختياري بجميع مقدّماته اختيارياً، بل يكفي في اختياريته كونه مسبوقاً بالقصد والإرادة؛ بمعنى أنّ الفاعل لو شاء فعل ولو لم يشأ لم يفعل، وهذا موجود في فعل الخلق كحصوله في فعل الخالق.

ودعوى الفرق بين الفعلين في جهتي الاختيار بالنسبة إلى فعل البارئ تعالى والاضطرار في فعل الخلق مدفوعة بما علمت من أنّه بالوجه الذي يكون الفعل اختيارياً إذا صدر عن الله تعالى يكون اختيارياً إذا صدر عن العبد، فاتّحاد الجهة - أعني انبعاث الفعل الاختياري عن المشيئة والإرادة، وأنّه وتركه بالإضافة إلى القدرة في مرتبة واحدة - قاضٍ باتّصاف الفعل بالاختيار، فإذا ثبت كون العباد مختارين غير مجبورين في أفعالهم، وثبت أيضاً اختلافها خيراً وشرّاً وتفاوتها ملاءمةً ومُنْافَرَةً للقوّة العاقلة فلا محالة تتّصف بالحسن والقبح.

ومعلوم أنّ هذا التفاوت في الأفعال حسناً وقبحاً يوجب التفاوت في ناحية الفاعل ممدوحاً ومذموماً عند العقل والعقلاء. والأشاعة وإن ذهبوا أيضاً إلى اختلاف الأفعال من حيث وصفَي النقص والكمال وأنّ العقل يُدرك حسن العلم وقبح الجهل إلّا أنّهم يُنكرون تعلّق المدح والذمّ والثواب والعقاب من ناحية العقل؛

١. كذا في الأصل، وهو المتداول على الألسن، وفي اللغة: المشيئة.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: خارجاً.

لشبهة الجبر وعدم كون فعل العبد منه.

وقد عرفت اندفاعها وأنَّ العبد مستقلٌّ بالفعل عن المشيئة^١ والإرادة، فيُمدح لإحسانه ويُذمَّ على إساءته، وبذلك أيضاً يستحقُّ الثواب والعقاب مع قطع النظر عن الشرع، فإذا ترجَّح عند الفاعل الفعل على الترك واختاره مع فرض قدرته على عدم ارتكابه وكان الفعل ممَّا فيه الخير والصلاح استحقَّ المدح والثناء، كما أنَّه إذا اختار ما فيه الشرِّ والفساد يستحقُّ اللُّوم والعقاب؛ إذ له أن لا يفعله. هذا هو الكلام في المقام الأوَّل الراجع إلى إثبات التحسين والتقييح العقليين.

المقام الثاني^٢

في بيان قاعدة الملازمة المستفادة من قولهم: «كلُّ ما حكم به العقل حكم به الشرع».

ولا يخفى أنَّ هذه القضية قد تُساق في قبال مَنْ يرى جواز خلوِّ الواقعة عن الحكم الشرعي، فيكون المهمُّ إثبات الحكم في الواقع لكلِّ واقعة من الوقائع من قِبَل الشارع قبلاً للنافي له، وقد تُساق في قبال مَنْ يرى عدم لزوم المطابقة بين حكم العقل وحكم الشرع، فيكون المقصود من ضرب هذه القاعدة إثبات التطابق بين الحكمين، فالمقام متضمَّن لبحتين:

أحدهما بيان أنَّه في ما استقلَّ العقل بحسنه أو قبحه من الفعل أو الترك هل يلزم على الشارع أو غيره من المولى الحكيم الحكم في مورده بحيث يكون حكم العقل

١. مرَّ الكلام عنها في تعليقة الصفحة السابقة.

٢. هذا عدل لقوله: «المقام الأوَّل» في ص ١١٤.

كاشفاً عن حكمه ودليلاً عليه في مقام الإثبات، فيكون ممّا يتوصّل به إلى الحكم الشرعي عند فقد الدليل عليه، أو يصحّ أن يُهمله الشارع ولا يحكم في موارد حكم العقل لا موافقاً ولا مخالفاً؟

وثانیهما أنّه على فرض لزومه هل يلزم للشارع أن يكون حكمه على طبق حكم العقل، أو يصحّ له أن يحكم بخلافه؟

وعليه فنقول: أمّا البحث من الجهة الأولى وهو جواز خلوّ الواقعة عن الحكم الشرعي مع تحقّق ملاك الحكم العقلي في الفعل من الحسن أو القبح، فالحقّ فيه الجواز؛ بمعنى إمكان أن لا يكون للشارع حكمٌ مولوي فعلي، فلا يكفي مجرد حسن الفعل وقبحه في حصول الداعي إلى الأمر به أو النهي عنه، بل يحتاج في الأمر أو الزجر إلى مصلحة أخرى موجبة للإرادة أو الكراهة الفعلية، وإلاّ فلا يكاد يصدر الأمر والطلب من المولى الحكيم أصلاً؛ وذلك إمّا لعدم المقتضي من عدم استعداد المكلف للتكليف والبعث الجدّي كما هو الحال في صدر الإسلام وأوائل البعثة بل وكذلك قبل الإسلام زمن الفترة مع استقلال العقل باللطف، غير أنّ المصلحة عند الشارع اقتضت عدم البعث أو الجعل كإقتضاء المصلحة غيبة الإمام واختفاء جملة من الأحكام، فالمصلحة تقتضي عدم التصرف وعدم إيقاع الأمة في المشقّة؛ لحدوث عهدهم بالإسلام، مع أنّ أفعالهم مشتملة على المصلحة والمفسدة، أو عدم قابلية الفعل لتعلّق الطلب الفعلي به، كما في عنواني الإطاعة والمعصية الغير القابلتين لتوجيه الأمر والنهي المولوي إليهما، مع أنّ الإطاعة والمعصية ممّا استقلّ العقل فيه بالحسن والقبح، أو أنّه^١ لوجود المانع من العقلي

١. هذا عدل لقوله: «إمّا لعدم المقتضي» في السطور السابقة والظاهر زيادة قوله: «أنّه».

والشرعي.

فالأوّل كالمهمّ من الواجبين الذي يُزاحمه الأهمّ، فإنّه مع اشتماله على المصلحة الملزمة لا يمكن للشارع أن يأمر به؛ لوجود المانع عقلاً وهو الابتلاء بالأهمّ، والثاني كما في الصبيّ المراهق الذكيّ فإنّه لم يتوجّه إليه بعث ولا زجر شرعي مع أن^١ فعله كفعل البالغ فيه الحسن ومشتملٌ على المصلحة، فظهر أن مجرّد حسن الفعل وقبحه^٢ ليس يقضي بالتكليف الشرعي ما لم يوجد حسن ملزم (أو قبحه كذلك) في التكليف، وهذا واضح بالوجدان؛ إذ لا يجد المولى العاقل تأثير الصلاح والفساد بمجرّدهما في الإرادة والكراهة الباعثة نحو الفعل أو الترك، بل ربما لا يريد ما فيه الحسن أو يريد ما فيه القبح.

والسرّ فيه أن الإرادة الحقيقية كسائر الأفعال تقع عن دواعٍ نفسانية منقّحة في النفس، ومثلها «الكراهة» ولا يكفي في انتقادهما مجرّد حسن الفعل أو قبحه كما هو المشاهد، فإنّ العقلاء لا يريدون الفعل بمجرّد حسنه لو لم يوافق أغراضهم، وإنّما يصدر منهم الفعل تكويناً أو الأمر والنهي تشريعاً إذا كان الداعي هو الغرض العقلاني من صلاح حاله أو حال عبده، وذلك يختلف باختلاف الأحوال؛ فقد يتخلّف عن حسن الفعل وقد لا يتخلّف ويكون صلاح العبد في الإتيان بما فيه الحسن فيؤمر به، وقد لا يكون صلاح حاله في الإتيان به؛ لوجود المانع أو عدم قابلية الفاعل أو الفعل كما عرفت، فليس يلزم أن يكون أمر المولى دائم الموافقة مع حسن الفعل أو قبحه وإنّما اللازم صدور الأمر والنهي عن غرض صحيح، فما

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أنّه.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: أو قبحه.

دام لم يوجد الغرض الصحيح لما ترتّب على مجرّد الحسن أمرٌ فعلي.

فإن قلت: إنّ العاقل والمولى الحكيم كيف يعرف نظره عن حسن الفعل أو قبحه فلا يختار الأوّل ولا يكره القبيح في فعل نفسه أو فعل غيره، فلا يبعث نحو الأوّل ولا يزجر عن الثاني، والحال أنّ الحسن والقبح عبارة أخرى عن استعجاب القوّة العاقلة واستغرابها وأنهما^١ الإرادة والكراهة، وإنكارهما إنكار للتحسين والتقييح العقليين، ولو سلّم أنّ الإرادة والكراهة غير الاستعجاب والاستغراب لكن كيف يتخلف الغرض العقلاني عن اختيار الحسن وترك القبيح؟

قلت: إنّك قد عرفت من مطاوي كلماتنا عدم كون حسن الفعل وقبحه سبباً لإنشاء البعث أو الزجر نحوه، فلا يصير مجرّد الحسن داعياً على الفعل، ولا القبح داعياً على الترك كما يظهر من ملاحظة حال العقلاء في صدور الأفعال عنهم ودأب الموالي مع عبيدهم، فإنّها تتوقّف على ملاحظتهم الجهات الخارجية التي لا دخل لها بالأفعال، فإذا كان في الأمر أو النهي مفسدة لما حصل لهم الداعي إليه وإن كان حسن الفعل على حاله، وكذا الحال في الشارع بل هو لإحاطته بالجهات المُحسّنة للتكليف أولى بمراعاتها، ولذا اكتفى بـ«كلمة التوحيد» أو أقلّ الفرائض في بدو الإسلام مع بقاء الواجبات والمحرمات على حسنّها وقبحها، غير أنّ المصلحة دعت إلى عدم إظهارها وإن لم تكن نطلع عليها، ونحوها كثير من الأحكام التي وقعت مسكوتاً عنها إلى ظهور الحجّة (عج).

فدعوى أنّه كيف يجوز للشارع التخلف عن الأغراض الصحيحة بتركه ما فيه الحسن واختياره ما فيه القبح يزيّفها أنّه يكفي في رفع الاستغراب وكسر صولة

الاستعجاب وقوعُ التخلّف في الشرع قبل البعثة وبعدها؛ لعدم تشريع غالب الأحكام في صدر الإسلام لكلفة المشقّة، بل وثلّة من الأحكام المودعة عند الأئمة (ع) إلى أن يظهر الحجّة (ع) كما يؤيّده قوله (ع): اسكتوا عمّا سكّت الله عنه، لم يسكت عنه نسياناً^١. وكذلك الصادرة عنه (ع) تقيّةً، وذلك لمصلحة في الإخفاء أو مفسدة في الإبداء، فلم يكن في تلك المواقع حسن في الطلب مع أنّ المطلوب مشتمل على الحسن العقلي.

ومن جميع ذلك ظهر أيضاً بطلان دعوى الفرق بين إرادة الله تعالى وإرادة العباد، وأنّه لو صحّ التخلّف عن المصلحة فإنّما هو بالنسبة إلى إرادتهم دون إرادة الله تعالى؛ لأنّها عبارة عن العلم بالمصلحة، وفي صورة العلم بها كيف تتخلّف عنه الإرادة فلا تنفك إرادته تعالى عن حسن المراد.

والوجه في الظهور أنّ الإرادة وإن كانت معدودة من الصفات الثبوتية إلّا أنّ اتّحادها مع العلم بالمصلحة مصداقاً وفي الخارج لا يوجب تأثيره في الإرادة التكوينية أو التشريعية؛ وذلك لأنّ علمه تعالى بالمصلحة ربما يصادف فقد شرط

١. أورد صدره - أعني قوله: «اسكتوا عمّا سكّت الله عنه» - الشيخ الطوسي في الخلاف، ج ١، ص ١١٧ والطبرسي في المختلف والمؤتلف، ج ١، ص ٤٣ وابن إدريس في السرائر، ج ١، ص ١٣٦ و ٢٣٢ و ٢٨٠ والعلامة الحلي في مختلف الشيعة، ج ٣، ص ٣٩٠ والشهيد الأوّل في غاية المراد، ج ١، ص ٣٠٢ وابن أبي جمهور الأحسائي في عوالي اللآلي، ج ٣، ص ٩٦٦ ح ٦١ وغيرهم من الفقهاء في كتبهم الفقهية ونسبوه تبعاً للشيخ الطوسي إلى الأئمة - عليهم السلام. وروي عن عليّ - عليه السلام -: إنّ الله - تبارك وتعالى - حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تكلّفوها. رواه الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٧٥، ح ٥١٤٩ وعنه في وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧٥، باب ١٢، ح ٦٨ والراوندي في فقه القرآن، ج ٢، ص ٣٦٦ وروى نحوه السيّد الرضوي في نهج البلاغة، ص ٤٨٧، قصار الحكم، الرقم ١٠٥ وخصائص الأئمة، ص ٩٧.

أو وجود مانع عقلي أو شرعي من وجود المزاحم الأهم، وقد عرفت جملة من الموارد التي تخلف حكم الشرع عن حكم العقل، فإذن لا كلفة لقولهم: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع»؛ إذ من عدم وقوع التكليف شرعاً في الموارد المذكورة يُستكشف عدم حسن التكليف فيها وإن كان الفعل حسناً، فلا تلازم بين حسن الفعل وحسن التكليف، بل لا بدّ في حسن التكليف حصول الموجب له حتّى لا يكون لغواً بلا فائدة، فلا العلم بالمصلحة يستلزم الإرادة، ولا المصلحة في الفعل تلازم مصلحة التكليف. نعم، حسن التكليف يوجب وقوعه.

وأما جهات الفعل من الحسن والقيح فقد تقتضي حسن توجيه الطلب نحوه وقد لا يقتضي إمّا لفقد شرط أو وجود مزاحم، هذا.

ثم إنّ^١ الملازمة العقلية كما تكون منتفية بين الحسن العقلي والطلب البعثي كذلك تكون منتفية بينه وبين الخطاب الإنشائي؛ لجواز وجود المانع أو عدم الشرط كما في قبل البعثة؛ فإنّ الأحكام فيه لم تكن مُنشأة مع اشتغال أفعال العباد على المصلحة والمفسدة، بل وبعد البعثة؛ لأنّها أنشأت متدرّجة، والكلمة الجامعة هي عدم الملازمة بين الحسن والقيح العقلي وشيء من مراتب الحكم من الاقتضائي والإنشائي والفعلية؛ فإنّها كلّها تكون تابعة للأعراض والدواعي.

فما في تقارير بحث شيخنا العلامة الأنصاري (قده)^٢ من دعوى ثبوت الملازمة بين الحسن العقلي والحكم الشرعي الفعلي دون حكمه الاقتضائي فلا وجه لها.

١. في النسخة: إنّه.

٢. مطروح الأنظار، ج ٢، ص ٣٤٠ - ٣٤١.

المقام الثالث^١

في البحث عن الجهة الثانية - أعني جواز عدم مطابقة حكم الشرع لحكم العقل وجواز أن لا يلزم الشارع بفعل ما فيه المصلحة الملزمة عقلاً وبترك ما فيه المفسدة، بل ربما يأمر بالأول ندباً وينهى عن الثاني تنزيهاً.

والوجه فيه يلوح ممّا حقّقناه في المقام الثاني من عدم سببية المصلحة والمفسدة في الفعل للتكليف به، وإنّما التكليف الشرعي يتبع الغرض والداعي العقلاني، وذلك قد توافّق المصلحة في المكلف به فيقع مورد البعث، وقد تُخالفها فلا يراد الفعل إلّا على جهة الرجحان من دون اللزوم، فلا تأثير لحسن الفعل في حسن الخطاب بالإيجاب؛ لجهة مانعة وإن كان له تأثير في مدح الفاعل أو ذمّه.

هذا في مرحلة الثبوت، وأمّا مقام الإثبات فيمكن استظهاره من الأخبار الآمرة بعبادة الصبي المميّز^٢ بناءً على أنّ عباداته شرعية مندوبة، فإنّه - بعد عدم الفرق عند العقل في الفعل وحسنه بين صدوره عن البالغ وغيره، ومع ذلك لم يكلفه الشارع بإيجاب أو تحريم - كان موردّه من موارد التخلّف بين اللزوم العقلي والإلزام الشرعي، وعدم كفاية ما في الفعل من الصلاح والفساد للأمر والنهي الإلزاميين، وإلّا لصدر منه سبحانه ولانعكس في نفس النبيّ (ص) أو الوصيّ، والمعلوم خلافه. ولا بأس به بعد ورود التخلّف كما في موارد الحرج أو الضرر الموجب لرفع التكليف امتناناً بناءً على عدم خلوّ الوقائع عن أحد الأحكام

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «الثاني» وهو عدلٌ لقوله: «المقام الأوّل» في ص ١١٤.

٢. راجع وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٨، باب (٣) في استحباب أمر الصبيان بالصلاة لست سنين أو سبع وج ١٠، ص ٢٣٣، باب (٢٩) في عدم وجوب الصوم.

الخمسة؛ ضرورة عدم تحقق المنّة لولا رفع الكلفة والمشقة برفع منشأها. ونحوها
الأوامر الواردة استحباباً بزيارة مولانا الحسين (ع)^١ مع اشتغالها على مصلحة
فائقة على مصلحة الواجب، ولعلّ الوجه في عدم الإلزام بها تسهيل الإتيان إليها^٢
طول العمر أو الإتيان بها بالطوع والرغبة اعتناءً بحقه (ع) وأنه (ع) عبرة كلّ مؤمن
ومؤمنة.

هذا في صحّة انفكاك الإلزام العقلي عن الإلزام الشرعي وتخلفه عنه ثبوتاً
وإثباتاً.

بقي مطلب آخر، وهو أنّ الفعل إن لم يكن متّصفاً بالحسن أو القبح عقلاً ولا
مشتعلاً على مصلحة أو مفسدة فهل يصحّ من الشارع توجيه التكليف نحوه فعلاً أو
تركاً أو لا يصحّ كما هو الأصحّ عند العدلية؛ للزوم كون المكلف به ذا خصوصية
موجبة للأمر به أو النهي عنه، وإلّا لزم الجفاف الممتنع على الشارع.

نعم، يمكن أن لا تكون تلك الخصوصية ممّا تقتضي الإيجاب والإلزام وإن
كانت تقتضيه لو انضمت إليها خصوصية زائدة، كما يمكن أيضاً أن تكون مقتضية
له ولكن لا يوجبه لأجل مانع عن إيجابه في الفعل أو الفاعل، فأصل المصلحة في
موارد التكليف لازمة وما قد مُنع عنه هي الملازمة؛ لإمكان أن لا يلزم الشارع بما
ألزم به العقل، لكنّه إذا ألزم به فلا بدّ من وجود المصلحة، وإلّا لزم الجفاف
والترجيح بلا مرجّح، هذا.

١. راجع وسائل الشريعة، ج ١٤، ص ٤٢١، باب (٣٧) في تأكّد استحباب زيارة الحسين بن علي

- عليهما السلام - ووجوبها كفاية.

٢. كذا، والصواب ظاهره: «بها».

وربما يُتوهّم خلاف ما ذكرناه من القول بعدم الملازمة بين الإلزام الشرعي واللزوم العقلي بحسبان كفاية المصلحة في نفس التكليف وحسنه في جعله مع خلوّ المكلف به عنه، وهذا منه يرجع إلى نفي كلفة «كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل» وجواز التفكيك والحكم بعدم لزوم تبعية الأحكام الشرعية للمحسنات الذاتية أو الطارئة والمصالح النفس الأمرية.

واستدلّ عليه بمثل الأوامر الامتحانية والأوامر الصادرة عن تقيّة والأحكام الظاهرية والتكاليف المتعلقة بالعبادات، فإنّ جميع ذلك تكاليف حقيقة مع أنّ متعلّقاتها خالية عن المصلحة بل بعضها مشتمل على المفسدة، وهذا في غير الأخير واضح. وأمّا فيه فلامتناع أخذ قصد القربة في متعلّق التكليف؛ لتوقّفه على الأمر، فلو توقّف عليه لزم الدور، وبدون النية وقصد امتثال الأمر لا يكون الفعل ذا مصلحة وإلّا لما احتجّ في حسنه إلى النية فلا حسن قبل التكليف، وإنّما يحسن بعده فلم يتفرّع حسن التكليف على حسن الفعل، هذا.

والذي يدلّ على بطلان هذه الدعوى وما أُقيمت من الحجّة عليها هو أنّ الأوامر الامتحانية ليست بتكاليف حقيقة كي يكون متعلّقها مطلوباً واقعاً ومراداً جداً وإلّا لما كان للبداء وإظهار ما خفي معنى. وإنّما هي أوامر صورية - بمعنى إظهار المطلوبة بداعي الامتحان -، ومع ذلك يلزم اشتغال المُمتَحَن به على خصوصية يحصل بها الامتحان نظير ذبح الولد في حق إبراهيم (ع) الذي هو من مشاقّ الأمور، ففي هذه الصورة لم ينفك الأمر الصوري عن المصلحة والخصوصية الامتحانية في الفعل المأمور به.

ومثلها التكاليف الواقعة بداعي التقيّة؛ إذ الاتّقاء عن الأعداء تارةً في نفس

التكليف والأمر بالشيء كما في الأمر بالوضوء تقيّةً على طريق القوم حقناً للدم وإن لم يقع الفعل في الخارج كما في خبر عليّ بن يقطين وأمره الإمام (ع) بالوضوء بذلك النحو^١، وأخرى في الفعل الذي يؤمر به اتّقاءً، وحينئذٍ لا محيص عن الالتزام بالمصلحة في المكلف به لأجل ذلك العنوان الطاري عليه، فمتى ارتفعت التقيّة ارتفعت المصلحة الطارئة، هذا.

وأما الأوامر الطريقية فإن قلنا بأنّ مؤدّى أدلّة اعتبار الطرق والأمارات الشرعية جعل الحجّة فليس في صورة التخلف عن ذي الأمانة حكم شرعي حتّى يلزم رعاية المصلحة في متعلّقه؛ إذ لا معنى لجعل الحجّة إلّا تنزيل الحجّة المجعولة منزلة الحجّة العقلية المنجّلة من تنجّز الواقع عند الإصابة والعذر عند المخالفة، كما هو الحال في القطع والظنّ عند الانسداد.

وأما إن قلنا بأنّ مقتضى أدلّة اعتبارها جعلها طريقاً يسلك بها إلى الواقع؛ لقلبة الوصول بها إليه فمن المعلوم حينئذٍ^٢ أنّها [إن] تخلّفت عن الواقع لا محبوبة أصلاً في مؤدّاها.

نعم على القول بالسببية والموضوعية وأنّ مؤدّاها أحكام شرعية فلا محالة لا تخلو تلك الأحكام عن المصلحة بحيث تكون غالبية على المصلحة النفس الأمرية، فيكون إخبار العادل موجباً لحدوث مصلحة في ما أخبر بوجوبه بعنوانه الطاري، فلا ينفك حينئذٍ الحكم الظاهري الفعلي عن الحسن العارضي. ولزوم محذور اجتماع الحكمين أو اجتماع المصلحة والمفسدة في المؤدّى بعنوانين قد

١. الارشاد، ج ٢، ص ٢٢٧ - ٢٢٩ وعنه في وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٤٤، باب ٣٢، ح ٣.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

أسمعناك التفصّي عنه في حجّية الظنّ^١، هذا.

وجميع ما ذكرناه في أدلّة الطرق يجري في الأصول وإن كان الظاهر منها جعل الحكم في مثل قوله (ع): «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»^٢؛ لظهوره في الترخيص الفعلي في موضوع الشكّ، وكذلك قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشكّ»^٣.

وعلى أيّ حالٍ فالاستدلال بما ذكر في غير محلّه، فحينئذٍ تتمّ الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل وأنّ ما ألزم به الشارع هو الملزم^٤ به عقلاً.

وأما الأوامر العبادية، فالتحقيق أنّ النية وقصد الامتثال والإطاعة خارجة شرعاً عن حقيقة العبادة، وإنّما هي بحكم العقل حيث أحرز عدم حصول الغرض من الفعل العبادي بأيّ نحو اتّفق كما في الفعل التوصلّي، فيستقلّ بلزوم إتيانه على نحوٍ يحصل به الغرض منه، وهو منحصر في الإتيان بالعبادة بقصد الإطاعة، مع ما فيها من المصلحة بحيث لا تحصل ولا تُستوفى إلّا مع الإتيان بقصد القرية، فلم ينفكّ حسن التكليف عن حسن المكلف به؛ لتعلّق الأمر بالفعل الراجع على أن يؤتى به بقصد رجحانه إن اكتفينا بهذا القصد الإجمالي في الفعل العبادي، وإلّا فنقول: إنّ في مثل الصلاة مصلحةً ليست في غيرها من التوصلّيات، وإلّا لزم الجزاف في أمر المولى. ولكنّ الغرض الأوّفى والمصلحة الأتمّ مثل «الزلفى»

١. لم تصل نسخة منها إلينا.

٢. قد سبق في ج ٣، ص ١٦.

٣. قد سبق في ج ٣، ص ٢٢١، ٢٥٠، ٢٧١، ٢٧٨، ٢٨٠.

٤. في الأصل: الملزوم.

وكونها «معراج المؤمن»، أو «الناحية عن الفحشاء»^١ لا يكاد يحصل منها إلا بإتيانها بقصد العبودية والتقرب إلى الله تعالى.

فظهر أن الحق في العبادات خروج «النية والتميز وقصد الوجه» ونحوها مما له دخل في حصول الغرض منها عن حقيقتها شطراً أو شرطاً شرعاً، وإنما هي من أنحاء الإتيان المستقل بها العقل. وإن أردت معرفة ذلك فافرض الأمر توصلياً، فإنّ الأمور به فيها قد يوجد من غير قصد ولا إرادة فلا مثوبة ولا عقوبة، وأخرى توجد مع الإرادة وقصد القربة الموجب للثواب على الطاعة، فهل يكون القصد حينئذٍ ممّا له دخل شرعاً في متعلّق الأمر التوصلي؟! كلا، ونحوه الأمر العبادي لكّنه مع تفاوت بينهما في أن قصد القربة معتبر في الأمور به بحكم العقل في الأمر التبعدي، فلا بدّ منه في مقام الإطاعة تحصيلاً للغرض، دون الأمر التوصلي إلا إذا أريد امتثاله؛ فإنّ اعتباره حينئذٍ إنّما هو بحكم الشرع خاصّةً، هذا.

تتميم

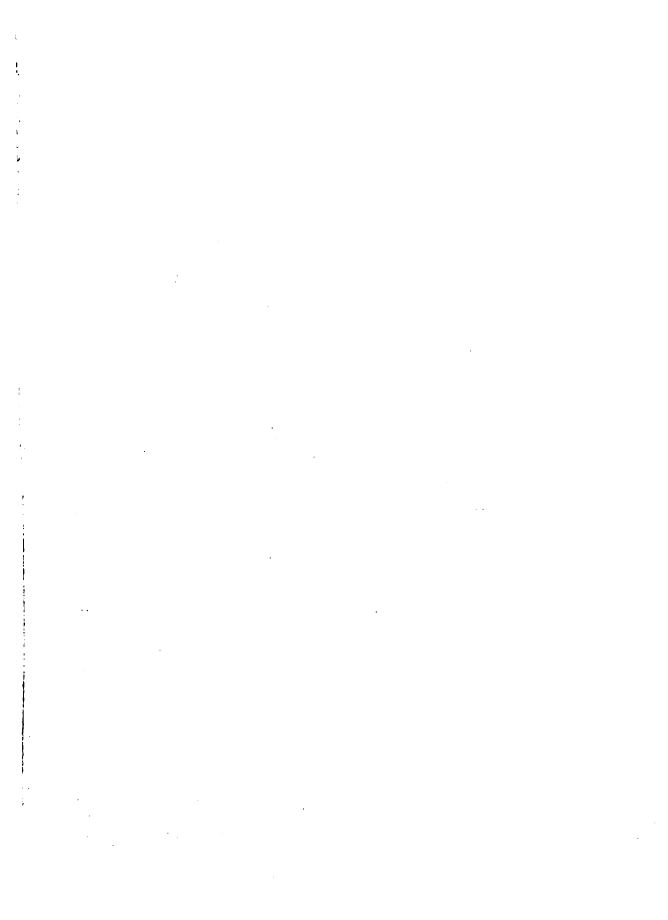
قد عرفت مستقصى أنّ الأفعال بنفسها مع قطع النظر عن الشرع ليست على حدّ سواء، بل تختلف من حيث الحسن والقبح عقلاً، فهل هي كذلك بذاتها أو أنّها مختلفة بالوجوه والاعتبار الحسنة أو القبيحة؟ وإن كان حسنها أو قبحها ذاتياً؛ للزوم انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات فلا يصحّ أن تكون تلك العناوين حسنة أو قبيحة لأجل عروض بعض الأوصاف الحسنة أو القبيحة عليها حتّى يتسلسل، فمثل «ضرب اليتيم» إذا وقع تأديباً يكون حسناً عند العقل والعقلاء، وإذا وقع

١. قد سبق في ج ١، ص ٢٤٦ إلاّ قوله: «كونها الزلفى» ولم نعر عليه في المصادر.

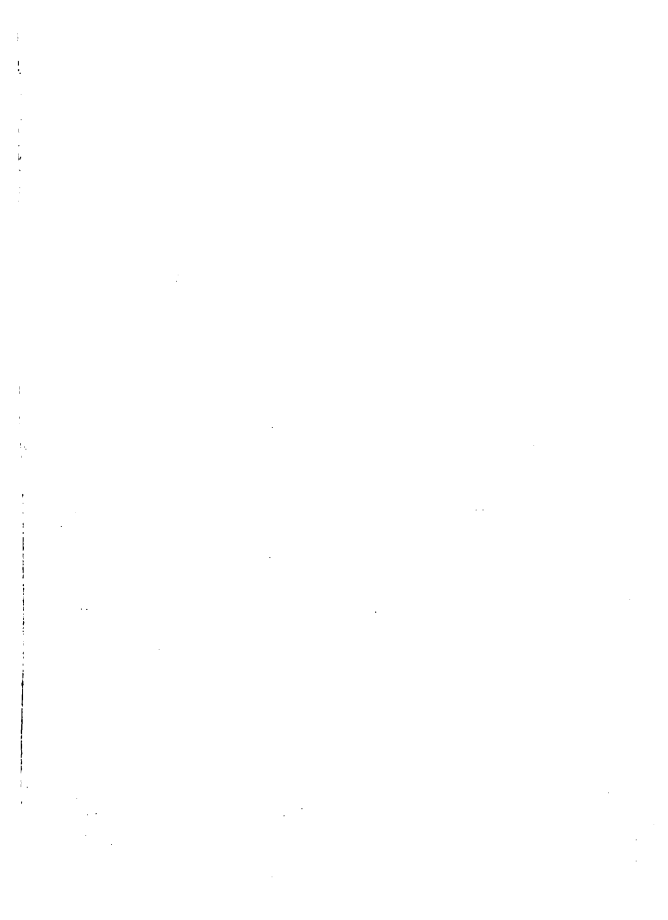
إيذاءً وتعذيباً وقع قبيحاً عقلاً، لكنّ وصفَي التأديب والتعذيب يكون اتّصافه^١ بالحسن والقبح ذاتياً، فـ«الإيذاء» الذي هو من الظلم غير قابل لعروض جهة محسّنة عليه، كما أنّ «التأديب» الذي قسم من الإحسان لا يكاد يكون قبيحاً. وبما ذكرنا يُجمع بين القول بأنّ حسن الأفعال وقبحها ذاتي مطلقاً وبين القول بأنّهما بالوجوه والاعتبار وإنّما الأفعال بعناوينها على ما هي عليها، فحينئذٍ يكون الخلاف في المسألة من هذه الجهة لفظياً، فالقائل بأنّهما ذاتيان يريد أنّهما ذاتيان للأفعال الموجودة في الخارج بما لها من الحدود والقيود في ظرف الوجود، هذا فافهم ذلك.

هذا آخر ما تلقيناه من بحث شيخنا الأستاذ المعظم - أدام الله أيام إفاضاته - في النجف الأشرف، تحريراً بقلم الأحقر المؤلّف محمّد حسن الموسوي الطباطبائي، والحمد لله أولاً وآخراً، ويتلوه إن شاء الله تعالى ذكر ما يتعلّق بـ«الاجتهاد والتقليد».

١. كذا، والصواب ظاهراً: اتّصافهما.



[الاجتهاد والتقليد]



بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد التاسع

في الاجتهاد والتقليد

وفيه مباحث:

المبحث الأوّل في الاجتهاد

وهو لغةً أفعال من الجُهد بمعنى تحمّل المشقّة.

وفي الاصطلاح عُرّف بتعاريف؛ فعن الحاجبي والعلامة (ره)^١ أنّه استفراغ
الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي.
وعن غيرهما^٢ أنّه مَلَكَةٌ يُقْتَدَرُ بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي
من الأصل.

والظاهر عدم الفرق بين التعريفين؛ فإنّ الأوّل صحيح بالنظر إلى الفعلية، والثاني
وقع بالنظر إلى القوّة الحاصلة، فلا ضير في الإطلاق على القسمين.
ثمّ إنّ تطويل الكلام في النقض والإبرام والإيراد بعدم الانعكاس والاطّراد
- كما وقع ممّن زبر وسطر - في غير محلّه؛ لما ذكرنا مراراً وتّبّنها عليه من أنّ هذه

١. كما عنهما في زبدة الأصول، ص ١٦٠.

٢. زبدة الأصول، ص ١٥٩ وعنه في مفاتيح الأصول، ص ٥٦٨.

التعاريف ليست حدوداً حقيقية على ما هي عليها في علم الميزان، بل ولا هي (رسوماً)؛ لأنّها متوقّفة على الوقوف على حقائق الأشياء ومعرفة كُنْهها والاطّلاع على الذاتيات المائزة لها عن غيرها، وأنّى ذلك إلّا لخالقها؟! نعم لأرباب الفنون تعاريفُ لفظية؛ لغرض الإشارة إلى المعرّف بما يُحرّز أو يُلتفّت إليه في الجملة ببعض وجوهه نظير ما يقع من أهل اللّغة في تفسيرهم الألفاظ التي ليست إلّا مبدّلة^١ بالألفاظِ آخر مثلاً، ولذا يقع التعبير منهم بالأعمّ تارةً أو الأخصّ أخرى، بل قد يكون التعريف بما هو أخفى.

فإطناب الكلام في كلّية هذه الأبواب خالٍ عن الصواب، هذا. ومع ذلك كان الأصحّ تبديل لفظ «الظنّ بالحكم الشرعي» في تعريف العلامة (ره) والحاجبي بـ«الحجّة على الحكم»؛ لأنّ الدليل الذي يُستنبط منه الحكم قد لا يفيد الظنّ [شخصاً] ولا نوعاً، كما أنّه قد يفيد القطع أو ما يقرب منه، ومع ذلك يكون من مباني الاجتهاد ومدارك الاستنباط.

فالذي هو المناط في الاجتهاد فعلاً أو قوّة الاقتدار على تحصيل الحجّة المؤدّية إلى الحكم الشرعي، لا الظنّ حتّى عند القائل بحجّيته مطلقاً أو حال الانسداد؛ فإنّ اعتباره حينئذٍ لكونه من مصاديق «الحجّة» وإن كانت عقلية بناءً على الحكومة، وبذلك يرتفع الخلاف بين أصحابنا من الأصوليين والأخباريين؛ إذ لا يُظنّ بالأخباريين أنّهم يُنكرون وجوب تحصيل الحجّة الشرعية على الأحكام الإلهية ووجوب العمل بتلك الحجّة، وكون الأخبار عندهم مقطوع الصدور لا يخرجها عن أنّها «حجّة»، والنزاع في تعيين الحجّة وتشخيص صغرها

١. كذا، والصواب ظاهراً: «الذي ليس إلّا تبديل الألفاظ» بدلاً من «التي ليست إلّا مبدّلة».

لا اختصاص له بالأخباري والأصولي، بل وقع النزاع مثل ذلك أيضاً بين الأصوليين؛ لأن جماعة منهم ذهبوا إلى عدم حجية الخبر الواحد^١، وجماعة منهم أنكروا حجية ظواهر القرآن، وجماعة قالوا بحجية الإجماع المنقول والشهرة وأنكرها آخرون، ولقد وقع الخلاف بين الأخباريين أيضاً في كمية «الحجة» وكيفية تبعها بعض الخصوصيات.

فالخلاف في تعيين الصغرى لا يقدح في الاتفاق على أصل الاجتهاد وتحمل المشقة في تحصيل الحجة الشرعية عيناً أو كفاً من غير إيجاب التفرقة بين الفرقة الحقّة، وإنما الأصوليون كالأخباريين يوجبون الرجوع إلى الأخبار؛ لاستنباط الأحكام، ففي كلّ واقعة وحادثة قام على حكمها دليل من الأخبار والسنة يأخذون به ومع فقد أو المعارضة وعدم التمكن من الترجيح بالرجوع إلى الأخبار العلاجية يراجعون الأخبار المطلقة الحاكمة بالإباحة والحلية في الوقائع المشكوكة مثل قوله (ع): «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام، وقوله (ع): «كلّ شيء مطلق [حتّى] يرد فيه نهى، وقوله (ع): «الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين، وقوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشكّ بل انقضه بيقين آخر^٢ وأمثال ذلك، فهل يقال أو يتوهم الفرق بين الأصوليين والأخباريين في لزوم استنباط الأحكام عن مبانيها وإعمال ما يتوقّف عليه الاستنباط من القواعد العقلية، أو اللفظية في باب الأوامر والنهي^٣ واستفادة الوجوب أو الحرمة، أو حمل المطلق على المقيد أو العام على

١. كذا، وهو من باب الوصف بحال متعلّق الموصوف والأولى: خبر الواحد.

٢. قد سبقت الأحاديث كلّها في ج ٣، ص ١٦ - ١٧ و ٢٤ وج ٤، ص ١٣ وج ٣، ص ٢٢١ و ٢٥٠.

٣. كذا، والأولى: «النواهي».

الخاصّ، أو الجمع الدلالي بين الخبرين المتعارضين أو الطرح عند التكافؤ أو التخيير حسب ما هو المدلول عليه بالأخبار العلاجية.

وبذلك يظهر عدم الفرق بين الأصولي والأخباري في جهة الاجتهاد.

وأما مسألة التقليد فأيضاً لا اختلاف بين الطرفين؛ لوجوب رجوع الجاهل بالحكم الشرعي إلى العالم به. وهل يُعقل إنكار ذلك من الأخباري فضلاً عن قوله بحرمة؟! أم هل يجوز للعالمي العاجز عن فهم معنى منطوق الحديث، أو الوقوف على معارضه، أو تشخيص مجمله عن مبيته، أو صحيحه عن سقيمه أن يسلك غير مسلك التقليد؟! والحال أنّه لا طريق إلى استعمال الأحكام إلّا الرجوع إلى العالم بها، فحينئذٍ لا معنى للتشاجر.

وإنكار الأخباري هذا المعنى عن الأصولي - بعد اتفاقهما على كبرى لزوم الاجتهاد وتحصيل الحجّة على الأحكام الإلهية وكذلك على كبرى لزوم التقليد ورجوع العالمي إلى العالم في تكاليفه - وإياء الأخباري عن تسمية مثل ذلك «اجتهاداً أو تقليداً» لا يقدح بعد مساعدة الدليل وأنّه لا مشاحة في الاصطلاح.

المبحث الثاني

في تقسيم الاجتهاد

وهو ينقسم إلى قسمين: مطلق ومتجزّي^١.

أما القسم الأول - أعني الاجتهاد المطلق - فهو ما يُقتدر به على تحصيل الحجّة على الأحكام الشرعية الفرعية من الأدلّة العلمية أو الأمانة المعتبرة شرعاً أو الأصول العملية عند فقد الدليل.

ولا إشكال في إمكان الاجتهاد بهذا المعنى ووقوعه أيضاً، وعدم التمكن أحياناً من تعيين الأحكام الواقعية والوقوف عليها ليس لقصورٍ في جهة الاجتهاد وقلة الاطلاع وندرة الفهم، وإنما هو لعدم مساعدة الدليل عليها مع مساعدتها على أحكام فعلية ظاهرة يخرج المجتهد بسببها عن التردد والتحير في حكم الواقعة. وكما لا إشكال في ذلك لا إشكال في جواز العمل بمثل هذا الاجتهاد والعلم الشرعي لمن اتّصف به، فيكون اجتهاده حجّة عليه، وأما غيره فجواز رجوعه إليه والأخذ برأيه وجعله طريقاً يوصله إلى ما وجب عليه وعدمه فمبنيّ على أنّ المجتهد ممّن يرى انفتاح باب العلم والعلمي بالأحكام، فيرجع إليه دون من يرى انسداد بابهما، فإنّ جواز الرجوع إليه في ما انسدّ عليه مشكل وإن كان معذوراً في عمل نفسه إذا أخذ بالظنّ الانسدادي القاطع للعدر.

وبالجملة، لا إشكال في صحّة رجوع الجاهل إلى العالم في معرفة الحكم الشرعي إذا فرض انفتاح باب العلم والعلمي.

ودعوى الأخباري عدم جواز الرجوع إلى الظنّ مطلقاً في عمل نفسه وعمل مقلّده؛ للآيات الناهية عن العمل بالظنّ أو بغير العلم، والأخبار الدالة على ذلك أيضاً وعلى عدم جواز القول بغير العلم خارجة عن مفروض المسألة؛ لأنّ الظنّ والرأي والقول بغير العلم المذمومة في الكتاب والسنة يُراد منها القياس والاستحسان والتخريجات الوهمية في قبّال الشريعة كما هو المتعارف والمعتاد عند العامة أصولاً وفروعاً، فأحلّوا أو حرّموا ما لم يرضَ به الله تعالى، وأبين هذا من الأخذ بظواهر الأخبار ومداليل الآثار كما هو المعنيّ به من «الاجتهاد» عند أصحابنا، فمن حصل الحكم عنده بطريق العلم أو الظنّ الخاصّ لزم اتّباعه دون من حصل له الظنّ بالحكم بمقدّمات الانسداد؛ فإنّ الأخذ برأيه حينئذٍ في غاية الإشكال بل منع؛ لأنّه ليس من رجوع العامّي إلى العالم وإنّما هو رجوع الجاهل إلى مَنْ هو مثله وإن كان معذوراً في ما ظنّه من الحكم. ودليل جواز التقليد حتّى مثل السيرة وبناء العقلاء، وعمل المتشرّعة يقضي بجواز الرجوع إلى العالم لا إلى غيره، ومقدّمات الانسداد لا تقتضي أزيد من حجّة الظنّ على الظانّ الذي هو المجتهد لا على غيره مع عدم ظنّه ولو قيل بحجّيته في حقّه، فإنّما هي بمعونة دليل آخر - لو كان - غير أدلّة التقليد من الإجماع المركّب والقول بعدم الفصل أو السيرة القطعية قديماً وحديثاً على الأخذ بفتوى المجتهد مطلقاً وإن كان مبني فتواه الظنّ المطلق، ودون إثباته خرط القتاد؛ لأنّ مسألة الانسداد من حوادث الأزمنة المتأخّرة عن زمان المعصوم (ع) فكيف بإجماع الصحابة على جواز الرجوع إلى العالم الذي انسَدَ عليه طريق العلم والأمانة المعتبرة.

ودعوى قيام السيرة من الإمامية في تمام الأزمنة من الصدر الأوّل إلى أمثال

هذه الأزمنة المتأخّرة على الرجوع إلى المجتهد مطلقاً فتكون ظنونه المطلقة كالظن الخاصّ معتبرة عند الشارع، ممنوعة؛ إذ من المعلوم خلافها؛ لما نرى منهم عدم الرجوع إلى مَنْ أذعن من نفسه عدم العلم والمعرفة بالحكم مع وجود غيره من ذوي المعرفة والدراية.

والقولُ بصدق «العالم» على مَنْ أفنى عن مدركٍ ظنّي غفلةً واضحةً عن أنّ المراد من «العالم» الذي هو مرجع التقليد هو العارف بالحكم الشرعي الواقعي أو الظاهري دون مَنْ جهل الحكم كذلك، ولا سبيل له إليه كما هو مفروض باب الانسداد وحجية الظنّ المطلق، وعليه فلا مجوّز للرجوع إليه في ما كان مدركه الظنّ الانسدادي مع فرض وجود غيره من الطريق الموصّل له إلى الواقع من فتوى العالم^١ الذي افتتح باب العلم والعلمي [عليه].

نعم، في ما إذا انسدّ الطريق على العامّي بحيث اقتضى جريان مقدّمات الانسداد في حقّه كانت نتيجة حجية الظنّ في حقّه أيضاً كالمجتهد، لكن إثبات ذلك أيضاً مشكّل؛ لتوقّفه على انحصار المجتهد في واحد، وعدم تمكّن العامّي من الاحتياط أو تعذّره، وعدم قيام الدليل عند المقلّد على عدم وجوب الاحتياط مع التعسّر كأن كان الواجب عقلاً عنده مع عدم التعسّر وإلا فلا وجوب، هذا.

وما ذكرنا من عدم جواز الرجوع إلى المجتهد المنسّد عليه طريق الاستنباط من العلم أو الظنّ الخاصّ، لا يُفرّق فيه بين تقريريّ الحكومة والكشف إلا ما قد يُتوهّم على تقرير الكشف من صيرورة الظنّ شرعاً من الظنون الخاصّة التي قامت على اعتبارها بالخصوص أدلّة معتبرة، وليس كذلك؛ للفرق الواضح بين الظنّ

الخاصّ والظنّ المطلق؛ فإنّ حجّية الأول إنّما هي بالدليل المعتبر من الشرع من قول «صدّق العادل» مثلاً الشامل لعامة المكلفين. غاية الأمر أنّه ينوب المجتهد مناب المقلّد في استظهار حجّيتها من الدليل ودفع المعارض واستنباط الأحكام منها، وهذا بخلاف الظنّ المطلق التي كانت حجّيتها نتيجة المقدمات، فإنّه وإن انتهى إلى الحجّية الشرعية وحكم الشارع بحجّيته ولكن في خصوص الظانّ المنسّد عليه الطريق إلى الحكم لا مطلقاً حتّى لمن لم ينسّد عليه طريق الوصول إلى حكم الشارع، فلا يقاس هذا الظنّ بالظنون الخاصة التي هي مدلول الأمانة المنصوبة شرعاً لإدراك الواقع.

فالظنّ الحاصل من مقدّمات الانسداد يكون حجّة عقلية بناءً على الحكومة، أو شرعية بناءً على الكشف لمن حصل عنده دون غيره، ومقدّمات الانسداد لا تقتضي أزيد من حجّية الظنّ في حقّ الظانّ به، وجواز رجوع الغير إليه لمّا كان خلاف الأصل يحتاج إلى الدليل، وعدم الدليل على الجواز يكفي في عدم جوازه، وأدلة التقليد لا تساعد على جواز رجوع المقلّد إلى المجتهد في ما يختصّ بحجّيته به.

والقول بأنّه معدود من «أهل الذكر» فيعمّه قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^١ مدفوع؛ وذلك لفرض جهله بالحكم واقعاً وظاهراً وعجزه عن الوصول إليه، فيحكم العقل بأنّ أقرب الطرق إليه العمل بمظنوناته دون مشكوكاته وموهوماته. وأمّا أنّه أقرب الطرق في حقّ مقلّده فلا؛ لعدم استقلال العقل بذلك، بل المعلوم خلافه وهو الرجوع إلى من انفتح له الطريق وعرف الحكم الواقعي أو

الظاهري.

ودعوى أنّ الظنّ الانسدادي حاله حال العلم الوجداني بملك أنّه حجة قاطعة في حقّ العالم فيجب عليه اتّباعه بحكم العقل ويرجع إليه مقلّده، وكذلك الظنّ في حال الانسداد؛ فإنّه أيضاً حجة قاطعة، فيُعذر صاحبه فيه وإن تخلف عن الواقع، مدفوعة؛ وذلك لاندراج المجتهد العالم بالحكم الشرعي واقعاً أو ظاهراً في عداد «أهل الذّكر»؛ لانفتاح باب العلم له بخلاف من انسدّ عليه فإنّه «جاهل»، ولذا لو سئل عنه^١ [عن] الحكم الشرعي الواقعي أو الظاهري لأجاب بأنّه لا يعلم.

ولا يرد النقض عليه بالأصول العملية؛ لأنّ رجوع المقلّد فيها إلى المجتهد في الموارد المشكوكة من رجوع الجاهل إلى مثله، وذلك لأنّه في غير محله. أمّا النقلة من تلك الأصول فلاّ أنّ مؤدّاها هو الحكم الفعلي من الحليّة والإباحة بالنسبة إلى بعضها، وجعل الحكم المماثل بالنسبة إلى بعضها الآخر كما في موارد «الاستصحاب»، فالمجتهد المنتهي أمره إليها عالم بما أدّت إليه الأصول من الحكم الشرعي الفعلي بمقتضى قوله (ع): «كلّ شيء لك حلال»، وقوله: «لاتنقض اليقين بالشك»^٢، فلا يكون من الرجوع إلى الجاهل.

وأما الأصول العقلية كـ«البراءة» المستندة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا برهانٍ فحيث كان موردها عدم البيان بعد الفحص واليأس عن البيان والعامّي يعجز عن مثل ذلك، صحّ الرجوع فيه إلى العالم؛ لأنّ عدم الاطلاع في ظرف الفحص من وظيفته، كالبيان فيرجع إليه في ظرف النفي كما يرجع إليه

١. كذا، والظاهر زيادتها؛ لأنّ الضمير مستترٌ في «سئل» وهو نائب فاعل.

٢. قد سبق الحديثان في ج ٣، ص ١٦ - ١٧ و ٢٢١ وفي غيرها من الصفحات.

في جانب الإنبات؛ لاطّلاعه بموارد الأحكام وقيام الحجّة وعدمه، وأنّ الواقعة الكذائية فيها البيان شرعاً أو لا بيان فيها، فحينئذٍ إن لم يلتفت المقلّد إلى أنّ حكم العقل مع عدم البيان البراءة، والمجتهد ملتفت إليه كان اللازم الرجوع إليه، وأمّا إن التف واستقلّ بالبراءة فالمتّبع عقله ولو خالف عقل مجتهد، وإن لم يستقلّ عقله بالبراءة بعد الالتفات واحتمل العقوبة كان اللازم عليه الاحتياط.

وأما الاحتياط العقلي في موارد العلم الإجمالي فاللازم رجوع العاصي إلى المجتهد في قيام الحجّة الشرعية على تعيين الواجب في أحد الطرفين من المتباينين أو الأقلّ والأكثر أو أنّ تكليفه الاحتياط كما أنّه تكليف مجتهد.

نعم، لو التف المقلّد إلى الواقعة ولم يستقلّ عقله بالاحتياط؛ لعدم احتمال العقاب بعد الجهل بالمكلّف به لم يكن له^١ إلزام بمتابعة المجتهد وإنّما يتّبع ما استقلّ به عقله، هذا.

وأما الاحتياط الصادر عن المجتهد في غير موارد العلم الإجمالي فلا إلزام بالرجوع إليه بعد عدم كونه من الفتوى، وإنّما وقع لمحض تردّد المجتهد في المسألة؛ ولذا يجوز للمقلّد العدول عنه والرجوع إلى من يعلم.

هذا^٢ بناءً على جريان مقدّمات الانسداد في الفروع خاصّةً دون الأصول، وأمّا إذا عمّمناها وأجريناها في القواعد الأصولية كأن أدّت إلى حجّة خبر الشقة فالتحقيق عدم جواز الرجوع إلى المجتهد في ما استقرّ عليه ظنّه من حجّة خبر

١. كذا، والصواب ظاهرًا: عليه.

٢. كتب بعده في النسخة ما يلي ثمّ شطب عليه: «في الرجوع إلى المجتهد المطلق في فتاواه، وأمّا الرجوع إليه في أحكامه وقضائه».

الثقة والفتوى على طبقه.

والقولُ بجوازه - لقيام الحجّة الشرعية؛ أعني الخبر على فتواه وإن كان مدرك حجّية خبره الظنّ المطلق، فهو رجوع إلى العالم دون الجاهل - مدفوعٌ بأنّ قضيّة مقدّمات الانسداد مطلقاً في الفروع والأصول حجّية الظنون المطلقة في حقّ الظانّ دون غيره، وليس المظنون الحجّية^١ في المسألة الأصولية إلّا كمظنون الحرمة، فكما أنّ الظنّ بالحرمة من تلك المقدّمات لا يتّبع إلّا لمن انسَدَّ عليه طريق العلم والمعرفة، كذلك الظنّ بحجّية خبر الثقة؛ لقصر حجّيته على الظانّ بها خاصّة.

وأما مقايضة^٢ «الظنّ بالحجّة» بـ «القطع بها» [فقد عرفت الجواب عنها.

هذا في عدم نفوذ فتوى المجتهد المنسَدَّ عليه باب العلم والعلمي في حقّ العامي.

وأما نفوذ حكمه وقضائه إذا انسَدَّ عليه باهما وأخذ بالظنّ المطلق ففيه إشكال بل منع؛ لعدم كونه ممّن يعرف الأحكام ويميّز بين الحلال والحرام كما هو صريح «المقبولة»، ولم يقدّم دليل يدلّ على نفوذ حكم المجتهد الآخذ بالظنّ الانسداد.

وقيام السيرة من المشرّعة على نفوذ حكمه ممنوعة صغرى وكبرى^٣، إلّا أن يدعى الإجماع والقول بعدم الفصل بين المجتهدين وذلك كما ترى، أو يدعى كفاية افتتاح باب العلم والعلمي عليه في موارد الإجماعات والأحكام الثابتة بالضرورة أو التواتر القطعي في صدق أنّه مـ «مّن يروي أحاديثهم ويعرف

١. إضافة «المظنون» إلى «الحجّة» إضافة لفظية.

٢. في الأصل: «وأمقايضة» وهو من سهو القلم.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «صغروياً وكبروياً» أو «من جهة الصغرى والكبرى».

أحكامهم» (ع) فيكون منصوباً من قبلهم وينفذ حكمه حينئذٍ، وإلا فلا. ويكون مع انحصار المجتهد وجريان مقدمات الانسداد في حق المقلد وحجية الظن المطلق عليه قضاء العقل بالرجوع إلى المجتهد والعمل بظنونه، لا لأدلة التقليد؛ لقصورها عن^١ هذه الدلالة، بل لأن الرجوع إليه أقرب طرق الوصول إلى الواقع.

هذا في القسم الأول - أعني المجتهد المطلق -، وأما القسم الثاني - أعني المتجزّي في اجتهاده - فصفو القول فيه يقع في أمور:

الأول في إمكانه - بمعنى جواز تسلط العالم على استنباط بعض مسائل الفقه عن مدركه وعدم تسلطه عليه في مسائل أخرى - كما هو الحق، خلافاً لآخرين محتجين بأن التجزّي في الاجتهاد مرجعه إلى تجزّي الملكة التي هي القوة النفسانية الغير القابلة للتبعض وإن كانت تقبل الشدة والضعف.

ويزيف هذه الدعوى الوجدان الذي هو أقوى شاهد على الإمكان؛ إذ نرى بالعيان وقوع التجزّي في اجتهاد المجتهد، فيقتدر على إعمال القوة في بعض مسائل الفقه؛ لوضوح مدركه وسهولة مأخذه، ولا يقتدر على إعمال الاجتهاد في غيره؛ لقصر باعه وقلة اطلاعه وعدم مهارته.

ومن المعلوم أنه لا يستلزم الاجتهاد في باب من أبواب الفقه التمكن من الاجتهاد في باب آخر؛ لاختلاف تلك الأبواب سهولة وصعوبة حسب اختلاف مداركها ومباني استنباطها عقليها ونقلها وضوحاً وغموضاً، وتفاوت الأشخاص بحسب الاطلاع وطول الباع في مقدمات الفقه من العربية والمنطقية والأصولية،

فَرُبَّ شَخْصٍ يَكُونُ قَوِيًّا فِي بَعْضِهَا فَيَقْتَدِرُ عَلَى اسْتِبْطَاطِ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ مِنَ الْأَحْكَامِ دُونَ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَى مَا لَا مَهَارَةَ لَهُ فِيهِ، وَكَذَلِكَ تَفَاوَتْهُمْ بِحَسَبِ الْمَمارِسةِ وَعَدَمِهَا، فَرُبَّ مَسْأَلَةٍ وَقَعَتِ الْمَمارِسةُ فِي مَدْرَكِهَا فَيَتِمَكَّنُ مِنْ مَعْرِفَتِهَا مِنْ ذَلِكَ الْمَدْرَكِ مَعَ عَجْزِهِ عَنْ غَيْرِهِ، كَمَا لَوْ عَلِمَ الْمُتَجَزِّي أَنَّ «الْأَمْرَ» حَقِيقَةٌ فِي الْوُجُوبِ وَلَا يَعْلَمُ بِجَوَازِ اجْتِمَاعِهِ مَعَ النَّهْيِ، أَوْ كَانَ نَظَرُهُ مَقْصُورًا عَلَى حُجَّةِ خَبَرِ الْعَادِلِ وَلَا يَدْرِي أَنَّ خَبَرَ الْمُتَوَقِّفِ حُجَّةٌ فَإِنَّهُ يَتَوَقَّفُ فِي حُجَّةِ خَبَرِهِ الْمُتَضَمِّنِ لِبَعْضِ الْأَحْكَامِ.

وهذا من حيث الوضوح غنيٌّ عن البيان، لكنّ الذي دعا إلى التعرُّض له إنكار المنكر بتوهم أنّ الاجتهاد الذي هو ملكة الاستنباط غير قابلة للتبعض والتجزية^١ غفلةً عن أنّ المسائل - لاختلافها حسب اختلاف أدلتها - قابلة لحصول الملكة في بعضها؛ لوضوح المدرك فيه، وعدم حصولها في البعض الآخر؛ لغموض مبنى ذلك، فهي على بساطتها وعدم طرؤ التجزئة فيها إنّما هو في موارد حصولها لا في ما لا تحقق لها، فكيف يدعى عدم إمكان تجزئها أم كيف^٢ والحال أنّ الاجتهاد المطلق مسبوق بالتجزّي؛ وإلّا لزم الطفرة من العدم إلى هذه المرتبة الأكيدة من الوجود، فلا يكاد يحصل الملكة المطلقة دفعة واحدة وإن كان قد يعطى للأوحد من الناس بالإفاضة من الفيّاض على الإطلاق، وإلّا فالملكات إنّما تحصل شيئاً فشيئاً بالممارسة، ومنها ملكة الاجتهاد المطلق المتوقّف حصولها عادةً على المزاولة في جميع المسائل الفقهية، ودون هذه المرتبة هو التجزّي في الاجتهاد الذي واقعه

١. كذا، وفي اللغة «التجزئة» ولكن تقلب الهمزة ياءً تخفيفاً في العرف، كما تقتضيه قواعد علم الصرف. وكذا الأمر في الموارد الآتية.

٢. كذا، والظاهر زيادة «أم كيف».

حصول الملكة في بعض تلك المسائل، فملكة أبواب الطهارة غير ملكة مسائل الإرث وهي تدريجية، ففي ما حصلت لا تقبل التجزئة. غير أن الاجتهاد في عدّة منها غير مرتبط بالاجتهاد في غيرها، نظير ملكة التجارة الغير المرتبطة بملكة الخياطة أو الزراعة وغيرها مع أنها يمكن الاقتدار على تحصيل شيء منها دون الأخرى، ولا ملازمة بين تلك الملكات في ظرف وجودها، فلتكن ملكة الاستنباط والاجتهاد مثلها في حصولها بالنسبة إلى بعض مسائل الفقه وعدم حصولها بالنسبة إلى الآخر، وهذا هو المراد من قبول الاجتهاد للتجزئة في مرحلة القوّة.

وأما في مرحلة الفعلية فلا إنكار للتجزئة، هذا، وليست ملكة الاجتهاد كملكة العدالة الغير القابلة للتجزئة وإن وقع النقض بها، غير أن الجواب عن ذلك هو أن ملكة العدالة عبارة عن حالة نفسانية موجبة للخوف من الله تعالى والاجتناب عما حرّمه، ونسبة تلك الحالة إلى الفرائض والمحارم بالسوية، فلا يكاد^١ تحصل ملكة كفّ النفس عن معصية دون أخرى؛ لعدم التفاوت في ناحية المعاصي بخلاف ملكة الاجتهاد فإنّها قابلة للتخلف عن مسألة دون أخرى؛ لاختلاف المبنى وتفاوت الأشخاص^٢ حسب ما سمعت.

١. كذا، والأولى: فلا تكاد.

٢. كتب في النسخة بعدها ما يلي ثم شطب عليها: «بحسب ما سمعت [من] الاطلاع وطول الباع في باب من الأبواب دون باب الموجب لتمكّن المجتهد عن معرفة بعض المسائل التي استفرغ الوسع فيها عن الأدلة وعجزه عن معرفة ما عداها. وهذا واضح بعد وقوعه كثيراً. الأمر الثاني في حجّة [كلمة لا تقرأ] فتوى المتجرّي وما يؤدي إليه نظره في حقّه وعمل

فوجه الفرق هو أنّ العدالة عبارة عن ملكة واحدة أثرها ترك المعصية خوفاً من الله تعالى، ولكنّ الفقه علمٌ واسع له أبواب عديدة بتعدّدها تتعدّد الملكة؛ فملكة أبواب الطهارة غير ملكة أبواب الإرث أو الديات؛ لاختلاف مداركها من غير ارتباط، ونظير علم الفقه في تكثر الملكات علم الطب، فإنّه بالوجدان يحصل للإنسان بالممارسة ملكة تشخيص المزاج دون الجراحة.

الأمر الثاني في حجية فتوى المتجزي في حقّه.

وهو وإن وقع محلّ الخلاف والنزاع إلا أنّ الحقّ جواز عمله بما استفاده من الأدلّة، بل وعدم جواز تقليده لغيره؛ لعموم حجية مدارك علم الفقه لمن تمكّن من النظر فيها واستنباط الحلال والحرام منها، نعم خرج منها العاجز عن فهم مداليلها والغير المتمكّن على استنباط الحكم منها ولو لعجزه عن الفحص عن المعارض لها وملاحظة النسبة بينهما والترجيح لأحدهما إلى غير ذلك ممّا هو من وظائف المجتهد، فيما أنّ المتجزي قادر على ذلك ولو في الجملة كان ما استفاده من

نفسه، وهو وإن كان محلّ الخلاف أيضاً إلا أنّ التحقيق جواز عمله بما استفاده من الأدلّة، بل وعدم جواز تقليده لغيره؛ لعموم أدلّة حجية مدارك الاجتهاد ومباني الاستنباط أو إطلاقها وفي (الصواب ظاهراً: من) حجية ظواهر الكتاب والسنة ووجوب الأخذ بقول الثقة، خرج منها العاجز عن فهمها والغير القادر على استنباط الحكم منها ولو لعجزه عن الفحص عن المعارض وملاحظة النسبة بينهما وغير ذلك ممّا هو من وظائف المجتهد فيما أنّ المتجزي قادر على ذلك ولو في بعض أبواب الفقه كان ما استنبطه من الحكم نافذاً في حقّه.

الأمر الثالث في جواز رجوع الغير إلى المتجزي في تقليده إياه في رأيه وفتواه، وهو أيضاً محلّ النزاع، ولكن جواز رجوع العامّي إلى المتجزي مبني على إطلاق أدلّة التقليد وما دلّ على رجوع الجاهل إلى أهل العلم من قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ وقيام بناء العقلاء وسيرة المشرّعة على الرجوع إلى المتجزي في اجتهاده الخاص، فإن ثبت ذلك فهو؛ وإلا فالرجوع إليه غير نقي عن الإشكال خصوصاً.

الدليل الاجتهادي نافذاً في حقّه، بل قد يُدعى عدم الخلاف في المسألة، وإنّما النزاع في أصل الإمكان وإلاّ فالحجّة بعد ثبوت ذلك أمرٌ مفروغ عنه؛ لأنّه يندرج في موضوع «المجتهد» المجمع على اعتبار استنباطه، وهذا واضح؛ لأنّ المتجزّي إذا استقصى أدلّة مسألة بالفحص والتّبع فهو المجتهد الغير المقصّر في اجتهاده في تلك المسألة، وقصوره عن باقي المسائل لا دخل له في ما لا قصور له فيه، فيعمّه الدليل كما يعمّ المجتهد المطلق، وبه يندفع توهم أنّ لعموم القوّة دخلاً في الحجّة، هذا.

الأمر الثالث في جواز رجوع الغير إلى المتجزّي وصحّة تقليده.

وهو أيضاً محلّ النزاع، ولكن صحّة رجوع العامّي إلى المتجزّي مبنيّ على إطلاق أدلّة التقليد وما دلّ على جواز رجوع الجاهل إلى أهل العلم نحو قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^١، مضافاً إلى قيام السيرة وبناء العقلاء على الرجوع إلى المتجزّي في ما يخصّه من العلم، فإنّ تمّ ذلك فهو وإلاّ فالرجوع إليه وحجّة رأيه لغيره غير خالٍ عن الإشكال، سيّما إذا احتملنا أنّ الإفتاء نظير الحكومة والقضاء ولاية خاصّة من الله تعالى للمجتهد المطلق فلا يتعدّى إلى المتجزّي، خصوصاً إذا قلنا بأنّ القدرة العامّة أبعد عن الخطأ.

ومن تأمّل في الأخبار الدالّة على اعتبار العدالة وطيب الولادة والرجولية والتكليف في المجتهد ربما يطمئنّ بأنّ الإفتاء كالقضاء من المناصب الإلهية التي لا يتّصف^٢ بها كلّ أحد، وليس اعتبار العدالة لأجل الاعتماد على قوله في رأيه

١. في النسخة: دخل.

٢. النحل (١٦): ٤٣؛ الأنبياء (٢١): ٧.

٣. في النسخة: لا تتّصف.

واجتهاده؛ ولذا لا يجوز تقليد الفاسق مع العلم بفتواه وضبطه فيه، وهذا كاشف عن أن الرجوع إلى المجتهد اعتُبر فيه بعض الجهات التعبدية وليس لمجرد الطريقة كالرجوع إلى أهل الخبرة.

وعليه فيشكل الرجوع إلى المتجزّي؛ لأنّ اليقين بالاستغفار يقتضي اليقين بالامتنال الغير الحاصل إلّا بالرجوع إلى المجتهد المطلق.

اللهم إلّا أن يُمنع عن كون «الإفتاء» نظير «الحكومة»؛ فإنّه حينئذٍ يجوز الأخذ برأي المتجزّي؛ لكونه عالماً بالحكم الشرعي واستقرّ عليه فتواه ويكون من رجوع الجاهل إلى العالم فتعّمّه أدلّة جواز التقليد.

ودعوى أنّ ملكة الاقتدار على استنباط أبواب الفقه أقرب إلى الواقع في حقّ الجاهل ممنوعة؛ إذ قد يكون المتجزّي في مستنبطاته أعلم فقهاً وأصوب رأياً وأدقّ نظراً وأكثر اطلاعاً، هذا.

وربما يؤيد جواز الرجوع إليه برجعهم إلى الحُكّام والقُضاة المنصوبين من قبل النبيّ (ص) والأئمّة (ع) لمعرفة الأحكام وليس بشيء؛ لعدم كونه من الرجوع إلى المتجزّي، ولعلّه من الرجوع إلى حفظة الأحكام ولو بالتقليد.

فإن قلت: إنّ المتجزّي إذا كانت ممارسته ناقصة فلربما يوجد لما تمسّك به من الدليل معارض في سائر الأبواب التي لم يمارس فيها، فلا وثوق حينئذٍ باجتهاده، بل ولا ملكة له في تحصيل الحكم الواقعي في مسألة واحدة لاحتمال^١ وجود المعارض.

قلت: إنّ ذلك منقوض بالمجتهد المطلق إذا احتمل وجود معارضٍ لما حضره

١. في النسخة: لاحتماله.

من الأدلة؛ إذ المعتبر فيه هو القوة دون الإحاطة والفعلية، وبأنه لا يُعتبر في اجتهاد المجتهد علمه في كل مسألة بعدم المعارض، وإنما يكفي عدم اطلاعه عليه بعد استفراغه الوسع وإعماله التسع، وهذا يتمكن منه المتجزي.

نعم، الذي هو محل الإشكال ما لو قلد المتجزي غيره في بعض مباني اجتهاده، كما إذا لم يستقر رأيه بحجية خبر الثقة ورجع إلى المجتهد الذي يقول بحجيته مع اجتهاده حينئذ في الحكم الفرعي والاستظهار من الخبر الموثق الوجوب على خلاف ما استظهر منه من قال بحجيته، فجواز الأخذ بفتوى هذا المتجزي وعدمه محل تأمل من عدم اجتهاده في مدرك رأيه وفتواه وإنما أخذه عن تقليد، فلا يجوز الرجوع إليه؛ لأنه من رجوع المقلد إلى المقلد، ومن أن المتجزي بحكم الفرض يعلم الحكم الشرعي عن مدركه، فلا بأس بالرجوع إليه مطلقاً وإن فرض وجود المجتهد المطلق، سيما بناءً على جواز الرجوع إلى العالم مع وجود الأعلام فضلاً عما إذا كان المتجزي هو الأعلام في مستنبطاته، فيقدم هذا في جواز رجوع الجاهل إلى العالم في فتواه.

وأما جواز حكومته والأخذ بقضائه ففي زمان الحضور لا إشكال فيه إذا عتبه المعصوم لفصل الخصومة.

وأما في زمان الغيبة فحيث كان القضاء والحكومة الشرعية من المناصب الإلهية التي امتازت عن الفتوى بنفوذها مطلقاً حتى على المجتهد المطلق ويحرم عليه نقضه لابد حينئذ من النظر في أدلتها العامة مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها؛ فإن كان لها عموم أو إطلاق يشمل حكومة المتجزي فهو، وإلا فيختص بالمجتهد المطلق العالم بجميع الأحكام ولو بالقوة الفعلية، كما ربما يُستظهر ذلك

من الجمع المضاف في قوله (ع) في المقبولة: مَنْ روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حَكَمًا فَإِنِّي قد جعلته عليكم حاكماً^١.

لكنّ الإنصاف أنّ الظاهر من «المقبولة» خلاف ما استُظهر؛ لصدق قوله (ع): «من عرف أحكامنا» في حقّ من عرف جملةً من الأحكام المعتدّ بها، سيّما بالنظر إلى وحدة السياق مع قوله (ع): «روى حديثنا ونظر في حلالنا». نعم، خرج معرفة المقلّد ببعض الأحكام عن تقليد فإنّها ليست بمعرفةٍ وإتّما هو أخذ بالحجّة. وعلى أيّ حالٍ فعلم المقلّد غير مشمول للمقبولة؛ لانصراف إطلاق قوله (ع): «عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا» عن مثله.

المبحث الثالث

اتَّفقت الكلمة على التخطئة في المسائل العقلية، وأما الأحكام الشرعية فوقع الخلاف فيها؛ فذهبت الإمامية إلى التخطئة فيها كالأحكام العقلية، وقالوا بأنَّ لله تعالى في كلِّ واقعة حكماً معيناً يشترك فيه العالم والجاهل، والمجتهد إنما يبحث عن ذلك الحكم المجعول في الواقع ويتفَقَّد عنه في ما حضره من الأدلة، فحينئذٍ قد يؤدِّي إليه اجتهاده فيُصيب وقد لا يؤدِّي فيخطي، ونسبتهم إلى التخطئة لأجل ذهابهم إلى جواز خطأ المجتهد فلا يوافق ما أدَّى إليه اجتهاده الواقع.

وأما العامة المسمَّون بـ«المصوّبة» فقد ذهبوا إلى أنَّ كلَّ مجتهد مصيب، وأنَّ المُستخرج من الأدلة هو الحكم الواقعي المجعول من الشارع في حقِّه وحقِّ مقلّده، وما صاروا إليه بظاهره غير معقول؛ بداهة أنَّ استفراغ الوسع في تحصيل الظنِّ بالحكم الشرعي على ما هو المعروف عندهم في تعريف «الاجتهاد» مع عدم الالتزام بحكم شرعي في الواقع ونفس الأمر تحصيلٌ لغير الحاصل وسعيٌّ إلى ما ليس في الوجود؛ إذ مع فرض عدم الحكم إلّا ما يحصل بالظنِّ كيف يمكن الاجتهاد فيه وحصول الظنِّ به، فتحصيل الظنِّ به فرع وجوده، وأين هذا من توقّف وجوده على الظنِّ به؟!

اللهمَّ إلّا أن يوجّه كلام مَنْ يقول بالتصويب بأنَّ مراده تحصيل الظنِّ بالحكم الشرعي الذي تضمّنه الدليل الاجتهادي، فكلَّ ما استظهره المجتهد من الدليل كان هو حكم الله الواقعي في حقِّه وحقِّ مقلّديه من دون أن يكون قبل الاستظهار إنشاء حكمٍ في الواقع، بل الحكم تابع لما يستظهره المجتهد من الأدلة، فهي أسباب

لإنشاء الحكم لا أنَّها كواشفٌ عن الواقع، فالأدلة من الكتاب والسنة إنما تمهّدت لأن يُستفاد منها ما هو ظاهرها، فكلّ ما استفيد منها يُنشأ على طبقه حكمٌ شرعي وإن اختلفت الأنظار في الاستظهار من الوجوب والحرمة والندب والكرهية، فلا يرد عليهم - بناءً على ذلك - أن نفي الحكم في الواقع مع الاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيله يرجع إلى أمر غير معقول.

نعم، يرد عليهم المنع عن كون الكتاب والسنة ممّا يُنشأ على طبقها الأحكام الشرعية، وإنما هي اعتبرت أمانة كاشفة عن الواقع وإن كانت ربما تخلّفت عنه وأخطأت في الطريق، وعليه فلا محيص عن الالتزام بالحكم الواقعي المساوي فيه العالم والجاهل كما تواترت به الأخبار وعليه إجماع علمائنا الأخيار، ولولا ذلك لما أمكن دفع مقالة المصوّبة بعدم المعقولة لو كان غرضهم من التصويب الالتزام بإنشاء أحكام واقعية هي مؤديات الطرق والأمارات؛ لأنّ ذلك أمرٌ معقول وإن كان غير واقع.

وأما إذا كان غرضهم من «التصويب» الالتزام بإنشاء الأحكام على طبق الآراء والأنظار مع كون الأدلة كواشف عن الواقع [فلا وجه له]؛ لما عرفت من أنّه لا يُعقل تحصيل ما ليس له عين ولا أثر، هذا.

ويمكن أن يكون مرادهم بـ«التصويب» ذلك بالنسبة إلى الحكم الفعلي الذي عليه البعث والزجر دون الواقعي الشأني، فما فهمه المجتهد من الدليل واستظهره هو الحكم الثابت في حقّه وإن كان في الواقع حكم إنشائي إلا أنّه حيث لم يكن بفعلي ولم يؤدّ اجتهاده إليه جاز أن يُسند إليه النفي ويُجعل الحكم الفعلي البعْثي مورد الإثبات؛ لأنّه الحكم الذي يترتب عليه الأثر دون الشأني الاقتضائي،

فالمجتهد مطلقاً مُصيب في الحكم الفعلي ولا يتطرق إليه الامتناع العقلي، بل التصويب بهذا المعنى ممّا لا محيص عنه في الجملة كما هو رأي طائفة من الإمامية بناءً على السببية والموضوعية في مداليل الأدلّة، وقد يشير إليه قولهم: «إنّ ظنّية الطريق لا ينافي قطعية الحكم».

وأما على المختار من الطريقة^١ من حجّة الأمارات [من] باب الطريقة سيّما بناءً على عدم استتباع جعل الحجّة لجعل الحكم الشرعي فلا يصحّ القول بالتصويب؛ لعدم حكم مجعول في مظانّ الدليل الاجتهادي بالمعنى الذي ذكرنا، وإنّما المحقّق هو الحكم العقلي - أعني تنجّز الواقع عند الإصابة والعذر عند المخالفة.

وأما على المشهور من استتباع جعل الطرق حجّةً للحكم الشرعي في أمورها فإنّه وإن كان هناك حكم إلّا أنّه حيث لم يكن نفسياً بل طريقياً لا يكون حكماً حقيقياً، فلا حكم إلّا الحكم الواقعي، فإن أدّى إليه الطريق صار منجّزاً وإلّا فلا تنجّز، بل ولا فعلية أيضاً.

١. كذا، والظاهر زيادة «من الطريقة».

المبحث الرابع

في ما إذا تبدّل الرأي واضمحلّ الاجتهاد السابق، فحينئذٍ تارةً يتبدّل إلى رأي آخر وفتوى غيره، وأخرى يزول من دون حصول رأي في مقامه فيتردّد حينئذٍ. فالكلام فيه يقع من وجهين:

الوجه الأوّل في العمل اللاحق عند تبدّل الرأي، فنقول: لا إشكال ولا خلاف في عدم جواز العمل بالفتوى الزائل في الزمان اللاحق، بل الواجب اتّباع اجتهاده الحادث بعد اجتهاده السابق أو العمل بالاحتياط في ما لم يحصل له الاجتهاد بعد الاجتهاد، وهذا شيء واضح.

الوجه الثاني في إبقاء الأعمال السابقة الواقعة على وفق اجتهاده الزائل على حالها والاجتزاء بها مع أنّها فاسدة حسب اجتهاده الثاني؛ لاختلال بعض ما يُعتبر فيه بحسب هذا الاجتهاد.

والتحقيق أنّه إن قام دليل على صحّة الأعمال السابقة والاجتزاء بها في ما إذا وقع فيه اختلال لعذر - كما قام الدليل على عدم لزوم إعادة «الصلاة» في ما لو اختلّ بعض أجزائها أو شرائطها غير الخمسة المذكورة في حديث [إتعاد الصلاة إلّا من خمسة^١، أو مطلقاً كما في حديث الرفع^٢، بل ادّعى الإجماع على الاجتزاء في العبادات^٣ - فهو، وإلّا فمقتضى القاعدة عدم الاجتزاء ولزوم إعادة الأعمال

١. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ١٣٦.

٢. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ١٥.

٣. نقل هذا الإجماع في كفاية الأصول، ص ٤٧٠ ثمّ من بعده ميرزا النائيني كما في تقارير

السابقة على مقتضى الاجتهاد الثاني - عبادةً كانت أو معاملة - بناءً على حجية الأمارات من باب الطريقة دون السببية.

وذلك لأن الاجتهاد السابق الزائل إما أن يكون حصوله من جهة القطع بالحكم، أو من جهة قيام أمانة معتبرة شرعاً عليه:

٢٥٩ وج ٤، ص ٢٨٧ و ٣٥٧ وأجود التقريرات، ج ١، ص ٢٩٥ وفوائد الأصول، ج ١ - ٢، ص ٢٥٩

ثم ناقشه فيه تلامذته كالشيخ محمد علي الكاظمي في فوائد الأصول، ج ١ - ٢، ص ٢٥٩ حيث قال: إنه قد حكى الإجماع على الاجزاء، ونحن وإن لم نعر على من ادعى الإجماع، إلا أن شيخنا الأستاذ - مدّ ظله - ادّعاه، ولكن لو فرض تحقق الإجماع فربما يشكل التمسك به من جهة احتمال كون الإجماع في المقام مدركياً، لذهاب جملة إلى أن القاعدة تقتضي الاجزاء، ومع هذا لا عبرة بهذا الإجماع.

وكالسيد الخوئي في محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ٢٩٣: أمّا ما ذكره من دعوى الإجماع على الاجزاء في العبادات ففي غاية الإشكال، والسبب في ذلك: هو أن هذه المسألة - يعني مسألة الاجزاء - ليست من المسائل الأصولية المعنونة في كتب القدماء، بل هي من المسائل المستحدثة بين المتأخرين، ومع هذا كيف يمكن لنا دعوى الإجماع فيها؟! أضف إلى ذلك أن جماعة كثيرة من الأصوليين ذهبوا إلى عدم الاجزاء فيها. فالنتيجة أن دعوى الإجماع على الاجزاء فيها خاطئة جداً، على أنه إجماع منقول وهو غير حجة.

قال في مطارح الأنظار، ج ١، ص ١٥٥: ذهب جماعة من متأخري المتأخرين - ممن عاصرناهم أو يقارب عصرهم - إلى الاجزاء وعدم لزوم الإعادة حتى أن بعض الأفاضل قد نسب إلى ظاهر المذهب في تعليقاته على المعالم المسمى بهداية المسترشدين، ج ٣، ص ١٧١.

ثم قال: والحق التحقيق بالتصديق هو عدم الاجزاء، فلا بد من الإعادة وعدم ترتيب الأحكام المترتبة على الأمانة السابقة، وفقاً للنهاية والتهديب والمختصر وشرحه وشرح المنهاج - على ما حكاه سيد المفاتيح عنهم - بل وفي محكي النهاية الإجماع عليه.

وادّعى العميدي - قدس سره - الاتفاق على ذلك، قال في مسألة نكاح امرأة خالها زوجها في المرّة الثالثة

فإن كان حاصلاً بسبب القطع فمن المعلوم أنه لم يكن في مورده حكم شرعي، غايته أن القاطع يكون معذوراً في مخالفة الواقع، فمتى زال قطعه ارتفع حكم العقل بالعذر وبقي الواقع على حاله من عدم امتثاله، فإن بقي لإتيانه محل وجب إتيانه امتثالاً لأمره كما يجب في الابتداء من دون تعلق القطع بالخلاف بتغيير الواقع عما هو عليه، وهذا واضح.

وأما إذا كان الرأي والفتوى من جهة قيام طريق معتبر شرعاً عليه فهو أيضاً كذلك؛ لأن المفروض كون الطرق والأمارات حجة من باب الطريقة والكشف والمرآية، فإذا تخلف الطريق عن ذي الطريق وانكشف الخلاف لأجل الظفر بالمقيّد أو المخصّص أو قرينة المجاز أو وجود المعارض، كان الواقع على حاله من غير تغيير، وقضية بقائه لزوم امتثاله، فإذا قام دليل مثلاً على طهارة الغسالة وبنى على طهارتها ثم ظفر بما يدل على نجاستها مع أقوائته سنداً ودلالةً وجب البناء على نجاستها من أول الأمر، ولزمه تطهير كلّ ما لاقاه ماء الغسالة وإعادة الصلاة التي صلاها في التوب الملاقى لها.

وهذا من غير فرق بين ما ذهب إليه المشهور من جعل الحكم في مورد الأمانة على طبق ما أدت إليه، وبين ما اخترناه من عدم جعل حكم في موردها؛ أما على المختار فظاهر، وأما على المشهور فلأن الأحكام المجعولة في مورد الأمانة تكون طريقةً جعلت للوصول إلى الواقع، فمع الوصول إليه فهو المنجز، ومع الخطأ عنه كان العقل حاكماً بالعذر ودرء العقوبة، فإذا انكشف الخلاف لما بقي مجال للعذر؛ لبقاء الواقع على ما هو عليه، فيمتثل مع بقاء المحل.

ولا فرق في ذلك بين تعلق الاجتهاد بنفس الأحكام وبين تعلقه بمتعلقاتها

كالصلاة والصوم؛ إذ كما أنَّ الأحكام قابل لتعاقب الاجتهاد عليها، كذلك متعلقاتها فيجوز أن يجتهد في الصلاة مرتين أو أكثر بحسب أجزائها وشرائطها، فيعتقد جزئية السورة تارةً وعدم جزئيتها أخرى، وهكذا غيرها من سائر متعلقات الأحكام، وهذا لا إشكال فيه إمكاناً ووقوعاً أيضاً؛ لما نرى عياناً اختلاف آراء العلماء في أجزاء الصلاة وشرائطها وموانعها، بل اختلاف آراء مجتهد واحد في ذلك، فلا يكاد يُتَوَهَّم عدم قابلية موضوعات الأحكام لطروء الآراء المختلفة عليها.

فما وقع عن بعض الفحول في الفصول^١ من التفصيل بين تعلق الاجتهاد بالأحكام فلا يُجتزى [بها]^٢ وبين تعلقه بمتعلقاتها فيُجتزى [بها] معللاً بأنَّ «المتعلقات» لا تتحمّل^٣ اجتهادين بخلاف «الأحكام»، خالٍ عن السداد؛ بداهة أنَّ الواقع شيء واحد بالنسبة إلى الحكم ومتعلقه، و«الأمانة» مثل خبر الواحد جعلت طريقاً إليه؛ فكما يختلف ما قامت على الواقع في الأحكام فيصيب تارةً ويُخطئ^٤ أخرى، كذلك الأمر في متعلقاتها التي قام عليها الطريق، فمع فرض إمكان الإصابة والخطأ يجوز أن يتعلّق بها اجتهادان متخالفان كما في الأحكام، فإذا لم يعلم المراد من كلامه (قده)، أنَّ المتعلقات لا تتحمّل اجتهادين.

نعم، الموضوعات الخارجية لا معنى لتعلّق الاجتهاد بها، وهو أيضاً لا فرق فيها بين الاجتهاد السابق واللاحق، فكما لا يتعلّق بها اجتهاد لاحق كذلك الاجتهاد السابق.

١. الفصول، ص ٤٠٩.

٢. أي بالأعمال السابقة.

٣. في النسخة: لا يتحمّل.

٤. في الأصل: «يخطئ» بلا همزة.

ثم إنّ القائل بالإجزاء والاجتزاء قد يحتجّ بأنّه لولاه لزم العسر والهرج، وكذلك يلزم الهرج والمرج الموجب لاختلال النظام والنزاع والخصومة بين الأنام. وفيه أنّ لزوم العسر لا يتفاوت فيه الاجتهاد السابق واللاحق، فأبى اجتهاد لزم من العمل به العسر والهرج يكون هو المنفيّ بحكم الشرع، فإذا لزم العسر من إعادة الأعمال السابقة وترتيب آثار البطلان عليها - عبادة كانت أو معاملة - يكون ذلك الأمر العسر بخصوصه هو المرتفع، ولا يستلزم ذلك الإجزاء في سائر الموارد الغير العسيرة بالإعادة للعبادة أو إفساد المعاملة؛ لأنّ العسر المنفيّ هو العسر الشخصي دون النوعي؛ لظاهر الدليل، ولا دليل على الثاني، فالضرورة حينئذٍ تتقدّر بقدرها، فلو لزم العسر في مورد على شخص لما أوجب ذلك نفي الأحكام الثابتة بمقتضى القواعد المقررة في غير ذلك المورد، فالدليل أخصّ من المدعى.

وأما دعوى لزوم الهرج والمرج المخلّ بالنظام فلا أصل لها بعد انفتاح باب الحكومة والقضاء لرفع الخصومة، فحكم الحاكم بعد تنازع الخصمين هو الفاصل. وبالجمله فالحكم بطلان الأعمال السابقة هو مقتضى طريقة الأمانة، هذا. وأما بناءً على حجّة الأمانة من باب السببية والموضوعية فمقتضى الأصل والقاعدة الإجزاء والكفاية من غير فرق بين العبادات والمعاملات، فإنّ مؤدّيات الأمارات حينئذٍ أحكام حقيقية فعلية، والظفر بما يخالف الطريق السابق من باب تبدّل الموضوع، فإنّ ما قامت أولاً كان سبباً لجعل حكم حقيقي فعلي على طبق مؤداه، وما قامت ثانياً أيضاً كذلك، فلا معنى للإعادة وعدم الكفاية، كما هو الحال أيضاً في ما كان منشؤ الاجتهاد هي الوظائف المقررة للشّاك، كقاعدتي

الاستصحاب والبراءة؛ فإنّ مؤدّاها أحكام ظاهرية فعلية جعلت للشاكّ بما هو متردّد في حكم الواقعة، فمتى ظفر المجتهد بالدليل انقلب الموضوع لا أنّه انكشف الخلاف؛ لأنّ الحكم مجعول في حقّ الشاكّ فإذا زال الشكّ بالظفر بالدليل على خلاف انقلب الموضوع لا أنّه يكشف عن أنّ الحكم المجعول للشاكّ لم يكن حكماً له، بل بعد الظفر بالدليل أيضاً يكون الحكم الاستصحابي ثابتاً للشاكّ إلى الأبد.

المبحث الخامس في التقليد

وهو في اللغة مأخوذ من تعليق القلادة، وفي الاصطلاح - على ما يستفاد من
 كلما them عند ذكر الأدلة - هو الأخذ بقول الغير الذي يكون قوله حجة عليه بلا
 مطالبة دليل منه إما تعييناً كما لو انحصر المجتهد في واحد أو قلنا بوجوب تقليد
 الأعلّم وهو شخص واحد، أو تخييراً كما إذا كان هناك مجتهدان متساويان في
 العلم فإنه يلزمه الرجوع إلى واحد منهما تخييراً، نظير ما إذا ظفر المجتهد بدليلين
 متعارضين في وجوب الأخذ بأحدهما تخييراً، فرأى المجتهد من حيث حجّيته
 على العامّي تعييناً أو تخييراً كسائر الأمارات المعتبرة للمجتهد حيث إنها حجة
 عليه كذلك، فإذا كان قول المجتهد حجة على العامّي فلم يأخذ بقوله ولم يلتزم
 برأيه بجعله حكماً إلهياً في حقّه وإن لم يعمل به كان بلا تقليد، فهذا هو معنى التقليد
 لا مجرد العمل العاري عن الالتزام والتدين؛ فإنّ العمل بقول المجتهد بمعنى مطابقة
 الحركات والسكنات لقوله ليس تقليداً اصطلاحياً؛ ضرورة أنّ العمل متفرّع على
 التقليد لا أنّ التقليد متفرّع على العمل، وإلّا لزم أن يكون العمل لا عن تقليد
 والمعتبر كون العمل صادراً عنه، فلا وجه لتعريفه بنفس العمل بقول الغير؛ فإنه
 مستلزم للدور؛ لتوقّف العمل على التقليد، فلو توقّف هو عليه لزم ذلك.

اللهمّ إلّا أن يراد بالعمل ما يلازم الأخذ والتعبد بمقتضى قول الغير، كما هو
 المنصرف إليه من أن فلاناً قلّد زيداً ولم يقلّد عمراً، أي التزم بقوله وتعبد برأيه،
 ولعلّه الظاهر أيضاً من لفظ «الأخذ» في التعريف، فيُراد منه ومن لفظ القبول

الانقياد له وتوطين النفس على العمل به وإن لم يعمل به بعد ذلك، فكما لا يكون مجرد العمل على طبق فتوى المجتهد تقليداً كذلك لا يكون مجرد الأخذ بقوله من غير أن يكون للعمل من التقليد، كما إذا أراد أن ينقل فتوى المجتهد لمقلّديه، فإنّ مجرد الاطلاع على الفتوى ونقلها للغير ليس تقليداً، كما أنّ مجرد الاطلاع على الأخبار لا يكون اجتهاداً لو لم يتّخذ طريقاً.

فنهض أنّ التقليد نتيجة حجّة قول المجتهد على العامي، ففي ما يكون فتوى المجتهد حجة عليه تعييناً كصورة الانحصار لم يتوقّف كون الشخص مقلداً على اعتبار الأخذ للعمل، بل مجرد الأخذ وإن لم يكن للعمل أو العمل فقط بدون الأخذ يكون تقليداً؛ لمطابقة عمله لحجّته ولو لم يعلم بها حين العمل، بخلاف ما لو كان عمله موافقاً لرأي مجتهد لم يتعيّن عليه حجّة قوله ابتداءً بل بعد الاختيار، فإنّه ما لم يختاره لم يكن قوله حجة عليه، فلا فائدة في مطابقة عمله لرأيه؛ إذ فعله صدر من غير حجة حتّى لو قلنا بأنّ الأمر الظاهري يقتضي الإجزاء؛ لأنّه لم يكن له أمرٌ ظاهري إلّا بعد الاختيار.

وبالجملة، ففي صورة تعدّد المجتهدين وتكثرهم لم يكن قول واحد منهم على العامي حجة فعلية وكانت حجّيته متوقّفة على الاختيار، وبعده يكون حال من اختاره للتقليد حال من تعيّن عليه رأيه ابتداءً.

المبحث السادس

في حكم التقليد

بعدما عرفت موضوعه، فاعلم أن العامي لا بدّ من أن يكون قاطعاً بجواز التقليد حتّى يقلّد العالم ويأخذ بقوله ويُعتبر عنده من غير أن يكون مقلداً في جواز التقليد في الفروع وإلاّ لزم الدور أو التسلسل؛ فإنّ تقليده للمجتهد في جواز التقليد موقوف على جواز التقليد، فلو توقّف جوازه على التقليد أو على تقليد آخر وهكذا لزم المحذور.

نعم، إنّنا نرى عامّة المكلفين غير متوقّفين في الرجوع إلى علماء الدين، بل رجوع كلّ جاهل إلى العالم مطلقاً في ما هو جاهل فيه من الدينيات^١ وغيرها، وهذا كاشف عن أنّ تلك المراجعة إنّما هي بحسب الغريزة وما انطوت عليه الفطرة والجبلة الأولى، فيكون التقليد عندهم من المراكز الصحيحة العقلانية لا بدلالة الأدلّة، ولولا هذا الارتكاز والفطرة لما كان للعامي طريقٌ إلى معرفة أنّه يلزمه التقليد في الأحكام؛ إذ لا يمكنه معرفة ما دلّت عليه من الكتاب والسنة على فرض الدلالة، والرجوع إلى فتوى المجتهد في جواز التقليد مستلزم للدور، وجواز العمل بالاحتياط التأمّ متوقّف على العلم بجوازه ولا طريق للعامي إليه، وتقليده للغير في جواز العمل بالاحتياط متوقّف على اليقين بجواز التقليد، والمفروض عجزهم عن تحصيل اليقين به.

نعم، إذا حصل لهم العلم بجواز التقليد وكان المجتهد يرى جواز العمل

بالاحتياط في مقام الامتثال جاز لهم أن يقلّدوه في العمل بالاحتياط. والهاصل أنّه لا بدّ للمقلّد أن يكون قاطعاً بجواز التقليد أو بجواز الاحتياط، فإن علم بجوازهما تخيّر بين التقليد أو الأخذ بالاحتياط، وإن علم بأحدهما بنى على ما قطع به من التقليد أو الاحتياط.

نعم، في ما أحرز جواز التقليد وكان مجتهد ممتن يرى جواز الاحتياط فله التقليد والعمل بالاحتياط بتقليده ذلك المجتهد أيضاً، وإن لم يكن ممتن يرى جواز الاحتياط تعيّن عليه التقليد دون الاحتياط.

فانقدح أنّ مدار صحّة التقليد على الفطرة وبداهة العقل والعقلاء في مجتمعهم من غير حاجة إلى إقامة البرهان عليه، وإلاّ فالأدلة التي أُقيمت عليه مخدوشة؛ فإنّ منها الإجماع المحضّ الحاصل من اتفاق العلماء خلفاً عن سلف، بل السيرة القطعية الجارية بين عامّة المسلمين بعد علمهم بالتكليف، وهذا على تقدير تسليمه لا يكاد يكشف عن رأي المعصوم (ع)؛ لا احتمال أنّ المصير إليه من باب الارتكاز والغريزة لا من جهة استنادهم إلى ما وصل إليهم من الحجّة الشرعية ولم تصل إلينا، وأنّي لإحراز هذه الجهة بعد إحراز أنّ مستند المجمعين فطرتهم الأصلية؟!

وأما دعوى كون التقليد من ضروريات الشريعة الإسلامية [و] أنّ عليه سيرة المسلمين إلى يومنا، ففيها أنّه من ضروريات العقل وأنّ العقلاء بناءهم على الرجوع إلى الغير عند انسداد باب المعرفة، ومثل هذه السيرة ليست كاشفة عن إمضاء صاحب الشريعة، وأقصى الأمر كونه من رجوع الجاهل إلى العالم لا لأجل التعبد بكلامه.

وأما الآيات المستدلّ بها على جواز التقليد من قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ

الذِّكْرُ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^١ وقوله تعالى في آية النفر: ﴿وَلْيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ»^٢ فلا دلالة فيهما على جواز التقليد أصلاً؛ لعدم ظهورهما في كون الإنذار الذي حثَّ عليه والسؤال المأمور به إنما هو لأجل التعبد بقول المنذرين والمسؤولين عنهم حتّى يكونا دليلين على جواز التقليد تعبدًا، بل المحتمل قويًّا كون الحثّ على الإنذار والأمر بالسؤال والإرجاع إلى «أهل الذِّكْر» لأجل تحصيل العلم كما هو المتعارف بين الناس من قولهم: «إن لم تكن عالماً فاسأل العالم حتّى تعلم»، لا فاسأله حتّى تتعبد بقوله ويكون قوله عليك حجة.

ولو سلمنا أنّ الإنذار لأجل التعبد بقول المنذر لا لحصول العلم بقوله إلاّ أنّه لا يكون دليلاً على حجية الفتوى ووجوب رجوع العامّي إلى المجتهد، بل يكون دليلاً على حجية الخبر والنقل عن المعصوم؛ لأنّ المراد بالنافرين في الصدر الأوّل هم الذين يتعلّمون الأحكام بالسماع عن النبيّ (ص) وينقلونها للناس، وكان حال المختلفين عند النبيّ (ص) والنافرين إليه؛ لأجل تعلّم الأحكام وتبليغها إلى الأنام حال ناقلي فتاوى المجتهدين إلى المقلّدين، فالآيتان أقصاهما الدلالة على وجوب النقل ووجوب القبول لمروياته عن المعصوم (ع)، لا على وجوب قبول ما استنبطه العالم من الأدلّة وقبول سائر مظنوناته.

نعم، الإنصاف دلالة السُنّة على جواز التقليد بعضها بالمطابقة وبعضها بالملازمة والبعض الآخر بالمفهوم.

أمّا الأوّل فهو ما دلّ على وجوب الرجوع إلى العلماء والثقات^٣ والرّواة على

١. النحل (١٦): ٤٣؛ الأنبياء (٢١): ٧.

٢. التوبة (٩): ١٢٢.

٣. في الأصل: ثقة.

وجهٍ يظهر منه عدم الفرق بين حجة فتواهم للمستفتين منهم وبين حجة إخبارهم للعاملين بالخبر، كقول الحجة (عج): وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا^١؛ فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم^٢، فإن صدره ظاهر في وجوب الرجوع إليهم وفهم حكم الحادثة منهم، كما هو أيضاً ظاهر قول الصادق (ع) بل صريحه: فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه^٣ والظاهر من الجواز الاستفادة من قوله (ع): «فللعوام أن يقلّدوه»، هو الوضعي.

وأما الثاني فهو بعض ما دلّ من الأحاديث على إظهارهم (ع) الحبّ لأن يروا في أصحابهم من يُفتي الناس بالحلال والحرام، مثل قول أبي جعفر (ع) لأبان بن تغلب: اجلس في مسجد المدينة وأفتِ الناس فإنّي أحبّ أن يُرى في شيعتي مثلك^٤. وذلك للملازمة العرفية بين جواز الفتوى وجواز قبولها واتباعها.

ولا يكاد يتوهم أنّه من قبيل إظهار الحقّ وبيان الواقع في عدم التلازم بينه وبين وجوب أخذه والتدين به تبعداً للفرق بين المقامين، وذلك لكون الغرض منه هو

١. في المصادر: حديثاً.

٢. كمال الدين وتمام النعمة، ص ٤٨٤، باب ٤٥، ح ٤ وعنه في وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٠، باب ١١، ح ٩؛ الغيبة للطوسي، ص ٢٩٠، ح ٢٤٧؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٨٣؛ الخرائج، ج ٣، ص ١١٤؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٩٠، ح ١٣ وج ٥٣، ص ١٨١، ح ١٠ عن الاحتجاج وج ٧٥، ص ٣٨٠، ح ١ عن الدرّة الباهرة.

٣. الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٦٣ وعنه في وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٣١، باب ١٠، ح ٢٠؛ التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري، ص ٢٠٠ وعنه في بحار الأنوار، ج ٢، ص ٨٨، ح ١٢.

٤. رجال النجاشي، ص ١٠؛ فهرست الطوسي، ص ٥٧؛ خلاصة الأقوال، ص ٧٣؛ رجال ابن داود، ص ٣٩، وعن فهرست الطوسي في معجم الأدباء لياقوت، ج ١، ص ١٠٨ وعنه في الوافي بالوفيات، ج ٥، ص ٩٩.

حصول العلم بالحق للناس، بخلاف جواز الإفتاء؛ إذ لم يتعلّق الغرض منها حصول العلم بالفتوى؛ إذ لا فائدة في العلم بها من دون وجوب اتّباعها.

وأما الثالث فهو ما دلّ من الأخبار على المنع عن الفتوى أو القول بغير علم كقوله (ع): «أنهاك عن خصلتين - إلى قوله: - وأن تفتي الناس بما لا تعلم^١، وقوله (ع): «من أفتى الناس بغير [علم] ولا هُدى من الله لعنته الملائكة^٢، وقوله (ع): «من أفتى الناس وهو لا يعلم فقد هلك^٣، إلى غير ذلك ممّا يكون مفهومه جواز الفتوى عن علم، وقد علمت الملازمة العرفية بين جوازها وجواز الأخذ بها، فإنّ أن من أعطى التأمل في الأخبار المذكورة يرى أنّ صحّة التقليد والأخذ برأي المجتهد في ما علمه من الأدلّة غير قابل للإنكار، وتكون تلك النصوص ممّا يخصّص بها ما دلّ من الكتاب والسنة على عدم جواز اتّباع غير العلم، وما دلّ على الذمّ على التقليد والأخذ بالرأي بناءً على تعميمها للأحكام الفرعية، وإلّا فبناءً على اختصاصها بأصول العقائد تكون خارجة عن مفروض المسألة لاعتبار اليقين والاعتقاد فيها.

١. المحاسن، ص ٢٠٤، ح ٥٤: الكافي، ج ١، ص ٤٢، ح ١: الخصال، ص ٥٢، باب الاثنين ح ٦٥، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢١، باب ٤، ح ٢ عن الكافي والمحاسن؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ١١٤، ح ٥، عن الخصال.

٢. المحاسن، ص ٢٠٥، ح ٦٠: الكافي، ج ١، ص ٤٢، ح ٣ و ٧، ص ٤٠٩، ح ٢: تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢٢٣، ح ٥٣١: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٠، باب ٤، ح ١ من الكافي والمحاسن، وج ٢٧، ص ٢٢٠، باب ٧، ح ١، عن الكافي؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ١١٨، ح ٢٣ عن المحاسن، وفي هذه المصادر: ملائكة الرحمة وملائكة العذاب.

٣. المحاسن، ص ٢٠٦، ح ٦١: الكافي، ج ١، ص ٤٣، ح ٩ وفيها: «من أفتى الناس (الكافي): + بغير علم) وهو لا يعلم الناس من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك وأهلك».

وبالجملة، إنّ جواز التقليد ممّا قام عليه الدليل الشرعي، بل هو المقطوع به بالنظر إلى الفطرة العقلائية، ولذلك يصحّ دعوى أنّ ما اعتبره الشارع من الجواز إنّما هو من باب الإمضاء لا لأجل التعبدية.

وبه يندفع ما ربما يقال: إنّ الأمور المبتنية على الفطرة العقلائية متّبعة ما لم يردع عنها الشارع، وقد وقع الردع عنه بالآيات الناهية عن التقليد في قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾^١.

هذا مضافاً إلى أنّ الظاهر من الآية توجّه المذمّة إلى اتّباع الآباء في دينهم ومجرّد الاكتفاء به من دون فحص عن الحقيقة، وليس الذمّ لأجل مطلق رجوع الجاهل إلى العالم، بل الذمّ لأجل رجوع الجاهل إلى الجاهل؛ لأنّ آباءهم من الجهّال الذين عاندوا الحقّ ولم يعرفوه، فالذمّ لأجل ترك النظر في الحجج الإلهية الجارية على أيدي خلفائه في الأرض.

هذا مضافاً إلى الذمّ المتوجّه إليهم على التقليد في الأمور الاعتقادية كما هو الظاهر من سياق الآية، وعلى ذلك يكون مجرى النهي عن اتّباع غير العلم.

فإن قلت: إنّ النهي عن اتّباع غير العلم في الأصول الاعتقادية يستلزم النهي عنه في الأحكام الفرعية بطريقٍ أولى؛ وذلك لأجل ما في أصول العقائد من الغموض والصعوبة بحسب المدرك والسهولة في الأحكام الفرعية، فإذا لم يجرز التقليد في الحكم الغامض الذي يصعب على العامي معرفته كان عدم الجواز في ما يسهل بنحوٍ أولى.

قلت: مضافاً إلى أنه قياس في مدرك الأحكام، كونه مع الفارق^١؛ لأن الأمر بالعكس؛ نظراً إلى أن المعتقادات من التوحيد والنبوة والإمامة مسائل معدودة تسهل الإحاطة بها مع صحة الاعتقاد فيها إجمالاً، فيصحّ من «التوحيد» كون الله تعالى هو الخالق المدبّر للعالم، وأنه حيّ موجود لم يزل ولا يزال، وأنه في أعلى مراتب الكمال، وهذا المقدار من الاعتقاد كاعتقاد أن محمداً (ص) خاتم الأنبياء، وأن علياً (ع) من بعده أول الأوصياء، وأن المعاد الجسماني حق ثابت يكفي لعامة المكلفين، وهو سهل التحصيل وإن كان هناك أزيد من التفصيل بحيث يمكن للإنسان إقامة البرهان ودفع شبهات الخصوم، غير أن الجهل بتلك التفاصيل لا يضرّ بالاعتقاد؛ إذ لم يكلف أحد بتحصيل العقائد على وجه الحكمة بحيث ينازع المهرة، وإلا لزم التكليف بما هو في مرتبة الاستحالة لغالب الناس، ودون هذه المرتبة يكون الاعتقاد بها سهلاً سَمحاً.

وأما الفرعية فهي على سعتها خارجة عن طاقة البشر الإحاطة بها، والاجتهاد فيها إنما هو بالنسبة إلى كليّاتها، ومع ذلك لا يكاد يحيط بتلك الكليّات عن اجتهاد إلا الأوحدي من المجتهدين، فمن أجل ذلك صحّ التقليد فيها امتناناً من الله تعالى على العباد.

١. كذا، والعبارة مخدوشة وإن كان المعنى واضحاً.

المبحث السابع

في تقليد الحيّ الأعلم

في تقليد الأعلم فاعلم أنه إذا اختلفت آراء العلماء من الأحياء مع تفاوتهم في مرتبة الاجتهاد والفاقة فهل يتعين الرجوع إلى الأعلم أو يتخير بين الرجوع إليه وإلى غيره؟ والبحث في المسألة يقع من جهتين:

الأولى من حيث تكليف العامي العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو مقتضى الأدلة في هذه المسألة من التعميم أو التخصيص.

ولا يخفى أن هذه المسألة كمسألة جواز التقليد لا يعقل فيه الرجوع إلى المفضول في تقليد الأفضل؛ للزوم محذور الدور أو التسلسل؛ لأن جواز الرجوع إلى المفضول ابتداءً يتوقف على كون الرجوع إليه جائزاً، فلو أثبتنا جوازه بالرجوع إلى رأيه وقتواه بالجواز لزم المحال.

نعم، في جواز الرجوع إليه لا بدّ من أحد الأمرين؛ إما أن يقطع العامي بتساوي الفاضل والمفضول فيترجّح عنده التخيير بينهما، أو يرجع ابتداءً إلى الأفضل ويؤجّز له الرجوع إلى الفاضل.

والأول بعيد في الغاية سيّما مع القطع باختلافهما في الفتوى ووقوع الاختلاف بحسب المرتبة، والثاني راجع إلى تقليد الأعلم في الحقيقة، ولا منشأ للقطع بالتساوي إلاّ كون جواز التقليد من الأمور الارتكازية. ومعلوم أن المتيقّن من هذا الأمر الفطري مجرّد رجوع العامي إلى العالم. وأمّا كون الفاضل والمفضول متساويين في جواز الرجوع إليهما فلا يقين به، ولا كونه من الأمور المرتكزة،

فيبقى الشكّ في جواز الرجوع إلى المفضول، فحينئذٍ يتعيّن الرجوع إلى الفاضل؛ لتعيّن الامتثال فيه والشكّ في حصول الامتثال برأي غيره؛ إذ فتوى العالم للعالمي كالخبر الواحد الظني للمجتهد، فكما أنّه مع الشكّ في حجّة الخبر لا يمكن للمجتهد الأخذ به لتصحيح فتواه كذلك العامي إذا شكّ في حجّة فتوى مجتهد في حقّه، فجواز رجوعه إلى الأعلَم قطعيّ والرجوع إلى غير الأعلَم دوريّ، وتكليفه بغير معلومه غير معلوم.

الثانية في تعيين ما هو مقتضى الأدلّة من الدلالة على جواز الرجوع إلى المفضول مع وجود الأفضل.

فقول: إنّ مقتضى الأصل عدم الجواز للشكّ في حجّة فتوى المفضول والقطع بحجّة رأي الأعلَم، والأصل في ما شكّ في حجّيته عدم الحجّة، ولا مخرج عنه عدا ما يستدلّ به من إطلاق ما دلّ على جواز التقليد أو عمومه من الكتاب والسنة.

وأنت خير بعدم تمامية الاحتجاج بهما، فإنّ الآيات كآية النفر وآية السؤال كما عرفت^١ لا دلالة لها على أصل التقليد فضلاً عن إطلاقها أو عمومها، وعلى تقديرها فأقصاها الدلالة على مشروعية أصل التقليد وجواز الأخذ بقول العالم من غير نظر إلى تعيينه في ضمن الأعلَم أو إطلاقه.

وأما الأخبار وإن صحّحنا دلالتها على جواز التقليد لكنّها لا إطلاق لها؛ لورودها مورد حكم آخر، وهو أصل المشروعية من غير تعرّض لصورة التعارض، فحال الأخبار الدالّة على جواز الرجوع إلى المجتهد حال ما دلّ على

حجّة الأمارات في عدم التعرّض لصورة وجود المعارض الأقوى أو المساوي لها.

نعم، في صورة المعارضة تبقى فتوى كلّ مجتهد على حجّيتها الشّائية، إلّا أنّ الكلام في الحجّة الفعلية عند تعارض فتوى المفضول مع رأي الفاضل، ولا دلالة للأخبار المذكورة على حجّية فتوى المفضول حتّى إذا عارضها رأي الفاضل، بل لا دلالة لها عليها مع التساوي؛ فإنّ دلالتها على حجّية أحد القولين تعييناً ترجيحاً بلا مرجّح، وتخيراً شرعاً استعمالاً للفظ في أكثر من معنى، وحجّتهما معاً متمتع؛ للعلم بكذب أحدهما، ولا شكّ في عدم حجّية فتوى العالم لو علّم بكذبها إجمالاً، وما اخترناه في مبحث تعارض الأمارات من أنّ العلم الإجمالي بكذب إحدى الأمارتين لا يمنع عن حجّية الأخرى وإن كان لازمه في صورة تساوي المجتهدين حجّية أحد القولين على العامّي إلّا أنّه حيث كان بلا عنوانٍ ولا تعيينٍ لما هو الحجّة اقتضى ذلك سقوط كليهما عن الحجّة الفعلية.

اللهمّ إلّا إنّ | يدعى قيام الإجماع على التخيير في صورة التساوي، ولكن مع الاختلاف في العلم يدور الأمر بين التعيين والتخيير، والعقل مستقلّ بتعيين الأعلام، لأنّه القدر المتيقّن، فلو لا الإجماع والسيرة القطعية على التخيير لما دلّت الأخبار على حجّية كلا القولين، وإنّما دلّت على حجّية قول المجتهد في حدّ نفسه، ولا إطلاق لها لحال التعارض، هذا.

وأما دعوى قيام السيرة على الأخذ بفتوى أحد العلماء مع اختلافهم في الفتوى من غير فحص عن أعلمية واحد منهم مع العلم بوجود الأعلام من بينهم إجمالاً ففي حيّز المنع؛ لأنّه لم يحصل مورد يكون المقلّد مع علمه بأعلمية أحد المجتهدين

وعلمه باختلافهما في الفتوى رجع إلى أحدهما بلا تعيين أنّه أعلم، بل الشائع في تقليد المفضل إنكار مقلّديه مفضوليّته، أو أفضليّته غيره، أو دعوى عدم اختلافهما في الفتوى، أو عدم علمهم بالاختلاف، فلم نجد مقلّداً متديّناً رجع إلى المفضل مع إقراره بأنّ غيره أعلم فضلاً عن أن يكون ذلك سيرة مستمرة بين المتديّنين من المقلّدين.

وأما غير المقلّدين من المجتهدين فهم مختلفون في جواز الرجوع إلى المفضل، بل أكثرهم من القدماء والمتأخّرين على عدم الجواز عند وجود الأفضل، فدعوى استمرار السيرة من عصر الأئمّة (ع) إلى يومنا هذا على عدم طلب الأعلّم والفحص عنه في أطراف العالم مجازفة؛ لندرة وقوع الاختلاف بين أصحاب الأئمّة (ع) الذين يجوز الرجوع إليهم في المهمّات من معالم الفقه سيّما مع تمكّنه من رفع التعارض، هذا.

وأما دعوى لزوم العسر والخرج من الاقتصار على تقليد «الأعلّم» فهي مدفوعة بأنّ العسر المدّعى لا يخلو إمّا أن يكون في تشخيص الأعلّم أو في الرجوع إليه من البلاد البعيدة أو في العمل بفتاويه، ولا عسر ولا خرج في واحدٍ منها:

أما تشخيص «الأعلّم» فحاله حال تشخيص أصل الاجتهاد في أنّه لا عسر فيه؛ لأنّ الأعلمية كسائر الموضوعات العرفية إحرازها منوط بالرجوع إلى أهل الخبرة أو قيام البيّنة الشرعية.

وأما الرجوع إليه في أخذ الفتوى منه فلا خرج فيه بعد انفتاح باب تأليف كتب الفتوى وطبعها ونشرها في البلدان، مضافاً إلى أنّ العسر يتقدّر بقدره، ويكون منقياً

في موارد حصوله، فيرجع فيها إلى غير الأعلام مع رعاية الأعلام فالأعلم؛ لأنه مقتضى الشغل اليقيني الموجب للامتثال اليقيني.

وأما العمل بفتاوى الأعلام فلم يثبت أن الأعلمية موجبة لصعوبة الفتوى، ولعل الأمر بالعكس نظراً إلى أن غير الأعلام يحتاج لأجل درك الواقع وضعفه في استخراج الحكم سيما إذا كان ورعاً يخاف الله تعالى.

ثم إنه قد يستدل للمختار بوجوه غير ناهضة بإثباته:

الأول دعوى الإجماع على أن المتعين تقليد «الأعلام».

ويتوجه عليه أن المحصل من الإجماع غير حاصل؛ للاختلاف الشديد بين أهل العلم ويبقى المنقول منه بلا فائدة سيما مع وانه هنا باحتمال كون القول به لأجل الأصل وحكم العقل حسب ما قرّناه.

الثاني الأخبار الدالة على ترجيح الأعلام عند المعارضة كما في مقبولة عمر بن حنظلة من قوله (ع): الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقهما وأصدقهما^١، دلّت على تقديم قول الأئمة على غيره عند التعارض، وكذلك وصية أمير المؤمنين (ع) لمالك الأشتر: اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك^٢، دلّ على اختيار الأفضل للحكم.

ويتوجه عليه أن تعيين الأفضل في مقام الحكم لا يستلزم تعيينه في مقام

١. قد سبق في ص ٤٥.

٢. نهج البلاغة، ص ٤٣٤، باب الكتب، رقم ٥٢: تحف العقول، ص ١٣٥: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥٩، باب ١٢، ح ١٨ وج ٢٧، ص ٢٢٤، باب ٨، ح ٩: دعائم الاسلام، ج ١، ص ٣٦٠ وعنه وعن نهج البلاغة في مستدرک الوسائل، ج ١٣، ص ١٥١ باب ٤٢، ح ٢ وج ١٣، ص ١٦٥ وج ١٧، ص ٣٤٨، باب ١، ح ٢: التذكرة الحمدونية، ج ١، ص ٣٢١، رقم ٨٤٣، نهاية الأرب، ج ٦، ص ٢٤.

الفتوى، والمقبولة وغيرها واردة في باب القضاء والحكومة ورفع الخصومة التي لا تكاد^١ ترتفع إلا بصدور الحكم من الأفضل الذي لا يتوقف في قبول حكمه، وأين هذا من لزوم تعيين الأفضل بالرجوع إليه في الفتوى؟!

هذا، مضافاً إلى اختصاص المقبولة بصورة الاختلاف والمعارضة، وأين هذا من عدم الاعتداد بفتوى المفضول مطلقاً عند وجود الأفضل؟!

الثالث أن فتوى «الأعلّم» أقرب إلى الواقع، فيجب الأخذ به عقلاً.

وفيه المنع عنه صغرى وكبرى.

أما الصغرى فلأنّه إن أُريد^٢ بالأقربى كون فتوى الأعلّم أصوب وأنّ خطأه أقلّ فيه^٣ - مع عدم السبيل إلى إحرازه؛ لعدم الوصول إلى الواقع وملاحظة أنّ فتاوى الأفضل أكثر مطابقةً بالنسبة إليه وأقلّ خطأً من فتاوى غيره - أنّه ربما يكون فتوى غير الأعلّم أقرب إلى الواقع؛ لمطابقتها فتوى الأفضل الذي قد مات عن الأفضل الموجود، ولا مجال لأن يُقال: إنّ هذا الفتوى كان في السابق في زمان حياته أقرب إلى الواقع وفي هذا الزمان غيره أقرب؛ لأنّه من فتوى غير الأفضل، هذا.

وأما بحسب الكبرى فلأنّه لم يحرز أنّ المناط في الحجّة هي الأقربى إلى الواقع، بل من المحتمل قوياً أن يكون المناط ما هو الموجود في فتوى الأفضل وغير الأفضل بالنظر إلى طريقته إلى الواقع تبعداً من غير ملاحظة الأقربى إليه والبعد عنه.

١. في النسخة: لا يكاد.

٢. لم يذكر عدله.

٣. في الأصل: «فهذا» بدلاً من «ففيه».

فلو سلمنا أنَّ قول الأفضل أقرب إلى الواقع لكنته نمنع عن أنَّ جهة الحجية مجرد الأقربى، فلا مدخلة لها فيها لا عقلاً ولا تعبداً.

هذا بناءً على الكشف والطريقة وأما على السببية والموضوعية فلا وجه للكبرى المزبورة أصلاً؛ إذ لم يلاحظ فيها على هذا الفرض المطابقة للواقع والكشف عنه، بل جعلت الأمانة موجهة لجعل الحكم الظاهري على طبق مؤداها - سواء طابقت الواقع أم لا.

فتحصّل من جميع ذلك انحصار الدليل على تعيين «الأعلم» في ما ذكرناه، ونقحناه من أنَّ الرجوع إليه هو المقطوع به في مورد التعارض من غير نكير؛ لأنَّ من جَوَّز الرجوع إلى المفضل جَوَّز الرجوع إلى الفاضل ولا عكس، فالرجوع إلى المفضل مشكوك فيه.

نعم، لو قيل: إنَّ في صورة تعارض الفاضل والمفضل وعدم الدليل من إجماع أو غيره على أنَّ المرجع هو المجتهد في الجملة ليستهي الأمر إلى الدوران بين التخيير والتعيين، ولازمه الرجوع إلى الفاضل؛ لأنَّه القدر المتيقّن من المجتهد الذي هو المرجع لكان^١ المرجع حينئذٍ الاحتياط أو العمل بقول من طابق قوله الاحتياط؛ لما كان على هذا التقدير دليل قطعي على جواز الرجوع إلى الفاضل فضلاً عن المفضل.

ولكنَّ الحقّ قيام الدليل من الإجماع والسيرة على كون المرجع في صورة تعارض الفاضل والمفضل هو المجتهد لا شيئاً آخر، كما يؤيّدُه عدم التفات أحد من المقلّدين إلى أنَّ المرجع هو الاحتياط، بل لم يوجد صدور الفتوى على أنّه

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كون.

المرجع عند التعارض دون «العالم»، بل الرجوع إليه حسب ما عرفت من الأمور
الفطرية في كل زمان.

المبحث الثامن

في جواز تقليد الميّت وعدمه

القول في تقليد الميّت المعروف بين الأصحاب عدم جوازه مطلقاً، والمنسوب إلى العامة الجواز مطلقاً، وهو مختار الأخباريين^١ من أصحابنا وشرذمة من الأصوليين^٢. وذهب بعض منّا إلى التفصيل بين التقليد الابتدائي فلا يجوز، وبين الاستمراري فيجوز. وقبل الخوض في الاحتجاج لابد من بيان تكليف العامي العاجز عن الاجتهاد

١. قد آلف في ذلك السيّد نعمة الله الجزائري كتاب منيع الحياة في حجة قول المجتهد من الأموات. قال في مصباح الأصول، ج ٣، ص ٤٦١: وأما الأخباريون فمخالفتهم إنّما هو لأجل أن الرجوع إلى المفتي عندهم من قبيل الرجوع إلى الراوي لزمهم أن التقليد بدعة.

٢. مثل المحقّق القمي في القوانين، ج ٢، ص ٢٦٥ - ٢٧٣. قال السيّد الخوئي في التنقيح، ج ١، ص ٩٥: ووافق الأخباريين من الأصوليين المحقّق القمي في جامع الشتات في موردین حيث سئل في أحدهما عن جواز الرجوع إلى فتوى ابن أبي عقيل، فأجاب بما حاصله: أن الأقوى عندنا جواز تقليد الميّت بحسب الابتداء، فلا مانع من الرجوع إليه، وقال في ثانيهما: إنّ الأحوط الرجوع إلى الحي، والاحتياط في كلامه من الاحتياط المستحب لإفئاته بجواز تقليد الميّت ابتداءً.

وقد أنكر ذلك الميرزا أبو القاسم الطهراني صاحب مطارح الأنظار في رسالة الردّ على الرسالة الإثرية (وهو ردّ على رسالة السيّد إسماعيل البهبهاني) في جملة كلامه مع السيّد البهبهاني حيث استشهد البهبهاني في تلك المباحث بكلام الميرزا أبو القاسم القمي فأجاب الطهراني عن ذلك: إنّ المحقّق القمي - قدس سرّه - إنّما أورد ذلك في مقام المجادلة كما هو دأبه ودينه في جميع الموارد، ألا ترى أنّه ألزم بجواز ارتكاب الشبهة المحصورة دفعاً بمثل ما ألزم في المقام، وكالتزامه - قدس سرّه - بجواز تقليد الميّت ابتداءً، وكالتزامه بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية الحكمية عند دوران الأمر بين المتباينين. (الردّ على الرسالة الإثرية، المطبوع في الرسائل الأربعة، ص ٦٨).

واليقين بجواز التقليد، فإنَّ جوازه - كما عرفت^١ - لا يمكن أن يكون بالتقليد بل بالعلم، فيقطع بجواز الرجوع إلى المجتهد حتَّى يمكنه الرجوع إليه، وإلَّا كانت المسألة دورية كما قلنا^٢، فالعالمى الغير القادر على إحراز جواز رجوعه إلى المجتهد لا مجوّز له لتقليد الميِّت ابتداءً ولا بقاءً ما لم يكن قاطعاً؛ إذ لولا القطع بالجواز لكان الأصل حاكماً بعدم الجواز للشكّ في حجّية قوله، والأصل في ما شكّ في حجّيته عدمها، والمفروض عجز المقلّد عن الاجتهاد في تعيين الحجة عليه من التعميم أو التخصيص، فلا بدّ من كون الرجوع إلى الميِّت كأصل الرجوع إلى المجتهد الحيّ من الأمور الواضحة المرتكزة، وإلَّا فلا طريق للعالمى إلى إحراز التساوي بين الحيّ والميِّت.

ودعوى ارتكاز المساواة مجازفة، وإلَّا لما ذهب إلى المنع جَمٌّ غفير من الأصحاب، ولا أقلّ من الشكّ والحيرة، وهو الكافي في المنع عن الأخذ بقول الميِّت، هذا هو الحال في المقلّد.

وأما المجتهد القادر على تعيين مقتضى الدليل لتوجيه الفتوى نحو مقلّدهم، فاللازم أولاً بيان ما هو مقتضى الأصل في المسألة، ولا شكّ ولا ريب في أنّ مقتضاه لزوم الحياة مطلقاً في المفتي للشكّ في جواز أخذ الفتوى من الميِّت ابتداءً واستدامةً، والأصل في ما شكّ في اعتباره عدم اعتباره وعدم التعويل عليه والتعبد به، والخروج عن مقتضى الأصل موقوف على إقامة الدليل على خلافه؛ وذلك على من يدّعي الجواز.

١. عرفت في ص ١٦٥.

٢. قاله في ص ١٦٥.

وقد أُقيمت الحجّة على حجّة فتوى المجتهد الميّت بوجوه غير ناهضة بالحجّة:

أحدها الاستصحاب، فيُستصحب جواز تقليده حال حياته.

وتوضيح الحال في فساد هذا الاستصحاب يتوقف على بيان أمرٍ يتبيّن به فساد، وهو أنّه لا خفاء في أنّه إذا زال رأي المجتهد واضمحلّ اعتقاده السابق إمّا بالتبدّل أو بالزوال لمرضٍ أو هَرَمٍ أو عروض جنون أو بعروض فسق أو صيرورته عامياً ومقلّداً بعد أن كان مجتهداً، أو غير ذلك من الموانع التي لم تكن حاصلة حال اجتهاده السابق لا يجوز تقليده والبناء على رأيه السابق والرجوع إليه في اللاحق لو لم يرتفع تلك العوارض والموانع إجماعاً قطعياً واثفاً من الجميع حتّى من الأخباريين المجوّزين للرجوع إلى الميّت.

ولا ريب أيضاً في أنّ المنع عن الرجوع إلى المجتهد في هذه الفروض ليس من جهة دليل خاصّ مخصّصٍ لعموم أدلّة الجواز أو مقيّدٍ لإطلاقها، بل للعلم بأنّ المنع هو على مقتضى القاعدة في باب التقليد والعمل بالرأي، فيُكشف عن أنّ الرجوع إلى المجتهد متقومٌ بالرأي الفعلي، فإذا زال الرأي والاعتقاد فعلاً زال ما هو قوام التقليد، وإلّا لما كان وجه للمنع عن تقليد المجتهد إذا صار مقلّداً، بل هو لكونه لا يرجع إلى آرائه السابقة حال اجتهاده وكذا سائر الأمور المذكورة.

وكذا لا خلاف في حجّة قول العادل والأخذ بما يرويه ويُخبر به حال اجتماع الشرائط المعتبرة في حجّة قوله وإن عرض له بعد ذلك ما يمنع عن حجّيته كالفسق والجنون وغير ذلك من الموانع؛ وذلك لأنّ الرأي والاعتقاد لا مدخلة لهما في حجّة خبره، بل العبرة بالنقل والحكاية مع اجتماع شرائطه، والمفروض

صدوره حال العقل والعدالة، ولا يكون النقل متقوِّماً بوجود الناقل وبقائه بعد نقله، فلا يرتفع الخبر بموت المخبر، ومن هنا يجب الأخذ بأخباره حال اجتماع شرائطه وإن عرض بعده ما يمنع عن الأخذ بخبره، فلا يكون وجوب الأخذ به حال وجود الشرائط مع عدمه حال فقدها من الابتداء لدليل خاص، بل لكونهما على طبق القاعدة، فأتضح أنّ عدم جواز الرجوع إلى المجتهد في رأيه بعد الزوال والاضمحلال وجواز الأخذ بالحديث وإن خرج الراوي عن عموم أدلة خبر العادل بعروض الفسق يكشفان عن أنّ التقليد متقوِّم بالرأي والاعتقاد فيزول بزوالهما، بخلاف الأخذ بقول العادل ولو زالت عدالته بعد خبره.

فإذا تبين لك ذلك ظهر أنّ النزاع في المقام يكون بحسب الصغرى؛ إذ الكبرى -وهي تقوِّم التقليد بالرأي والاعتقاد- تكون^١ من المسلّم بيننا وبين الخصوم، وأتّه يمنع عن التقليد إذا زال المجتهد رأيه، فيرجع النزاع بيننا وبين المتمسّكين بالاستصحاب إلى أنّ الرأي والاعتقاد هل يزول بزوال الحياة أم لا؟

وعليه نقول: إنّ استصحاب جواز التقليد حال حياة المجتهد لا مجرى له بعد مماته بناءً على كون المرجع في تشخيص الموضوع في باب الاستصحاب هو العرف، والموت في نظرهم انعدام للإنسان وانتفاء له فلا يبقى له رأي واعتقاد وإن كانت هذه النظرية خلاف الدقّة؛ لأنّ الإنسان إنسان بنفسه الناطقة لا ببدنه الفانية، والنفس باقية لا فناء لها بعد حدوثها، فهي وإن لم يعدم بالنظر الدقيق إلاّ أنّه يعدم ويفنى بالموت عند العرف، حتّى أنّ بعض أهل المعقول زعم انعدام الإنسان وفناءه بالكلّية، فالتجأ في مسألة المعاد إلى القول بخلاف العقل من جواز إعادة المعدوم

١. في الأصل: يكون.

أو المصير إلى فناء البدن العنصري والعود إلى المحشر بالبدن المثالي، إلى غير ذلك من الهفوات.

وعلى أيّ تقدير فيكفي الشك في بقاء الرأي بعد الموت في عدم جريان الاستصحاب فيه للشك في الموضوع، فلا بدّ من إحراز بقاءه في صحّة إجرائه. ودعوى أنّه يُستصحب حينئذٍ الرأي إذا شك في بقاءه؛ للقطع بحدوثه والشك في ارتفاعه مدفوعة بأنّ الرأي الحاصل للمجتهد في الدنيا غير سنخ الرأي والانكشاف في الآخرة، فإنّه في هذه النشأة^١ حصل^٢ [من] إعمال الحواسّ الظاهرة في فهم مفاد الأدلّة ودفع المعارضة والترجيح بين الدليلين والأخذ بالقويّ منهما سنداً ودلالة. ومن البديهة أنّ الاستظهار من الأدلّة مطلقاً، عقليّاً ونقلها^٣ متوقّف على إعمال القوى البدنية المادّية الفانية بالموت وخراب البدن. والانكشاف الحاصل للإنسان بعده كما في قوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ وَفَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^٤ غير مسانخ للعلم الذي كان له حال الحياة، وليس الانكشاف بعد الموت اشتداداً كاشتداد الضوء والظلمة والبياض والسواد ليكون الاستصحاب فيه من القسم الثاني من استصحاب الكلّي، وإنّما هو على تقدير جريانه من القسم الثالث منه؛ لأنّ المستصحب علم ورأي يزول بالموت كما يزول في الحياة؛ لضعف في القوى، أو يتبدّل بالأقوى؛ لفساد القوى الأولى. وأين هذا العلم من العلم الإحاطي الحاصل للمجرّدات الخالية عن العناصر؟!

١. في الأصل: النشانه.

٢. في الأصل: «حصلت» ثمّ صحّحها بما كان في المتن.

٣. في النسخة: عقلها ونقلها.

٤. سورة ق (٥٠): ٢٢.

فإنّ الموجب لهذا العلم شيء آخر لا يعلمه إلّا الله تعالى والراسخون في العلم^١، هذا.

وقد لا يكون له انكشاف أصلاً لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ﴾^٢، فالاستصحاب في مثله يدور أمره بين ما قطع بعدمه وما لا ريب في عدم حدوثه.

نعم، لو كان الانكشاف بعد الموت على تقديره من مراتبه الشديدة لكان الاستصحاب داخلياً في القسم الثاني من الاستصحاب الكلّي إلّا أنّه ليس الأمر كذلك، بل يكون الانكشاف على تقدير ثبوته حادثاً لا باقياً.

ثم إنّ هذا الاستصحاب على تقدير تمامية أركانه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء لا يترتب عليه أثر؛ لاختصاص أدلّة جواز التقليد بمن نشأ علمه أو ظنّه عن الطريق المتعارف وهو الكتاب والسنة؛ ولذا قالوا بعدم جواز تقليد من نشأ علمه عن الإلهامات الإلهية أو عن الجفر والرمل أو المنامات الحقّة وإن أوجبت القطع للعالم ووجب عليه اتّباعه، فلو سلّم أنّ المجتهد بعد موته يكون له رأي وعلم كان علمه بالحكم من الطريق الغير المتعارف. كيف لا، والدار الآخرة لا تكليف فيها حتّى يكلف بالرجوع إلى الأدلّة الاجتهادية أو الأصول العملية كما هو المعهود المتعارف بين العلماء والمجتهدين، فلا جدوى في استصحاب الرأي بعد الموت.

فإن قلت: حدوث الرأي من الأدلّة حال الحياة يكفي في جواز الرجوع إليه

١. اقتباس من الآية (٧) في سورة آل عمران (٣).

٢. الإسراء (١٧): ٧٢.

والأخذ برأيه بعد موته، فدليل جواز التقليد وإن لم يشمل موت المجتهد؛ لانصرافه إلى من كان علمه عن الطريق المتعارف، لكنّه بعد العلم بجوازه حال الحياة لا مانع عن استصحابه بعد استصحاب رأيه، فيكفي في بقاء الرأي بعد الموت وترتب الأثر عليه استصحاب حكمه قبل الموت.

قلت: معنى استصحاب الموضوع ترتيب آثاره الثابتة حال اليقين على المشكوك فيه، وليس من الآثار الشرعية للرأي استصحاب حكمه حتّى يترتب عليه حال الشكّ فيه، ففي كلّ مورد لا يكون لاستصحاب الموضوع أثر شرعي إلاّ استصحاب حكمه لا يجوز إجراء هذا الاستصحاب فيه ولو وقع الشكّ في جواز تقليد المجتهد في هذا الرأي؛ لأنّ الرأي حال اليقين به لا يصحّ [فيه] استصحاب حكمه حتّى يترتب حال الشكّ فيه.

فتحصّل أنّه لا معنى لجواز التقليد إلاّ حجّية رأي المجتهد على المقلّد، فمرجع جواز تقليد الميّت إلى حجّية نظره في الفقه عليه، فإذا لا رأي وفتوى له في خزانة فهمه وإدراكه بعد الموت فضلاً عن حجّيته؛ للقطع بزواله، ولو بنينا له على العلم والإدراك غير أنّه يمنع عن ترتّب الأثر الشرعي عليه؛ لعدم حصوله عن الدليل الاجتهادي، مضافاً إلى أنّه إدراك علمي حادث بعد ارتفاع إدراكه السابق.

هذا كلّّه بالنسبة إلى الاستصحاب في المسألة الأصولية، وأمّا الاستصحاب في المسألة الفرعية التي قلّد فيها حال الحياة ويريد البقاء عليه بعد الممات فلا يخلو المُجري له إمّا أنّه المقلّد أو أنّه المجتهد^١.

أمّا الأوّل فلا يجوز له أن يستصحب تلك الأحكام ويستمرّ عليها؛ لاشتراط

١. كذا، والعبارة لا تخلو من ركاقة، والأوّل: فالمجري له إمّا المقلّد وإمّا المجتهد.

جريان الاستصحاب في الأحكام بالفحص عن الدليل واليأس عن الظفر به،
والعامي عاجز عن ذلك وإلا كان عالماً مجتهداً، فلا بدّ له من التقليد والرجوع إلى
المجتهد الحيّ، كما لو طرأ على مَنْ قلّده الجنون أو الفسق أو الارتداد أو تبدّل
الرأي أو غيرها من الموانع.

وأما الثاني فإنّه يجوز للمجتهد الحيّ الذي صار مرجعاً لهذا المقلّد إجراء
الاستصحاب في أحكامه التي ^١ قلّد فيها، لكنّه بناءً على حجّة الطرق والأمارات
من باب السببية الموجبة لجعل الحكم الشرعي طبق مؤدياتها؛ لحصول أركانه من
اليقين السابق بالحكم في حقّ المجتهد والمقلّد، والشكّ في بقاءه بعد الموت، فمع
الإغماض عن كونه شكّاً في المقتضي أو شكّاً في بقاء الموضوع؛ لاحتمال مدخلة
الرأي فيه لا إشكال في صحّة استصحابها ولو كان المجتهد قاطعاً بخلافها؛ لنهوض
الدليل على الخلاف.

هذا بناءً على ما هو خلاف الحقّ والتحقيق في جعل الطرق والأمارات، وأما
بناءً على حجّيتها من باب الكشف والطريقة فلا مصحّح لإجراء استصحاب
الأحكام التي قلّد المقلّد فيها؛ لأنّ الأمارات على هذا الفرض وإن قيل بإنشاء
أحكام في موردها إلا أنّ تلك الأحكام أحكاماً طريقية عذرية، فمع قيام أمانة
معتبرة على خلافها والقطع بالخلاف كيف يجوز للمجتهد استصحابها وإرجاع
المقلّد إليها وهو قاطع بمخالفتها للواقع، ويشترط في الاستصحاب عدم العلم
بخلاف الحالة السابقة أو عدم قيام أمانة معتبرة على الخلاف.
ولا ينتقض بجواز الاستصحاب في الأولى حتّى مع العلم بالخلاف؛ لأنّ علم

١. كتب المقرّر أولاً «الذي» ثمّ كتب فوقها «التي».

المجتهد الحيّ بخلاف ما استنبطه المجتهد الميت لا يؤثر في رفعه ولا يمنع عنه على السببية وجعل أحكام ظاهرية حسب ما أدت إليه الأمانة؛ فإنّها أيضاً على ما هي عليها من غير تخلف وإن تخلفت الأمانة عن الواقع. نعم، طرء هناك موت المجتهد فشكّ في جواز بقاء المقلّد على تلك الأحكام الظاهرية، ولا ضير في استصحابه؛ لتمامية أركانه، بخلاف ذلك على الطريقة؛ إذ ليس في صورة تخلف الأمانة حكم أصلاً لا ظاهري حتّى يُتعبّد به ولا واقعي؛ لأنّ المقطوع به ما قامت عليه الأدلّة عند المجتهد الحيّ.

هذا على ما هو المعروف في جعل الطرق وأما على المختار من عدم إنشاء أحكام في موارد الأمارات فعدم جريان الاستصحاب من الواضحات؛ لعدم المستصحب المتيقّن من الحكم الشرعي حتّى الطريقي كما هو المفروض.

فإن قلت: بناءً على ما تفضّينا من الإشكال الوارد على الاستصحاب في مورد الأمارات في بعض تنبيهات الاستصحاب^١ بأنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» إنّما يدلّ على الملازمة بين ثبوت الشيء وبين بقاءه عند الشكّ فيه على تقدير ثبوته، فإذا قامت الحجّة على الثبوت يُحكم ببقاء ما ثبت؛ لأنّ الدليل على أحد المتلازمين دليل على الآخر، فلا مانع حينئذٍ عن الاستصحاب؛ لأنّ الحجّة الشرعية - وهي رأي المجتهد حال حياته - قائمة على وجوب «السورة» في «الصلاة»، فنحكم ببقائه عند الشكّ فيه؛ لأنّ الدليل على أحد المتلازمين دليل على الآخر. قلت: بعد فرض تمامية ذلك في باب الاستصحاب نقول^٢: إنّ قياس ما نحن فيه

١. لم نعرّض عليه وإن ورد في كفاية الأصول، ج ٢، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

٢. الظاهر زيادتها.

بـ«الأمارات» مع الفارق؛ إذ الشكّ في بقاء ما ثبت بالأمانة هناك لم يكن من أجل الشكّ في بقاء الأمانة على الحجّة؛ إذ لا شكّ في حجّة الأمانة في اللاحق كحجّتها في السابق، وإنّما الشكّ في بقاء ما ثبت بالحجّة؛ لطروّ بعض الحالات الموجبة للشكّ في تعميم الحكم إلى تلك الحالة، كغيبية الإمام (ع) الموجبة لاحتمال عدم وجوب صلاة الجمعة مع عدم قيام الدليل على التعميم في حال الغيبة، فيُتمسّك حينئذٍ في بقاء ما ثبت بالاستصحاب ويقال: إنّ الدليل على الثبوت دليل على البقاء، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ الشكّ في بقاء الحكم بعد موت المجتهد إنّما هو للشكّ في بقاء الرأي على حجّيته، لا لأجل عدم دلالة قول المجتهد على ذلك الحكم في الحالة اللاحقة، فلم يُنشأ في مورد رأي المجتهد حين حدوثه حكمٌ حتّى يُشكّ في بقاءه فيُستصحب، بل المقصود بالاستصحاب بقاء الرأي على حجّيته بعد الموت، كما كان كذلك حين الحياة، فيكون منجزاً للتكليف أو عذراً في المخالفة حتّى يعمل المقلّد بما كان يعمل به في حياة المجتهد، أو لم يبق على حجّيته نظراً إلى أنّ حجّيته مشروطة بفعليته، فلا يكون منجزاً للتكليف بعد زواله، فمرجع الشكّ في بقاء ما ثبت بالرأي إلى الشكّ في بقاء الرأي على حجّيته بعد زواله، وأين هذا من الأمانة التي لا يُشكّ في حجّيتها سابقاً ولاحقاً، وإنّما الشكّ في بقاء مدلولها في الحالة المتأخّرة فينسحب إليها، فيكون الاستصحاب معمّماً لها، هذا.

وقد أعلمناك^١ أنّه - بناءً على خلاف التحقيق من جعل الحكم الظاهري

١. قد سبق منّا التنبيه في ص ١٨٨ على أنّا لم نعر عليه في هذه البحوث وورد في كفاية

التكليفى أو الوضعى على طبق مؤديات الأمانة - يصح استصحاب تلك الأحكام التي قلّد العامي فيها؛ لبقاء الموضوع - أعني مؤدى الأمانة - وليس الرأي من مقوماته وإن كان له دخل في جعل الحكم وعروضه.

نعم، قد يُحتمل مدخلية رأي المجتهد وظّنه في موضوع ما عرض عليه الحكم، فيكون المظنون منه حجّة شرعية عليه وعلى مقلّده؛ ولذا لا يجوز تقليده بعد تبدّل الرأي أو زواله بعروض الهرم أو المرض إجماعاً، فإذا احتملنا مدخلية الرأي في الموضوع لم يمكن إحراز بقاءه بعد زوال رأيه وظّنه. هذا حال الاستصحاب وهو أقوى الحجج عند المجوّزين للبقاء على تقليد الميت وإلاّ فلهم أيضاً حُجج غير وافية بمدّعاهم:

[١] منها الآيات المستدلّ بها على مشروعية التقليد؛ فإنّها تدلّ بإطلاقها على حجّية قول الميت للمقلّد نحو فتوى الحيّ.

وفيه أنّ أقصاها الدلالة على أصل مشروعية التقليد ورجوع العامي إلى العالم، مع أنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^١ توجيه السؤال إلى الحيّ، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَيُؤَيِّنُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^٢؛ لظهوره في كون المتفقّهيّن المُنذرين والمقلّدين المتحدّرين هم الأحياء، فالآية إمّا ظاهرة في اعتبار الحياة أو ساكتة عنه، فلا تعرّض لها من هذه الجهة كما لا تعرّض لها لجواز التقليد وعدمه عند عروض المزيل لملكة الاجتهاد بالمرض والهرم.

ومن هنا ظهر الجواب عن الأخبار المستدلّ بها على جواز البقاء نظراً إلى

١. النحل (١٦): ٤٣، الأنبياء (٢١): ٧.

٢. التوبة (٩): ١٢٢.

دعوى إطلاقها بالنسبة إلى الابتداء والاستمرار، وقد عرفت منع دلالتها على أصل التقليد أولاً، ومنع إطلاقها ثانياً، وإنّ المنصرّف إليه منها هو الحيّ ثالثاً.

[٢] ومنها دعوى استقرار بناء المتسرّعة على البقاء على التقليد حيث لم يُعهد من أصحاب الأئمة (ع) الرجوع عمّا أخذوه عن المفتي لهم بعد موته، ولو وقع لعلم؛ لتوفّر الدواعي عليه، فهذا يوجب العلم بتقرير المعصوم (ع) ورضائه.

وفيه منع استقرار السيرة الكاشف عن التقرير؛ لأنّ في الأصحاب من كان يعمل بالمأخوذ من الإمام (ع) مشافهةً، ومن يعمل بظاهر الأخبار المروية عنه (ع) من غير استناد إلى رأي الراوي، ومن المعلوم أنّ هذا ليس من التقليد والتعبّد بقول المجتهد، ولا يضرّ الموت بصحة العمل في مثله، ولم يوجد في عصر الأئمة (ع) من يعمل بفتوى أصحابهم إلّا قليل، ولم يعلم من أحوالهم أنّ من تعبّد بأرائهم هل عدل عنهم بعد موتهم أم لم يعدل حتّى يتنقّح^١ صغرى استقرار السيرة واستمرارها. [٣] ومنها أنّه لا دليل على التقليد والرجوع إلى فتوى الغير إلّا إفادته الظنّ الثابت اعتباره بدليل الانسداد، ولا فرق فيه بين الحاصل من قول الحيّ أو الميّت، فالمناط واحد وهو الظنّ الانسادي.

وفيه أنّه قد عرفت الدليل على التقليد وأنّ رجوع المقلّد إلى المجتهد لأمرٍ فطريّ مجبولٍ عليه الخلق - أعني رجوع الجاهل إلى العالم - فدعوى اعتبار التقليد؛ لدليل الانسداد قريبة إلى الفساد.

[٤] ومنها أنّ الرجوع عن فتوى الميّت عسيرٌ ينفيه أدلّته.

وفيه المنع عن تعسّر تعلّم فتاوى الحيّ المخالف في المقدار فيها^٢ للميّت؛ فإنّ

١. كذا، والصواب ظاهرًا: يُنقَّح.

٢. كذا، والصواب ظاهرًا: «منها».

موارد المخالفة غالباً تكون نادرة.

ودعوى لزوم الحرج من نقض الأعمال السابقة مدفوعة بأن أقصاها عدم انتقاضها، أو انتقاضها في غير ما يلزم منه العسر لا عدم البناء في الأعمال اللاحقة على فتوى الحي^١.

١. إلى هنا تنتهي نسختنا ولعلّه سقطت ورقة منها. وقد فرغنا من تصحيحها في ٢١ جمادى الآخرة سنة ١٤٣٨ هـ. ق المطابق لـ ٣٠ اسفند سنة ١٣٩٥ هـ. ش.

ملحق الكتاب

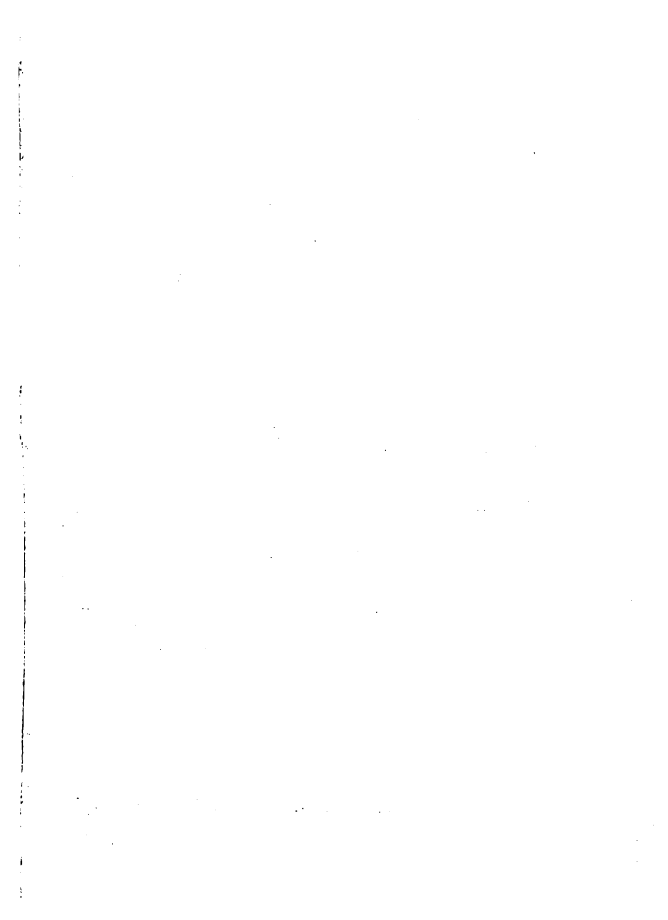
وهو مشتمل

على التحرير الآخر

من أوّل مباحث الألفاظ إلى مبحث الصحيح والأعمّ

وعلى التحرير الأوّل

من خاتمة مبحث الاستصحاب



بسم الله الرحمن الرحيم وبه أستعين^١

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خير خلقه محمد وآله الطاهرين. وقد رتبته على مقدمة ومقاصد وخاتمة.^٢

١. اعتمدنا في تصحيحه على نسخة مكتبة السيد محمد علي الطبسي الحائري بقم برقم (٢٦٥) وهي نسخة رديئة فيها أغلاط وتصحيقات كثيرة، وقد سبق ذكر مزايا هذا التحرير في مقدمة التحقيق.

٢. كتب المؤلف في هامش النسخة ما يلي:

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا بعض ما برز من قلبي القاصر واختلج به فكري الفاتر عند حضوري مجلس البحث لشيخنا الأفخم وأستاذنا الأعظم رئيس الدورة الأخيرة في العالم آية الله الكبرى وحجته على الورى البحر المتلاطم شيخنا ومقتدانا الشيخ [في الأصل: شيخ] ملا محمد كاظم الخراساني - تُعَدُّ برحمة الباري، وأنا الأحقر الجاني محمد حسن الموسوي الحائري [تاريخ غرة رمضان المبارك ١٣٣٣]. [سجع خاتمه الشريف: «محمد حسن الموسوي».

وكتب الشيخ أسد الله الزنجاني في هامش النسخة - والنسخة في تملك ابنه ميرزا علي - ما يلي:

بسمه تعالى

حضر هذا السيد الجليل أي المقرّر عندي في النجف الأشرف مدّة مديدة وكتب في بحثي مجلداً كبيراً في الأصول، وكان يحضر عند صاحب الكفاية أيضاً، وحضر عندي في سرّ من رأى أيضاً في الهجرة الثانية جملةً من كتب الحكمة والكلام - وفقه الله تعالى - وأنا العبد المسكين الشيخ أسد الله الزنجاني - عفا الله عنه.

وهذا المجلد ملك لقرّة العين المجتهد العادل ميرزا علي - حفظه الله تعالى وجميع المؤمنين بحق الصديقة الطاهرة - وأتمس (كذا ظاهراً) منه - حفظه الله - أن لا ينساني من صوالح الأدعية في حياتي ومماتي، سنة ١٣٤٤.

أما المقدمة ففي بيان أمور يتم بها مقدمة العلم:

الأول

فسي حدّ العلم فقد عرّف غير واحد من علماء الفن^١ هذا العلم بـ «أنّه العلم بالقواعد الممهّدة وموضوعه لاستنباط الأحكام الشرعية».

وتحقيق الكلام فيه هو أنّ حقيقة كلّ علم هي مسائله والقضايا التي يبحث فيها عن العوارض الذاتية اللاحقة لموضوعه، وهي ليست إلا عبارة عن جملة من المسائل تشترك في الدخول في ما هو الغرض المهمّ من تدوينه، فكلّ قضية كانت ممّا يحصل منها ذلك الغرض الخاصّ الذي بلحاظه ولأجله دُوّن العلم كانت من مسائل ذلك العلم وإن ترتّب عليها غرض آخر دخلت بواسطته في علمٍ آخر.

وهذا هو الملاك التامّ والضابط العامّ في جميع مسائل العلوم، وبذلك ربما كانت المسألة الواحدة جزءاً من علمين أو علوم؛ لدخولها في تحصيل أغراضٍ ونتائج ترتّب عليها وعلى مسائلٍ أخرى تكون - لأجل ترتّب كلّ واحد من تلك الأغراض عليها - جزءاً من جملة مسائلٍ شاركتها في ترتّبها عليها الذي أوجب تدوينها وجعلها علماً مستقلاًّ في عرض سائر العلوم المدوّنة، فيصحّ بذلك تداخل علمين أو علومٍ بتداخل بعض مسائلها أو جلّها التي تكون لها دخل في الغرض الذي دُوّن من أجله كلا العلمين كما هو الحال في غالب مسائل مباحث الألفاظ. ولا يضّرّ ذلك باستقلالها بعد كون الغرض المتحصّل منها غير ما يترتّب عليها عند دخولها في جملةٍ أخرى.

نعم، تداخل علمين في جميع المسائل في غاية البعد بل ممتنع عادةً، وعلى فرضه لا وجه لجعلهما علمين وتدوينهما في موضعين، وإن هو إلا في غاية الاستهجان بخلاف تدوين علمين مشتركين في مسألة واحدة أو أكثر فإنه خالٍ من الركافة.

ومن هنا يعلم أن اختلاف العلوم ليس من جهة الاختلاف الحاصل في ناحية موضوعات المسائل أو محمولاتها^١، وإلا لزم انفراد كل مسألة بكونها علماً على حدة، كما أن وحدتها في جملة من مسائلها لا توجب الوحدة وإلا لما صحّ إفراد بعض العلوم المدونة عن بعض؛ لوضوح تداخل بعض مسائل بعضها مع بعض مسائل الآخر، فلا الوحدة توجب الوحدة وصيرورة علمين مدوّنين علماً واحداً، ولا الاختلاف يوجب الانفراد بل ليس المائز إلا ما في ناحية الأغراض المهمة في التدوين من الاختلاف؛ حيث إن كل ذي علم يطلب غرضاً من عدة من المسائل يدوّنه له، فما^٢ [له] دخل في دائرة الغرض فهو من العلم، وإلا فهو خارج عنه - سواء ترتّب عليه غرض آخر دون لأجله ثانياً أم لا - فما اشتهر من أن تمايز^٣ العلوم بتمايز الموضوعات ممّا لا أصل له.

ومما ذكر يتبيّن أن موضوع كل علم هو الكلّي الطبيعي الجامع لشتات موضوعات مسائله الذي يكون وجوده عين وجودها؛ لأن اشتراكها في استتباع الغرض^٤ الواحد كاشف عن اندراجها تحت جامع يقتضي حصول الأثر المترتب

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: محمولتها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: في ما.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «تمايز»، وكذا «بتمايز» في ما بعد.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «اشتركتها» وهو من سهو القلم.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «العرض» وهو من سهو القلم.

عليها، فإن تُمكّن من تحديده وتقديره بما يُشرح به ذاته وحقيقته فهو، وإلا فيشار إلى ذاته المحدود بحسب الواقع بعنوانٍ حاكٍ عنه بوجهه^١.

فموضوع علم الأصول على هذا هو ما ينطبق على موضوعات مسائله ويتحد معها في الخارج، ومسائله هي القواعد المتمشّطة الشريكة في الدخل في ترتّب الغرض المهمّ حصوله منها.

فاللأزْمُ تميّزٌ لما هي منها عن غيرها تحديدٌ دائرته سعةً وضيقاً، فإن كان ذلك خصوصاً استنباط الأحكام الإلهية المتعلقة بعمل المكلف خرج القواعد الفقهية قطعاً؛ لأنها ليست ممّا يُستنبط منها الأحكام الشرعية الكلية اللاحقة له، بل هي عبارة عن نفسها وهي التي يفتي به الفقيه كـ«قاعدة الطهارة والضرر والحلية» بل سائر الأحكام فإنها قواعدٌ كلية متضمّنة للأحكام المترتبة على الأفعال بعناوينها ككَلْيَةِ وجوب الصلاة واشتراط الطهارة والقبلة وغيرها من التكاليفات والوضعيّات.

وتطبيق هذه القواعد على صغرياتها الخارجية موكول إلى المقلّد؛ فربما يوافق نظره في مرحلة التطبيق نظر المجتهد وربما يخالفه كما في «الضرر» فإنّ الحكم الشرعي الذي يُفتي به المجتهد هو عدم وجوب الوفاء بالعقد إذا كان ضررياً وعلى المقلّد تطبيق هذا الموضوع الكلي على أفرادهِ بحسب نظره، فربما كان البيع الخاصّ غير ضرريّ عنده وهو ضرريّ عند مجتهدهِ، وربما كان الأمر بالعكس فيه وفي سائر موارد تطبيقاتهِ. ووجهه ظاهر؛ فإنّ شأن المجتهد بيان ما يستنبطه من الأدلّة من الأحكام الشرعية ولا دخل لنظره في التطبيق في ترتّب ذلك الحكم

١. كتب في الأصل ابتداءً: «بوجه» ثم شطب وغير بما هو مذكور في المتن، ولعلّ الصواب: «بوجه» كما كان في البداية.

على أفراد موضوعها، وهذا بخلاف القواعد الأصولية فإنّ تشخيص صغرياتها منوط بنظره دون المقلّد. نعم، له التشخيص في موضوع الحكم الذي ينتهي إليه الفقيه ببركتها.

لكن ذلك يستلزم الالتزام بما لا يعلم الالتزام به من القوم من استطراد البحث في جملة من المباحث المهمة كمباحث الأصول العملية في الشبهات الحكيمة والأمارات الشرعية بناءً على أنّ حالها حال الحجج العقلية في أنّها لا تصلح إلّا لتنجيز الواقع مع المصادفة والعذر لدى المخالفة، لا إنشاء أحكام جديدة^١ على طبق مؤدّياتها، كما هو أحد المحتملين في حجّة الطرق والأمارات؛ لأنّها ليست ممّا تستنبط منها الأحكام الكلّية المجعولة لأعمال العباد بعناوينها الأولى بل إنّما هي وظائف للجاهل بالواقع والشاكّ فيه، ولذا لا يجري فيه الملاك المتقدّم؛ لوضوح^٢ أنّ التطبيق الاستصحابي ممّا لا نصيب فيه للمقلّد، بل هو شغل الفقيه وإن كان عليه التطبيق في موضوع الحكم يحصله بعد الركون إليها كتطبيق العسير المحكوم بحرمة استصحاباً على مصداقه الخارجي.

ومن ذلك ينقدح القدح في تعريفه بما مرّ^٣ بعد وضوح أوسع دائرة الغرض ممّا اقتصر عليه في التعريف.

اللهمّ إلّا أن يعمّم «الاستنباط» إلى مجرّد قيام الحجّة على الواقع - كما في

١. سوق العبارة يقتضي أن يقول: «لا أحكاماً إنشائية جديدة».

٢. قاييس بين هذه العبارات - أعني قوله: «لكنّ ذلك يستلزم ... على مصداقه الخارجي» وبين

التحرير الآخر في ج ١، ص ١١٨ - ١١٩ ليظهر لك المراد.

٣. مرّ في ص ١٩٦.

الأمارات - والركون إلى ما ينتهي إليه بعد اليأس عما يستنبط منه الحكم الشرعي - كما في الأصول العملية في الشبهات الحكيمة - وإلا فلا بد من التعريف بما يشتمل الموارد التي يترتب فيها هذا الغرض الواسع بأجمعها بعد الإباء عن تكلف الاستطراد في مثل هذه المباحث المهمة.

فيعرف بـ «أنه علم يعرف به ما ينتفع الفقيه به ويجديه مما يقع في طريق الاستنباط أو يركن إليه في الفتوى بحكم الواقعة عقلاً أو شرعاً» ليندرج فيه الأمارات على أحد الوجهين، والبراءة العقلية وغيرها من الأصول الشرعية المعمولة في الشبهات الحكيمة التي من وظيفة الفقيه الفتوى بالحكم الكلّي في مواردّها، وإلا فقد عرفت أنّ الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية كـ «الاستصحاب وقاعدة الطهارة والحلية» من وظيفة المقلّد وإن كان إثبات الحلية والطهارة لمشكوكهما وبقاء الحكم المتيقّن سابقاً من أدلتها من وظيفة المجتهد؛ لأنّه من باب تطبيق ذلك الحكم الفرعي الثابت في مورد الشكّ الذي ينتجه المجتهد من دليله على صغرياتها الخارجية.

نعم، قد اختلف في الأصول الجارية في الشبهات الحكيمة وأنها من المسائل الأصولية نظراً إلى عجز العامّي عن إعمالها فيها، مع أنّ لازم مسائل الفقه تسوية المجتهد والعامّي في العمل به بعد الاستنباط، وعجز العامّي عن إعمالها ممّا لا شبهة فيه حيث إنّهُ مشروط بالفحص، وهذا من خواصّ المسألة الأصولية فإنّها لما مهّدت للاستنباط فلا حظّ لغير المستنبط فيها، فكلُّ حكمٍ يستنبطه المجتهد من الأدلّة بإعمال ما أثبتّه في الأصول إن كان بعد الاستنباط يشترك فيه المجتهد

والعالمي فهو حكمٌ فرعيٌّ فقهي، وكلّ ما يختصّ بالمجتهد بعده فهو حكمٌ أصوليٌّ لا محالة، والأصول العملية على الأخبار من القسم الثاني فيقتضي دخولها في علم الأصول.

لكنّ الحقّ والتحقيق كونها من المسائل الفقهية نظير قواعدها المسلّمة كقاعدة الحليّة والطهارة في الشبهة الحكمية، وكلّيتها نظير قاعدة الحرج والضرر فلا يُتوهم منع كليّتها أو ظاهريّة اندراجها تحت مسائل علم الفقه يقتضيه تعريف المتقدّم، وكذا تعريف الفقه بـ «أنّه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية»؛ فإنّ البحث في الأصول العملية بحثٌ عن عوارض فعل المكلف الذي هو موضوع الفقه أولاً وبالذات؛ لأنّ المستنبط مثلاً من أخبارها العلم بالحكم الفرعي - أعني حرمة نقض اليقين ووجوب إيقائه عند الشكّ - وإن كان لابدّ في استنباط هذا الحكم من إعمال جملة من المسائل الأصولية كما هو الشأن في استنباط كلّ حكمٍ فرعيٍّ فإنّه معنى حصول العلم به من الدليل، وعدم تمكّن المقلّد من إجرائها كعدم تمكّنه بالنسبة إلى القواعد^٢ الفقهية من حيث اشتراط الفحص المتعذّر عنه، مع أنّ الرجوع إلى موضوع العلوم في باب التميّز مقدّم على الموازين، فلا بدّ من القول بكون ما ذكر من اللازم لازماً غالبياً لأغلب المسائل الفقهية لا لنفس المسألة الفقهية كيف ما كانت حتّى ما كان من القواعد الكلّية الظاهرية المتوقّفة على الفحص، فتدبّر جدّاً.

وعليه تخرج البحث عن الأصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية أو الموضوعية عن مفروض المسألة كغيرها من القواعد الفقهية، ولا ملجأ

١. كذا، ولعلّ الصواب: «و» بدلاً من «أو».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قواعد.

لإدخالها^١ إلا بالتعميم المتقدم بالنسبة إلى ما يقع في طريق الاستنباط وما يركن إليه الفقيه في الفتوى بحكم الواقعة.

وعلى أي حال فقد اتضح أن ما حاوله القوم من جعل موضوع العلم خصوص الأدلة الأربعة زلة عن غفلة؛ لأن الموضوع^٢ ما يُبحث في العلم عن أحواله الطارئة عليه لذاته، وجعلها موضوعاً يستلزم خروج ما داخل في مباحثه قطعاً سواء قيل: إنها كذلك بما هي أدلة^٣ أو بذواتها كما يراه بعض الأجلة؛ لخروج البحث عن الدليلية عن المباحث على الأوّل كخروج البحث عن حكم العقل الذي هو منها على الثاني؛ لوضوح^٤ أن النزاع المحرّر بين العدلية وجملته من المعتزلة، وبين الأشاعرة في مباحث الأدلة العقلية راجع إلى البحث عن ثبوت أصل الحكم للعقل بالتحسين والتقييح، وهو ليس من مسائل العلم؛ للزوم كون البحث فيها عن مفاد «كان الناقصة»؛ ليكون محمولاتها هي الأحوال الطارئة على الموضوع بلا واسطة في العروض بعد الفراغ عن مفاد «كان التامة»؛ أعني ثبوته وتحققه. والبحث عن ثبوت^٥ - لوضوح أنه حكم العقل لا نفسه - بحث عن مفاد «كان التامة» - أعني وجود الموضوع.

نعم، البحث عن حجّيته - بعد طيّ مرحلة ثبوته مع الأشاعرة كما وقع النزاع فيها بين الأصولي والأخباري - بحث عن مفاد «كان الناقصة» فيدخل في المباحث على هذا الوجه مع خروجه عنها في لسان القوم، وكذلك الحال في غير

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لادخلها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: موضوع.

٣. قوانين الأصول، ج ١، ص ٤٧.

٤. الفصول، ص ١١.

٥. في الأصل: «لوضوع» وهو تصحيف.

المستقلّات كالاستلزمات^١ كحكمه بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته، وبينه وحرمة أضداده، وبين ثبوت حكم شيء عند ثبوت شيء وانتفائه عند انتفائه وأمثال ذلك؛ حيث إنّ البحث عن جميع ذلك أيضاً بحثٌ عن وجود الموضوع ضرورةً أنّه يُبحث في ذلك عن وجود حكم العقل بالملازمة وعدمه، كما يبحث في سابقه عن حكمه بالتحسين والتفقيح ومن [المعلوم] أنّ ذلك ليس إلّا إثبات الموضوع وهو حكم العقل؛ إذ الدليل هو حكمه لا هو نفسه.

وعليه يلزم خروج هذه المباحث عن مفروض المقام كخروج البحث عن «الظواهر وخبر الواحد» عنه على الوجه السابق بناءً على [أنّ] المراد من «السُّنة» هو خصوص قول المعصوم (ع) أو فعله أو تقريره - كما عليه الاصطلاح - لا ما يعمّ السُّنة المحكيّة، فإنّ البحث عن الحجج المزبورة ليس بحثاً عن عوارض شيء منها؛ لأنّ مآل الحجّية إلى ثبوتها بالكتاب^٢ أو الخبر الواحد، فهو عبارة عن استعمال دليّته وكونه مندرجاً تحت عنوان «الدليل» وكونه مصداقاً لموضوع انطبق عليه، والحال أنّ البحث عن ثبوت الموضوع لا بدّ من الفراغ عنه في مسائل العلم؛ لأنّها باحثة عن مفاد «كان الناقصة» ويقع جواباً عن «هل^٣ المركّبة»، وليس ما ذكر إلّا البحث عن مفاد «كان التامة» الواقعة جواباً عن «هل البسيطة»، ولا شكّ أنّ البحث عن وجود الموضوع داخل في المبادي، فلا بدّ إمّا أن يكون بيّناً أو

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «كالاستلزمات».

٢. كتبت كلمة «بالكتاب» هنا في أعلى السطر، فالمراد ثبوت القرآن بالظواهر كما أنّ ثبوت السُّنة بخبر الواحد، فالأولى أن يقال: لأنّ مآل الحجّية إلى ثبوتها - أعني الكتاب والسُّنة - بالظواهر وخبر الواحد.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «هلية» وكذا الكلام في الآتية.

يُبَحِّثُ عنه في علمٍ آخر، ومثله في^١ حجّة الإجماع.

ودعوى أن البحث واقع عن الثبوت التعبدّي - كما هو المهمّ - لا الواقعي فهو في الحقيقة مفاد «كان الناقصة»^٢ تنشأ عن الخلط بين السُنّة المحكيّة والواقعية؛ فإنّ الثبوت التعبدّي الجعلي وإن كان مفاد «كان الناقصة»؛ إذ ليس إلّا وجوب تطبيق العمل على ما أخبر به العادل بعد تنزيله منزلة الواقع وترتّب أحكامه عليه، إلّا أنّه ليس من أحكام السُنّة بل الخبر الحاكي عنها فهو الموضوع لا هي بنفسها؛ لأنّ الحجّة بناءً عليه من عوارضه لا عوارضها، كما يشهد به تخلف الحاكي عن المحكيّ فإنّه يلحقه الأثر وإن خالف السُنّة الواقعية.

فالثبوت التعبدّي إن قيسَ إلى السُنّة الواقعية لم يكن من العوارض التي يبحث عنها في العلم، وإن قيسَ إلى السُنّة المحكيّة كان منها؛ لأنّه مفاد «كان الناقصة»؛ لأنّ مرجع البحث حينئذٍ إلى إثبات السُنّة من قول المعصوم (ع) أو فعله أو تقريره بخبر الواحد تعبدّاً إلّا أنّه ليس منها بعد عدم كونه ممّا يطرء على ما هو الموضوع حسب ما هو المفروض.

هذا، مع أنّ عمدة المباحث ليست عن أحوال الأدلّة الأربعة كمباحث الألفاظ فإنّ البحث^٣ عن كون «الأمر» للوجوب أو لمطلق الطلب لا يختصّ بخصوص الأوامر الواردة في الكتاب والسُنّة؛ إذ لا خصوصية فيها يقتضي هذا النزاع بل هو في كليّ «الأمر»، كما أنّ الأمر كذلك في بقية المباحث المعهودة في باب الألفاظ وإن كان الغرض الأصلي معرفة خصوص أحوالها، كما يشهد به تعريفهم المتقدم.

١. كذا في الأصل، والظاهر زيادتها.

٢. هذه إشارة إلى كلام الشيخ في الفرائد، ج ١، ص ٢٣٨.

٣. كتب في الأصل فوقه: «النزاع».

وبالجملة، إنَّ الخير يشهد بأوّل تأمّلٍ في كلمات الباحثين، كونَ المبحوث عنه في تلك الكلمات مفاد تلك الألفاظ من حيث هي لا المقيّدة بكونها واقعةً في كلام الشارع الذي دَعَا إلى البحث عنها في الأصول كما ارتكبه صاحب الفصول (ره)؛^١ لأنَّه الالتزام بما لا يلتزم به أحد. ولَمَّا اختلط عليه كون الغاية من تلك المباحث البصيرة في فهم مرادات الشارع في الفقه دعاه إلى التقييد بذلك، ومن البديهي^٢ أنَّ كون الغرض والغاية ذلك لا يوجب كون المبحوث هو خصوص اللفظ الصادر من الشارع كما يشهد بذلك تمسّكهم في إثبات المطلوب بالظهور العرفي، على أنَّه عليه (ره) أنَّ يقيّد أيضاً الواقع في الكتاب والسنة بوقوعه في خصوص الفقرات التي وردت منهما في بيان الحكم الشرعي لا المعدود منهما ولو بغير بيان الحكم، هذا.

وأما على [ما] صرنا عليه^٣ وحققناه فلا يرد شيء ممّا مرّ؛ لأنَّ الموضوع ليس خصوص هذه الأربعة ولا هي وغيرها، بل الكلّي المتّحد مع موضوعات المسائل خارجاً المتشكّكة التي يحويها غرض واحد، وهو وقوع نتيجتها في طريق الاستنباط أو كونه مرجعاً للفتوى عند اليأس عن الدليل، فكلّ مسألة لها دخل في الغرض الداعي إلى التدوين يندرج موضوعها تحت ذلك الكلّي البسيط وإن لم يكن له عنوان خاصّ واسم مخصوص لكنّه يصحّ التعبير عنه بكلّ ما يدلّ عليه؛ لعدم مدخلية الاسم في تحقّقه، وحينئذٍ فلا يلزم خروج أحد المذكورات حتّى

١. الفصول، ص ١١.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: البديهي.

٣. كذا، والأوّل: إليه.

الدليل العقلي، فيندرج البحث عن حكم العقل تحت المسائل، وموضوعه تحت موضوع العلم؛ فإنَّ الموضوع حينئذٍ ليس هو حكماً^١ كي يخرج البحث عنه بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته وحرمة أضداده عن مسائل العلم؛ لأنّه عمّا يقع في جواب «هل البسيطة» كما سمعت، وهي ما يقع جواباً عن «هل المركّبة» الذي هو مفاد «كان الناقصة»، بل الموضوع نفس العقل، والبحث عن حكمه بالحسن والقبح في المستقلّات وغيرها كالاستلزامات منخرط في سلك المسائل بما هو الملاك فيها؛ بداهة أنّ استقلال العقل بحُسنٍ أو قبحٍ، أو حكمه بالملازمة وعدمه ليس إلّا جواباً عن «هل المركّبة» بخلاف ثبوت نفس الحكم له على أن يقع الحكم له موضوعاً للثبوت الذي لا يقع إلّا في جواب «هل البسيطة»، فلا يمكن أن يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي بخلاف الأوّل؛ لوقوعه صغرى للقياس المستنتج منه الحكم الشرعي، فيقال: إنّ هذا ممّا حكم العقل بحسنه أو قبحه، وكلّ ما كان كذلك فهو واجب وحرام بعد الفراغ عن الملازمة بين حكم العقل والشرع، ولا يرد النقص على ما ذكرنا من خروج البحث عن ثبوت الموضوع عن مسائل العلم، بل لا بدّ أن يكون يتيّناً أو ميّتاً في علمٍ أعلى كالبحث عن وجود الخبر الصحيح الأعلائي، مع أنّه مسطور في طيّ المسائل، كما أنّ البحث عن وجود «العقول العشرة والمُثل الأفلاطونية» مسطور في طيّها في كتب الحكماء والفلاسفة، والحال أنّ اللازم انخراطه في سلك المبادي حيث إنّهُ بحث عن وجود الموضوع وثبوته؛ لأنّ البحث فيها عن أحوال «الموجود» الذي هو الموضوع، والبحث عن مثل تلك الأمور راجع إلى البحث عن عروض الوجود

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حكم.

الخاصّ للموجود لا عن ثبوت أصل الوجود.

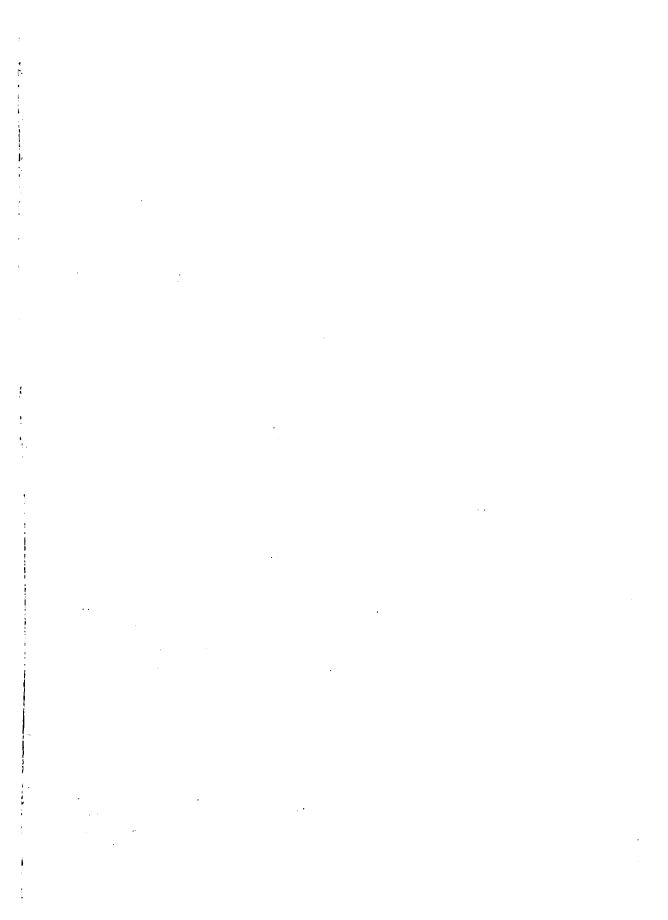
هذا، ولكنه يلزم بناءً على ما ذكرنا دخول جملة من المباحث في هذا العلم مثل علم الرجال واللغة والميزان وغير ذلك ممّا له دخل في الغرض.

وقد انقدح^١ ممّا ذكرنا أنّ تمايز العلوم ليس بتمايز الموضوع ولا المحمول، كذلك ولا كليهما^٢ معاً كما تُؤهم، بل بالأغراض الداعية لتدوين ذلك العلم مقدّمةً للفقّه؛ لأنّ تحديد الموضوع لا يكون إلّا بالغرض فيكون هو المائز واقعاً، وإلّا فيكون كلّ باب بل كلّ مسألة من مسائل العلم علماً برأسه؛ بداهة تمايز موضوع كلّ منها مع الآخر، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «انقدح» وهو من سهو القلم.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كلاهما.



الأمر الثاني في الوضع

واعلم أنه بحسب حقيقته وواقعه - مع قطع النظر عما يُتسبَّب به إليه - عبارةٌ عن عُلقةٍ خاصَّةٍ وارتباطٍ مخصوصٍ بين اللفظ والمعنى بحيث يصيرُه فانياً فيه وقالباً له، بل نحوُ وجودٍ له يكون نسبته إليه كالقشر من اللُّب أو الجسد من الروح. ومن هنا نرى بالوجدان سراية ما للمعنى من الأوصاف إليه، وليس ذلك إلا لكون اللفظ مع ثبوت هذه العُلقة بينه وبين المعنى طوراً من وجوده وتحقُّقه في الخارج في عرض سائر تحقُّقاته كالخارج والذهن والكتب والإيماء والإشارة.

وله سببان؛ لأنَّه قد يتحصَّل^١ من سبب اختياري، وتارةً من سبب قهري؛ فالأوَّل كما لو أنشأ بـ«اللفظ» فيصرِّح بأنِّي وضعت اللفظ الفلاني للمعنى الفلاني بحيث يكون ذلك منه نحوَ تعاھِدٍ بينه وبين قومه المخاطبين بخطاباته، أو بنفس الاستعمال له في المعنى من دون نصِّ منه، وذلك مثل ما لو قال أحد لزوجته: «ناوليني زيداً» مشيراً إلى ولده فإنَّ ذلك أيضاً بمثابة الأوَّل في حكاية اللفظ عنه وكونه له، فالاستعمال بنفسه صار سبباً لحصول العُلقة والارتباط بين اللفظ والمعنى من غير تصريحٍ من الواضع إلى ذلك.

وهذا القسم يسمَّى عند القوم بـ«الوضع التعييني» غير أنَّ الفرق بين نحويه - بعد

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تتحصَّل.

اشتراكهما^١ في الجهة - هو أنَّ الوضع في الأول إنما حصل بإنشاء الواضع بمفهومه، بخلاف الثاني فإنَّ الوضع فيه قد حصل بإنشائه بمصادقه لا بمفهومه؛ لأنَّه أنشأ^٢ الوضع بنفس الاستعمال وكان تحقُّقه في عرض تحقُّق الاستعمال.

على أنَّ الوضع على الأول لا يستلزم استعمالاً ولا ينافي ذلك غرض الواضع؛ حيث إنَّ غرضه صيرورة اللفظ بمثابة لو استُعمل في المعنى عند إبراز المقاصد وتفهمها بلا قرينةٍ لصحَّ ولو لم يلحقه استعمال اتفاقاً أصلاً.

نعم، لا يتَّصف حينئذٍ بالحقيقة والمجاز اصطلاحاً؛ لأنَّ «الحقيقة» بحسبه - كما صرَّح به علماء البيان وغيرهم - هي الكلمة المستعملة في ما وُضعت له فيتقوم ثبوت هذا العنوان للفظ بالوضع والاستعمال معاً، كما أنَّ «المجاز» هي الكلمة المستعملة في غير ما وُضعت له لا على وجه السالبة بانتفاء الموضوع لكن انحصار الاستعمال الصحيح فيهما ممنوع. ولا مانع عن الالتزام بثبوت الوسطة بينهما في اللفظ المستعمل كما صرَّحوا بأنَّ «اللفظ» بعد الوضع وقبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز، وذلك كما في الوضع على القسم الثاني - أعني الاستعمال بداعي الجعل -؛ لأنَّ المفروض - بعدما كان الوضع والاستعمال في آنٍ واحد ومرتبتيَّ واحدة، وحصل الثاني مع الأول من غير ترتبٍ - أنَّ اللفظ غير موضوع لمعنى آخر ليُتَّصف بالمجازية عند استعماله فيه بهذا الداعي؛ ل[عدم] صدق أنَّه استعمال اللفظ في غير موضوع له.

مع أنَّه لو فُرض سبق^٣ الوضع له لمعنى فليس هذا الاستعمال لاجل مراعاة

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اشتركهما.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: إنشاء.

٣. في الأصل بعد هذه اللفظة أضيفت كلمة «لحوق»، والظاهر زيادتها.

العلاقة بينه وبين ذلك المعنى كما^١ ينطبق به قولهم في تعريف المجاز: «علاقة»، كما لا يتَّصف بعنوان «الحقيقة»؛ لعدم سبق الوضع لهذا المعنى، بل هو معلول لنفس الاستعمال فيكون متأخراً عنه، والاستعمال المسبوق هو اللاحق له بعد حصوله بهذا الاستعمال كسائر الاستعمالات الواردة عليه إذا كان الجعل بالإنشائي لا الاستعمالي.

نعم، يمكن أن يُجعل الاستعمال كاشفاً عن الجعل اللَّبِّي لا أن يكون علّة تامّة لتحقيقه كالجعل الإنشائي كما لو كان قول الواضع: «وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى» إخباراً عن تحقّق الجعل في لُبه؛ لكفايته في منشأ انتزاعه وسبب اختراعه وإن لم يترتب عليه الأثر المرغوب منه بمحض تحقّقه في اللَّبِّ ما لم يكشف عنه بكاشف، لا إنشاء الجعل^٢ بهذا الكلام، فالاستعمال في المعنى حينئذٍ استعمال في ما وُضع له، هذا.

وأما الثاني - وهو تحصيل العلقّة بين اللفظ والمعنى بالسبب القهري - وذلك^٣ مثل كثرة الاستعمال على نحوٍ تفضي^٤ إلى حدوثها بين المنتسبين - الحاكي والمحكي - بحيث يُفهم المعنى وينسب إلى الذهن عند الإطلاق بلا معونة قرينة مكتنفة باللفظ، وكان ذلك مستنداً إلى حاقّ اللفظ وجوهره كما في «المنقول»، وإلّا فكم من ألفاظٍ استُعمل^٥ مع القرينة من سالف الزمان إلى زماننا هذا ولم يصل إلى

١. كذا، والصواب ظاهراً: «كي» بدلاً من «كما».

٢. كذا، والأوّل: إنشاء للجعل.

٣. كذا، والصواب: «فذلك» كما سبق في ج ١، ص ١٣٣.

٤. كذا، والأوّل: يفضي.

٥. كذا، والأوّل: استعملت.

تلك المرتبة ولم يحصل له تلك الرتبة.

وإلى ما ذكر يرجع تقسيم القوم للـ«وضع» إلى التعيني والتعيني؛ لأنّه تقسيم بلحاظ السبب الذي هو جعل الجاعل كالواضع أو كثرة استعماله فيه بحيث تعين اللفظ له بنفسه، وليس بلحاظ المسبّب؛ لأنّه دائماً ارتباط خاصّ بين اللفظ والمعنى وتعين له فيه بالمعنى الاسم^١ المصدرى الذي هو حالة بين اللفظ والمعنى قائمة به، ولا يُعقل أنّ الشيء معلولاً لنفسه.

ومن هنا انقح فساد تعريف «الوضع» بـ«أنّه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه» فإنّه - مضافاً إلى استدعائه^٢ خروج وضع الخطوط والنقوش، وخروج وضع الهيئة والإعراب فتأمل^٣ - أنّ اللازم^٤ بناءً عليه صيرورة الغرض في المقام متعلّقاً بالبحث عن أحوال الواضع وأفعاله؛ لأنّه فعله وليس كذلك، وإنّما الغرض متعلّق بالبحث عن أحوال اللفظ وأوصافه والأحكام والأقسام الآتية لاحقاً بها.

فـ«الوضع» المقصود بالبيان الذي هو مقابل «الإهمال» المعبر عنه بالفارسي بـ«قرارداد» جهة قائمة باللفظ وهي كونه متعيّناً للمعنى ومختصّاً به في جهة الدلالة عليه، فهو تعين اللفظ واختصاصه بالمعنى في جهة الدلالة عليه ويكون ارتباطاً بين اللفظ والمعنى - سواء كان سببه الجعل من الواضع أو كثرة الاستعمال بحيث تعين اللفظ له بنفسه - فالمحدود هو هذا الربط المخصوص لا الوضع بالمعنى^٥

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بمعنى اسم.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: استداعه.

٣. في الأصل: «فتة» وهو رمز إلى ما أثبتناه في المتن.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «يلزم» بدلاً من قوله: «أنّ اللازم».

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بمعنى.

المصدري بمعنى «قراردادن» الذي هو عملٌ جاعلُ الربط ومحدثه. ثمَّ إنَّه يمكن دعوى عدم الحاجة إلى هذا التقسيم وأنَّ الوضع بمعنى العُلاقة والإضافة بين أمرين منتسبين لا يزال يتسبَّب من سببٍ واحد ومنشأً فارد، وهو الجعل والتعيين إمَّا بالإنشاء اللفظي أو الفعلي كالجعل بنفس الاستعمال. وأمَّا كثرة الاستعمال فليس سبباً آخر وراءهما؛ لأنَّ الاستعمالات المتوافرة المدَّعى تأثيرها في إيجاد تلك الإضافة إن كانت هي المقرونة بالقرينة فمن الواضح أنَّ توافرها معها وإن بلغ في العدد ما لا تحصى لا يؤثر في حدوثها وإن تجرَّد اللفظ فعلاً في بعض الاستعمالات عنها لكن كانت معهودَةً حال الاستعمال ولو بسبق^٢ العهد على جعل التجرَّد قرينةً على إرادة ما يراد منه مع^٣ الاقتران من المعنى المجازي، أو لحذفها مع دلالة الكلام عليه.

ودعوى منع ذلك - بزعم أنَّ الاستعمالات الكثيرة في المعنى المجازي وإن احتقَّت بها^٤ تؤثر^٥ في سبقه إلى الذهن ولو مع التجرَّد رأساً أو عدم التلقُّظ بها بعدُ بالبدئية، ثمَّ يشتد^٦ السبق بزيادة الاستعمالات إلى أن يبلغ مرتبةً تحقِّق العُلاقة بينهما بحيث يفتقر إلى نصب القرينة حال إرادة الخلاف - ناشئةً عن الاشتباه في سند الانسباق؛ فإنَّه مع التجرَّد ليس من حاقِّ اللفظ وجوهره كما هو الملاك في

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ورثهما.

٢. المثبت من التحرير الأوَّل من التقارير، ج ١، ص ١٣٦، وفي الأصل: «سبق» وليس بصواب.

٣. أُضيف هنا في الأصل حرفان وهما كذا: «ام»، والظاهر زيادتهما.

٤. أي القرينة.

٥. في الأصل: يؤثر.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يشتد.

العلاقة، بل من جهة ظنّ اتكال المتكلّم على الاستعمالات المقرونة بها والاكتفاء بها عن نصبها إلحاقاً للشيء بالأعمّ الأغلب أو ظنّ نصبه في ما بعد أو نصبه وعدم الالتفات إليه بحيث لو فرض قطع السامع بعدم نصب القرينة - كما هو المفروض في المقام - لم ينسب ذنبه إليه.

وأما مع عدم الاقتران بها أصلاً ومن بدو الأمر فلا يكاد يصحّ الاستعمال من أجل الإخلال بالغرض؛ لأنّ اللفظ عند تجرّده عن القرينة الصارفة عن المعنى الموضوع له محمولٌ بظاهره عليه، فإرادة خلافه مع ذلك إخلالٌ بالغرض المتعلّق بإفادة المعنى، هذا.

على أنّ هذه الإرادة بمجرّدها لا توجب الوضع ما لم يقصد حصوله بها. وإن كان السبب الاستعمال المعلّل بداعي الوضع وإن انقذ بغرض الاستغناء عن نصب القرينة والراحة عن كلفةٍ مثل ما لو فرض أنّ واحداً من المستعملين للفظ لتأ رأى كثرة إطلاق اللفظ مع القرينة في لسانه ولسان قومه وكان ذلك في غاية الثقاله عليه، فوضع اللفظ في ذلك^٢ ولو بنفس هذا الاستعمال هذا^٣، أو بغرض آخر من الأغراض العقلانية فهو - كما ترى - ليس إلّا حقيقةً، الوضع التعيني.

وبالجملة، إنّنا لا نقول للوضع التعيني معنى غير راجع إلى ما ذكرناه من التعيني بدهاء أنّ حصول المعنى في الذهن بالنسبة إلى هذا القسم لا فرق فيه بين ما يكون اللفظ مهماً بالنسبة إليه بمعنى أنّه لم يُستعمل فيه قطّ وهذا أول استعمالاته، وبين ما يكون مستعملاً فيه مجازاً مع القرينة ولو ألف مرة؛ لأنّ الانسباق المزبور حال

١. هذا عدل لقوله: «إن كانت هي المقرونة بالقرينة» في الصفحة السابقة.

٢. كذا، والصواب ظاهره: «لذلك» بدلاً من «في ذلك».

٣. كذا، وهو حشو.

التجرد عنها بعدما كثر الاستعمال معها وكانت منطوية في الحال مثل ما لو فرض علم المخاطب بمراد المتكلم وانطوت القرينة لا يكون ذلك سبباً للوضع إلا أن يكون حين الاستعمال بصدد الإنشاء والوضع، وعليه يرجع إلى الوضع التعييني.

نعم، غاية ما في الباب أن الواضع عند وضعه كذلك يحتاج إلى نصب القرينة مفيدة للوضع ومفهومة للمخاطب بكونه في مقام إنشاء الوضع بنفس هذا الاستعمال وأنه استعمل اللفظ في هذا المعنى وأراد منه بحاقه بلا نصب قرينة كما في سائر الاستعمالات المجازية كما هو الحال في الإشارة بالنسبة إلى وضع الاسم للولد.

ومن هنا انتقد لك الفرق بين القرينة في «المجاز المشهور» بل مطلق المجازات، وبينها في «الوضع التعييني» بهذا القسم؛ حيث إن القرينة في «المجازات» - سواء كانت قرينة على القرينة كما هو الحال في «الشهرة»؛ حيث إنها قرينة على القرينة المحذوفة، مثل ما لو فرض استعمال «الأسد» في «الشجاع» مع قرينة «يرمي» إلى أن بلغ^١ حداً أشتهر استعماله فيه بحيث كان المفهوم بدونها هو المفهوم معها، فالشهرة حينئذ ليست إلا قرينة على حذف «يرمي» الذي هي القرينة على إرادة المجاز من «الأسد» واقعاً، أو كانت قرينة في حد ذاتها كـ «يرمي» في المثال المتقدم، فإنه إنما جيئ^٢ بها لتعيين الإفادة بحيث لولاها لما أفيد ذلك من اللفظ - بخلافها في «الوضع»؛ فإنها ليست إلا لتفهم المخاطب بأن الاستعمال ليس إلا بداعي الوضع، فيكون الدلالة حينئذ بجوهر اللفظ من دون اتكالي وائكائي على القرينة، بل هو المستفاد من اللفظ بهذا

١. في الأصل: «يبلغ» وكتب فوقها «بلغ» كما أثبتناه في المتن.

٢. كذا في الأصل، وهو رسم خطأ صحيح أيضاً وإن كان الراجح: جيء.

الاستعمال الجعلي من غير دخلٍ لكثرة الاستعمال في ذلك؛ لحصول الغرض بمثل هذا الاستعمال، فليست حينئذٍ إلّا كالحجر الموضوع في جنب الكاتب.

وقد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ «الوضع» منحصر في التعيني بكلا قسميه^١، وأنّه في مورد الكثرة لا بدّ وأن يتسبّب عن الاستعمال المنبعث عن هذا الداعي ليقع موقع الإنشاء الفعلي له، وبدونه غير مفيد.

هذا حقيقته^٢ وسببه الذي يتسبّب به إليه. وقد دريت أنّ تقسيم «الوضع» إلى التعيني والتعيني ليس إلّا بلحاظ سببه ومنشأ اختراعه الذي يُتّرع منه لا بلحاظه في نفسه.

وقد يُقسّم باعتبار ملاحظة حال الواضع إلى أربعة بحسب مرحلة الثبوت؛ لأنّ حقيقة الوضع على ما عرفت^٣ ليست إلّا أمراً ارتباطياً حاصلًا بين أمرين إضافيين

١. كذا، والظاهر زيادة قوله: «بكلا قسميه».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حقيقة.

٣. كتب الشيخ أسد الله الزنجاني تعليفةً في هامش النسخة، وهي: قوله: «لأنّك قد عرفت أنّ الوضع إلى آخره» لا ريب أنّ الوضع قسم من الجعل الذي عبارة عن أحداث ما لم يكن ولا يُعقل حقيقته (كذا ظاهراً) سواء كان تكوينياً أو تشريعياً بالأُمور (كذا ظاهراً) الارتباطية المنجولة قهراً الحاصلة بتقابل الشئين بواحدٍ من التقابلات الأربعة الراجعة إلى الجهات الثلاثة من العمقي والعرضي والظولي كما حقّقناه في كتاب التنزيل، ثم اتّصاف الشئين بعنوان الإضافة يحصل بغير الوضع وبالوضع، أي اتّصاف كون اللفظ موضوعاً والمعنى موضوعاً له، كذلك واتّصافهما بالحاكي والمحكي، ثم ليس مثّل اللفظ بعد الوضع بالنسبة إلى المعنى من قبيل الحاكي والمحكي سيّما على مذاق صاحب الكفاية حيث إنّ أحد المضافين لا يحكي عن المضاف الآخر مثلاً البنوة ليست حاكية عن الأبوة وكذا العكس، بل تصوّره عين تصوّره ويلازمه.

ثم من العجائب ملاحظة الارتباط بينهما وتصوره فرع تحقّقه بينهما سابقاً، ولا أغرب

- أعني الموضوع والموضوع له والحاكي والمحكي عنه - فحينئذٍ لابدّ للواضع من تصوّرهما حتّى يلاحظ الارتباط بينهما في مرحلة الجعل الذي هو منشأ انتزاع الوضع ومعدن اختراعه، وحينئذٍ لا يخلو إمّا أن يتصوّر معنى عامّاً يصدق [على] أفراده المندرجة تحته والخصوصيات المشتمل عليها، أو يتصوّر معنى خاصّاً غير صادق على غيره، وعلى كلا التقديرين إمّا أن يضع اللفظ بإزاء المعنى المتصوّر بنفسه أولاً، أو لا بل لغيره مع جعل المتصوّر آلةً ومراًةً لتصوره.

وبعبارةٍ أخرى، الوضع والموضوع له بحسب الاحتمالات العقلية أربعة؛ لأنّهما إمّا عامّان أو خاصّان أو مختلفان. ويندرج فيه قسمان: خصوص الموضوع له وعموم الوضع، والعكس.

ومعنى «عموم الوضع وخصوصه» عمومُ المعنى الذي يكون تصوّره قواماً وملاكاً للوضع وخصوصه، وإلّا فالوضع بكلا اعتباريه - أعني المصدري^١ الذي هو فعل للواضع وجعله، والاسم^٢ المصدري - لا يلائم هذا التقسيم؛ لأنّه - بناءً عليه - جزئي حقيقي لا يقبل الاتّصاف بالكلّية المنطقية المرادة من العموم، فهو من قبيل توصيف الشيء بحال متعلّق موصوفه نظير قولك: «زيد حسن غلامه ومؤدّب خدامه»، فلا يرد أنّ ما يلحقه هذه الأقسام ليس بمقسم وما هو مقسم لا تلحقه هذه الأقسام، على أنّ هذا لو تمّ كان مشاحةً في الاصطلاح، والمقصود في غاية الإيضاح^٣.

بمنه [كذا ظاهراً] كون الارتباط منشأ انتزاع الوضع مع أنّ الوضع يصير سبباً له، مضافاً إلى أنّه قال: «إنّ الوضع نفس الارتباط».

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المصدر.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اسم.

٣. كذا، والأولى: الوضع.

وعلى أي حال فوجه التقسيم هو المعنى المتصور حين الوضع، فهو إما عام أو خاص، وعلى كلا التقديرين فالوضع إما بإزائه نفسه أو بإزاء مصاديقه المندرجة تحت المعنى العام المتصور أو بإزاء العام للخاص الملحوظ في ذهن بجعل الخاص مرآة للعالم، فالوضع على الأول وكذلك الموضوع له - بعد كونهما عامين أو خاصين - لا شبهة في إمكانهما ووقوعهما، وذلك مثل «الأعلام الشخصية» و«الكليات الطبيعية» كالإنسان وزيد فإنّ الوضع - أعني المعنى المتصور الذهني عام كالموضوع له - أعني الماهية الحاصلة في الخارج كخصوصية وضع «زيد» فإنّه موضوع لما يمتنع فرض صدقه على كثيرين باعتبار خارجيه، وهي الذات المتشخصّة وإن كان قابلاً من حيث الأحوال مثل الصحة والمرض والصغر والكبر، وإلا فليس لنا مورد يُصور فيه هذا القسم مع إطباقهم على الظاهر عليه، كما لا يخفى من غير خلافٍ يُعرف.

ولذا نرى من لم يتفطن إلى حقيقة الحال التجأ^١ في التفصي عن تعدّد الوضع إلى اعتبار أحد المشخصّات المميّزة على وجه كليّ في الموضوع له^٢ مع أنّه لا باعث على ذلك، مع مصادمته للبديهة؛ لعدم خطور هذا التشخصّ في ذهن الواضع فضلاً^٣ عن اعتباره في الوضع في المشخصّات كما يشهد لذلك ملاحظة حال الواضعين سيّما من يضع اسماً لابنه فإنّه يضع اللفظ بإزاء الذات الخارجية مطلقاً، وإن اترنت ببعض الأحوال فلا يؤثر^٤ تبدّل الحال الموجودة حين الوضع

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الجأ.

٢. لم نعثر عليه وهذه عبارة بدائع الأفكار، ص ٤٠.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «فصلاً»، وهو من سهو القلم.

٤. في الأصل: فلا تؤثر.

في^١ الموضوع له، فإطلاق «زيد» عليه في حال كِبَره كإطلاقه عليه في حال صِغَره من غير ابتناء على المسامحة بالبداهة كما في إطلاق المقادير على الناقص عتاً هي حقيقة فيه نقصاناً يتسامح فيه عادةً هذا.

بقي الكلام في القسمين الأخيرين، وهما كونُ الوضع عامّاً؛ لعموم آلة الملاحظة والموضوع [له] خاصّاً - وهي الخصوصيات المندرجة تحت ذلك المعنى الملاحظ - وكونُ الوضع خاصّاً والموضوع له عامّاً^٢ عكس سابقه^٣.

ولا ينبغي الشبهة في إمكان الأول وامتناع الثاني:

أما إمكان الأول فلأنّ الأفراد المندرجة تحت العامّ والكليّ الجامع وإن امتنع - لعدم تناهيها - تصوّرها والإحاطة بها بخصوصياتها مفصلاً لما سوى الباري جلّ اسمه إلّا أنّ الوضع لها على أن يكون كلّ واحد منها متعلّقاً للعلاقة المتحصّلة من الجعل باستعانة من المفهوم العامّ الجامع والمرآة الواسعة^٤ في غاية الإمكان؛ وذلك لأنّ الواضع لمّا تصوّر معنى عامّاً منطبقاً على خصوصيات وجعله آلة ومراة^{٥-٦}

١. كذا في التحرير الأول من التقارير، ج ١، ص ١٤١، وهو الصواب، وفي الأصل: «و» بدلاً من «في».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: خاصّاً.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: سابقاً.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الواسع.

٥. تفسير الآلة بالمرآة غلط، (أسد الله).

٦. كتب الشيخ أسد الله الزنجاني في هامش النسخة تعليقاً وهي: «قوله «وجعله آلة ومراة إلى آخره» قال المحقّق الطوسي في نقد المحصّل إص ١٠٧ في خواصّ الممكن؛ وهاهنا نكتة ينبغي أن تحصّل، وهو أن كون الشيء معقولاً ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده (ولا وجوده) غير كونه آلة للعقل لا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله بل إنّما ينظر به مثلاً للعقل يعقل

لملاحظة تلك الأفراد المندرجة تحته لزم منه تصوّر تلك الأفراد والخصوصيات أيضاً لكن^١ لا بنفسها بل بوجهها^٢. ومعرفة الشيء بوجهه معرفة لذلك الشيء بوجه من وجوه المعرفة، وإلاّ لانسدّ باب المعرفة بالله تبارك وتعالى بغير الصفات وهي ليست إلّا مفاهيم كليّة يحصل بها المعرفة بالرّب - جلّ ذكره - بالوجه^٣ من وجوها.

كيف، ومن البداهة بمكان أنّ معرفته تعالى بنفسه وذاته وكنهه غير ممكن؛ لاستحالة إحاطة العقول بكنهه تعالى كما يستحيل أيضاً معرفة الأشياء بحقائقها^٤ التي هي عليها حقيقة إلّا لموجدها وباديها أوّل مرّة. نعم، لما كان معرفتها في مرحلة الجعل على وجه الإجمال ببركة ملاحظة الكلّي

بـالسماء بصورة في عقله ويكون معقوله السماء ولا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل أنّ المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر، ثمّ إذا نظر في تلك الصورة، أي يجعلها معقولاّ منظوراّ إليها لا آلة في النظر إلى غيرها وجدها عرضاً موجوداً في محلّ هو عقله ممكن الوجود إلى آخر ما إفايل»، (أسد الله الزنجاني). نقول: ما أضفنا بين المعاقيف من المصدر.

١. كتب بين السطور فوق كلمة «لكن» ما يلي: «النظر إلى الآلة بحيث بها ينظر إلى شيء آخر ليس معرفة له بوجهه بل ربما تكون الآلة مباينة له»، (أسد الله).

٢. في هامش النسخة: «ولا يخفى أنّ النظر في الآلة بحيث بها ينظر إلى شيء آخر ليس معرفة له بوجهه وباب المرأة باب آخر وباب الآلة باب آخر؛ لأنّه ربما يجعل المباني آلة للعلم بشيء آخر لا بمعنى معرفة ذاته، مثلاً النظر إلى الخشبة المنصوبة إلى الجدي [كذا] آلة لرؤيته من دون توصل إلى معرفة الجدي [كذا] والصورة، فتدبر»، (أسد الله الزنجاني - عفا الله عنه وعن والديه بحقّ محمّد وآله).

نقول: هذه التعليقة لم ترمز بعلامة لكي يعلم على أيّ موضع كتبت والظاهر أنّ موضعها هنا. ٣. كذا، والأوّل: بوجه.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «حقاقتها» وهو من سهو القلم.

غير مستحيلة صحّ جعله وجهاً وعنواناً يُحكى به عنها فإنّها الكافية في تلك المرحلة؛ لأنّها أيضاً معرفة بالخاصّ وإن كان بالوجه من غير افتقارٍ إلى المعرفة بحقيقة الموضوع له وكُنْهه في الوضع المبنيّ على مجرد التّصوّر والانتداح الذهنيّ الحاصل من تصوّر العامّ بعد كونه عيناً لأفراده ومتّحداً معها لو أخذ لا بشرط، فحينئذٍ بعدما تصوّر الواضع ذلك المعنى العامّ اللابشرط ووضّع اللفظ بإزائه لكن بشرط وجوده وتحقّقه في الخارج يكون الموضوع له هو الأفراد والخصوصيات التي ليست إلّا عبارةً عن ذلك الكلّي بشرط وجوده في الخارج.

وأما ما يُحكى عن القدماء من إنكار هذا القسم^١ - فمع قطع النظر عن عدم متانة أدلّتهم^٢ - منزّل على إنكارهم له بحسب مرحلة الإثبات والوقوع في ما^٣ ادّعاه المتأخرون^٤؛ لا بحسب مرحلة الثبوت والإمكان؛ فإنّ التشكيك فيه تشكيك في البديهي.

وممّا ذكرنا ظهر لك الفرق بين هذا القسم الذي يسمّى بـ «الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ»، وسابقه؛ أعني كون الموضوع له أيضاً عامّاً - بعد اشتراكهما في كون المعنى الملحوظ آلةً أمراً عامّاً وطبيعة لا بشرط - [من] أنّ الموضوع له في الأوّل نفس ذلك المعنى العامّ غير مقيد بشيءٍ من القيود، بخلافه على الثاني فإنّ الموضوع له وإن كان ذلك لكن بشرط وجوده في الخارج.

١. في الفصول، ص ١٦: اشتهرت حكاية هذا القول عن المتقدمين.

٢. هذه الأدلّة مذكورة في الفصول، ص ١٦.

٣. كذا، والصواب ظاهره: «كما» بدلاً من قوله: «في ما».

٤. منهم صاحب المعالم في المعالم، ص ١٢٤ وصاحب القوانين في القوانين (ط الحجري).

ص ١٠ وصاحب الفصول في الفصول، ص ١٦.

وأما امتناع عكسه - وهو خصوص الوضع وعموم الموضوع له - فلأن «الخاص» بما هو خاص لا يمكن أن يكون وجهاً^١ للعالم ولا لغيره من الأفراد، كما كان «العالم» كذلك بالإضافة إليه وإلى غيره من الأفراد، فلا يكون معرفته معرفة له بنحو من الأنحاء لا بنفسه ولا بوجهه وعنوانه؛ لما مرَّ أن معرفة وجوه الشيء وعناوينه الحاكية عنه معرفة له بوجهه، وليس معرفة الخاص وتصوره معرفة للعالم؛ لعدم كونه [وجهاً] له بخلاف الفرض السابق؛ لما عرفت^٢ من أن العالم عنوان^٣ للخاص ولغيره من الخصوصيات، فيحصل منه المعرفة بها بوجهها.

نعم، قد يلزم من تصوّره الخاص تصوّر العالم فعنده يكون تصوّره مستلزماً لتصوره بنفسه وبذاته؛ مثل ما تصوّرنا إنساناً خاصاً كـ «زيد» وشرحناه في الذهن كما يشرح الأجسام في الخارج بمعنى أنا نقول: إنَّ «زيداً» في ظرف التحليل مركّب من ذاتيات وعرضيات، ومن الذاتيات له هو طبيعة الإنسان المتحقّقة في ضمنه فينتقل الذهن إلى تصوّره [وجعلنا] اللفظ بإزائه - يعني ذلك المعنى العامّ المنتقل إليه - وليس هذا إلّا من قبيل «الوضع^٤ العامّ والموضوع له العامّ»؛ لأنّ ما هو آلة الوضع معنّى عامٌّ وإن كان سبب الانتقال إليه الخاص؛ حيث لا فرق في ما يكون آلة الوضع عامّاً بين أن يكون ذلك المعنى متصوراً بنفسه أولاً وبالذات من غير واسطة شيء يصير سبباً للانتقال إليه، وبين أن يكون ذلك بتوسّط شيء ينتقل إليه بسببه.

١. كذا، والأوّل: وجهاً.

٢. عرفت في ص ٢١٩ - ٢٢٠.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عنواناً.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: وضع.

ومما ذكرنا اتضح لك عدم تمامية ما ادّعاء بعض الأجلة^١ من إمكان ذلك وثبوت الوضع الخاص والموضوع له العام؛ فإنه زلة واضحة حاصلة من اشتباه الانتقال [إلى العام] بالمعرفة بالوجه، والمعقول على ما عرفت هو الأول لا الثاني؛ لما عرفت من أن الجزئي^٢ الخارجي ممّا لا يكاد يمكن التوصل بمعرفته إلى معرفة كليّه ونوعه الموجود فيه، ومجرّد استعقاب تصوّره لتصوّره غير معرفته به وهو غير منكّر، فيكون الملحوظ في ظرف الوضع عامّاً كالـموضوع له وإن تُوصل إليه بالخاصّ المشاهد؛ فإنّ تصوّره استتبع تصوّر نوعه بنفسه لا بوجهه وعنوانه، ولا يوجب ذلك ثلثة في عمومهما.

هذا كلّه بحسب مرحلة الثبوت والواقع، وأمّا بحسب مرحلة الإثبات والوقوع فخصوص الوضع والموضوع له - على ما سمعت^٣ - كما في «الأعلام الشخصية». أمّا خصوص الموضوع له فلاّنه ليس فيها إلّا الجزئيات الحقيقية الخارجية الغير القابلة للصدق على كثيرين وإن كانت كليّة بالقياس إلى الأحوال المتبادلة؛ لأنّ المراد من خصوص الموضوع له جزئيته المانعة عن الصدق المزبور في قبال «العام» الصالح لذلك، واختلاف الأحوال لا يوجب ارتفاع جزئيته بهذا المعنى؛ إذ لا يقتضي الاختلاف في ناحية^٤ بالبدية.

وأما خصوص الوضع فلاّنه من المعلوم صيرورة الكلّي آلة لملاحظة الجزئيات ومرآة حاكية^٥ عنها في مرحلة الوضع إنّما تمسّ الحاجة إليه في ما إذا أريد الوضع

١. بدائع الأفكار، ص ٤٠.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: جزئي.

٣. سمعت في ص ٢١٨.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: ناحيته.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حاكياً.

لأمرٍ غير متناهية، لا في ما إذا اتحد ما يراد الوضع له فيوضع له اللفظ بعد ملاحظته اللازم في مقام الوضع من غير أن يلاحظ معنى كلياً ويضع اللفظ هذا للفرد^١ الواحد ليكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً.

وأما عمومهما فكما في «أسماء الأجناس» على ما ذكرنا^٢.

وأما القسم الثالث فقال به جمهور المتأخرين^٣ في «الحروف» وأخواتها من «أسماء الإشارة والموصولات والضمائر»، وذهب بعض^٤ إلى عمومهما فيها كغيرها من «أسماء الأجناس»، لكنهما اتفقا على خصوص المستعمل فيه فيها دائماً، فيلزم على الثاني المجاز بلا حقيقة؛ بداهة عدم وضعها لما يستعمل فيها وعدم استعمالها في ما هو الموضوع لها وهو غير واقع في كلام العرب، وعلى فرض وقوعه نادرٌ جداً.

وأما على^٥ الأول فكشف الحجاب أن حال الموضوع له والمستعمل فيه فيها ليس إلا كحالهما في «الأسماء»^٦ بمعنى كونهما عامين كالوضع، وليس مزيةً توجب انفرداها عن غيرها في الوضع.

وليت شعري^٧ ما الذي دعاهم إلى الالتزام بخصوص الموضوع له مع عموم

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لفرد.

٢. الفصول الثغورية، ص ١٦؛ ضوابط الأصول، ص ٢٣٦؛ بدائع الأفكار، ص ٣٩.

٣. تقدم ذكر ذلك عنهم في ج ١، ص ١٤٦.

٤. ذهب إليه المحقق التفتازاني كما في شرح كفاية الأصول للشيخ عبد الحسين الرشتي، ج ١،

ص ١١.

٥. كذا، والظاهر زيادتها.

٦. أي أسماء الأجناس.

٧. في هامش النسخة تعليقة - والظاهر أنها للشيخ أسد الله الزنجاني - وهي: «قوله: «وليت

الوضع في خصوص هذه الطائفة؟ ولعلهم^١ توهموا أنّ ما للـ «حرف» وما يحذو حذوه - من الخصوصية التي بها امتاز معناه عن سائر الأسماء، وهي صفة كونه آلةً لملاحظة حال الغير ومن الخصوصيات^٢ القائمة به وحالاته الطارئة عليه - تقتضي خصوصية^٣ معناه، وحيث كانت هذه الصفة في موارد الاستعمالات سرّاًها القوم إلى الموضوع له فضلاً عن المستعمل فيه؛ لأنّ الوضع مقدّمة للاستعمال وهو إذا كان في الخصوص اقتضى الوضع له أيضاً ليطابق الوضع استعمال^٤.

ولعمري^٥ إنهم حفظوا شيئاً وتركوا أشياء غفلةً عن أنّ رعاية هذه الخصوصية في موارد الاستعمال لهذه الألفاظ تلزم عليهم من ارتكاب توالٍ فاسدة ولو ازم كاسدة^٦؛ فإنّ

تسعري إلى آخره» الداعي اتفاق أهل العربية على استعمال عامّة العرف الذي كاشف قطعي عن وضع الواضع».

١. في هامش النسخة تعليقة - والظاهر أنّها للشيخ أسد الله الزنجاني -، وهي: «قوله: «ولعلهم إلى آخره». حاشا وكلاً؛ لأنّ الوضع ... أهل العربية كي يحتاج إلى بيان العلة بل توقيفي كالأحكام وهذا تحقيق غريب».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: خصوصيات.

٣. إضافتها إلى ما بعد إضافة ظرفية أي خصوصية في معناه.

٤. في هامش النسخة تعليقة - والظاهر أنّها للشيخ أسد الله الزنجاني -، وهي: «قوله: «ليطابق الوضع الاستعمال إلى آخره» هذا أعجب من سابقه؛ لأنّه من عليل تعليقات العامة بالمناسبة الدوقية في التوفيقات».

٥. في هامش النسخة: «قوله: «ولعمري إلى آخره» جسارة من غير أهله على أهل التحقيق والأساطين، والفاضل المعاصر الخراساني همته مصروف على تزوين الألفاظ كأهل المشاطة، ورسمه اصطيداد كلام من أفاضل عصره وقلب عباراته بكلمات عجبية غريبة مشتملة على الرعد والبرق الغير الممطرة»، (الشيخ أسد الله الزنجاني - عفا الله عنه).

٦. في العبارة خلل ولكن مراده واضح.

هذه الخصوصية إن اقتضت أن يكون المعنى المتحصص بها جزئياً حقيقياً^١ لزم كونه كذلك في جميع الموارد؛ لوجودها فيها أجمع مع أن كثيراً ما يكون كلياً. والسّر فيه أن هذه الخصوصية بمجرد أنها ليست علّة تامّة لصيرورة المعنى المتحصص بها جزئياً حقيقياً غير قابل للصدق على كثيرين بل ولا مقتضياً^٢ له، بل هو تبع ما لوحظ آله للحاظه ووقع من خصوصياته أو أطوار أحواله في الكلية والجزئية، فإن كان ما هو ظرف لقيامها وتحققها فيه كلياً كان كلياً وإن جزئياً فجزئياً، وهذه الخصوصية لا أثر لها في صيرورة المعنى الملحوظ معها جزئياً حقيقياً، فالابتداء الذي هو مدلول «من» في موارد الاستعمال وإن كان متحصصاً بها إلا أنه كثيراً ما يكون كلياً^٣ كما في قولك مثلاً: «السير من البصرة إلى الكوفة

١. زيدت هنا في الأصل كلمات وهي هكذا: «غير قابل للصدق على كثيرين» ولكن رُمز بنقاط حولها لتدلّ على زيادتها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مقتضى.

٣. في هامش النسخة: «قوله في آخر الصفحة: «إلا أنه كثيراً ما يكون إلى آخره» أخذه من شيخ المحققين مع إلقاء إكذا، ولعلّ الصواب: إلغاء الإضافي مع أن الإرادة الإيقاعية لا تتعلق إلا بالأفعال الانحلالية المتشخصة بالعوارض والمشخصات الطارئة فالمصدر وإن كان موضوعاً أو الحاصل منه للماهية إلا أن تقرّرها وتشخصها بالوجود وتشخص الوجود بالمشخصات والمشخصات من عوارض الوجود الخارجي لا الماهية الكلية.

ومن الواضح أن تعلّق الأمر بإيجاد الكلّي يرجع إلى التخيير العقلي بين الأفراد الخارجية المتشخصة كلّ واحد منها بمشخصاتها العرضية فالإرادة الإيقاعية الانحلالية حينئذٍ تتعلق حقيقة بكلّ واحد من الأفراد الخارجية البدلية، فالآلية من مشخصات السير الخارجي والكون الخارجي، فقوله: «كُن في البلد» راجع إلى الأمر بكونه في بلد شخصي خارجي، غاية الأمر كلّ واحد من البلدان الخارجية بعنوان البدلية وإلا فلا يُقبل تعلّق الإرادة بالكون في البلد الكلّي، فالآلية من خصوصيات ذات المأمور به كما حقّقناه في كتاب التنزيل»، (الشيخ أسد الله الزنجاني - عفا الله عنه).

حسن»؛ لصدق الابتداء على الابتداءات الخارجية المتكثرة باختلاف الأماكن والنقاط^١ المبتدء منها السير.

وما يرى من أنه قد يكون جزئياً حقيقياً كما لو قيل: «كان سيري من بلد كذا» فإن السير الواقع في الخارج معلوم مبتداه لا يقبل الصدق على الكثيرين، فإنه أيضاً يكون الابتداء فيه عام، غاية الأمر فهم الخصوصية من الخارج وبقرينة حكم العقل وأن الابتداء الكلّي لو فرض وجوده في الخارج لا بد وأن يتحقق في ضمن فردٍ خاص، فهو من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول: أحدهما اللفظة^٢ الدالّة على طبيعة الابتداء، والآخر القرينة العقلية الدالّة على تشخّصه في الخارج، فالمستعمل فيه في جميع هذه الموارد هو نفس طبيعة الابتداء، والخصوصية إنّما هو من قبيل المتعلّق، وذلك لا يستلزم خصوصيةً في المستعمل فيه، فقول القائل: «سر من البصرة» إنّما هو من قبيل قوله: «جثني برجل»^٣، لو أريد منه الطبيعة المطلقة وفهم الخصوصية من الخارج.

١. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: النقاط.

٢. عطف تفسير لـ «لحكم العقل».

٣. في الأصل: لفظة.

٤. في هامش النسخة: «قوله: «من قبيل قوله جثني إلى آخره» إذا كان كما ذكره من كون متعلّق الطلب نفس طبيعة «الرجل» وخصوصية الفرد من الجزئيات البديلة من القرينة العقلية فيصير متعلّق الطلب طبيعة الرجل بالطلب النفسي مع الاتفاق على أن نفس الطلب تخييري، فلو تعلّق الطلب التخيري بنفس الطبيعة فالمتحمّل به من أقبح القبائح كما لا يخفى، فأول الطلب إلى التخيري عبارة عن تعلّق الإرادة الإيقاعية بكلّ واحد من الأفراد الخارجية على نحو البديلة.

والحاصل: أنه لا يعقل فهم الخصوصية من الدالّ المستقلّ فضلاً عن كونه عقلياً فتأمل جيّداً حتّى تنال حقيقة الأمر»، (أسد الله الزنجاني - عفا الله عنه).

ولهذا ترى التجاء بعض الأجلة إلى القول بكونه جزئياً إضافياً^١ وأن محط هذه الخصوصية هو المعنى الكلّي^٢ وهو كما ترى؛ إذ الكلّي العقلي المعبر عنه بالجزئي الإضافي لا موطن له إلاّ الذهن، وما هو الموجود في الخارج هو الجزئي الحقيقي فلا يمكن الامتثال^٣ بناءً عليه بقوله: «سر من البصرة إلى الكوفة».

١. في هامش النسخة: «قوله: «جزئياً إضافياً إلى آخره» الجزئي الإضافي عبارة عن النوع كالإنسان، فهل يعقل القول بأنه كلّي عقلي، وإن كان مقصوده أن عنوان كونه حالةً لمتعلّقه وكونه آلةً لملاحظة حال الغير أي بعنوان كونه آلة أي مفهوم الآلية في مقابل مفهوم الاستقلال فهل من الإنصاف أن ينسب هذا الاحتمال إلى أحد، وكيف يدلّ قول المشهور في تعريف «الحرف» بأنه ما دلّ على معنى غير مستقلّ بالمفهومية أو على معنى في غيره على أن مرادهم مفهوم الآلة وفي الاسم والفعل مفهوم الاستقلال ... نسبة هذا الاحتمال الفاسد إلى الأساطين، ثم كيف يصير بعد التسليم قصد مفهوم الآلية كونها جزئياً حقيقياً ذهنياً، فلو كان كلّ مفهوم قصد تفهيمه حالةً للغير فلا يختصّ بحرف، ولو كان كونه جزئياً حقيقياً بلحاظ تقيّده الذهني فهو وإن كان صحيحاً إلاّ أنّه ليس من جهة كونه حالاً للغير ولو لم يكن حالاً للغير فيصير جزئياً حقيقياً ذهنياً بلحاظ تقيّده بوجهه الذهني. ثم بعد تسليم أن مقصودهم قصد مفهوم الآلية كيف يصير من قبيل الكلّي العقلي؛ لأنّه عبارة عن العارض والمعرض أي الكلّي الطبيعي والمنطقي، ثمّ كلّ مفهوم إذا حصل في العقل يلزم أن يكون كلياً عقلياً وإن كان المتعلّق بقصد كونه في الذهن وقد عرفت أنّه لا يختصّ بمفهوم الآلية بل جميع المفاهيم كذلك، مع أنّه حينئذ يصير جزئياً ذهنياً [كذا ظاهراً] حقيقياً كما لا يخفى»، (أسد الله).

٢. هداية المسترشدين، ج ١، ص ١٧٥.

٣. في هامش النسخة: «قوله: «فلا يمكن الامتثال إلى آخره» أقول: هذه الشبهة واردة على جميع المقيّدات؛ لأنّ التقيّد في ... كونه من الأجزاء العقلية فلا يمكن حينئذ امتثال قوله: أعتق رقبة مؤمنة»، (أسد الله الزنجاني)

ثمّ الظاهر أن هذه الشبهة العويصة من المشعبدات بل قزعليات [كذا، والصواب: خزعلات] بل المهملات؛ لأنّه إمّا أن يكون قصد مفهوم الآلية داخلية في ذات المستعمل فيه أي ذات الموضوع له أو داخلية فيه بوصف كونه مستعملاً فيه، وعلى التقديرين إمّا أن لا يكون من قيود

وإن اقتضت أن يكون المعنى جزئياً ذهنياً بمعنى أن يكون دعواهم استعمال هذه الحروف في الجزئيات الذهنية أي الطبائع بشرط وجودها لحاظاً في الذهن وقيامها به الذي هو المقوم لعنوان المعنى فيكون كالأعراض، فكما لا تكاد تتحقق في الخارج إلا في الموضوع، كذلك المعنى الحرفي لا يكاد يتحقق في الذهن إلا في مفهوم آخر فهو مسلم [لا تناله] ^١ يد الإنكار؛ لأنه بهذا القيد جزئي ^٢؛ إذ الكلّي عبارة عن نفس الطبيعة لا بشرط حتى لحاظها في الذهن، فمتى لوحظ كذلك صار جزئياً؛ لأنه من مشخصاته ^٣ كالخارج، والشيء ما لم يتشخص لم يوجد. ولو تشخص وإن كان باللحاظ والوجود الذهني فضلاً عن الخارجي يصير جزئياً

المكلف به أو يكون من قيوده، وعلى الأخير إما أن يكون من القيود التوصلية أو التعبدية، فعلى الأول ليس راجعاً إلى المكلف؛ لعدم رجوعه إلى المكلف به بل هو شغل المستعمل أي جهة قائمة به فلا وجه لقصده على التوصلية وعلى التعبدية فهو أيضاً راجع إلى المستعمل، وعلى تقدير كونه راجعاً إلى المكلف به يتحقق هو بنفس قصد المكلف سواء قصده لا بداعي الامتثال أو بداعي الامتثال فالمأمور حين امتثاله يقصد السير بعنوان كون ابتدائه من البصرة وانتهاؤه إلى الكوفة وهذه التحقيقات تناسب ليلة التاسع من ربيع الأول. (أسد الله الزنجاني - عفا الله عنه).

١. في الأصل: «لا تنوشه» والصواب: «لا تناله» كما أثبتناه، أو «لا تمسه» وكتب فوقها: «أقرين بر اين لفظ مهمل» وهذه العبارات عين عبارات المدرّس كما اتفقت عليه كلمة المقرّرين.

٢. في هامش النسخة: «قوله: «لأنه بهذا القيد إلى آخره» كونه آلة لملاحظة حال الغير كيف يجعله جزئياً حقيقةً ذهنياً إذا كان المتعلق كلياً وإن كان غرضه كونه جزئياً وكونه في الذهن فهو في جميع المعاني كذلك ولو لم يكن آلة لملاحظة حال الغير وحالاً من أحواله»، (الشيخ أسد الله الزنجاني - عفا الله عنه).

٣. أي من المشخصات في الذهن، والأولى: «من المشخصات» بدلاً من قوله: «مشخصاته».

بحيث لو لوحظ بلحاظ آخر باين وجوده الأول بتشخصه باللحاظ المتعلق به ثانياً وثالثاً وهكذا وإن كان لاحظ شخصاً واحداً في كلا الوجودين كمباينة الجزئيات الخارجية بمشخصاتها، فالمباينة بين الوجودات المتعددة مطلقاً - من أي نوع كان وفي أي ظرف كان الوجود - إنما هي باعتبار التشخص ومن أجله، ولولاه لما حصل التغاير كما هو حاصل بالبداهة، فإن «زيداً» غير «عمرو»، ومثله الحال في الوجود اللفظي والكتبي، فلو فرض أن اللفظ تلفظ بـ «زيد» ثم بعد ذلك تلفظ به أيضاً كان الملفوظ به ثانياً غيره به^١ أولاً، هذا.

وبالجملة، إن المعنى بقيد التصور غيره بقيد تصور آخر وإن كان المتصور والمتصور واحداً كـ «زيد» لكنه يتوجه عليه:

أما أولاً^٢ فلأن لحاظ «المعنى» من قيود الاستعمال ومقوماته وحالاته لا جزء للمستعمل فيه؛ لأن لحاظ المعنى ليس إلا عبارة عن إخطار المعنى بالبال

١. كذا في الأصل، والأولى حذفها؛ لأن الضمير في «غيره» يرجع إلى «الملفوظ به».

٢. في هامش النسخة: «قوله: «أما أولاً إلى آخره» هذه الدعوى دعوى بلا برهان، وأما برهانه واستدلاله بأن لحاظ المعنى ليس إلا عبارة عن إخطار المعنى بالبال فلا ريب في عدم دلالة على مقصوده؛ لأن المقصود من لحاظ المعنى وتصوره هو لحاظ المعنى الموضوع له فكونه جزء للمستعمل فيه كونه جزءاً لما وضع له في لحاظ الواضع، نعم لحاظه في مقام الاستعمال أيضاً شرط في الاستعمال ليستعمل اللفظ في ما وضع له وإن كان مقصود الفاضل المعاصر الطهراني حيث استفاد من قول مولى الكونين (ع): «الحرف ما أحدث معنى في غيره» المفسر في مقام الاستعمال؛ لأن الحادث باللفظ لا تحقق له قبل الاستعمال إزديت كلمات هنا وهي: «مع أنه فاسد كما بيناه في كتاب الوحي والتنزيل» ولكن شطب عليها إلا أنه ... لتلا يتوهم التبعية ففساده من البديهييات كما بيناه في كتاب الوحي والتنزيل»، (الشيخ أسد الله الزنجاني - عفا الله عنه).

وإحضاره في الذهن، فلو كان اللحاظ وإدراك المعنى جزءاً للمستعمل فيه في «الحروف» لزم كونه جزءاً أيضاً في «الأسماء» فيكون المستعمل فيه فيها مطلقاً خاصاً، ومن البدهاء خلافه، فاطلب^١ الفرق بينهما حيث لا فرق في أنواع الخصوصية في اقتضاء لحاظ الشيء معها صيرورته كذلك مطلقاً - سواء لوحظ الشيء آله للغير أو لا، بل كان من المستقلات في حدّ الذات.

والفرق بينهما^٢ بدخول خصوصية الآلية وعدم الاستقلال بالمفهومية في معاني «الحروف» دون «الأسماء» بل هي لمعانيها مجردة عن خصوصية الاستقلال بالمفهومية تحكّم بحث في مقام التفرقة؛ لأنّ خصوصية المعنى الحرفي لم تنفرد بخصوصية أخرى امتازت بها عن سائر الخصوصيات اللاحقة للمعنى، فكما أنّها

١. في هامش النسخة: «قوله: «فيطالب إلى آخره» لا فرق بينهما بحسب هذه الحيثية أي أخذ مفهوم الآلية والاستقلالية بمعنى عدم أخذها فيهما وإنّما الفرق بين ذات الحيتين»، (أسد الله).

٢. كتب الشيخ الزنجاني في هامش النسخة: «قوله: «والفرق بينهما إلى آخره» عمدة هذه المهملات نشأت عند صاحب الكفاية باعتقاده من اعتقاد أنّ مقصود الأساطين جزئية مفهوم الآلة ومفهوم الاستقلال، وهذه من الأوهام الباطلة والافتراءات الصريحة على الأساطين ليس في عبارة واحد منهم إشعار باعتبار هذان المفهومان [كذا، والصواب: هذين المفهومين] في معناهما.

ثمّ يظهر من كلماته وكلمات مقرّره أنّ مقصوده من قوله في الكفاية [ج ١، ص ٢٦]: «وإن كان يصير المعنى لا محالة جزئياً بهذا اللحاظ»، هو قصد مفهوم الآلية مع قصده تقيّده بالموجود الذهني، فعلى هذا لا يعقل كون هذا المتصور مقيداً بهذه القيود أي مفهوم الآلية المتقيّد بتحقيقه في الذهن من مقومات الاستعمال الذي هو من صفات اللفظ: لأنّ الشيء مقيداً بالوجود الذهني لا يُعقل كونه من مقومات اللفظ والتلفّظ كما يظهر من كلماته وكلمات مقرّري بحثه عند البحث والجدال معهم».

خارجة عن مرحلة الاستعمال فلتكن هذه الخصوصية وإن كان لازم حين استعمال اللفظ في المعنى المجرد عن المزايا والجهات من تصوّره، وإلا لم يكن استعمالاً أصلاً.

وأما ثانياً فلأنّ اللحاظ لو كان جزءاً للمستعمل فيه ومأخوذاً في المعنى لزم الدور أو تعدّد اللحاظ في مورد الاستعمال.

بيان ذلك أنّ المستعمل في مقام استعماله لابدّ وأن يلاحظ المعنى على ما سمعت، وحينئذٍ فإن كان ذلك اللحاظ المعتبر عين^١ ما هو المأخوذ جزءاً للموضوع له لزم الدور؛ لتقدّم اللحاظ على نفسه بلحاظين - يعني أنّ اللحاظ بلحاظ كونه جزءاً يكون مقدّماً على نفسه بلحاظ كونه قيداً - وهو باطل عقلاً، وإن كان غيره لزم التعدّد وكون أحد اللحاظين قوام الاستعمال والآخر قوام المستعمل فيه، وفساده يظهر بالرجوع إلى الوجدان وإن لم يساعد على امتناعه البرهان؛ فإنّه ليس في مقام الاستعمال كالوضع إلّا لحاظ واحد تعلق بالمعنى.

وأما ثالثاً فلأنّ المستعمل فيه لو كان نفس المفهوم بقيد اللحاظ لزم عدم تعقّل الامتثال في مثل قولك: «سرّ من البصرة» وأمثاله؛ حيث إنّ المستعمل فيه - بناءً عليه - ليس إلّا كلياً عقلياً، والكليّ العقلي لا موطن له في الخارج سوى الذهن؛ لأنّ الامتثال والإطاعة إيجاد المأمور به في الخارج على النحو المطلوب^٢.

١. المثبت من التحرير الأوّل من التقارير (ج ١، ص ١٥٢) وهو الصواب، وفي الأصل: بين.
٢. في هامش النسخة: «قوله: «على النحو المطلوب إلى آخره» بعد اتفاق أهل اللسان على أنّ ما وضع له كلمة كذائية بسيطة أو مقيدة وهكذا، فلا بدّ من تفهيمه على النحو الذي عليه المعنى، فلا يعقل التجزية والقول بتعدّد الدالّ والمدلول، والتفكيك بين الإرادة الاستعمالية والجديّة»، (أسد الله الزنجاني - عفا الله عنه).

وإيجاد الكلّي العقلي في الخارج ممتنع؛ لأنّه إيجاد له في غير ظرفه الذي لا بدّ من تحقّقه فيه، بل يمتنع التكليف أيضاً بعد كونه عبثاً لا يمكن إيجاد متعلّقه في الخارج، وليس ذلك إلّا من جهة أخذ هذا المعنى - كما ذكر - على الفرض.

نعم، يمكن لو نُزعت الخصوصية الموجبة لعدم إمكان وجودها وانطباقها على الخارجيات عن المعنى المتخصّص به بحسب الاستعمال.

فعلى ما ذكرنا لا يمكن إيجاد مفهوم الابتداء الآلي المقيّد باللحاظ الذهني في الخارج، بل مقتضى انتفاء الفرق بين الأسماء والحروف في خصوص لحاظ جهة الآلية والاستقلالية في معانيها الموجب لصيرورتها كلياتٍ عقليةً لا وعاء لها إلّا الذهن ترتّب ما ذكرنا وإن لم يؤخذ في خطاب التكليف شيئاً من الحروف أيضاً بل مفهوم لفظ «الابتداء»، ولازمه امتناع التكليف مطلقاً كامتناع امتثاله إلّا مع التجريد والنزع، وهو كما ترى، وهذا أشدّ ما يلزم به الملتزم بهذا الوجه حجراً، فإن لم يلتزم في الأسماء بما التزم به في الحروف طالبناء بالفارق وأنّى له بالفارق؟^١ فينحصر الملجأ والمناص في الاعتراف بتجرّد المعنى عن

١. في هامش النسخة: «قوله: «وهذا أشدّ ما يلزم إلى آخره» القول بأنّ الوضع والمستعمل فيه في الحروف خاصّ اختيار كلّ الأساطين من زمان العضدي إلى زمان صاحب التعليقات من علماء الخاصّة والعامة، أو من الإنصاف صدور هذه الكلمة من مؤلّف الكفاية على الأساطين في التجفّف الأشرف في المسجد الهندي بمحضر جمع من أطفال الطلبة والفضلاء فوق المنبر؟! أيجوز عقلاً وشرعاً وعرفاً المخاطبة بمثل هذه الكلمة ... مع الإمام المحقّق الأنصاري (قده)»، (الشيخ أسد الله الزنجاني - عفا الله عنه وعن والديه).

٢. في هامش النسخة: «قوله: «وأنّى له بالفارق إلى آخره» الفارق وضع الواضع وتباين المعنى الجزئي [كذا، والصواب: الحرفي] مع المعنى الاسمي»، (أسد الله الزنجاني).

الخصوصيتين في كليهما وأن الاستعمال ليس فيهما إلّا في المعنى الخالي عنها.
ومن هنا ظهر ما^١ قيل في الفرق بين اسم الجنس وعَلَمه بكون الأول موضوعاً
للطبيعة اللابشرط، بخلاف الثاني؛ فإنّه موضوع لها أيضاً لكن بشرط لحاظها في
الذهن^٢.

ووجه الفساد^٣ ما عرفت من أن الموضوع له الذي هو عبارة عن الطبيعة بشرط
الحضور الذهني لا وجود له في الخارج أصلاً.

وقد يَؤوِّهَم أن مقتضى ما ذكر التسوية بين الحروف والأسماء؛ لأنّ اختلافهما
بالاسم والعنوان إنّما يكون من جهة اختلاف معنيهما، وقضيّة ما ذكر عدمه، وعليه
يصحّ استعمال كلّ لفظ منهما في موضع استعمال الآخر مع أنّ الضرورة قاضية
بإهمال هذا الاستعمال، كيف ولا يصحّ أن يقال: «من البصرة خير من الكوفة»، أو
«سرت ابتداء البصرة انتهاء الكوفة».

ولكنّه يندفع بأنّه لمّا كانت المعاني طرّاً على طورين: من كونها مستقلة تارةً،
وآلةً لملاحظة ما هو المستقلّ ذاتاً أخرى اتّضح الفرق بين الاسم والحرف في هذه
الجهة وإن لم يُفرّق بينهما بملاحظة ما لهما من المعنى في حدّ ذاته ومرتبة نفسه.
وليس الجهة الآلية الملحوظة في «الحروف» من مقومات معناها. كيف،

١. أي خلل ما.

٢. قائله المحقّق القمي في القوانين، ص ٢٠٣.

٣. في هامش النسخة: «قوله: «وجه الفساد إلى آخره» بعد اتّفاق أهل اللسان على أنّها
موضوع لها بشرط حضورها في الذهن لا يصفى إلى هذه الأباطيل»، (أسد الله الزنجاني -
عفا الله عنه).

ولحاظ المعنى حالةً للغير فيها ليس إلا كالحاظه في نفسه في «الأسماء». ومعلوم أن هذا اللحاظ فيها ليس من مقومات معناها [ف] كذلك في الحروف، فالمعنى الحرفي ما لوحظ بالخصوصية الخاصة على وجهه يكون لحاظه كذلك معتبراً في اتصافه وتلبسه بهذا العنوان، والمعنى الاسمي ما لوحظ بالخصوصية الاستقلالية كذلك، لكن ليس معنى لحاظه آله أو استقلالاً أن اللحاظ يتعلق بالمعنى مع إحدى الخصوصيتين بل إنما يتعلق بذات المعنى على هذه الخصوصية أو تلك الاختلاف في أطوار اللحاظ وأنحائه في مرحلة الوضع والموضوع له. وكـم فرق بين لحاظ المعنى الآلي والاستقلالي أو لحاظه آله أو استقلالاً، ولا شك أن الاستعمال ليس إلا عبارة عن ذكر اللفظ وإرادة المعنى منه، لكن قصد المعنى من اللفظ الذي هو قوام الاستعمال وملاكه في «الأسماء» على طور الاستقلال، بخلافها^١ في «الحروف» فإنه فيها على حالة تكون^٢ للغير وطوراً من أطواره مع وقوع الاستعمال فيهما في نفس المعنى الخالي عن الخصوصيتين، وهو في عين الخلو عنهما متحل^٣ بهما.

ومن الواضح أن أطوار الإرادة وأنحاء القصد في مقام الاستعمال لا يعقل أن تؤخذ في المستعمل فيه، واعتبار هذا الطور في الاستعمال ناشئ عن كيفية وضع اللفظ فإنه ربما يضع اللفظ ليُستعمل ويراد منه المعنى على أن يكون مستقلاً بنفسه وأخرى يضعه ليُستعمل ويراد منه المعنى الحال في الغير، ولا محيص عن أن

١. كذا، والأولى: «بخلافه»: لعود الضمير إلى «قصد المعنى».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: على تكون حالة.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: متحلّي.

يكون الاستعمال في مجاريها على طبق الوضع مع كون جانبي العلقه اللفظ وذات المعنى.

وعليه فاستعمال كلٍّ من لفظة «من والابتداء» في موضع^١ الآخر وإن لم يكن استعمالاً في غير الموضوع له إلا أنه استعمال^٢ على غير الكيفية التي كان الوضع عليها فيكون مجازاً بهذا المعنى ولا مشاحة فيه؛ فإنه اصطلاح. وعدم الصحة ناشئ عن المخالفة لنهج الوضع وعدم الجري على طبقه لا لأصله. كيف، والمفروض أن اللفظ إنما وُضع للذات المجردة عن تلك الخصوصية.

ومن هنا يمكن تصوير الاشتراك اللفظي بالنسبة إلى المعنى الواحد، كما لو فُرض أن لفظة «من» وُضعت للابتداء الاسمي والحرفي بوضعين مختلفين بالطور والكيفية، مع أن المعنى في الوضع والاستعمال واحد^٣ ذاتاً وحقيقةً.

فقد تلخّص ممّا ذكرنا أن الموضوع له والمستعمل فيه في «الحروف» عين ما هو في «الأسماء»، غاية الأمر اختلاف اللحاظ بالنسبة إليهما؛ فإن لحاظ مفهوم «الابتداء» مثلاً حين الوضع لحاظ استقلالي - بمعنى أن الواضع لاحظته مستقلاً من غير أن يجعله آلةً ورابطةً بين المعنيين المستقلين من «السير والبصرة» - بخلافه في وضع لفظة «من» لذلك المفهوم العام؛ فإن لحاظه لحاظ آلي رابطي غير متقوم بنفسه، بل حالة لغيره ومعنى قائماً به، وهذا هو المعنى بقوله - عليه السلام -: «الاسم ما دلّ على المسمّى، والحرف ما أوجد المعنى في غيره»^٤ - يعني أن يكون

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: موضوع.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: استعمالاً.

٣. في الأصل: واحداً.

٤. قد سبق تخريجه في ج ١، ص ١٥٧.

معناه آله وحالته لغيره - فالموضوع له في كليهما ليس إلا شيء واحد ومفهوم فارد - أعني نفس الابتداء - لكن في الأوّل بلحاظه استقلالاً وفي الثاني آلياً، فكما أنّ الشيء في الخارج تارةً يوجد بنفسه لا [في] موضوع كالجواهر^١، وتارةً لا يوجد إلا في موضوع كالأعراض، فكذلك بحسب الوجود الذهني؛ إذ تارةً يلحظ بنفسه وأخرى حالة لغيره، وإن كان المتصور واحداً فالأوّل يكون معنى اسمي، والثاني هو الحرفي. ومن آثار الأوّل صحّة الإخبار عنه كما قولك: «الابتداء خيرٌ من الانتهاء» بخلاف الثاني، كما لا يخفى.

فليس كلّ ما لم يتحقّق في الخارج بنفسه بل في الموضوع معنى حرفي بعد إمكان ملاحظته مستقلاً كما في مفهوم الأعراض من السواد والبياض وأمثالهما من المحمولات بالضميمة أو الخارج المحمول كالملكية والحرية والرقية وأمثالها، بل المدار على اعتبار المعبر ولحاظ اللاحظ فلو فُرض استعمال كلمة «من» في مفهومها لكن بلحاظ الاستقلالية صار اسماً مستقلاً بالمفهومية [و]لو استعمل لفظ «الابتداء» في مفهومه بلحاظ الآلية كان حرفاً غير أنّه استعمال^٢ له في ما هو الموضوع له؛ لأنّ لحاظ الاستقلالية والآلية كما عرفت ليس جزءاً للموضوع [له] وإنّما المستعمل فيه في كلّ منهما ممّا يتقوم به الحرفية والاسمية.

١. في هامش النسخة تعليقه - والظاهر أنّها للشيخ أسد الله الزنجاني - وهي قوله: «كالجواهر إلى آخره» عمدة ابتلاء صاحب الكفاية أنّ المعنى الحرفي كالأعراض المتأصلة كالضرب حيث إنّهُ مستقلّ بالتصور وإن كان بحسب التحقق محتاجاً إلى الموضوع. ولكنّ التحقيق أنّ المعاني بحسب هذا المفهوم على ثلاثة أقسام؛ لأنّه إمّا مستقلّ أو متأصل أو ارتباط صرف لا يعقل تصوّره مستقلاً، فالمعاني الحرفية ليست من المعاني الارتباطية بل نفس الارتباطات.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: استعمالاً.

نعم، هو مجاز لا بمعنى كونه مستعملاً في خلاف ما هو الموضوع له كما هو المصطلح في إطلاق «المجاز»؛ إذ الموضوع له فيهما - على ما عرفت - ليس إلا الطبيعة اللابشرط بل بمعنى كونه مستعملاً على خلاف جعل الجاعل وغرضه. وهذا فرق بين المعنى الاسمي والحرفي لا بحسب الموضوع له بل بحسب الوضع ونحو غرض الواضع فإنّ غرضه^١ في «الأسماء» تعلق بوضع معانيها مستقلةً، بخلافها^٢ في «الحروف»؛ لتعلق الغرض فيها على أن تكون آلة لملاحظة الغير. وهذا نظير الفرق بين الإنشاء والإخبار في مثل «بعت» فإنّهما ليسا إلا من أطوار المعنى الواحد والخصوصيات اللاحقة بالمفهوم المتحد في موارد استعمالته إنشاءً وإخباراً، فإنّه قد يستعمل اللفظ لأن يحكي عن الواقع فيكون خبراً، وأخرى يستعمل ويراد منه إيجاد المعنى به فيكون إنشاءً مع بقاء الموضوع |له| في كلا الاستعمالين على حاله وحقيقته.

نعم، في مثل «بعت» الموضوع لمعنى بغرض الحكاية يكون استعماله في الإنشاء استعمالاً في خلاف الوضع وما هو غرض الواضع^٣ من وضعه، ولا غرو فيه فإنّه استعمال له في ما هو الموضوع له. ومثله^٤ الحال في «الأسماء والحروف»، فحينئذٍ الفرق بينهما ليس في جهة المعنى بل في كيفية الوضع ونهج الاستعمال وأنّه لو لوحظ المعنى بنحو الاستقلال من غير أن يكون حالة في الشيء يكون اسماً، كما أنّه إذا لوحظ آلة لملاحظة الغير يكون حرفاً مع اتّحاد المعنى ذاتاً

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «عرضه» وهو من سهو القلم.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «بخلافه»؛ لأنّ الضمير راجع إلى الغرض.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «الواضح» وهو من سهو القلم.

٤. كذا، والأولى: ومثلهما أي الإخبار والإنشاء.

وحقيقةً.

ومن جميع ما ذكرنا ظهر حال ما ادّعوا لحوقها بـ«الحروف» بالوضع^١ والاستعمال كـ«المبهمات» من «أسماء^٢ الإشارة والضمائر والموصولات» وأنها - كأسماء الأجناس - موضوعة بإزاء المعاني الكلية الملحوظة استقلالاً، فأسماء الإشارة وُضعت لأن يشار بها إلى الذات فيكون الموضوع له فيها كالوضع عاماً، كعمومهما في «الضمائر»؛ لوضعها بإزاء الذوات المتصفة بواحدة من الإضافات الخاصة من الغيبة والحضور والتكلم وكذلك «الموصولات»، فمثل «الذي» موضوع للمفرد المذكر المعين في مقام الاستعمال بذكر «الصلة» فقولك: «الذي جاءني أمس» كقولك: «رجل جاءني أمس^٣» فكما أن «رجلاً» لم يُستعمل إلا في نفس الذات من غير أن يكون التعيين بـ«الصفة» داخلاً في ما استعمل^٤ اللفظ فيه بل من باب تعدّد الدالّ والمدلول، فكذلك لفظ «الذي» موضوع للكلي الطبيعي، والتعيين بـ«الصلة» ليس داخلاً في مفهومه وضعاً واستعمالاً، بل إنّما جاء من قبل الترديد^٥ بذكرها فيكون من متكرّر المعنى؛ لوضعه وسائر الأسماء المبهمة بإزاء المعاني الكلية الخالية عن لحاظ خصوصية الإشارة أو الخطاب أو التعيين بـ«الصلة». وتشخصها إنّما جاء من قبل الاستعمال من غير أن يكون الاستعمال في المتشخص؛ لأنّ من لوازم الإشارة والخطاب والتعيين بـ«الصلة» الحادثة

١. كذا، والصواب ظاهراً: «في الوضع» كما في التحرير الأول، ج ١، ص ١٦٢.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الأسماء.

٣. جملة «جاءني أمس» صفة لا خبر.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ستعمل.

٥. كذا، والأولى: الردف.

بالآلات اللفظية تعين تلك المعاني الكلية المستعمل فيها اللفظ في الخارج.
 فدعوى أن ألفاظ المبهات موضوعة للجزئيات المتشخصة بالإشارة
 والتخاطب والتعين بالصلة مجازفة صرفة لا تصدر عن له أدنى معرفة؛ فإن
 تشخص المعنى إنما نشأ عن طور الاستعمال فلا يُعقل أن يدخل في دائرة
 الموضوع له أو المستعمل فيه؛ لأن التشخص الاستعمالي قائم بالاستعمال على
 النهج الخاص وكيفية خاصة، وهو متأخر عن المستعمل فيه طبعاً فلا يُعقل أن
 يؤخذ فيه بعنوانه.

نعم، يتشخص ذات المعنى بعد الاستعمال وهو غير سبق التشخص على
 الاستعمال؛ لامتناع تقدم المعلول على العلة طبعاً من غير فرق في ذلك بين أن
 يكون التشخص تشخصاً خارجياً كما في «أسماء الإشارة والضمائر» فإن
 الإشارة الحادثة من أسماء الإشارة وضمائر الغيبة المعتبرة في استعمال ألفاظها
 في مرحلة الوضع الموجبة لتلون الاستعمال وتطوره بالطور الخاص علة لتشخص
 المستعمل فيه بذاته في الخارج إن كانت الإشارة الحاصلة منها حسية؛ إذ الإشارة
 الحسية الخارجية لا يكاد يتعلّق بدون التشخص الخارجي، فتعلّقها به سبب
 لتشخصه في الخارج وإلا فلا يوجد أصلاً؛ لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد
 فإن لفظ «هذا» موضوع لمفهوم كلي وهو المراد عند الإطلاق، لكن فهم
 الخصوصية إنما هو من جهة أن غرض الواضع هو الإشارة إلى معناه - بمعنى أن
 وضع الواضع إنما كان لأجل أن يشار به في مقام الاستعمال - والإشارة من

الأمر^١ التي لا تتحقق^٢ في الخارج إلا إذا كان المشار إليه شيئاً موجوداً، والشيء على ما عرفت لا يكون موجوداً إلا بعد كونه متشخصاً.

وكذلك الحال في «الضماثر» كلفظ «أنت وأنتما وأنتم» الموضوع للخطاب إلى كل فرد مذكر أو تثنيته أو جمعه، ودلالاتها على الخاص منها لم يكن إلا من باب «تعدد الدال والمدلول»: أحدهما الألفاظ المزبورة والآخر القرينة العقلية وهي حكم العقل بأن الكلي لا يكاد يتشخص في الخارج إلا في ضمن الفرد، فوجوده دليل على تشخصه، وهذا على ما هو القياس في الحرف من استعمال كلمة «من» وإلى «في معنى عام، وفهم الخصوصية إنما هو من الخارج وبحكم العقل؛ لامتناع وقوع الطبايع بدون التشخص وإن كان ظرفه الذهن. وقد عرفت أن اللحاظ الآلي لا يجعل المعنى خاصاً، كيف واللحاظ المتوهم كونه سبباً لجعل الملحوظ جزئياً موجوداً في «أسماء^٣ الأجناس» أيضاً، فكما أنه لا يمكن دخالة اللحاظ في المعنى في «الأسماء» ليكون الموضوع له فيها خاصاً كذلك في «الحروف».

فدعوى الفرق بينها وأسماء المبهمات بأن الموضوع له فيها خاص كالمستعمل فيه وعام في أسماء الأجناس كالموضوع له مجازفة صرفة ناشئة من قلة التدبر والقول من غير تصوّر.

ويؤيد ما ذكرنا من كون الموضوع له فيها أيضاً عاماً موافقة ذلك للأصل - يعني أصالة عدم التقييد - بتقريب أننا نعلم أن الواضع في حال الوضع إنما تصوّر

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الأمور.

٢. في الأصل: لا يتحقق.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الأسماء.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عام.

مفهوماً كلياً ولم نعلم أنه في مقام الوضع هل وضع اللفظ بإزاء ذلك المفهوم الملحوظ من دون تقييده بقيدٍ واشتراطه بشرطٍ ليكون الموضوع له (عاماً، أو له بشرط وجوده في الخارج على ما ذكرنا في تصوير الوضع العام والموضوع له الخاص ليكون الموضوع له خاصاً؟ فالمقدار المتيقن وضعه لذلك المفهوم وإنما يشك في الزائد - أعني التقييد - والأصل عدمه، فتدبر حتى لا يختلط عليك الأمر. كما يؤيد ذلك أيضاً لزوم المجازية لو استعمل هذه الألفاظ في المفاهيم الكلية؛ لأنها موضوعة للخصوصيات، وأما على ما اخترناه فلا.

ثم إن بعضهم لما لم يتفطن إلى ما ذكر في معاني الحروف والأسماء الملحقة بها وكأنه رأى ما لمقالة القوم من المحاذير حسب أنه لا معنى للحرف، وأنه إنما يكون أمانة على وجود (ما) زعم القوم وضع ألفاظها لها في لفظٍ غيره على (أن) يكون تحت اللفظة الدالة على المتعلق أمران:

أحدهما الخصوصية الغير المستقل بالمفهومية، والآخر المعنى الذي هو مقر هذه ومحلها الذي تقوم هي به وليس للحرف إلا صفة الأمارية الجعلية من غير أن تكون الخصوصية مدلولاً عليها به على أن يكون قالباً لها وحاكياً عنها كسائر الألفاظ الحاكية عن معانيها، بل معنى دلالتها عليها الإرشاد والهداية إلى تحققها في المتعلق على (أن) يكون لفظه هو القالب له والحاكي عنه، فهو أشبه شيء بالعلم المنسوب بجانب شيء محافظةً ليدل على أن فيه فائدة كالمحافظة على الانحراف عن الطريق لو نُصب عليه.

ولكن قد عرفت^١ أنَّ المعنى الحرفي المدلول عليه هو لفظه^٢ من غير فرقٍ بينه وبين غيره بحسب المعنى، وإنَّما الفرق في جانب الاستعمال وهو أنَّ الحرف موضوع لأنَّ يُستعمل في معنى غير مستقلٍّ بالمفهومية وإنَّما يُفهم المعنى منه بعد انضمامه إلى الغير - أعني المتعلِّق - وهذا بخلاف غيره فإنَّه موضوع لأنَّ يُستعمل في معنى استقلالي وإن كان قد يستعمل في غيره كقولك: «مررت ابتداءً البصرة وانتهاءً الكوفة» فإنَّه بناءً عليه يكون حاله حال الحروف، كما أنَّه قد ينعكس الأمر فيكون الحرف مستعملًا في المستقلٍّ بالمفهومية كقولك: «من» خيرٌ من «إلى»، وعليه يكون مجازاً لا اصطلاحاً؛ لعدم كون الاستعمال في غير الموضوع له، بل الموضوع له في المقامين على حاله من غير تخلف فيه بل التخلف إنَّما يكون في الداعي والغرض من الجعل فيهما الذي به يفرق أحدهما عن الآخر كما عرفت^٣، ومن هذا الباب الاختلاف في «الخبر والإنشاء»، كما عرفت^٤.

هذا تمام الكلام في شرح معنى الحرف.

تنبيه

لعلَّك تتوهم أنَّه - بناءً على كون المعنى في «الأفعال» معنى حرفياً غير قائم بالذات - فما الوجه في تسميتها «اسماً» بمعنى الأعم - أي ما يقابل الحرف في الاستقلال بالمفهومية -؟ ولكنَّك غفلت عن أنَّ «الأفعال» لها وضعين^٥ باعتبارين:

١. عرفت في ص ٢٢٤.

٢. كذا، والأوَّلِي: أنَّ المعنى الحرفي هو المدلول للفظ الحرف.

٣. عرفت في ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

٤. عرفت في ص ٢٣٨.

٥. كذا، والأوَّلِي: «أنَّ للأفعال وضعين»، وعلى فرض التسليم فالصواب: وضعان.

أحدهما باعتبار المادة الدالة على الحدث الذي هو معنى اسمي مستقل بالمفهومية.

والثاني باعتبار الهيئة الدالة على النسبة التي هي معنى حرفي؛ لعدم قيامه بنفسه بـحياله وفي حد ذاته فلا تستقل بالمفهومية، والإطلاق الاسمي عليها باعتبار الأول.

وبالجملة، تلاحظ التسمية في جانب الاستعمال باعتبار الأول؛ أعني استعمالها في المبادي المنتسبة إلى فاعليها، لا الثاني؛ أعني استعمالها في مجرد نسبتها إليها، وإلا كان من مقولة «الحروف» وما يكون بحذوها في عدم الاستقلال بالمفهومية كما لا يخفى، فتدبر جيّداً.

الأمر الثالث

في بيان أن صحة استعمال اللفظ في ما يناسب المعنى الحقيقي مع العلاقة المصححة للاستعمال هل هو بالوضع ورعاية جانب الواضع، أم بالطبع فيكون تابعا لاستحسانه وعدم استهجانه إيّاه؟ وجهان بل قولان^١، أقواهما الثاني.

نعم، قد اشتهر في ألسنة الأصحاب أن دلالة المجازات على معانيها بالوضع النوعي، وغرضهم من ذلك وضع نوع اللفظ للمعنى المناسب لمعناه الحقيقي بإحدى العلائق المضبوطة عندهم زعماً منهم أن صحة استعمالها منوطة بها نوعاً أو صنفاً وأن الواضع إنما رخص في استعمالها مع رعايتها وفارقهم^٢ في ذلك شذمة فجعلوا المناط الترخيص في آحادها، وكل ذلك تخيلاً منهم [أن] الاستعمال صحة وفساداً إنما هي بيد الواضع وأن له سلطان المنع والترخيص كسلطانه على الوضع والتخصيص.

وهو توهم فاسد يظهر بالمراجعة إلى موارد انتفاضها وانخرام كليتها. والوجه فيه أن الواضع محقق لمنشأ انتزاع الربط والعلاقة الخاصة بين اللفظ والمعنى، وأما ربح الاستعمالات فلا يدور مدار إذنه ومنعه صحة وفساداً لا في نفس الموضوع

١. سبق أن في المسألة أقوالاً، راجع ج ١، ص ١٧١.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فارغهم.

له ولا في المعنى المجازي، بل هو كأحد المستعملين معزول من التصرف.
نعم، لا مضايقة في تأثير ترخيصه في انتزاع الاختصاص والربط بين اللفظ
والمعنى المجازي على أن يكون نفس ترخيصه تخصيصاً له به كتخصيصه
بالاستعمال فيخرج عن كونه معنى مجازياً بل اللفظ ببركته يصير مشتركاً لفظياً.
وأما تأثيره في الصحة مع المحافظة على هذا العنوان [ف]ممنوع كتأثير منعه في
الفساد، بل التحقيق أن دلالتها بالطبع وكون صحة استعماله وفساده منوطين
باستعجاب طباع أهل اللسان وأبناء المحاوره واستبشاعها، فما وافقته طباع أهل
العرف صحّ الاستعمال وإن منع عنه الواضع، وما خالفته بالمنافرة لم يصحّ وإن
رخصه.

ويشهد لذلك بناء العرف على أن نفس استعمال اللفظ في ما يلائم الموضوع له
ويناسبه مع العلاقة حسنٌ ولو مع منع الواضع عن ذلك الاستعمال، وكذلك يكون
قبيحاً ومستهجناً في ما لا يلائمه ولو مع ترخيص الواضع وإذنه بحيث لا يرجع
ذلك عنه إلى وضع جديد للفظ، فالوجه لصحة استعمال المعاني المجازية ليس إلا
حسنها وأنسها^١ عند الطبع، فإذا آنسها ولم ينفرها جاز الاستعمال فيها ولو مع منع
الواضع^٢ منها، وليس الاستعمال في ما يناسب المعنى الحقيقي تابعاً للوضع
النوعي.

كيف، ولازمه تساوي جميع المعاني المجازية من حيث صحة الاستعمال اللفظ
فيها؛ لتساوي نسبة الوضع إليها وليس كذلك؛ لاختلافها في جهة الصحة والفساد.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أنها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الواضح.

ومعلوم أنَّ ذلك لاختلاف المجازات في جهة الملاءمة للمعنى الحقيقي والمنافرة معه، وكذلك اختلاف ملائمتها باختلاف مراتبها فكلّما كانت الملاءمة أشدّ كانت العلاقة المصحّحة للاستعمال بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي أكد، وتأكّدها يوجب زيادة حُسن الاستعمال وأنسه للطبع، وهذا أقوى شاهد على أنَّ المدار في صحّة استعمال اللفظ في المعنى المجازي على الحلاوة في مذاق أهل المحاوراة والملاءمة لطباعهم، وهو المقصود من العلاقة المصحّحة للاستعمال مجازاً.

ومن هنا ظهر أنَّ تعدّد العلائق في كلماتهم^١ لا وجه له؛ لعدم انحصارها بناءً على ما ذكرنا في ما ذكره، وأنّ التي وقعت منها في التعداد بعض ما تفتّنوا عليه من الوجوه المصحّحة للاستعمال. وكيف ما كان، صحّة الاستعمال غير مبنيّة^٢ على مثل هذا الترخيص الكلّي بشهادة ما ذكرنا.

ولعلّه إلى هذا يرجع مقالة من أناط الصحة على الترخيص في الأحاد بأن يكون غرضه إبطال الإناطة بالترخيص في النوع وتوقّف الصحة على ترخيص أهل اللسان على آحادها على معنى مساعدة طباعهم لها.

وأما توهم عدم انضباط الطباع؛ لاختلاف خصوصيات المحاوراة باختلاف الأصقاع فربّ استعمال يؤنسه طبع طائفة ويستهجنه طائفة أخرى فمدفوع بانضباط كلّ طائفة بالإضافة إلى الاستعمالات المجازية المعمولة عندهم، على أنَّ المدار على الطبيعة السليمة والسليقة المستقيمة. واختلافها في مجاري الاستعمالات المجازية المبنية على ملاحظة المناسبات الخفية بحسب الفطرة وإن

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كلماتهم.

٢. كذا، والأولى: غير مبنيّة.

لم يكد يلتفت إليها المستعمل ممنوع، هذا.

ومن هذا الباب استعمال اللفظ في اللفظ بلحاظ نوعه أو صنفه أو مثله، أما عدم ابتناؤه على الوضع فواضح؛ حيث لم يُعهد من واضع^١ وضع اللفظ الموضوع لمعنى -لنوعه أو صنفه أو مثله - مع أنه كثيراً ما يتعلق الغرض بترتيب أحكام على اللفظ، ويدلّك إلى ذلك لزوم الاشتراك في كلّ لفظٍ وضع لمعنى، وهو ظاهر الفساد.

وأما عدم الابتناء على رعاية المناسبة فلائها وإن كانت في البين بلحاظ فنائه واندكاكها بحيث يصعب التوسّل في الذهن إلى انفكاكه فكان اللفظ المستعمل في اللفظ مستعملاً في المعنى بطورٍ من وجوده وحيدٍ من حدوده إلا أن^٢ صحة استعمال الألفاظ المهملة في أنفسها في مورد الحكم عليها ولو بالإجمال كاشفة قطعاً عن عدم ابتنائها على رعايتها في الألفاظ المستعملة بعد وضوح عدم نشوها^٣ عن الوضع فيعين الوجه فيه في استحسان الطبع من غير مدخلية لإذن الواضع وعدمه في صحة الاستعمال.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الواضح.

٢. ورد من قوله: «ومن هذا الباب استعمال ...» إلى هنا في المواضع المشطوبة من التحرير الآخر لهذه المباحث. راجع ج ١، هامش ص ١٧٥ - ١٧٦.

٣. كذا في النسخة وقد سبق منّا التنبيه على أن لها وجهين مع الهمزة وبدونها تخفيفاً للهمزة وعلى هذا لا يحتاج إلى إثبات الهمزة على الواو كما هو شائع عند المحقّقين وهو خلاف الأمانة العلمية وقد تبّناها على ذلك أيضاً في ج ١، ص ١٧٦، ٢٤٤، ج ٢، ص ٤١٤ وج ٣، ص

الأمر الرابع

لا إشكال في صحّة إطلاق «اللفظ» وإراءة معناه ليحكم عليه أو به كما هو الغالب في المكالمات، فاللفظ حينئذٍ مستعملٌ في معناه حقيقةً أو مجازاً ودالٌّ عليه، كما لا إشكال أيضاً في صحّة إطلاقه وإرادة نوعه منه كما لو قيل: «ضَرَبَ» فعلٌ ماضٍ أو «يَضْرِبُ» فعلٌ مضارعٌ أو أنّه موضوع لكذا إمريداً منه نوعه المندرج تحته من التراكيب المختلفة^١، وكذلك إرادة صنفه في إطلاقه كما لو قيل: «زيد» في «ضرب زيد» فاعلٌ مع عدم إرادة المتكلم منه عين إطلاق شخص القول الذي وقع التعبير عنه في كلامه بل إنّما تعلّق إرادته بإيجاد النوع في الذهن مع تقيّده بالحكم عليه [أو صنفه الخاص]^٢ كذلك، أو إرادة مثله كالمثال المذكور، لكن إذا قُصد شخص القول وفرد مثله من دون نظر منه إلى نوعه مطلقاً أو مقيداً^٣.

فالتكلم الالفاظ حينئذٍ يكون مرثياً [مماثلاً]^٤ لشخص اللفظ لا غير كما في

١. ما بين المعقوفين من التحرير الأول من التقريرات، ج ١، ص ١٧٧، والذي يشهد على هذا السقط قوله في ما يلي: «وكذلك إرادة صنفه».

٢. ما بين المعقوفين من التحرير الأول من التقريرات، ج ١، ص ١٧٧.

٣. كذا في الأصل، ولا تخلو العبارة عن ركائزٍ حيث إنّ لا وجه للاستدراك بكلمة «لكن»، ولا وجه أيضاً للجمع بين «شخص القول» و«فرد مثله». وورد في التحرير الأخير من التقريرات هكذا: «إذا قصد شخص هذا القول بل فرد مثله من دون نظرٍ إلى نوعه أو صنفه».

٤. ما بين المعقوفين يقتضيه سياق العبارة ويؤيده ما في التحرير الأول، ج ١، ص ١٧٧.

سابقه، فالإطلاق^١ في هذه المذكورات يمكن أن يكون من باب الاستعمال؛ لجريان ملاكه فيه - أعني جعل اللفظ حاكياً لمعناه وإن كان لفظاً - إذ لا مؤونة له أزيد من ذلك وإن أمكن أن يُجعل من باب إحضار الموضوع في ما عدا إرادة المثل، وفي ما إذا أُريد فرد آخر مثله يكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى. والوجه في صحة الإطلاق في الصور المزبورة استحسان الطبع له وملاءمته عنده من غير لزوم عناية كما في المجاز؛ لتوقف الاستعمال فيه - [مضافاً إلى] ملاءمته للطبع - على المناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي.

والقول بوجود المناسبة - وهي المشابهة^٢ والمشاكلية اللفظية - يُشكل عليه^٣ بأنه - على فرض كفاية مثل هذه المناسبة في العناية - لم يتكل عليها أحد عند المحاورة، وإنما الاتكال في صحة الاستعمال على رعاية جانب الطبع وأنسه لا الوضع.

كيف، والمعلوم صحة إطلاق «المهمات» وإرادة لفظها كقولك: ديز مقلوب زيد، فلو كان بالوضع ورعاية جانب الواضع لزم تعهد العُلقة والرابطة في الألفاظ المهملة وليس كذلك؛ لعدم كونها موضوعة لأن تُستعمل ويراد منها نوعها أو صنفها أو^٤ فرد آخر مثلها.

وهذا لا إشكال فيه، وإنما الإشكال في ما إذا أُطلق اللفظ وأُريد به شخص نفسه، ومنع عنه في الفصول معللاً بلزوم أحد المحذورين من اتحاد الدالّ

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فإطلاق.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لمشابهة.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «يُشكل عليه» بدلاً من «يشكل عليه».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «أ»، وهو من سهو القلم.

والمدلول أو تركّب القضية من جزءين لا ثالث لهما^١.

بيان ذلك أنّ قولك: «زيد لفظٌ» إمّا أن تعتبر فيه جهة الإراءة والحكاية عمّا هو الخارج عن القضية على حدّ غيره من سائر الألفاظ^٢ الحقيقية أو المجازية الواقعة محكوماً عليها أو بها فيكون الموضوع وهو «زيد» مستعملاً في معناه، وإن هو بعينه [إلا] شخص المذكور في اللفظ، أو لا يُعتبر فيه هذه الجهة فلا يكون «زيد» فعلاً مستعملاً في شيء وإمّا ذكر في القضية معرّاة^٣ من^٤ حيث الإراءة والحكاية، بل لمجرّد إحضاره في الذهن بلا توسط حاكٍ عنه ثمّ الحكم عليه.

فعلى الفرض الأوّل يلزم الاتّحاد المزبور؛ لاستعمال اللفظ في شخص نفسه وهو غير جائز؛ لاستلزامه^٥ لغوية جعل الألفاظ بداعي إراءة المفهوم وإبراز المقصود بها، [و] على الفرض الثاني يلزم كون القضية متضمّنة لجزءين - المحمول والنسبة - دون «الموضوع»؛ لعدم فرض الحكاية في جانبه فلا يكشف اللفظ عن الخارج الذي [هو] الموضوع للحكم في الواقع ونفس الأمر، والحال أنّ القضية لا يكاد يتركّب كذلك بل لا بدّ أن يجعل ما هو الكاشف عن الموضوع والمحمول موضوعاً ومحمولاً ثمّ ينتسب أحدهما إلى الآخر ليتّم أجزاء القضية.

ولكنّ الحقّ والتحقيق جواز الإطلاق بحيث لا يلزم شيئاً من المحذور المحظور، وتوضيح ذلك يستدعي رسم مقدّمة، وهي أنّ الموضوع في القضية:

١. الفصول، ص ٢٢.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الفاظ.

٣. كذا، والصواب: معرّى.

٤. في الأصل: «عن».

٥. كذا، والظاهر: مع استلزامه.

تارةً يكون نفسَ المعنى وكذلك محموله، ولكن عند الإخبار وإبراز ما هو المقصود من النسبة الإيجابية أو السلبية الواقعة في خارج القضية الملفوظة يكون لهذا مرآةً تحكي عنه، فالموضوع في الحقيقة نفس المحكي، ولكن اللفظ عبْرَ إليه فالحكم في القضية إنما يكون باعتبار المحكي لا الحاكي؛ حيث لم يكن النظر فيها إلى الألفاظ بل إلى مؤدّياتها. نعم، كان إيجاد الألفاظ في مقام التفهيم وإبراز المقاصد بمنزلة تلك المفاهيم بأنفسها فكانت الألفاظ وجوداتٍ لفظيةً لها صحّ الحكم عليها أو بها في مرحلة اللفظ والتعبير عنها بها كما لا يخفى. وهذا ممّا لا إشكال.

وأخرى يكون الموضوع نفس [اللفظ] بلا توسط عبْرَ^١ وحاكٍ كما لو أوجد^٢ المتكلّم الموضوع بنحوٍ غير اللفظ وأخطره ببال السامع، فالقضية بناءً عليه أيضاً مشتملة على ثلاثة أجزاء، والفرق بين الفرضين أنّ الموضوع يكون له حاكٍ ويكون اللفظ آلة لإخطار المعنى في الأوّل بخلافه في الثاني بل ما^٣ يكون ما أوجده نفس الموضوع.

وبعبارةٍ أخرى، قد يُذكر الشيء ويراد به مدلوله وقد لا يكون كذلك بل يكون المذكور هو المراد بنفسه لا أنّه ذُكر لأن يراد به شيء آخر من المعنى أو اللفظ كما في قولك: «ضرب موضوع»، وهذا نظير ما لو أخذ المتكلّم حجراً من الأرض برأى^٤ من المخاطب ثمّ يُخبره بأنّه حجر فأخبره بالحجرية حينئذٍ صحيح مع أنّه

١. كذا، والأوّل: معبر.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اجد.

٣. كذا، والظاهر زيادتها.

٤. في الأصل: برئى.

لم يأت [بلفظ] يحكي عن الموضوع، هذا.

فالغرض من ذكر الحاكي عن الموضوع إيجاده في ذهن المخاطب ثم إفادته لما هو المخبر عنه فإذا حصل ذلك من غير احتياج إلى ذكر الكاشف اللفظي فلا محالة يصحّ الحكم عليه.

والحاصل أنّ اللفظ كما أنّه يؤخذ موضوعاً لكن بحكايته عن معناه، كذلك من دون أن يحكي عن شيء أصلاً بمعنى أن يوجد بنفسه في ذهن المخاطب ويُلقى إليه ثمّ يُحكم عليه بما يلائمه، وبذلك يخرج من باب الاستعمال ويكون من قبيل إحضار الموضوع في الذهن في مرحلة الحكم عليه من غير توسط أمر خارجي كما في الحكم على المحسوس على ما قلنا من غير افتقارٍ إلى إحضاره في الخارج بما يحكي عنه وإن احتيج إلى تصوّر الذهني؛ لتوقّف الحكم على شيء على تصوّره وإخطاره، وذلك لأنّ تفهيم أنّ الشيء الكذائي محكوم بكذا وأنّ له حكم كذا لا يكاد يحصل إلّا إذا أحضر الموضوع في ذهن المخاطب ليرتبط الحكم به، والموضوع تارةً على نحوٍ لا يمكن إحضاره بلا توسط حاكٍ وكاشفٍ كالحكم على الأمور الواقعية والمعاني النفس الأمرية فإنّ إفراز الموضوع من بينها وإحضاره في ذهن السامع مقدّمةٌ للحكم عليه لا يتحقّق إلّا بحواكيها من اللفظ وغيره^١ كالإيماء والإشارة والكتابة.

وأخرى على نحوٍ لا يحتاج في إفرازه إلى مؤونة الحكاية والكشف كما لو كان الموضوع معلوماً مشخّصاً في الخارج ولو بأن يكونه المتكلّم ويوجده فيه وإنّما يفتقر إلى ما به يرتبط الحكم به؛ لأنّ الحاجة إلى الكاشف من باب

١. أدرج في الأصل فوق قوله «غيره»: نحوه.

العبرة^١ ولا افتقار في العبور إلى الموضوع إلى الكاشف إحضاراً له في الذهن بعد الحضور بالحسّ وإن اقتصر إلى الرابط والحكم على شخص اللفظ بما لاءمه^٢ من هذا الباب؛ لحضوره بنفسه ولو بعد الإيجاد والتكوين من غير حاجة حكاية حاكٍ. نعم، لا بدّ من تصوّر الموضوع في مقام الحكم عليه وهو غير التوسّل إليه بالعبرة؛ لأنّه ممّا لا بدّ منه في كلّ حكم، لكنّه في ما نحن فيه مترتب على نفس الموضوع مع الغنى به عمّا يُستطرق إليه بل ربما كان الحكم كذلك أقوى وأتمّ في ما هو الغرض ممّا يحتاج فيه إلى مؤونة العبور والاستطراق بالكواشف مطلقاً - لفظاً كان أو غيره - فلا يتوهم أنّه لما كان الموضوع في القضية نفس الأمر الخارجي والمعنى البسيط الذي هو عبارة عند التحليل عنه وعن المحمول والنسبة، ومعه لا يكاد ينفكّ تصوّره عن تصوّرهما، فما معنى إحضار الموضوع وإحضاره بنفسه لا غيره في ذهن المخاطب؛ وذلك لأنّ تصوّره جزءها [وإن كان لا ينفكّ عن تصوّر الموضوع] إلّا أنّ الأمر ليس كذلك بل المتصوّر نفس الموضوع وشخصه لا بعنوان أنّه موضوع.

ومنه انقذح فساد ما قد يدّعى من أنّ الجزئي^٣ الحقيقي لا يمكن تصوّره في الذهن إلّا في ضمن جامع كلّّي يكون هذا مصداقه، فالمتصوّر أمرٌ كلّّي لا يصحّ الحمل عليه وما يصحّ الحمل عليه - وهو مصداق ذلك الكلّي - لا يكون متصوّراً فأنتى لهم حينئذٍ دليل لإثبات صحّة الحمل في مثل قولهم: «زيد لفظاً»، و«ضرب فعلٌ ماضٍ» مع إرادة شخص القول؟! فلا يمكن الحكم ابتداءً على شخصه الذي

١. مرّ الكلام في رسم خطّها آنفاً في ص ١٠٩ وكذا الكلام في المورد الآتي.

٢. في الأصل: «لائمه» وما كتبناه فهو موافق لقواعد رسم الخطّ.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: جزئي.

نطق به في القضية التدريجية في مقام التكلم المشتملة على الحكم الذي يراد ربطه بما وجد أولاً في مرحلة الإعلام به.

وجه الفساد أنّ المراد من تصوّر الموضوع في أمثال هذه القضايا مجرد إحضاره في ذهن السامع المعبر عنه بالتصوّر بالوجه والعنوان وبما هو مرآة له دون الكنه والذات لكي يقال: إنّ الجزئي الحقيقي لا يمكن الوصول إلى كنهه وإن كان يمكن تبعاً لجنسه أو نوعه أو صنفه.

فإذا عرفت ما مهّدناه ارتفع الإشكال بحذافيره فلا يلزم اتّحاد الدالّ والمدلول، ولا تركّب القضية من جزئين:

أما الأوّل فلائنه - بعد تسليم كون المقام من باب الحكاية والبناء على أن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه استعمالاً له في المعنى - يكفي في رفع محذور الاتّحاد؛ لتغاير الاعتبارين^١؛ بمعنى أن يكون اللفظ دالّاً باعتبار صدوره من لافظه كما أنّه مدلولٌ باعتبار نفسه وشخصه.

ودعوى لزوم المغايرة بين موضوع القضية ومحمولها وإلاّ لم يصحّ^٢ الحمل مدفوعةً بتحقّق التغاير المصحّ للحمل في المقام؛ لكفاية المغايرة في الجملة بناءً على الحكاية، وهي كون المحمول أعمّ من الموضوع حيث كان المراد منه شخص اللفظ، ومن المحمول نوعه، فما نحن فيه يرجع في الحقيقة إلى مسألة حمل الكلّي على مصاديقه، فما المصحّ هناك مصحّ [هنا] كما لا يخفى.

وأما الثاني فلعدم لزومه وإن جعلنا المقام من باب إحضار الموضوع من غير حاجة إلى توسيط حاكٍ. كيف، ولو لمز فلا محالة يلزم تحقّق القضية في ضمن جزء

١. كذا في الأصل، والصواب: يكفي التغاير الاعتباري في رفع محذور الاتّحاد.

٢. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: «لم صحّ».

واحد منها ضرورة انتفاء النسبة بانتفاء [أحد] المستتبين، ومعه تستفي القضية بالكلية. وليس كذلك؛ لتعمية بأجزاءها في ما كان شخص اللفظ موضوعاً. وعدم وجود الحاكي عنه لا يستدعي كون القضية ذات جزءين. كيف، ولو أخطر بالبال لصحّ الحمل عليه وتتمّ^١ القضية بأجزاءها، كذلك في ما لو أخطر بمجرد التلفظ به، وليس وجه لعدم جواز هذا النحو من الإطلاق.

ولعلّ منشأ الاشتباه هو استيناس الطباع والأذهان بالقضايا اللفظية التي يكون الموضوع فيها متصوراً بالحكاية، وعدم إمكان إلقاء^٢ الأمور الخارجية وإخطارها في ذهن المخاطب بدون توسط لفظ به يتوسّل في إحضار ما ليس بمُدركٍ ولا محسوسٍ لمن قصد تفهيمه. وقد عرفت أنّ المدار في صحّة الحمل إخطار الموضوع ببال السامع ولو لم يكن كاشفٌ عنه؛ لعدم استدعاء ذلك بالخصوص الصحّة، ففي المقام لما كان الموضوع من قبيل الألفاظ صحّ إخطاره ببال بلا توسط لفظٍ يحكي عنه، ومعه صحّ الحمل أيضاً وكان حمله من قبيل حمل الكلّي على أفرادهِ؛ لأنّه أريد من الموضوع شخص نفسه أي من حيث كونه لفظاً خاصاً وجزئياً في الخارج، ومن المحمول اللفظ لا من حيث إنّه لفظ خاص وشخص «زيد» بل من حيث إنّه الكلّي المنطبق على «زيد» في الخارج.

فعلى ما ذكرنا ليس المقام من قبيل استعمال اللفظ في المعنى بشيءٍ لا حقيقةً ولا مجازاً كما هو الواضح، بل الأمر فيه كما عرفت وأنّه^٣ من باب إحضار الموضوع بلا حاكٍ عنه. ولا يرد ذلك - أعني كون الموضوع نفس شخص اللفظ -

١. كذا، والأوّل: «تمّت»: لأنّه معطوف على «صحّ».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: إلقاء.

٣. كذا في الأصل، والأوّل زيادة «وأنّه».

في ما إذا أُطلق وأريد به النوع والصنف بلحاظ كون المذكور فرداً^١ من أفراد الكلّي المنطبق عليه ومصادقاً^٢ من مصاديقه، ومعه لا يكون من باب الاستعمال في شيء أصلاً؛ لأنّ اللفظ قد أُطلق حقيقةً على النوع والصنف، غاية الأمر أنّ الموضوع له من قبيل الألفاظ لا المعاني.

وبالجملة، لما كان المراد من المعنى هو المقصود بالتفهّم والتفهيم، فلا محالة كان الاستعمال المزبور استعمالاً للفظ في ما يناسب معناه الموضوع له ويلائمه لملاءمة^٣ الكلّي لمصاديقه، والعامّ لأفراده لكن يحتاج إلى نصب قرينة على كون مراد المتكلّم من اللفظ ليس المعنى الحقيقي بل المقصود منه نوعه أو صنفه كي لا ينصرف الذهن إلى معناه الموضوع له.

هذا، ومن المعلوم أنّ حمل المتكلّم ما يناسب الموضوع من النوع والصنف أقوى قرينة على [عدم] إرادة المعنى الموضوع له اللفظ فلا يحتاج إلى قرينة صارفة^٤ ولا المعيّنة؛ لظهور كون الاستعمال في أحدهما لا محالة على الوجه المذكور مفصلاً.

نعم، إنّ مقتضى ما ذكرنا هو كون إطلاق اللفظ على فردٍ مثله استعمالاً^٥ له في المعنى من حيث إنّّه المقصود بذكر اللفظ، فإذا أُطلق وأريد به فرد مثله كما لو^٦ أُطلق وأريد به نوعه أو صنفه من كونه من باب استعمال اللفظ في المعنى.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فرد.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مصادق.

٣. في الأصل: «ملائمة» وما كتبناه في المتن هو موافق لقواعد رسم الخط.

٤. كذا، والأولى: القرينة الصارفة.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: استعمال.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: في لو.

نعم، بعض القضايا اللفظية ليس من إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو نوعه وصنفه ولا من إحضار الموضوع ليحكم عليه وذلك مثل قولك: «ضرب فعلٌ ماضٍ»؛ إذ لا يكاد يراد من الموضوع نفسه؛ لأنّه وقع مبتدأ فكيف يُحكم عليه بأنّه فعل، ولا نوعه أيضاً فيكون مصداق ما هو الفعل الماضي؛ لعدم كون الكلّي المنطبق على الموضوع في القضية فعلٌ ماضٍ، وإنّما الفعل «ضرب» في «ضرب زيد»، فلا محالة لا بدّ في مقام الحكم بضربٍ من التأويل باستعمال الموضوع وإرادة ما هو الفعل^١ في «ضرب زيد» أو إرادة أنّ «ضرب» على هيئة الفعل الماضي، فافهم جدّاً.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الفصل، وهو تصحيف.

الأمر الخامس

في أنّ دلالة الألفاظ على معانيها هل هي بتبع إرادة لافظها أم لا؟
الحق أنّ الدلالة [التصورية] لا تتبع الإرادة بأن يكون المعنى بوصف كونه مراداً
قد استعمل اللفظ فيه؛ وذلك لأنّ الموضوع [له] والمستعمل فيه في الألفاظ ذات
المعاني وليست الإرادة مأخوذةً فيها؛ لعدم توقّف انتقال معاني الألفاظ بعد ذكرها
على إحراز كونها مقصودةً ومرادةً للافظها وإنّما يتوقّف على الوضع، وبعد العلم به
يكون المعنى منساقاً إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ.

وهذا ممّا لا نكير فيه بشهادة الوجدان ومساعدة البرهان عليه، وذلك لأنّ
الموضوع والمحمول في «زيد قائم» مثلاً إنّما استُعْمِلَا في معناهما الواقعي ولم
يُستْعْمِلَا في ما لهما من المعنى مقيّداً بالإرادة فيكون الواقع المراد من ذات «زيد»
ووصف القيام هو الموضوع له والمستعمل فيه، فلو كان المعنى المقيّد بالإرادة هو
المدلول للفظ «زيد وقائم» لما صحّ الحمل والإسناد في القضية إلّا بالتجريد
والتعرية عن الإرادة. كيف، والمحمول المقيّد بإرادةٍ خاصّةٍ يباين الموضوع المقيّد
بإرادةٍ أخرى مخصوصة فكيف يحمل عليه، وإن [هو] إلّا حمل المباین على
المباين ولا يصحّ، فلا محالة لابدّ من عناية التجريد والتعرية لتصحيح حمل القيام

على «زيد». وعدم ارتكاب^١ عناية في ساحة الحمل أقوى شاهد على أنَّ الموضوع له والمستعمل فيه ذات المعنى لا المعنى والإرادة معاً. هذا كله مع أنَّ الإرادة خارجة عن دائرة الموضوع له والمستعمل فيه وداخله في حدود الاستعمال نظير لحاظ الآلية والاستقلالية في «الأسماء والحروف»، والإنشاء والإخبار في «الأفعال» فلو جعلت من حدود المستعمل فيه - فمضافاً إلى لزوم الدور المحال - يمتنع الامتثال في ما كان المأمور به نفس الكلّي؛ لأنَّ الطبيعي بقيد أنه مراد يكون كلياً عقلياً لا موطن له إلاّ الذهن فكيف يُمتثل به؟! مع أنَّ اللازم أيضاً كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً في «أسماء الأجناس»، وليس كذلك.

فبناءً عليه إنَّ الدلالة تصوّرية التي هي عبارة عن حضور المعنى من اللفظ في الذهن لا تتوقّف على الإرادة وإنّما يخطر المعنى ببال السامع بمحض سماع اللفظ قهراً وإن لم يكن اللفظ قاصداً بل وقع التلفّظ من غير التفاتٍ أو غير شعورٍ، كما في «النائم والساهي والحيوان المتعلّم».

نعم، الدلالة التصديقية - وهي العلم بالمعنى والتصديق به - يتوقّف على الإرادة وإحراز كون المعنى مراداً للمتكلّم. وهذا حاصلٌ في ما كان ظاهر كلامه مقصوداً بالإفادة ولم يكن اللفظ صادراً عن سهوٍ أو نسيانٍ أو غفلةٍ إلى غير ذلك ممّا ليس المتكلّم بصدد تفهيم شيء ممّا هو ظاهر اللفظ - كان في مقام التغيّي أو الهزل - فإنَّ كلام هؤلاء وإن لم تخل^٢ عن الدلالة التصوّرية. كيف، وهي حاصلة حتّى في ما

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ارتكاب.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لم تخلو.

كانت القضية كاذبة أو واقعة عن تورية أراد المتكلم منها غير ظاهرها؛ فإنّ كذب دلالة الألفاظ لا يضرب بصفة كشفها عن معانيها وإراءتها لها إلاّ أنّه خالٍ عن الدلالة التصديقية التي هي حقيقتها؛ لتقومها بالإرادة الغير الحاصلة إلاّ إذا صدر الكلام بغرض الإفادة لما هو الظاهر منه حتّى يكون الكلام ظاهراً في ما أراده وقصد منه تفهيم غيره بحيث لا يمكن للمتكلم دعوى إرادة خلاف الظاهر إلاّ بالبيّنة، وهذه هي المعبر عنها بـ «أصالة الظهور» الكاشفة عن المراد إنّاً.

فما ذكره العلّمان - الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسي^١ - يُحمل على ما ذكرنا من تبعية الدلالة التصديقية - وهي العلم بالمراد - للإرادة وكون الالفاظ قاصداً من اللفظ إفادة المخاطب.

وهذا أمر بديهي؛ لأنّ الألفاظ بمجردها مع عدم إحراز كون لافظها [في صدد] إرادة تفهيم معانيها، لا تكاد^٢ تدلّ على أنّها مرادة، وإنّما الألفاظ الصادرة ليست حينئذٍ إلاّ كصدور الأفعال والحركات في دلالتها على أنّ لها فاعلاً، فكلام «النائم» وأمثاله ممّا ليسوا في مقام التفهيم والإفادة خالٍ عن الدلالة بهذا المعنى، فلو قيل: «زيد قائم» ولم [يكن] القائل بصدد بيان المراد لم يكن الظاهر من اللفظ حجّة؛ لمكان تبعية مقام الإثبات لمقام الثبوت فكلّ إثبات فرع الثبوت وإلاّ فلا ثبوت ولا إثبات، ومعه لا دلالة بل جهالة وضلالة يحسبها^٣ الجاهل كونها دلالة كما في القاطع بالخلاف إلى [أن] ينكشف عنده الواقع فيرى أنّه ليس بواقع.

١. الشفاء (المنطق)، ص ٤٢ - ٤٣؛ شرح الاشارات، ج ١، ص ٣٢.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا يكاد.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: يحسب.

ولأجل هذا التفرّع والتبعية لا يكاد يتمّ مقام الإثبات وظهور الكلام في أنّ معناه هو المراد جداً إلّا بعد كون المتكلم بصدد الإفادة وبيان ما هو ظاهر اللفظ، فلو لم يحرز هذه المقدّمة والم يكن للفظ دلالة تصديقية؛ لأنّها الكشف^١ والإرادة عن أنّ المعنى مراد المتكلم، ولا يريده لو لم يقصد تفهيم المخاطب فلا يكون اللفظ حاكياً^٢ عن الواقع حيث لا واقع له، بخلاف ما لو أحرزت المقدّمة المزبورة؛ إذ بيركبتها تتمّ مرحلة الثبوت فينهض اللفظ بظهوره لمقام الإثبات، وهذا المعنى ما قصده المحققان من تبعية الدلالة للإرادة؛ لأنّ المقصود بالدلالة الظاهر فيه كلامهما إثبات الالفاظ ما أَراده من المعنى الذي أظهره بواسطة اللفظ.

قال المحقّق الطوسي (ره) في المحكيّ عنه عند الجواب عن^٤ إشكال انتقاض تعريف الدلالات الثلاث: «إنّ اللفظ لا يدلّ بذاته على معناه بل باعتبار الإرادة والقصد، واللفظ حين يراد معناه المطابق لا يراد [منه]^٥ معناه التضمّني، فهو لا يدلّ إلّا على معنى واحد لا غير»^٦، انتهى.

قوله «لا يدلّ بذاته على معناه» يراد من الدلالة المنفيّة الدلالة التصديقية المفيدة للعلم بالمراد دون تصوّرية؛ إذ قد عرفت أنّ حضور الموضوع له من اللفظ ليس إلّا بتبع العلم بالوضع، فكلامه (قده) ظاهر في ما ذكرنا، وبه يندفع توهم^٧ أنّ

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «للكشف».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حاك.

٤. أضيفت هنا في الأصل كلمة «الجواب» والظاهر زيادتها.

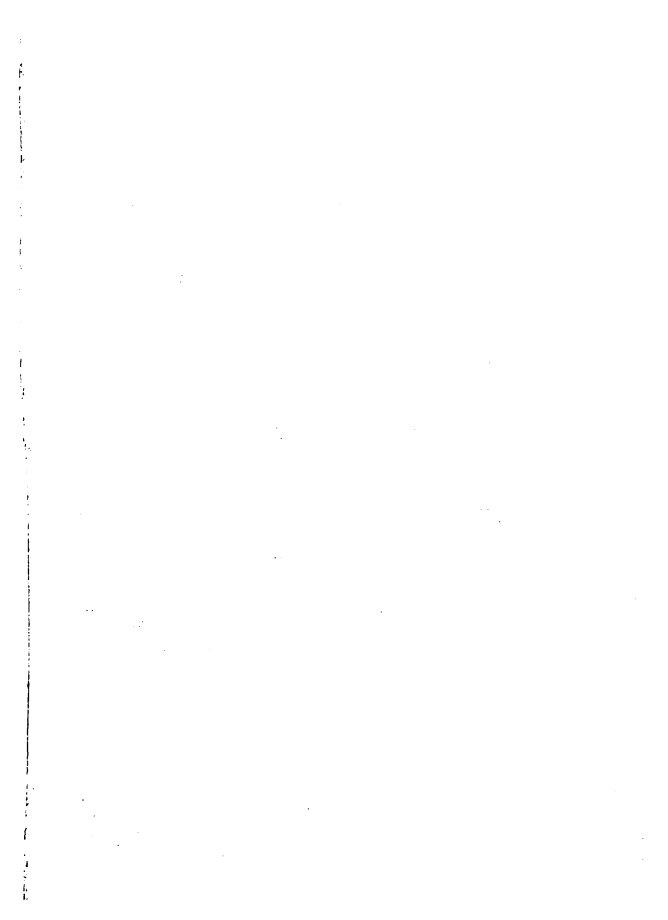
٥. ما بين المعقوفين من المصدر.

٦. الجوهر النضيد، ص ٨.

٧. الفصول الغروية، ص ١٧ - ١٨.

المراد ممّا ذهب إليه المحقّق المزبور كون اللفظ موضوعاً لما هو مراد لافظه.
ولعمري إنّ ما ذكر - من عدم تبعية دلالة تصوّرية للإرادة وتبعيتها لها في
الدلالة التصديقية - غنيّ عن البيان؛ لمساعدة الوجدان^١، وما أقمنا عليه من
البرهان إرخاءً للعنان، وإلّا فالمطلب أبين من أن يُبيّن وأجلى من أن يخفى.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الوجدان.



الأمر السادس

في أنه هل للمركّبات وضع على جِدَةٍ غير وضع مفرداتها من الموضوع والمحمول والقيّد والمقيّد في المركّبات الإسنادية والنسب التقييدية والاعراب الموضوعية^١ نوعاً لبيان حال مدخوله من الفاعلية والمفعولية وكونه مسنداً أو مسنداً إليه، والهيئة التي أيضاً من جملة مفردات القضية الموضوعية للمزايا الخاصة الملحوظة في نسبة بعض الموادّ إلى بعض كدلالة الجملة الاسمية على الاستمرار والثبوت، والجملة الفعلية على التجدد والحدوث، وكون تقديم ما حقّه التأخير يفيد الحصر وغير ذلك من خصوصيات النسب والإضافات التي ربما يتعلّق الغرض بإفادتها كالتأكيد والعليّة ونحوهما الراجع إلى الفصاحة؟ وجهان بل قولان.

أوجههما عدم ثبوت وضع مستقلّ للمركّبات وراء وضع مفرداتها من المادّة والهيئة؛ وذلك لإغناء أوضاع الموادّ والحركات وهيئاتها في إفادة المراد من التزام وضع آخر. وارتكابه يكون مستدركاً في كلام الحكيم، فبعد الوضع للمجموع من أجزاء القضية من الموضوع والمحمول والهيئة القائمة بهما لا نحتاج إلى وضع جديد وإن لم يكن ما قامت به الهيئة موضوعاً لاستفادة النسبة الإيجابية أو السلبية

١. كذا، والأوّل: الموضوع.

من قولك: «دیز» مقلوب «زید» أو ليس بـ«بیز»^١ مع وضوح إهمال ركني هذه الهيئة الانتسابية بمعنى عدم ثبوت الوضع لمادّتهما في ضمن هيئة من الهيئات وإن كانت الهيئة الخاصّة القائمة بهما والهيئة الإعرابية موضوعاً ومستعملَةً في كون أحدهما مسنداً إليه والآخر مسنداً، فلا جدوى في دعوى الوضع على مجموع هذه المفردات؛ لأنّه إن كان بالإضافة إلى خصوص ما وُضعت له المادّة والهيئة فيلزم اللغو والعبث، فإنّه تكرر وإعادة^٢ من [غير] فائدة لهذه الزيادة، وبالنسبة إلى وضع غيره فالمفروض وفاء الهيئة التركيبية بتمام المزايا الراجعة إلى خصوصيات النسب والإضافات.

فلا محيص من أن يكون المراد من الوضع للمجموع معنى آخر غير سنخ^٣ ما هو من توابع المادّة، وثبوته غير قابل للإنكار ولا [مجال] لجعله محلاً للتراع بداهة صحّة وضع المجموع لمعنى آخر يباين ما هو الموضوع أولاً، كما هو الحال في وضع المركّبات المزجية كـ«بعلبك» ونحوه، فحينئذٍ لو أُريد من ثبوت الوضع المستقلّ للمركّبات ثبوته لمجموع الجزءين ففساده غنيّ عن البيان؛ لعدم إفادة القضية إلّا ما هو المستفاد من آحادها.

فدعوى أنّ المنساق من جملة «زيد قائم» ثبوت النسبة وهي القيام لـ«زيد» فتكون موضوعاً لإفادتها مدفوعة بأنّ ثبوت وضع على جِدَةٍ لإفادة النسبة بين

١. كذا، وفي العبارة خلل، وفي التحرير الأوّل من التقارير، ج ١، ص ١٩٤ ما يلي: وإن لم

يكن ما قامت به هيئة الجملة من الموضوع أو المحمول موضوعاً لإفادة المعنى كما في قولك:

«دیز مقلوب زید أو ليس بـ«بیز».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اعارة.

٣. كذا، والأولى زيادتها.

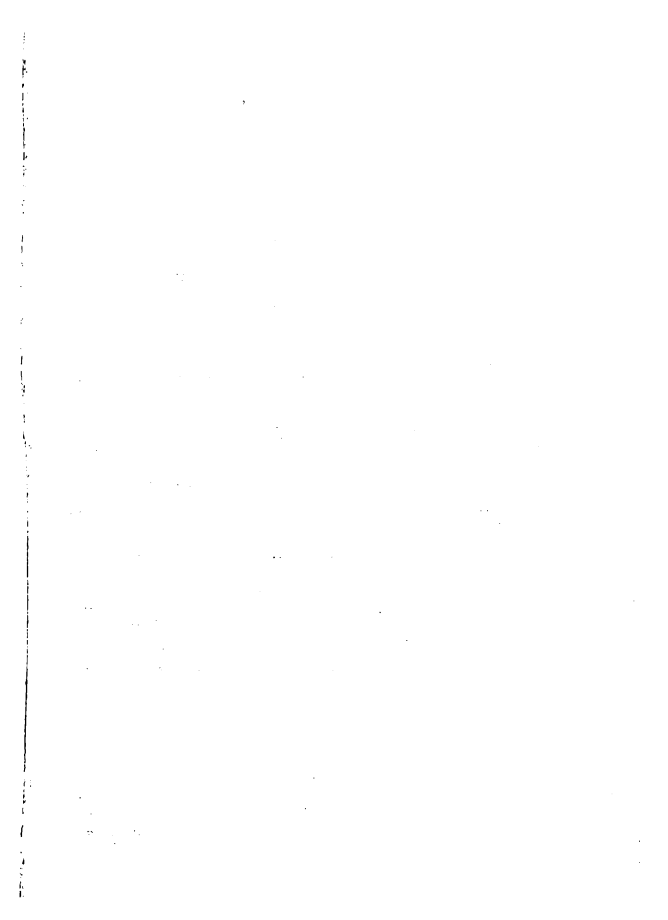
الموضوع والمحمول وخصوصياتهما بعد وضع الهيئة التركيبية ممنوعٌ جداً.
كيف، ووضعها كافٍ في استفادة النسبة فهي مستفادة من الهيئة، فمتى علم السامع بوضع المواد والهيئات نوعاً لبيان مدخولها والهيئات للنسب والإضافات وارتسمت في ذهنه معانيها انتقل ذهنه قهراً إلى تحقق النسبة.
ولعل منشأ توهم من قال^١ بثبوت الوضع لمجموع القضية أن هيئة «ضرب زيد» تدلّ على معنى غير ما يدلّ عليه «زيد ضرب» وكذلك «زيد قائم» بالنسبة إلى «قام زيد» أو «زيد» ليس بقائم» [بالنسبة إلى «ما قام زيد»]، ولا وجه لاختلاف الدلالات إلا الاختلاف من جهة الوضع فاشتبه عليهم أن للهيئة وضعاً^٢ على حدة تختلف المعاني حسب اختلافها، ولم يتفطنوا أن الهيئة أيضاً من آحاد القضية ومفرداتها وأنها ليست أمراً آخر وراء المادة والهيئة. وثبوت الوضع لها لا يقتضي كون مجموع القضية بمادتها وهيئتها موضوعاً بوضع آخر غير الوضع أولاً بإزاء المادة والهيئة نوعاً أو شخصاً.

ولقد عرفت أن الوجدان حاكم بعدم ثبوت وضع آخر للقضية لنفس ما دلّت عليه المادة والهيئة فتدلّ على المعنى أولاً بوصفها الإفرادي ثم تدلّ على نفس هذا المعنى بوصفها التركيبية. وعسى أن يكون المراد من العبارات الموهمة لذلك هو وضع الهيئات غير وضع المواد لا وضعها بجمليتها، وهذا محاكمة بين القولين.

١. لم نعر على قائله ولم ينسب هذا القول إلى قائل في التحرير الأول (ج ١، ص ١٩٦) وكفاية

الأصول (ج ١، ص ٣٥).

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: وضع.



الأمر السابع

في الأمور التي يعرف بها الحقيقة والمجاز

واعلم أنّ الشكّ في الحقيقة والمجاز تارةً باعتبار اشتباه الحال بالنسبة إلى
اللفظ الصادر عن المتكلّم بحسب المعنى من حيث كونه موضوعاً له وعدمه؟
وأخرى باعتبار اشتباه حاله من حيث أنّه مستعمل في المعنى الحقيقي وعدمه؟
فهنا مقامان:

الأوّل

في الأمور المتعلقة بالأوضاع ومثبتات الوضع

فنقول: إنّهم ذكروا لإثبات الوضع وعدمه أموراً كثيرة بين ما لا تفي بإثبات
الأوضاع وما تفي بإثباتها، وهي أمور عديدة:

[١] منها تنصيب أهل اللغة، ولعلّ اتّباع قولهم من باب الرجوع إلى أهل الخبرة
ومَهَرَة الفنّ في ما لهم من الحرف والصنائع التي لا تعرف عادةً إلّا من قبلهم،
وأوضاع الألفاظ ممّا لا يتأتّى العلم بها إلّا من أهل الخبرة وهم أئمّة اللغة.
وفيه كونهم عالمين بأوضاع الألفاظ في حيّز المنع؛ لانحصار وظيفتهم^١ في

١. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: وظيفتهم.

تعداد موارد الاستعمالات لا تمييز الحقائق عن المجازات، ولذا ترى عدم تصديهم لذلك كما يُعلم بالرجوع إلى كتبهم المؤلفة في هذا الفن، فأين التنصيص منهم بأن هذا حقيقة وذاك مجاز؟! ولو فرض منهم النص عليه لا يُعنى به؛ لمعلومية استنادهم في ذلك إلى الاجتهاد وإعمالهم كغيرهم بعض العلائم المقررة لمعرفة الحقيقة.

وقيام الإجماع على الرجوع إلى أهل اللغة في استعمال اللغات بحيث يكون^١ قولهم حجة تعبدًا من الشارع بعيدًا في الغاية.

نعم، يُعتبر قولهم في ما نصوا عليه من موارد الاستعمال؛ لأنه من الرجوع إلى أهل الخبرة الذي قام عليه بناء العرف والعقلاء وإن لم توجد^٢ في^٣ يرجع إليه ما يدخلها تحت عنوان «الشهادة» من التعدد والعدالة.

في التبادر [٢] ومنها التبادر من «المبادرة»، وهي المسابقة. والمراد به انسباق المعنى إلى الذهن مستنداً إلى حاقّ اللفظ مع الإغماض عن القرائن الحالية والمقالية ويكون دالاً عليه إنَّ كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود لافظه ودلالة الدخان على وجود النار، فمعنى كلامهم «إنَّ التبادر علامة للحقيقة» هو أنَّ الوضع - من^٤ جعل اللفظ بإزاء المعنى - موجبٌ لحدوث علقه بينهما، بها يحضر المعنى في ذهن السامع ويخطر بباله، فانسباقه كذلك مع الغفلة عن العلم بالوضع دليل قطعي على كون المنسب هو الموضوع له، هذا.

١. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: تكون.

٢. كذا، والأولى: لم يوجد.

٣. في الأصل: «فيمن».

٤. «من» بيانية.

والدليل على كون «التبادر» حجةً هو أنَّ حضور معنى واحد في المتحد أو المعاني في المتكثر في الذهن من بين سائر المعاني غيرها حيث لم يكن جزافاً لا بدّ وأن يستند إلى الوضع وجعل اللفظ قالباً للمعنى فهو معلول له^١.

ثمَّ إنَّه يُشكَّل^٢ على من جعل التبادر علامةً للحقيقة أو للوضع بلزوم الدور الباطل؛ لأنَّ العلم بالوضع كما لا يحصل إلّا من قبل التبادر على الفرض، كذلك التبادر يستحيل حصوله للجاهل بوضع اللفظ لهذا المعنى فينبغي كونه عالماً وأنَّ الموضوع له نفس ذلك المنسب هذا، فالسبق المذكور لا محالة يتوقّف على العلم بالوضع كما يتوقّف هو عليه.

وبعبارةٍ أخرى، إنَّ العلم بالوضع لو توقّف على الانسباق بالمعنى المزبور - على ما هو المفروض مع كونه متوقّفاً عليه؛ لعدم حصوله بدونه كما في صورة

١. كتب الشيخ أسد الله الزنجاني ظاهراً في هامش الأصل تعليقةً وهي: «قوله: «وجعل اللفظ قالباً إلى آخره» هذا التعبير في معنى «الوضع» تعبير السيّد الأستاذ الأكبر المحقّق الشيرازي أستاذي في حوزة سرّ من رأى وأستاذ جمع من إلفاض المعاصرين في حوزة النجف الأشرف منهم الفاضل الخراساني صاحب الكفاية إلّا أنَّ هذا التعريف يناقض إصرار (كذا في الأصل ظاهراً، ويستفاد أيضاً من سوق العبارة) الفاضل الخراساني لتعريف «الوضع» بالعلقة بين اللفظ والمعنى قصداً إلى جعل الوضع التخصّصي من أفراد المعرّف بالفتح ولما جعل اللفظ قالباً للمعنى مختصّاً بالوضع التخصّصي، وكان سيّدنا الأستاذ الأكبر (ره) يصرّح في مجلس البحث بل كرّر بأنَّ الوضع التخصّصي ملحق بالوضع في ما هو الغرض منه في تفهيم المعنى الوضعي لا أنّه من حقيقة الوضع، والفاضل المعاصر الخراساني أخذ من كلٍّ، إلّا هنا تمّت الحاشية ولم يكتب الباقي منها.

٢. هذا التعبير رائج على الألسن بدلاً من «يُستشكل» ولكن غير موافق لما ورد في اللّغة ويحتمل أن يكون هذا الفعل - أي يُشكَّل - بصيغة المعلوم والمعنى: صار الأمر أو المطلب مشكلاً، ولا يخفى بُعد.

العقلة؛ إذ لولا العلم به لا يكاد ينسب المعنى إلى الذهن من جوهر اللفظ - لزم^١ الدور الباطل ضرورة توقّف المعلول على علته، ولو انعكس الأمر مع ذلك كان اللازم ذلك؛ لأنّ مرجعه إلى توقّف العلم بالوضع على نفسه.

ودعوى كون التبادر معلولاً^٢ عن نفس الوضع لا العلم به فلا دور ولا محذور مدفوعة بما ذكرنا من استحالة حصول ذلك في حقّ الجاهل بالوضع، وهذا لا يصادم ما تقدّم - من أنّ الوضع مورث لجهة بين اللفظ والمعنى بسببها يحصل الانسباق -؛ وذلك لأنّ الوضع وإن كان كذلك بحيث كلّما سمع^٣ اللفظ أخطر المعنى في ذلك، غير أنّ مجرد هذا الإخطار على فرض تسليمه لا يكفي للعلم بالموضوع له وأنّ المخطور في الذهن هو المعنى الحقيقي للفظ إلا بعد العلم بأنّ اللفظ موضوع لهذا المعنى بالخصوص.

ومن هنا ظهر أنّه كما أنّ طريق إحراز الوضع متوقّف على التبادر كذلك التبادر طريقه منحصر في العلم بالوضع، وإلاّ لجاز انسباق معنى لمن يعلم بوضع اللفظ لمعنى في مقابل «المهمّل»؛ لوجود العلة - وهي نفس الوضع، وليس [كذلك سيّما على القول بعدم كون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية.

مع أنّه لو فرض الانسباق لما كان دليلاً على الوضع بحيث يُقطع به. والتفصّي عن الإشكال هو ما يقال من نفي الاتحاد والعينية بين المتوقّف والمتوقّف عليه بتقريب أنّ التبادر الذي يُعول عليه في تشخيص الوضع

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لزوم.

٢. في الأصل: «مع» وهو رمز إلى ما أثبتناه في المتن.

٣. في الأصل: «يسمع» وكتب فوقها «سمع» وأثبتناها في المتن.

والاستطراق به إليه بنحو الإنِّ تارةً تلاحظ بالنسبة إلى المستعلم - أعني من هو عالم بالوضع لكن بالعلم البسيط الإجمالي الارتكازي^١ -، وأخرى بالقياس إلى العالم في حقِّ الجاهل بوضع اللفظ، وعلى كلا الفرضين لا يلزم الإشكال:

أما على الوجه الأول - أعني لحاظ التبادر بالنسبة إلى العالمين بالوضع علماً إجمالياً ارتكازياً - فللاختلاف بالإجمال والتفصيل بين العلمين - المتوقّف والمتوقّف عليه -، فالتبادر حينئذٍ متوقّف على العلم بالوضع إجمالاً، والمتوقّف على التبادر هو العلم به تفصيلاً، فالمستعلم الملتفت إلى الوضع إجمالاً إذا أراد أن يعلم تفصيلاً بوضع اللفظ المنسب منه المعنى مجرداً ويرى انسباق المعنى من نفس اللفظ من غير مدخلة للقرينة قطعاً يعلم تفصيلاً بوضع اللفظ له^٢ على معنى^٣ الالتفات إلى علمه البسيط الإجمالي فيعلم بأنّه علم^٤ بوضع اللفظ لمعناه المراد منه في مورد الاستعمال الخاصّ من باب الانتقال من اللازم إلى الملزوم؛ لأنّ تحقّق العُلاقة والارتباط بين اللفظ بذاته والمعنى يلزم انفهامه منه من غير قرينة فيُستكشف إنّ ثبوت العُلاقة بينهما في الخارج، هذا.

فبناءً على ما ذكرنا ليس طرفاه التوقّف على نهج واحد؛ لأنّ العلم التفصيلي بالوضع موقوف على التبادر والانسباق، وهو موقوف على العلم الإجمالي

١. فوقها في الأصل: المرتكز.

٢. الظاهر زيادة قوله: «يعلم تفصيلاً بوضع اللفظ له».

٣. قوله: «على معنى» أي بمعنى.

٤. كذا، ولا معنى لـ «فيعلم بأنّه علم» ويحتمل «فيعلم بأنّه علم» والباء في «بوضع» للسببية.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: طرفي.

الارتكازي بالوضع^١، مثلاً لو فُرض حضور شخص الواضع أو^٢ سمع تنصيصه بوضع لفظ «الأسد» للحيوان المفترس ثمّ ذهل عنه وغفل إلى مدّة مديدة ثمّ سمع اللفظ، فإِيجزّد سماعه له ينسب المعنى إلى ذهنه بعدما كان مغفولاً عنه فيعلم بالوضع تفصيلاً، هذا.

فالتبادر على ما ذكرنا سبب للعلم بالعلم في حقّ المستعلم والتفاتة بأنّه عالم بما هو الموضوع له بعدما كان له سترة وحجاب عن علمه به، فالتوقّف على التبادر العلم بالوضع تفصيلاً، والتوقّف عليه العلم الإجمالي بالمعنى المذكور أي العلم المذهول عنه سابقاً وإن كان في إطلاقه عليه نوعٌ مسامحة، لا ما قد يُتوهم من العلم الإجمالي المصطلح، إذ لو عُلم إجمالاً بأنّ لفظ «الأسد» موضوع لأحد معنييه من الحقيقي والمجازي من دون سبقه بالعلم بالوضع ثمّ انسبق إلى ذهنه أحد هذين المعنيين لما كان يعلم أنّ المنسّق هو الموضوع له، ولما صحّ التعويل على مثل هذا الانسباق بمجرّده على تقديره، وإلّا فمن البديهي عدم حصوله؛ لتوقّف الانسباق بالنسبة إلى المستعلم على علمه بالوضع دون الوضع وحده وهو مفقود في المعنى المنسّق.

ثمّ إنّ لما كان المنشؤ لهذا العلم الإجمالي البسيط الارتكازي تنصيص الواضع اندفع الدور المتوهم أيضاً من جهة أنّ العلم الإجمالي المزبور لابدّ وأن يكون مسبوقاً بالعلم التفصيلي بالوضع، وإلّا لما كان للذهول والغفلة عنه معنى، ومعه يعود المحذور - وهو توقّف العلم التفصيلي بالوضع عليه كذلك.

١. بعدها في الأصل: «موقوف على» ثمّ شطب عليها.

٢. كذا، ولعلّ الصواب: «و» بدلاً من «أو».

وبعبارة أخرى، إنّ العلم بكون مورد الاستعمال موضوعاً له تفصيلاً موقوف على التبادر وهو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي المسبوق بالعلم التفصيلي بكون المورد موضوعاً له فيتحد المتوقّف والمتوقّف عليه.

وأنت - بعدما عرفت [من] الفرق بين العلمين من جهة منشأهما من التنصيص بالنسبة إلى ما توقّف عليه التبادر وهو بالنسبة إلى العلم بالوضع - ترى أنّ الإشكال في غير محله.

ثمّ نظير ما ذكرنا من الجواب عن «الدور» في «التبادر» من اختلاف طرفي التوقّف بالتفصيل والإجمال ما قد يجاب عن إشكال الدور الوارد على الشكل الأوّل، وهو أنّ العلم بالنتيجة تفصيلاً يتوقّف على العلم بالكبرى التي تكون نظريةً للصغرى الوجدانية، والعلم بهذه الكبرى مع هذه الخصوصية يتوقّف على العلم بالنتيجة التي هي فرد من أفراد الكبرى.

مثلاً العلم بـ «حدوث العالم» الذي هي «النتيجة» متوقّف على العلم بكليّة «الكبرى» - وهو كلّ متغيّر حادث -، والعلم بها أي بكون العالم متغيّراً يتوقّف على العلم بحدوث العالم الذي هو فرد من أفراد «المتغيّر»؛ لوضوح أنّ العلم بالمحصورة الكلية متوقّف على العلم بثبوت الحكم لكلّ مصداق من مصاديق عنوان الموضوع، وعليه يتوقّف العلم بالنتيجة على العلم بها.

ولا يرتفع الدور إلّا بملاحظة الاختلاف بالإجمال والتفصيل، فما يتوقّف عليه العلم بالنتيجة يكون علماً تفصيلاً حاصلاً من المقدّمين، وما يتوقّف عليه العلم بالكبرى يكون علماً إجمالياً ومعه لا دور؛ لعدم اتّحاد طرفي التوقّف.

هذا كلّ بناءً على الوجه الأوّل.

وأما على الوجه الثاني أي لحاظ التبادر بالنسبة إلى أهل المحاورة وحجّيته في حقّ الجاهل بالوضع، فنقول: إنّ التبادر عند العالمين بالأوضاع علّة لحصول العلم بالوضع بالنسبة إلى الجاهل به، فالعلم بالوضع للجاهل معلولٌ عن التبادر عند العالمين به، وهو إن كان مسبوقاً بالعلم به غير أنّه بالنسبة إلى العالم لا الجاهل، فالتبادر الذي علّة لحصول العلم بالوضع للجاهل متوقّف على العلم بالوضع عند أهل المحاورة العالمين بالأوضاع وهو عند الجاهل غير متوقّف على علمه بالوضع بل يتوقّف على علم أهل المحاورة، ومعه يرتفع الغائلة بعد اختلاف الطرفين^١ ذاتاً، لا جهةً كما في الوجه الأوّل فطرف توقّف العلم بالوضع تبادر أهل اللسان العالمين بوضع ألفاظ المحاورة، وهو لا يتوقّف على علم الجاهل بالوضع المتوقّف على تبادرهم.

ثمّ هذا كلّ لو أحرزنا استناد السبق إلى نفس اللفظ لا غير وأما في صورة تبادر المعنى مع الشكّ في أنّ علّته الوضع فقط أو القرينة المحفوفة باللفظ فلا أصل يُحرز ببركته ذلك، فلورأينا استعمال لفظٍ عند أهل المحاورة العالمين بالأوضاع وانسب المعنى إلى الذهن ثمّ شككنا في أنّ منشأ حصوله الوضع أو الاحتفاف بالقرينة عندهم فب«أصالة عدم القرينة الراجعة» إلى «أصالة الظهور» لا يُحرز «الوضع»؛ لأنّها ليست على سعةٍ من المجرى بحسب بناء العقلاء كي يحرز بواسطتها نحو إرادة المعنى من اللفظ وأنّ إرادته منه بمعونة أمر خارجي أو من اللفظ فقط، بل هي من الأصول المرادية المعمول بها بعد تمييز المعنى الحقيقي عن المجازي؛ لما نرى من أنّ سيرة العرف والعقلاء ودأبهم على البناء على اتّباع الظهور القائم باللفظ

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الطرفان.

في معناه الحقيقي إذا تميّز عن المعنى المجازي والحكم بأنّه المراد من إطلاق اللفظ دون معناه المجازي؛ لتوقّفه على القرينة، والأصل عدمها. ولا يركنون إلى أصالة عدم القرينة في ما أريد شخص معنى من اللفظ وشكّ في كونه الحقيقي أو المجازي بل يراجعون الأمارات الدالّة على الوضع؛ لما فيها من ظهور إرادة الموضوع له وتعيّنه وتشخيصه.

فظهر أنّه لا بدّ من إحراز كون علّة التبادر هو العلم بالوضع وعدم الاستناد إلى القرينة كما تقدّم، فمع العلم بالحال من حيث الاستناد إلى حاقّ اللفظ وغيره لا إشكال. وإن جُهل الحال فمقتضى القاعدة حينئذٍ التوقّف وعدم الحكم بالوضع ولا عدمه، فالجاهل بالاصطلاح إذا راجع إلى متفاهم أهل اللسان ووجد ظهور اللفظ في المعنى فكيف يحرز كون ذلك الظهور مستنداً إلى الوضع لا إلى القرينة الخفية الحالية أو المقالية^١، والاستناد إلى أصالة عدم القرينة الراجعة إلى أصالة الظهور - فمع معارضتها بأصالة عدم الوضع بالنسبة إلى المشكوك خاصّة وإن علم به إجمالاً إمّا لهذا المعنى المتبادر أو لغيره - غير مجديّ في المراد بعد انحصارها باعتبار دليلها في إحراز المراد لا غير، فالمحقّق من محلّه صورة العلم بالوضع والشكّ في المراد، وأمّا صورة معلومية المراد والشكّ في الوضع فإنّبات الوضع بها غير معلوم بل معلوم العدم؛ لأنّ ما كان سبباً هو التبادر من اللفظ المجرد عن القرينة [مع لزوم] سبق العلم بالوضع في الجملة، وأمّا مطلق المبادرة مع عدم سبق العلم بالوضع إجمالاً فلا يُعدّ من علامة الوضع.

هذا كلّ حال التبادر، وأمّا عدم التبادر أو تبادر الغير فلا يكونان

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: خفية حالية أو مقالية.

علامة^١ للمجاز؛ لأن التبادر وإن كان أمانة على الوضع إلا أنه من اللوازم العامة له فلا يكون عدمه دليلاً على عدمه؛ لأن انتفاء اللازم الأعم لا يستلزم انتفاء الملزوم، أترى أن عدم الدخان يكون دليلاً على عدم وجود النار من جهة أن وجود الدخان كان دليلاً على وجود النار؟ كلا، فعدم دليل خاص لا يصير منشأ لعدم المدلول، كما أن ثبوته في معنى لا يصير دليلاً على عدمه في معنى آخر غيره وإن كان دليلاً على ثبوت الوضع في ذاك فلا يكون شيء منهما علامة لعدم الوضع فضلاً عن [ثبوت] عنوان المجازية التي هي عبارة عن صفة اللفظ المستعمل في غير المعنى الموضوع له؛ لعلاقة مصححة للاستعمال [و] على فرض كشفه من باب الأمانة عن عدم الوضع لا يثبت تحقق ملاك المجازية.

اللهم إلا أن يراد من المجاز في عبائهم مطلق عدم الوضع وإن لم يصح الاستعمال فعلاً مع عدم العلاقة المصححة.

وعلى أي حال ليس حال «التبادر» كـ «صحّة السلب» حسب ما يأتي من اللازم الأخص للوضع - كما تؤهم - ليكون كل من وجوده وعدمه دليلاً على كل من وجود الملزوم وعدمه.

نعم، لو فرض استقصاء جميع المعاني الحقيقية للفظ بحيث [لو] كان هناك معنى حقيقياً آخر لحصل النطق به إما بتنصيب الواضع أو غيره من سائر الأمارات كان عدم تبادر المعنى دليلاً على عدم ثبوت^٢ الوضع فيكون اللفظ مجازاً بالقياس إلى المعنى. وأما في صورة لم يكن الأمر كما ذكر^٣ لا يكون عدم التبادر

١. كذا، والصواب ظاهراً: علامتين.

٢. في الأصل: الثبوت.

٣. في الأصل: «كذلك» وكتب فوقها: «كما ذكر» كما أثبتناها في الأصل.

علامة^١ على وجود المجاز بعدما كان من الجائز أنّ عدمه لأجل عدم العلم بالوضع، ومعه لا يوجب العلم بعدم الوضع.

وأما تبادر الغير فلاّنه لو أريد به عدم التبادر فلا يرجع إلى محصلّ؛ لوجه ما سمعت فيه، ومع عدمه يكون عبارة أخرى عن تبادر المعنى الحقيقي فيكون معناه أنّ تبادر معنى علامة الحقيقة والمجاز، وهذا - مع عدم وفائه بالمقصود؛ إذ الغرض^٢ استقلال كلّ من الحقيقة والمجاز بالعلامية^٣ لا الاشتراك فيها إن جعل تبادر معنى لكون معنى آخر مجازاً - بديهي البطلان؛ لوجه ما قلناه فلا محصلّ حينئذٍ لتبادر الغير لو لم يرجع إلى عدم التبادر، ومعه قد عرفت حاله بما لا مزيد عليه.

[٣] ومنها صحّة الحمل وعدمها وعدم صحّة السلب وصحّتها، فالأوّل علامة في صحّة السلب للحقيقة كما أنّ الثاني علامة للمجاز.

ولمّا كان الإطلاق مبنياً على الحقيقة، أي حمل المعنى وسلبه باعتبار ذاته وحقيقته لا لمزاياه وخصوصياته - كما في حمل «الحمار» على البليد أو سلب «الإنسان» عنه؛ لأنّه مبنيّ على بعض الجهات الثابتة في الموضوع أو المسلوب عنه - فعنده^٤ لا نحتاج إلى زيادة قيد «في نفس الأمر» لإخراج الحمل أو السلب المبنيّين^٥ على الادّعاء والتنزيل، فالسلب التأويلي خارج بإطلاق قولنا: سلب

١. في الأصل: «دليلاً» وكتب فوقها «علامة» كما أثبتناها في الأصل.

٢. لعلّ في الأصل: الفرض.

٣. في الأصل: بالعلامة.

٤. كذا في الأصل بلا نقطة للنون، والأولى زيادتها، ويحتمل معناها: فحينئذٍ.

٥. كذا، والأولى: المبنيّ.

المعنى، وكذلك «حملة» ولا يُحتاج إلى قيدٍ مُخرج.

وعليه يكون المراد منهما أن صحة سلب المعنى الارتكازي المعلوم بالعلم الإجمالي البسيط عن المعنى المقصود استعلامُ حال اللفظ بالقياس إليه بحسب الوضعِ وعديمه، علامةٌ للمجاز كصحة سلب «الحمار» بما له من المعنى المرتكز عن «البليد» المحمول عليه بالحمل الشائع و[عدم] صحة سلب «الإنسان» [المحمول عليه] بالحمل الذاتي، فإنها علامة لمطلق المجازية بالنسبة إلى المعنى المسلوب عنه وإن كان من الجائز [كونه] حقيقةً باعتبار وضع آخر، مثلاً إلا إذا استقصى جميع المعاني الحقيقية وصحّ باعتبارها سلبها عن المعنى كان اللفظ مجازاً فيه بقولٍ مطلق كما لو أحرز وحدة المعنى أيضاً، كما أن صحة الحمل بأحد الحملين باعتبار ملاحظة ذات تلك الشيء ونفسه علامة لكونه حقيقة في المحمول عليه كعدم صحة سلب «الإنسان» بمعناه الارتكازي بحمل «هو هو» عن «الحيوان الناطق» وسلب «الماء» كذلك عن «الجلّاب» المسلوب الطعم والرائحة بحمل «ذو هو»، فحملُ «الإنسان» على «الحيوان الناطق» أو «البليد» من جهة الاتحاد ذاتاً أو مصداقاً باعتبار ذات المحمول ونفسه، وكذا سلبه عن «الحمار» أو هو عن «البليد» بملاحظة ذات المسلوب عنه؛ بمعنى أنّه بذاته تعلّق الغرض من الحمل والسلب [كانتا] علامتين للحقيقة والمجاز.

ومن هنا انقدح أن الحملَ باعتبار بعض الجهات - كقولك للبليد: «إنّه حمار» لأجل لحاظ بعض جهات الحمارية فيه دون إثبات ذاتها له - كالسلب - كما في قولك: «البليد ليس بإنسان» بعدما لم يكن المراد نفي الذات وحقيقتها منه بل النفي

باعتبار بعض المزاي - ليس علامة^١ للحقيقة والمجاز.

فإذن العبرة في تشخيص الحقائق عن المجازات بما ذكرنا أولى في تحديدتهما، وعليه نقول:

(الحمل) على قسمين:

ذاتي، ملاكه الاتحاد بحسب الحقيقة كـ «الإنسان» بالنسبة إلى البشر أو الحيوان الناطق.

وصناعي، يكون ملاكه الاتحاد الخارجي، وذلك مثل حمل الكلبي على مصاديقه والعام على أفرادهِ مع اختلافهما مفهوماً.

وعلى الفرضين لا ضير في جعل «الحمل» كذلك علامة قطعياً لأن يميّز المعنى الحقيقي فيقال: إن المستعمل إذا رأى لفظاً استعمل في معنى وأراد أن يعلم أنه الموضوع له أم لا؟ فيلاحظ اللفظ بمعناه الارتكازي لا غير، فإن رأى صحة حمل المعنى المستعمل فيه على اللفظ بمعناه بالحمل الذاتي فذلك علامة كون المستعمل فيه هو الموضوع له، وإن رأى عدم صحة الحمل المزبور فذاك آية كون المستعمل فيه غير ما وضع له، وذلك كمفهوم^٢ «البشر^٣ والحيوان الناطق، أو الناهق» بالنسبة إلى «الإنسان»، فصحة الحمل المزبور في الأول، وعدمها في الثاني علامة للحقيقة والمجاز.

وأما صحة الحمل بالحمل الشائع الصناعي فيقال: إنه أيضاً علامة لكون المستعمل فيه من أفراد المعنى الارتكازي للفظ ومن مصاديقه، كما أن عدم صحة

١. كذا، والأولى: ليس بعلامة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «كفهوم» وهو تصحيف.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: البشرية.

الحمل كذلك أي بالحمل الشائع المعبر عنه بحمل «ذو هو» علامة لعدم كونه من أفراد المعنى المرتكز في الذهن، لا أنه غير موضوع له مطلقاً بل يمكن أن يكون موضوعاً بوضع آخر لا يعلمه المستعلم، ففي صورة صحة^١ السلب بالحمل الشائع يُحكم بأن السلوب غير موضوع له بالخصوص وإن لم نقل بكون الإطلاق بنحو المجاز في الكلمة بل يكون التصرف في أمر عقلي كما صار إليه السكّاني^٢، إلا أن صحة السلب كذلك علامة للمجازية في الجملة؛ لأنك قد عرفت أن صحة الحمل وعدمها يلاحظ بالنسبة إلى المعنى المرتكز، وباعتباره يكون دليلاً لوضع اللفظ للمحمول أو يكون المحمول عليه من أفراد.

وبالجملة، صحة الحمل ذاتاً علامة لكون المحمول في القضية هو الموضوع له كما في مثل «الإنسان بشر»، وكذلك عدم صحته لعدمه، كما أن إطلاق اللفظ على المعنى لا بالحمل الذاتي علامة لكون المرتكز في الذهن عاماً^٣ يكون ذاك المستعمل فيه من أفراد ومصاديقه لا أنه نفسه، كما أن صحة السلب وعدم صحة الحمل بالحمل الشائع بالنسبة إلى ما هو المرتكز ليس^٤ علامة لكونه مجازاً مطلقاً بل بالنسبة إلى المعنى المعلوم بالإجمال.

وبعبارة أخرى، المستعلم إن رأى عدم صحة الحمل بالنسبة إلى جميع ما هو مرتكز في ذهنه فذاك علامة للمجازية فلا يحمل عليه ذاتاً، وإن رأى عدم الصحة

١. بعدها في الأصل: «حمل» ثم شطب عليها.

٢. مفتاح العلوم، ص ٤٧٧.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عام.

٤. كذا، والأولى: ليست.

بالحمل المتعارف^١ فذلك علامة لعدم كون^٢ ذاك المعنى من أفراد الموضوع له لا أنَّ اللفظ ليس بموضوع لذلك بل من المحتمل أن يكون موضوعاً ولا نعلمه.

ثمَّ إنَّه لا يخفى أنَّ صحة السلب وعدمها علامة كون المعنى المسلوب أو غير المسلوب موضوعاً له أو غير موضوع^٣ له. وأمَّا اتحاد الموضوع له وتعدُّده فلا بدَّ من إعمال أمورٍ أخرى.

ثمَّ إنَّه لا يخفى أنَّ إشكال ورود الدور في المقام والجواب عنه هو الإشكال والجواب في التبادر.

وحاصل تقريب الإشكال أنَّ العلم بصحة الحمل وعدم صحة السلب موقوف على العلم بالموضوع له حتَّى يلاحظ صحة الحمل وعدمها، فإذا كان العلم بالوضع موقوفاً على عدم صحة السلب فلا محالة يصير العلامة دورية.

والجواب أنَّ العلم بالوضع تفصيلاً يتوقَّف على صحة الحمل، والعلم بصحة الحمل كذلك لا يتوقَّف على العلم بالوضع بل يتوقَّف عليه إجمالاً وحينئذٍ يختلف طرْفاء التوقُّف لكن اعتباراً لا حقيقةً كما هو الثابت بالنسبة إلى الوجه الأخير من الجواب عن الإشكال بالدور في التبادر، هذا.

فالمعلوم في طرف الموضوع له^٥ هو المعنى أي اختصاص اللفظ بهذا المعنى

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المتعارفي.

٢. كذا في الأصل، والصواب ظاهر: «لعدم العلم بكون» لقرينة قوله في ما بعد: «لا أنَّ اللفظ ليس بموضوع لذلك بل من المحتمل أن يكون موضوعاً ولا نعلمه».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: موع!

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: طرفي.

٥. كذا، والظاهر زيادة قوله: «له» بقرينة قوله في ما يلي: «من غير التفات إلى كونه الموضوع له بعينه» و«وفي طرف المحمول».

ومتحداً^١ معه^٢ من غير التفاتٍ إلى كونه الموضوع له بعينه، وفي طرف «المحمول» الالتفات إلى المعنى والعلم بأنه كان عالماً به قبل طريان الذهول، فالمستعلم بعد تصوّره صحّة حمل «الحيوان الناطق» على «الإنسان»^٣، وعدهما بالنسبة إلى «الناهي» يعلم تفصيلاً بأنه هو الموضوع له وغيره غيره، أو هو بالنسبة إلى غيره - أعني الناهق.

وإن شئت قلت: إنّه لو أريد الوقوف على حقيقة «الإنسان» وهو يعلم ارتكازاً أنّه «حيوان ناطق» فيلاحظ ما هو بمنزلة شرح الاسم لهذا المعنى - أعني الحيوان الناطق - فإن رأى صحّة حمل ذاك المعنى على الموضوع بحيث لا يصحّ سلبه عنه فهي علامة لكونه معنىً حقيقياً له، وإلاّ فيكون علامة لكونه مجازاً فيه.

فإن قلت: إنّ الحمل في الذاتيات غير صحيح؛ لاتّحاد المفهومين حقيقةً وعدم التغير بينهما بوجه، ومن المعلوم أنّ المعتبر في الحمل المغايرة بين الموضوع والمحمول كي لا يلزم حمل الشيء على نفسه، وعلى فرض التغير لم يُفد عدم صحّة السلب لكون ذاك المعنى حقيقياً؛ إذ المفروض مغايرته للموضوع بحسب المفهوم.

قلت: لما كان موضوع القضية في قولنا: الإنسان حيوان ناطق، هو مفهوم «المسمّى» أو مفهوم الموضوع له؛ لعدم الحكم على لفظ «الإنسان» بـ«حيوان ناطق» بالبداهة، وكذلك المراد من «المحمول» هو المفهوم فمن الواضح أنّ اتّحاد مفهوم الموضوع مع مفهوم المحمول ليس على الوجه المستحيل وإن لم يكن على

١. كذا، والصواب ظاهراً: أو أنّه متحد.

٢. العبارة مخدوشة، تجده أوضح من هنا في التحرير الأول، ج ١، ص ٢١٠.

٣. كتب في الأصل قوله: «على الإنسان» بعد قوله: «الناهي» والصواب ما أثبتناه.

الوجه المتعارف الشائع في القضايا المتعارفة مثل «زيد إنسان والإنسان ناطق» ونحوهما مما يرجع الاتحاد المستفاد من الحمل فيه إلى الاتحاد في الوجود الخارجي؛ وذلك لأنه يكفي في التغير كونه من وجه، كما أنه يكفي الاتحاد من وجه.

بيان ذلك أنه لما كان صريح العقل قاضٍ بأن الحمل يستدعي تغير الموضوع والمحمول بوجهٍ واتحادهما بوجهٍ آخر؛ إذ لو كانا مطلقاً متّحدين لزم حمل الشيء على نفسه، ولو كانا متغايرين من جميع الوجوه كانا متباينين فلا محالة لا بدّ وأن يقال لرفع الإشكال: إنّ الموضوع والمحمول في المفروض وإن كانا متّحدين بحسب الذات غير أنّ التغير بوجهٍ ثابتٍ بينهما وهو كون أحدهما من الآخر أجلى، ضرورة أنّ «المحمول» المعرّف للـ «موضوع» لا بدّ وأن يكون كذلك، والمعرّف بالنسبة إليه خفيّ، فمفهوم «الحيوان الناطق» - بعد كونه معلوماً تفصيلاً؛ لأجل اشتماله على الجنس والفصل - صحّ باعتباره حملاً على «الإنسان» الغير المعلوم كذلك وإن كان معلوماً إجمالاً، وبعد حملة كذلك يعلم تفصيلاً بأنه الموضوع له.

تكملة

وهي أنّ الركون على جعل «عدم صحة السلب» علامة الحقيقة، وكون اللفظ موضوعاً لمفهوم المحمول عليه قليل الجدوى لا طائل تحته بكتّيته؛ لانحصار مورد جريانها في صورة وحدة الموضوع والمحمول مفهوماً كأن يكونا بسيطين أو مركّبين معاً، دون ما لو اختلفا كذلك وإن كانا متّحدين بحسب الحقيقة

كـ«الإنسان» بالنسبة إلى «الحيوان الناطق»، وعليه فيلزم على من جعلها علامةً تقييدها باتّحاد الموضوع والمحمول مفهوماً في الحمل الذاتي، وإلاّ فصحة الحمل بالحمل الذاتي ليست غالباً علامةً للحقيقة الاصطلاحية بمعنى كون اللفظ موضوعاً لمفهوم المحمول^١ فيكون مفهومه متّحداً مع المفهوم الارتكازي المصحّح معه الحمل بالوجود اللفظي على المفهوم المجهول وضع اللفظ له بل في مورد اختلاف المفهومين واتّحاد المفهوم الارتكازي بحسب الحقيقة والذات مع المفهوم المجهول وضع اللفظ له؛ لمكان الحمل الذاتي المقتضي لكون المفهومين مرآتين لحقيقة واحدة وهوية فاردة يصحّ سلب المحمول عن المحمول عليه، وعليه يكون مجازاً اصطلاحاً من غير منافاة المجازية لوحدة الحقيقة بين المفهومين.

ووجه ذلك يتوقّف على تمهيد أمرين:

الأوّل: إنّ المفهوم بحسب مرحلة المفهومية ينقسم إلى قسمين: مركّب وبسيط، والأوّل عبارة عن تركيب المفهوم من مفهومين أو مفاهيم متعدّدة كحيوان ناطق مثلاً، فإنّ الحيوان مفهوم والناطق مفهوم آخر غيره، ومفهومهما مركّب من هذين المفهومين وهما أجزاء تركيبية لذلك المفهوم.

والبسيط ما لا يكون له أجزاء كذلك وإن كان له أجزاء تحليلية عقلية إلاّ أنّ ذلك غير قادح في بساطته وساذجيته^٢ كالإنسان فإنّ مفهومه بسيط لا تركيب فيه في الواقع من أجزاء متعدّدة ومفاهيم متكرّرة وإن حلّله العقل إلى أجزاء تنتزع عن مقام ذاته وهويته فيخترع باعتبار اشتراك سائر الأنواع معه جزءاً يكون جنساً له

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الموضوع.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ساذجيته.

ولغيره ممّا يشترك فيه هو وغيره وهو «الحيوان»، وباعتبار ميزه عن سائر الأنواع جزءاً آخر يكون فصلاً وهو «الناطق»، فذات النوع بهذين اللحاظين - أي اشتراك سائر الأنواع في خصوص ذاتياته وامتيازه عنها - [ينتزع عنه] الجنس والفصل، لكن ليس «الحيوان الناطق» في مرحلة المفهومية متّحداً مع مفهوم «الإنسان» وإن كان بحسب الحقيقة متّحداً معه غير أنّ المفهومين ليسا كذلك بل متغايران ذاتاً في مرحلة كونهما مفهومين؛ فمفهوم «النوع» بسيط لا تركيب فيه إلّا عند التحليل باعتبار اشتراكه مع غيره باعتبار أمور يُعبّر عنها بـ «الجنس القريب» كالحيوان الذي هو عبارة في ظرف العقل عن «الجسم النامي المتحرّك بالإرادة القابل للأبعاد الثلاثة» وإن كان مفهومه أيضاً معنىً بسيطاً كمفهوم «الإنسان»، والعقل يحلّله إلى أجزاء بلحاظ المشتركات والمميّزات؛ لوضوح أنّ الحيوان مشترك مع غيره في الجسميّة والنمو، ولذا كان نوعاً بإضافة إلى الجسم النامي، كما أنّه نوع أيضاً بإضافة إلى الجسم وهو بالقياس إلى جنس الأجناس - وهو الجوهر -، فالعقل ينتزع في ظرف التحليل والتشريح عمّا به الاشتراك مفهوماً يُعبّر عنه بـ «الحيوان» وعمّا به الافتراق مفهوماً آخر يُعبّر عنه بـ «الناطق»، فحقيقة «النوع» عند العقل لها جهةٌ اشتراكٍ وجهةٌ اختصاصٍ يكون «النوع» قائماً بهما؛ فباعتبار الأوّل يخترع «الجنس» وبالثاني «الفصل».

وهذا بمجردّه لا يقتضي التحليل في الواقع كي يكون المفهوم مركّباً وإلّا فمفهوم «الإنسان» واحد بسيط، بخلاف ما يقع في شرح اسمه وحدّ ماهيته؛ فإنّه مفهوم مركّب من مفهومين كلّ منهما مفهوم بسيط وإن كان الشارح عن ماهيته مركّباً كمفهوم «الجنس النامي المتحرّك بالإرادة»، وعلى هذا لا يكون دلالة «الإنسان»

على «الحيوان الناطق» بالتضمّن بل بالالتزام؛ لأنّ مفهومه غير مركّب من مفهوم «الحيوان والناطق» وإن كان حقيقة الأمر كذلك، ولذا يحمل [عليه] كلّ من المفهومين وكلّيهما معاً ذاتاً.

الثاني: إنّ الجنس والفصل - كما سمعت - يُحملان على النوع مجتمعاً ومنفرداً، فيقال: الإنسان حيوان ناطق، أو حيوان، أو ناطق ومعه لا يصحّ السلب لا عن^١ مجموع كلّ من الجنس والفصل ولا عن كلّ واحدٍ منهما؛ لعدم صحّة سلب ذاتيات الشيء عن الشيء، فالجنس والفصل بعدما كانا ذاتيين^٢ للنوع لا يصحّ سلبهما عن النوع ضرورة أنّ وجود كلّ منهما عين وجود الآخر بحيث لا مغايرة بين الوجودين أصلاً فيكونان موجودين بوجودٍ واحد، بل هما وجود واحد حقيقةً، هذا.

فإذا عرفت ما ذكرنا من الأمرين فنقول: إنّ الملاك في عنوان «الحقيقة» للفظ المستعمل هو الاتحاد بحسب المفهوم لا الوحدة بحسب الحقيقة المصحّحة^٣ للحمل الذاتي؛ لأنّ الحمل في «الإنسان حيوان» ذاتي ولا يصحّ سلبه عنه مع أنّ الإنسان ليس بموضوعٍ للحيوان، وكذلك الحمل في «الإنسان حيوان ناطق» فضلاً عن «الناطق» وحده ذاتي مع عدم كونه معنى للإنسان؛ لأنّ الموضوع^٤ له «الإنسان» أمرٌ بسيط يعبر عنه بالآدمي أو البشر، لا الحيوان الناطق وإن انحلّ إليهما إلّا أنّه غير مركّب عنهما بحسب الواقع، ولذا لم يدلّ على كلّ منهما إلّا

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لأنّ.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ذاتيان.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المصحّح.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: موضوع.

بالالتزام وكان استعمال لفظ «الإنسان» في واحد منهما بل في كليهما مجازاً، فلا يُتوهم أن الوحدة بحسب الحقيقة توجب الاتحاد بحسب المفهوم، فمجرد صحة حمل «الحيوان الناطق» على «الإنسان» في مقام التحديد وعدم صحة سلبه عنه بالحمل الذاتي لا يقتضي الوحدة بالمفهوم الذي^١ هو مناط الحقيقة.

نعم، قد يكون الحمل كذلك مع الوحدة بحسبه كما في حمل «الإنسان» بمفهومه البسيط الارتكازي على «البشر» بالحمل الذاتي في ما لو علم مفهوم «البشر» مع الجهل بكون لفظ «الإنسان» حقيقةً فيه فيُستعلم بصحة الحمل للإنسان بما له من المفهوم المرتكز عن البشر أنه موضوع له هذا المفهوم فيثبت الترادف في لفظي «الإنسان والبشر»، فظهر أن صحة الحمل بحسب الحقيقة تتجامع صحة السلب بحسب المفهوم غالباً وهو الملاك في المجازية، فيكون عدم صحة السلب قليل الجدوى في إثبات ما هو المناط في كون اللفظ حقيقةً لكن في ما يجدي لا محذور في الاستطراق به إلى الوضع وهو ما^٢ لو كان المحمول والمحمول عليه متحدين مفهوماً فينحصر العلامة^٣ في «المترادفين» كـ «الإنسان والبشر» فيصح الحمل بقولك: «الإنسان بشر» بعد العلم إجمالاً بمفهوم «الإنسان» ولا يعلمه تفصيلاً إلا بعد ملاحظة الحمل وصحته فيرى أنه موضوع^٤ هو الموضوع له، فلملاحظة^٥ معنى الإنسان إجمالية وهو معنى الإنسان بنفسه،

١. كذا، والأولى: التي.

٢. في الأصل: «في استطراق الوضع وهو في ما» وكتب فوقها: «في الاستطراق ... وهو ما» كما أثبتناها في المتن.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: العلامة.

٤. الظاهر زيادتها.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: فبملاحظة.

وتفصيله^١ وهو البشر المحمول فيحمل^٢ عليه صحيحاً دون غيره كالحيوان الناطق، فلا يصح جعل حمله^٣ علامةً للحقيقة إلا أن يلاحظ باعتبار معنى بسيط ينطبق على معنى «الإنسان» كما في «البشر» وإلا فلا؛ لما عرفت من اشتراط الوحدة المفهومي^٤ الذي هو الملاك في الحقيقة، وعدمها في المجازية.

[٤] ومنها الاطراد وعدمه.

في الاطراد

فقد ذهب غير واحد^٥ إلى أن «الاطراد» دليل^٦ على تشخيص الأوضاع وتميز مجازاتها عن حقائقها، فيكون دليلاً علمياً لكون المستعمل فيه معنى حقيقياً للفظ، وكذا الحال في جانب «عدم الاطراد» فإنه دليل للعلم بالمجازية في كلمة^٧.

فحال الاطراد في الاعتداد عند الالتباس حال سائر ما قرّر لديهم لذلك من العلائم القطعية كالتبادر وصحة السلب والحمل بل أشد؛ فإن اللفظ إذا كان موضوعاً لمعنى يطرّد استعماله في كلّ مورد تحقّق فيه ذلك المعنى، فإذا لوحظ اطراد استعمال اللفظ في موارد مخصوصة تحقّق فيها استكشاف وضع اللفظ لذلك المعنى، بخلاف ما لم يطرّد فإنه يُستكشف عن أن الاستعمال في ما يقع لخصوصية

١. كذا، والصواب ظاهراً: تفصيلية.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «يحمل» بدلاً من «فيحمل».

٣. في الأصل: «جملة»، وهو تصحيف.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: الوحدة المفهومية.

٥. ذهب إليه من العامة الآمدي والغزالي، ومن الخاصة العلامة في ظاهر التهذيب والسيد عميد

الدين في المنية والوحيد البههاني في الفوائد الحائرية كما في هداية المسترشدين، ج ١، ص

٢٦٠ ومفاتيح الأصول، ص ٧٥.

٦. في الأصل: دليلاً.

٧. كذا، والأولى: الكلمة.

ففي المورد كما في المجاز فإنه يصح استعمال لفظ «الأسد» في مورد بعلاقة الشجاعة ولا يصح استعماله بغيرها من العلائق، وهذا.

وأنت ترى أنه لا يصح جعل «الأطراد وعدمه» علامة لتشخيص الأوضاع، وذلك لتحقق الأطراد في المجازات التي يُستعمل اللفظ فيها بعد ملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال من شخص العلائق فإنه من الواضح صحة استعمال «الأسد» في «الرجل الشجاع» بلحاظ ما هو أظهر صفات المشبه به - أعني الشجاعة -، كما يصح أيضاً ﴿أسأل القرية﴾^١ ويُراد بها أهلها بعلاقة الحلول، وكذلك قولك: «أعتق رقبة» حيث يُستعمل لفظها في «الإنسان» إذا كان متعلقاً من مادة الملك والعتق والفك، وكذا الحال في إطلاق لفظ «الحمار» على «البليد»؛ لجهة بينهما ولا يصح بدونها، هذا.

فجعل «عدم الأطراد» ممّا يتوسّل به إلى المجاز غير مطّرد؛ لأنّ عدم الأطراد حينئذٍ:

إن قيس إلى المقدار الزائد على ما فيه العلاقة المصحّحة للاستعمال فصحيح مطّرد لكن يردّه أنّ عدم الأطراد إنّما يكون علامةً للمجاز بعد المحافظة على عنوان اللفظ، و[هو] متنفّ في ما عدا وجود العلاقة المصحّحة وإن كانت بنوعها موجودة؛ لأنّ المجازية من صفات اللفظ لو استعمل على الوجه الصحيح، وإلاّ كان كلّ غلط مجازاً، وهو غلط. ولا يصحّ الاستعمال مع عدم ما هو مصحّح له وإن كان نوع ما هو المصحّح موجوداً لكنّ المفروض أنّه ليس بمصحّح، وصحة الاستعمال مع عدمه خُلف في فرض انحصار التصحيح فيه، ومع عدمها تبقى

الأمانة بلا موضوع.

وإن قيسَ إلى دائرة وجود المصحح له من العلائق فلا استعمال مطّرد كالحقيقة، فلا يصلح الاطراد للأمارية؛ لأنّ الشيء لا يمكن أن يكون ممتازاً عن غيره بالصفات المشتركة، فبعد وجود العلاقة المصححة كالمشابهة مثلاً يصحّ الاستعمال معها في ما وُجدت، وكذلك الحال في غيرها من العلائق، فلا يمتاز حقائق المعاني عن مجازاتها بالاطراد من أجل اطراد استعمال اللفظ في كلّ من الحقيقة والمجاز، فصحة الاستعمال كما تكون معلولة عن الوضع كذلك تكون معلولة عن العلاقة في كلّ معنى يناسب المعنى الموضوع له، ومع فرض عدم الاطراد في صورة وجود العلاقة يلزم تخلف العلة عن المعلول، فالقول بأنّ الاطراد علامة للحقيقة وعدمه علامة للمجاز قولٌ بالتخلف المزبور وهو يدهي الاستحالة، هذا.

ومما ذكرنا ظهر بطلان ما أفاده بعض الأعلام (ره) قائلاً - بعد ذكر الاطراد علامة للحقيقة وعدمه أمانة على المجاز -: «والمراد به اطراد استعمال اللفظ في المعنى المفروض بحسب المقامات بحيث [لا] يختصّ جوازه بمقام دون مقام، ومع خصوصية دون أخرى، ويصحّ إطلاقه على مصاديقه إن كان كلياً من غير اختصاص له ببعضها^١. انتهى.

والوجه^٢ في ذلك أنّ مقتضى ما ذكره (قده) كون عدم الاطراد علامة للمجاز، هذا. وقد عرفت [مُحالية ذلك على حسب ما بيّناه حيث يلزم القول به بالتخلف المذكور^٣.

١. هداية المسترشدين، ج ١، ص ٢٦٠ وما بين المعقوفين منه.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ولوجه.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المذكور.

وبالجملة، إنَّ الأطراد لا يقع علامةً للحقيقة ومشخصاً لها من بين المعاني؛ لأنَّه كما أنَّ الوضع موجب لصحة الاستعمال يكون الطبع موجباً^١ له في المناسب للموضوع له من غير اختصاص بموردٍ دون موردٍ أو مصداقٍ دون آخر في الشخصيات والكليات، فالعلاقة الشخصية المعتبرة بأيِّ نحوٍ كان اعتبارها - بحسب الوضع أو الطبع من أنسه وعدم تنفّره - تستدعي - كما يستدعي الوضع - صحة إطلاق اللفظ على المعنى وإطراده في حقّه كما عرفت سابقاً من أمثلة إطلاق «الأسد» على «الرجل الشجاع»، و«الحمار» على «البليد»، فمقتضى [عدم] تخلف الأمانة عن ذي الأمانة والدليل عن المدلول عدم اختصاص الأطراد بتشخيص الحقائق، ف[عدم] القول بأطراد المجاز كالحقيقة بعد وجود المصحح للاستعمال من الوضع أو الطبع قولٌ بالفصل لما هو محكوم بالعقل، هذا.

فإن قلت: لا يصحّ جعل «الأطراد وعدمه» علامةً للحقيقة والمجاز بعد [عدم] التفكيك بينهما وعدم فرض تقابلهما في ما هما علامة له من ملاحظة خصوص ما يصحّ معه الاستعمال من الوضع أو العلاقة، بل يُجعل أطراد الاستعمال علامةً للحقيقة، وعلامةُ المجاز هو عدمُ أطراد العلاقة لا الاستعمال بعد وجود المصحح. وبعبارةٍ أخرى، لما كانت العلائق نوعاً غيرَ مجدية لصحة استعمال اللفظ في ما وُجدت فيه هذه، صحّ بملاحظته جعل عدم أطراد استعمال اللفظ معها بحسب نوعها؛ لعدم أطرادها كذلك علامةً للمجاز.

قال بعض الأفاضل في تفسير «عدم الأطراد»: وأما «عدم الأطراد» فقد ذكره جماعة علامةً للمجاز، ومثلوا له بنحو ﴿اسأل القرية﴾^٢ فإنّ المصحح لاستعمال

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: موجب.

٢. يوسف (١٢): ٨٢.

«القرية» في «أهلها» علاقة الحلول وليس كلما تحققت هذه العلاقة صح الاستعمال؛ إذ لا يقال: أسأل البساط والحجرة ونحوهما^١. انتهى.

والظاهر أنه (قده) قد أخذ من كلام الفاضل^٢ القمي (ره) قائلاً: الأطراد وعدمه فالأول علامة للحقيقة والثاني للمجاز، فنقول: هيئة «فاعل» حقيقة لذات ثبت له المبدء، فـ«العالم» يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق، وكذلك «أسأل» موضوع لطلب شيء عمن شأنه ذلك فيقال: أسأل زيداً أو عمراً إلى غير ذلك، بخلاف «أسأل الدار»، فنسبة السؤال إلى شيء وإرادة أهلها غير مطرد فلا يقال: أسأل البساط إلى غير ذلك^٣. انتهى.

قلت: ما ذكر في السؤال مردود من وجهين:

الأول أن المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في ما يناسب المعنى الحقيقي بعناية - وهي العلاقة - وفي ما لا تكون هناك مناسبة لا يكون مجازاً أيضاً بل يكون الاستعمال غلطاً؛ لعدم [الوضع] فرضاً وعدم العلاقة المصححة له؛ حيث إنَّها مقصورة على صورة المناسبة، فحينئذٍ ليس مجازاً^٤ ثابتاً غير مطرد، بل لو ثبتت المناسبة بحيث يصح معه الاستعمال ثبت الأطراد، وإلا فليس بمجازٍ هناك أصلاً. وبالجملة، المعتبر في باب المجازات العلاقة التي يصح بسببها^٥ الاستعمال

١. الفصول، ص ٣٨.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فاضل.

٣. القوانين، ج ١، ص ٧١ - ٧٢.

٤. كذا، والأولى: المجاز.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ثابت.

٦. في الأصل: «معها» وكتب فوقها «بسببها» كما أثبتناها في المتن.

ويكون معها مطّرداً من دون فرقٍ بينه وبين الوضع، وفي ما لا يكون علاقةً يكون غلطاً ومعه لا اطراد؛ لعدم المجاز بعد عدم المحافظة على عنوان اللفظ - أعني الاستعمال في المعنى على الوجه الصحيح.

والثاني أن علامة الحقيقة عند هؤلاء اطراد استعمال خاصّ في معنى مخصوص فتكون علامة المجاز مقابلةً لذلك، وهو عدم اطراد استعمال لفظ خاصّ في المعنى بحسب الموارد والمقامات لا عدم اطراد العلاقة في استعمالات ألفاظ متعدّدة كما ذكره هذان الفاضلان على ما ينبئ عنه كلامهما المحكيّ، هذا.

اللهمّ إلا أن يجعل علامة المجاز أيضاً عدم اطراد الاستعمال باعتبار نوع العلائق فإنّها نوعاً غير مطّرد بتقريب الذي مرّ في السؤال، وعليه أن يقال: عدم الاطراد إنّما يكون علامةً للمجاز بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات حيث إنّ [الاستعمال معها غير مطّرد، وليس ذلك إلا لعدم اطرادها بنفسها بالنسبة إلى الموارد والمقامات التي يُستعمل اللفظ مجازاً بملاحظتها، وذلك لبدهاة اختصاص صحّة استعمال لفظ «القرية أو الدار» في «أهلها» بمقام السؤال مثلاً دون مقام الأكل والشرب وغيرهما من قولك: ضحكت القرية أو جلست وأمثال ذلك، وكلفظ «الرقبة» في «الإنسان» إذا كان متعلّقاً بمادّة الملك والعنق والفكّ دون غيرها كـ «جاءني رقبة ومات رقبة وأكل رقبة» وهكذا، وكإطلاق لفظ «الحمار» على «البليد» دون غيره إلى غير ذلك من الألفاظ، هذا. وجوابه يظهر ممّا تقدّم في الوجه الأوّل، هذا.

وأما ما ذهب إليه في القوانين فإنّه يرد عليه:

أولاً منع كون الهيئة موضوعة للطلب، بل إنّها موضوعة بالوضع الحرفي للحثّ

والبعث نحو المادّة.

وثانياً - بعد تسليم وضع الهيئة في المقام للطلب وعدم الفرق بين الحروف والأسماء بحسب الوضع إلّا في الآلية والاستقلالية اللتين^١ من مراتب اللحاظ حين الاستعمال - أنّه لا محصّل لأخذ ما هو من لوازم الشيء في الخارج في معناه، فالسؤال لما لم يكّد يتحقّق إلّا عمّن شأنه ذلك لا^٢ يصحّ أخذه في وضع المادّة - أعني السؤال - فضلاً عن الهيئة.

والحاصل أنّ السؤال إنّما يكون موضوعاً لمعنى لم يعتبر فيه أن يكون عمّن شأنه ذلك، هذا. فعلى ما ذكرنا ليس تجوّز في «اسأل» عند إسناده إلى «الدار» لا بحسب الهيئة ولا المادّة.

نعم، كلامه (قده) أخيراً يعطي أنّ جهة التمثيل هي التجوّز في «الدار» باعتبار استعمالها في «الأهل» وإرادته منها، والقرينة عليه عدم كونها أهلاً للسؤال. وعليه يحصل التهافت الظاهر بين كلاميه صدرأً وذيلاً حيث إنّ صدره يفصح عن أنّ [جهة التمثيل] من جهة التجوّز في «السؤال» لا غير حيث نُسب إلى شيء لم يكن من شأنه السؤال عنه؛ لكونه موضوعاً بإزاء من يصحّ السؤال منه^٣، ويوهم قوله أخيراً «وإرادة أهلها» أنّ جهة المثالية هي التجوّز في ذلك كالدار حيث أريد بها أهلها بقرينة عدم كونها أهلاً للسؤال، فهل هذا إلّا التهافت والتنافي؟! فلا بدّ من رفع اليد عن الظاهر وتوجيه كلامه بما يرجع إلى كلام الفصول المحكيّ فيكون المقصود أنّ «الدار» استعملت مجازاً في «الأهل» بعلاقة الحلول، وهي غير مطّردة

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اللتان.

٢. في الأصل: «لم» ثمّ كتب فوقها كلمة «لا» كما أثبتناها في المتن.

٣. في الأصل: «عنه» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها «منه».

كعلاقة «الكلّ والجزء» إلى غير ذلك من العلائق الغير المطرّدة بحسب نوعها كما لا يخفى بعد الوقوف على الأمثلة المتقدّمة، هذا.

وقد اتّضح من جميع ما أسلفناه أنّ جعل «الأطراد وعدمه» علامةً إنّما يكون بعد وجود المصحّح للاستعمال من الوضع والعلاقة الشخصية الموردية، ومعه لم يكونا بعلامة^١.

أمّا الأطراد فلصّحة إطلاق الكلّي على الفرد من حيث إنّهُ فرد مع كونه مجازاً بعلاقة الكلّي والفرد، وإضافة قيد آخر «بسببه بالحقيقة»^٢ تستلزم الدور الغير المرتفع بما تقدّم في التبادر.

وأما عدمه فمثله أيضاً وإن كان بالقياس إلى نوع العلائق التي لا أطراد للاستعمال معها فإنّ علاقة الكلّ والجزء وكذا المشابهة لا أطراد لها في جميع الموارد حسب ما وقفت عليه من الأمثلة بخلاف الوضع؛ لأطراده في جميع موارد استعمال اللفظ الموضوع لمعناه، وكذا العلاقة الموردية المصحّحة للاستعمال معها بالخصوص، وذلك لأنّه إنّما أن يصحّ الاستعمال مع العلاقة أو لا، فعلى الأوّل يكون مجازاً مطّرداً بالإضافة إلى موارد استعمال اللفظ مع العلاقة، وعلى الثاني لا مجاز ولا أطراد؛ لأنّه عبارة عن استعمال اللفظ في ما يناسب معناه الحقيقي، فمع عدم المناسبة لا استعمال؛ لكونه غلطاً، ومن المعلوم حينئذٍ عدم الأطراد، فلا جدوى في أمارية المجاز بعد فرض^٣ وجود المصحّح للاستعمال، وكذلك قبل وجوده؛ حيث إنّهُ حينئذٍ لا مجاز حتّى يكون أماراً عليه.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «علاقة» وهو تصحيف.

٢. كذا ولا يصحّ، والصواب: «على الحقيقة» كما في الفصول، ص ٣٨.

٣. كتبت في الأصل كلمة «فرض» تحت كلمة «وجود».

وأما بالقياس إلى العلاقة الخاصة والنظر إليها فعدم كونه أمانة أوضح من أن يخفى بل الأمر بالعكس كانعكاسه في جانب الاطراد، فيقال: إنَّ عدم الاطراد قد يوجد في جانب الحقيقة وذلك مثل «الرحمن والقارورة والأبلق والدابة» فإنه لا تصح إطلاقها على غير موردها كإطلاق «الرحمن» على غير الذات المقدسة، ولا «القارورة» على غير الزجاجية مما يستقرّ فيه الشيء، ولا «الأبلق» على غير الفرس من الأجسام التي فيها سواد وبياض، ولا «الدابة» على كلّ ما يدبّ في الأرض، والحال أنّها موضوعة لمعانٍ بسببها أطلقت على الذات المعهودة مع عدم اطراد استعمالها في جميع مصاديق تلك المعاني كما عرفت، وكذا «الفاضل والسخي» فإنهما إذا أُطلقا على «البشر» يكون حقيقياً مع عدم جوازه على البارئ تعالى والحال أنّ الملاك واحد وهو الاتّصاف بالمبدء، فليس عدم الاطراد أمانةً إنيّةً عن عدم الوضع؛ لعدم صحّة الإطلاق المزبور في غير موارد إطلاقها عليها مع تحقّق الوضع لها فيها، فلو كان عدم الاطراد معلولاً من عدم الوضع لما كان يتخلّف عنه كتخلّفه في جانب الاطراد أيضاً، هذا.

اللّهم! إلّا أن يقال في التفصّي عن الإشكال: إنّ فرض ذلك علامة للمجاز بعد المصحّح للإطلاق المفقود في المفروض^٢؛ لنقل هذه الألفاظ عن معنئٍ يصحّ الاستعمال بلحاظه، إلى معانٍ^٣ عُرفية ليست كذلك فهي بالنسبة إليها مهجورة، ومعه لا مجرى للنقض بوجود الاطراد فيها وعدمه بالنسبة إلى غيرها مع كونها معانٍ لها. وبالجملّة، «الرحمن» أطلق على الذات المقدّسة؛ لأجل كونها نفس الموضوع

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «المادري» ثم شطب على الدال.

٢. أي المفروض من الأمثلة.

٣. في الأصل: «معاني» وكذا المورد الآتي.

له المنقول إليه، ومعه لا مسرح للأطرّاد وعدمه؛ لجريانه حينئذٍ مجرى الأعلام الشخصية فيفرض الأطرّاد وعدمه بالنسبة إليه لا بالإضافة إلى المنقول عنه.

نعم، لو أطلق عليها بملاحظة وضعها الأوّلي الثابت لصيغة «فعلان» كان النقض بحاله، هذا. وهكذا الحال في «القارورة والأبلق والدابة» فإنّ إطلاقها على مواردها الخاصّة ليس من باب إطلاق الكلّي على الفرد فيجري فيه الأطرّاد وعدمه عند ملاحظة الخصوصية وعدمها في الاستعمال، بل من باب الاستعمال في نفس الموضوع له.

وأما «الفاضل» فلائّه بعد المنع عن عدم الأطرّاد كما هو الظاهر لمن راجع الأدعية المأثورة عن أئمّة الهدى - عليهم السلام - يمكن أن يدعى بأنّ الفضل عبارة عن العلم الذي من شأنه التبدّل بالجهل، فعدم الأطرّاد حينئذٍ مستند إلى عدم كون الذات من موارد وجود المعنى الذي يطلق باعتباره على «البشر» بعد ملاحظة أمثاله، فلا يطلق عليه تعالى أنّه عاقل أو ضاحك أو متحرّك، تعالى الله عمّا يقوله الظالمون.

وبالجملة، عدم إطلاقه وأمثاله عليه تعالى من أجل استحالة تحقّق معاني هذه المواد فيه تعالى فلا ربط لذلك بعدم الأطرّاد.

وأما «السخّي» فلائّن عدم إطلاقه عليه تعالى - كما قيل - ليس من أجل عدم الأطرّاد مع كون معناه عامّاً^١ يجري في الذات المقدّسة وهو مطلق الجود، بل من جهة أنّ مادّته - وهي السخاوة التي هي عبارة عن سهولة الطبع بحيث لا يحتبس عن العطاء - لا توجد^٢ في الباري تعالى، وعلى فرض تسليم كون معناه هو الجود

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عام.

٢. في الأصل: لا يوجد.

نظراً إلى ظاهر تعاريف اللغويين مع أنها تعاريف لفظية مجردة تقريباً للمعنى لا بيان حقيقة الأشياء^١، لكنه قد يقال: إطلاقه على «البشر» ليس بلحاظ مطلق الجود الذي يصح إطلاقه بهذا المعنى على الباري تعالى، بل باعتبار جود خاص متقوم بمحل مخصوص وهو الجود الذي أمكن في حقه البخل، فافهم وتدبر^٢ جداً.

ثم إنه قد يجاب عن الإشكال بأن عدم الجواز في هذه الاستعمالات إنما هو لمنع شرعي حيث كانت أسماء الله توقيفية أو لغوي كذلك^٣.

وفيه أن الاعتذار عن ذلك بذلك كما ترى؛ لعدم تصوّر تأثير المنع شرعاً في عدم صحة الإطلاق عرفاً، غير أن يريد بالمنع النقل في لسان الشارع أو عدم الاتصاف بالمبدء كما ذكرنا، ومعه لا يكاد يصح الإطلاق حسب ما تقدّم تفصيله.

ثم إنه لا معنى لتوقيفية أسماء الله تعالى إن أريد منها وجوب تلقّيها بالقبول من الشرع فيجعل خصوص ما ورد منه (ص ع) حاكياً عن ذاته المقدسة وإن كان مقتضى الوضع الصحة، وذلك لعدم ثبوت الدليل على التوقيفية بهذا المعنى بحيث يكون مرجعها إلى أصالة حرمة التسمية تعبداً إلى أن تثبت الرخصة، فلو علم صحة

١. في الأصل: لأشياء.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تبذر.

٣. هذا الجواب مع ردّه مذكور في الفصول، ص ٣٨. قوله: «أو لغوي كذلك» راجع إلى كلام صاحب الفصول حيث مثّل مثلاً لغوياً لم يذكره المقرّر. قال في الفصول: واعترض على طرده بلفظ «الرحمن» فإنّه لا يطلق على غيره تعالى، و«السخي» و«الفاضل» فإنهما لا يطلقان عليه تعالى و«القارورة» فإنّها لا تطلق على غير الزجاج، فعدم الأطرَاد متحقّق لعدم صدق هذه الصفات هناك مع حصول مباديها ولا مجاز. وأجيب بوجهين: الأوّل أنّ عدم الأطرَاد إنما يعتبر إذا كان من غير مانع لغة أو شرعاً، وقد منع الشارع من الأولين واللغة من الثالث فلا قدح بها.

نسبة الفضل إلى الذات في ضمن أحد الأزمنة الثلاثة صحَّ إطلاق «الفاضل» على الذات المقدَّسة لا محالة.

سَلَّمنا لكنَّه لا ينفع ذلك المجيب؛ لأنَّ غاية ما ذكر حصول الإثم دون فساد التسمية.

نعم، لا يجوز الإطلاق لو أُريد من التوقيفية^١ التي هي عبارة عن عدم صحَّة إطلاق اللفظ - فعلاً كان أو صفةً - وانتسابه إلى مورد لم يكن بمناسب واقعاً، وذلك لاستلزامه الكذب بل الكفر في ذات الباري تعالى؛ لعدم إحاطة بما عليه الذات المقدَّسة من الصفات العينية أو الفعلية، ومعه لا يجوز أن ينسب إليه تعالى كلُّ ما يصحَّ نسبته إلى الخلق من الأفعال والأوصاف.

هذا، ولكنَّه - مع تسليم ذلك - لا اختصاص له به تعالى؛ لجريانه في حقِّ البشر أيضاً لاستلزام النسبة الانتساب الواقعي واتِّصاف المنتسب بها، ومع عدم إحراز ذلك لا يصحَّ الإخبار عنه أو توصيفه بالصفة المشكوكة أو معلومة العدم وإلاَّ لكان كذباً، كما لا يخفى.

هذا، مضافاً إلى عدم كون التوقيفية بهذا المعنى ممَّا ينتفع بها المجيب لو اعترف بوجود الفضل في الباري تعالى حيث لم يمنع جواز الاستعمال له فيه تعالى. ودعوى عدم تحقُّق المبدأ في حقِّه تعالى لا ربط له بحديث الاطراد وعدمه، وكونهما لمنع شرعي، بل المستند حينئذٍ عدم كون الذات من موارد وجود المعنى الذي يطلق اللفظ باعتباره على «البشر».

هذا كلُّه بالنسبة إلى مقام الأول؛ أعني به ما لو كان الشكُّ في الوضع.

١. كتبت كلمةً فوق «التوقيفية» وهي: «المورية» ولم يتَّضح لنا معناها.

المقام الثاني

في الشكّ في المراد من اللفظ مع العلم بالوضع^١ فالكلام فيه يقع أيضاً في مقامين؛ لأنّ المخاطب بعد عدم إحرازه كون الموضوع له هو المستعمل فيه اللفظ من جهة احتماله بعض ما يطرء على الكلام وعدم نصبه القرينة على عدم إرادته، فحينئذٍ يشكّ في مراده منه مع علمه بالوضع.

وبعبارة أخرى، لمّا كان للكلام أحوال طارئة من التجوّز والنقل والإضمار والتخصيص والاشتراك فيقع الشكّ في مراد المتكلّم منه في أنّه هل أراد منه المعنى الحقيقي أو أحد هذه المذكورات؟ أو لا بل - بعدما أحرز عدم كون الموضوع له مراداً فيكون هو المستعمل فيه اللفظ - يُشكّ في مراد المتكلّم بواسطة طريان الأحوال المذكورة على الكلام مع عدم نصبه القرينة على أحدها من^٢ أنّه المعنى المجازي أو المشترك بينه وبين الموضوع له، أو تخصيص أو إضمار^٣ أو غير ذلك من الأمور الخمسة المذكورة؟ فإن كان شكّه في المراد من قبيل القسم الأوّل فالتكفّل لبيان حاله هو المقام الأوّل، وإن كان من قبيل الثاني فيكون المتكفّل لبيان حاله هو المقام الثاني.

١. هذا عدل لقوله: «الأوّل في الأمور ...» في ص ٢٦٩.

٢. لفظة «من» بيانية لقوله: «مراد المتكلّم».

٣. كذا، وسياق العبارة يقتضي: «أو المخصّص أو المضمّر» أي المعنى المخصّص أو المعنى المضمّر.

فالمقام الأوّل

في ما لو دار الأمر بين أحد هذه المذكورات وبين المعنى الحقيقي، فنقول:
 إنّ من^١ المحقّق في محلّه - وعليه إجماع الأصحاب بل اتّفاق كلّ لافظ يشعر
 في كلّ زمانٍ وأنّ من كلّ لغةٍ ولسان - على^٢ اتّباع الظهور اللفظي وعدم الاعتناء
 بخلافه إلّا مع قيام حجة أقوى^٣ منه.

وعليه فيقدّم المعنى الحقيقي عند الشكّ في مراد المتكلّم من كلامه مع العلم
 بالموضوع له ولم يعلم^٤ بعدوله عنه إلى غيره، أو أنّه لم يعدل^٥، وذلك تمسكاً
 بـ«أصالة الحقيقة» الراجعة إلى «أصالة الظهور» التي تنحصر^٦ موردها في صورة
 العلم بالوضع والجهل بالمراد كمفروض المسألة فيحمل اللفظ عند التجريد عن
 القرائن المستدعية لظهور آخر في اللفظ على معناه الحقيقي، فبعد صدور الكلام
 من المتكلّم الحكيم لا مناص عن التثبت بـ«أصالة الحقيقة» في تعيين مراده
 والحكم بأنّه المعنى الحقيقي وإن كان من المحتمل غيره؛ لاحتمال القرينة الغير
 الموصلة إلينا المنصوبة منفصلاً على مراده من الكلام، هذا.

فالمرجع في تشخيص المراد عند الشكّ هي أصالة الحقيقة أو عدم القرينة

١. كذا، والراجع حذفها وإن كان الشائع على الألسن.

٢. كذا، والمتعيّن ظاهراً حذفها.

٣. المثبت من التحرير الأوّل من التقارير، ج ١، ص ٢١٩، وهو الصواب؛ بقرينة قوله في ما
 بعد: «منه»، وفي الأصل: «أخرى»، وهو تصحيف.

٤. كذا، وسلاسة العبارة تقتضي كون «عدم العلم» بدلاً من «لم يعلم».

٥. كذا، وسلاسة العبارة تقتضي أن يقال: «وأنّه هل عدل منه أو لم يعدل».

٦. لعلّ تأنيث الفعل باعتبار كسب تأنيث الفاعل بالإضافة.

مطلقاً سواء جعلناه^١ من الأصول اللفظية المرادية والعلانم الظنية الموجبة لظهور اللفظ في واقع المراد عند الخلو عن الصارف وقلنا بأن حجيتها^٢ من باب بناء العرف والعقلاء كافة؛ لأن بناءهم على تطابق الظهور مع الواقع بدليل تقييهم عبيدهم لدى المخالفة، أو جعلناها عبارة عن الحكم الشرعي من غير فرق فيه بين كونه حكماً طريقياً - أعني وجوب حمل اللفظ على ما هو الظاهر، أعني المعنى الحقيقي -؛ لما كان عليه بناء العقلاء بل هو مقتضى سجيته وسريتهم في موارد امثالهم وإطاعتهم للأوامر^٣ الصادرة من مواليتهم في حقهم، غير أنه أمضاء الشارع بعدما كان حسن الأخذ بالظاهر ذاتياً لا يتغير بالوجوه والاعتبار، أو أصلاً عملياً يُرجع إليه عند الحيرة، وهو استصحاب الحكم التعدي المستكشف من المولى بواسطة الوضع الذي هو عبارة عن التعهد والالتزام من الواضع ومتابعيه بأنه متى أراد إراءة المعنى وتفهمه يُسمع لفظاً خاصاً يعامل معه معاملة المعنى فكان الواضع التزم بإسماع اللفظ بدلاً عن إراءة المعنى وأوجب هو ومتابعوه العمل على طبق ما التزموا به، فكون بناء العقلاء وديدته^٤ على العمل بأصالة الحقيقة في قبالة هذه المحتملات مسلم، إلا أن مبنى عملهم مردد بين ما ذكرنا من الوجوه المحتملة التي ذهب إلى كل منها جل من الأصحاب، هذا.

غير أن مقتضى التحقيق هو التعويل على أول الوجوه وهو جعل «أصالة

١. كذا، والأولى: جعلناها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حجتها.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا أوامر.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: متابعيه.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ديددهم.

الحقيقة» من الأصول اللفظية المرادية المتكفلة لبيان حال اللفظ الموجب لتشخيص المراد، فمرجع الأصل المزبور بناءً على ذلك كأمثاله من أصالة العموم أو الإطلاق أو عدم القرينة عند احتمال المخصص أو المقيّد أو القرينة إلى^١ أصالة الظهور القائم بحجّيتها بناءً العرف وطريقة العقلاء في مقام الاستظهار أو الاحتجاج لدى الخصومة واللجاج، فإنك تراهم يحتجّون بظهور اللفظ في معناه على إلغاء احتمال إرادة خلاف ظاهره حيث لم ينصب عليه قرينة أو نصبها في كلام مفصول [ولكن لم تصل إلينا].

ثم إنك بعدما دريت حجّية «أصالة الظهور» لا يهّمنا التعرّض لإثبات الوجه في حجّيتها وأنّه هل التبعّد العقلاني وإن لم يفد الظنّ ولو نوعاً كما هو الحقّ الذي عليه الشيخ الأستاذ - مدّ ظله العالی - أو الظنّ النوعي كما عليه بعض المحقّقين^٢ محتجّاً بأنّه متى كان المهمّ في الأنظار في باب الألفاظ الصادرة من الموالي في حقّ عبيدهم هو الواقع فكيف يصحّ أن نتعبد بأحد طرفي الشكّ مع عدم الرجحان لا شخصاً ولا نوعاً، فلا يكاد يؤخذ مثلاً بطرف الحقيقة أو العامّ أو المطلق عند اشتباه^٣ المراد بمجرّد بناء العقلاء من دون استدعاء الظنّ من ذلك ولو نوعاً.

ويدفعه أنّ ما ذكرنا إنّما يتمّ في ما لم تكن حكاية الواقع في أحد طرفي الشكّ ومعه لا مجال لإنكار التعبد، هذا، فدعوى الاستحالة أو الاستبعاد؛ لوجود الرجحان المصحّح له [ممنوعة]، كما لا يخفى.

فإذن العبرة ببناء العقلاء في اتّباع ما هو الظاهر من اللفظ إن كان، فلا يذهب إلى

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أو.

٢. لم نعر عليه.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الاشتباه.

خلافه إلا مع قيام حجة أقوى منه دون الظن بمجردة لو تعلّق بالمراد - سواء أوجب الظهور حسب المتفاهم من العرف أم لم يوجب.

أما في الصورة الأخيرة فالوجه أوضح من أن يخفى حيث لا ظهور يُتبع^٢، والظن بمجردة بعد عدم قيام الحجة عليه من بناء العقلاء ونحوه لا اعتبار به في ترتيب ما للحجة من الآثار من الجهات الخارجية.

وأما في الصورة^٣ الأولى فلأن الظن المستتبع للظهور العرفي تكون العبرة به لا بالظن، هذا.

فقد بان لك أنه عند دوران الأمر بين المعنى الحقيقي والمجازي يكون المتبع ظهور اللفظ في معناه الحقيقي وإن ظنّ بكون المعنى المجازي هو المراد إلا إذا قامت قرينة معتدّ بها على تعيينه فيعمل بها من جهة انخراط صغرى أخرى للـ«ظهور».

هذا كلّه بالنسبة إلى المقام الأول؛ أعني ما لو دار الأمر بين حمل اللفظ على معناه الحقيقي أو على أحد هذه المذكورات.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: صورة.

٢. كذا، والأولى: حتى يتبع.

٣. في الأصل: «الصورة» ثم شطب على «ال» والصواب ما أثبتناه.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: متعدد.

المقام الثاني^١

ما لو دار الأمر بين أحد منها^٢ وأنفسها^٣، وهذا هو البحث المعنون بـ «تعارض الأحوال».

وبيان ذلك أن اللفظ بعد إحراز عدم استعماله في ما وُضع له يدور بين أحد من الأمور الخمسة الطارئة عليه من «التجوّز والاشتراك والنقل والإضمار والتخصيص»، فإن دار أمره بين أحد هذه المذكورات بأنفسها فقد ذكر الأصحاب تبعاً للعامة وجوهاً لتقديم بعضها على بعض مثل الأغلبية والأكثرية في دوران الأمر بين «المجاز» و«الاشتراك» وأنّ المجاز أكثر وقوعاً في كلمات العرب من الاشتراك، كما أنّ الاشتراك أغلب وأكثر من النقل فيكون أولى؛ لأحسنيته المقتضية^٤ لأكثريته فإنه لو لم يكن بأحسن لم يكن بأكثر وقوعاً في كلمات العرب. وكذلك صورة دوران الأمر بين «النقل» و«الإضمار» حيث جنح بعض الأعلام إلى تقديم النقل مدّعياً لأغلبيته على الإضمار^٥، وصورة الدوران بين «التخصيص» و«الإضمار»؛ فذهب بعض إلى رجحان الأوّل نظراً إلى أغلبيته^٦.

١. هذا عدل لقوله: «فالمقام الأوّل ...» في ص ٣٠٣.

٢. أي هذه المذكورات.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «بأنفسها» كما في التحرير الأوّل، ج ١، ص ٢٢١ وبقرينة قوله في ما بعد: «أحد هذه المذكورات بأنفسها».

٤. كذا، والصواب ظاهراً: المقتضاة.

٥. في الأصل: «كلام» وكتبت فوقها «كلمات» كما أثبتناها في المتن.

٦. مفاتيح الأصول، ص ٩٣.

٧. هداية المسترشدين، ج ١، ص ٣١٥.

ومن المعلوم أنّ المشكوك في أمثال هذه المقامات يلحق بالأعم الأغلب المظنون إلى غير ذلك من وجوه التعارض والوجوه المتمسك^١ بها لتقديم بعضها على بعض مثل الأفيدية في جانب التخصيص عند معارضته مع المجاز، وكأصالة عدم التخصيص أو عدم النقل عند التعارض بينهما، هذا.

والتحقيق أنّ الضابط في ترجيح بعض هذه الوجوه المتعارضة على الأخرى بحيث يُستظهر معه المراد في باب الألفاظ هو ظهور اللفظ في المعنى وإراءته له بحيث يصير وجوداً لفظياً بالنسبة إليه - سواء كان المعنى المستظهر حقيقياً كما سمعت أو مجازياً أو غيره من الوجوه المذكورة - فمتى ظهر اللفظ في المعنى يكون ظهوره متّبعاً؛ لكونه مشمولاً لمعاقد الإجماع والسيرة المستمرة القطعية في جميع الأمصار في باب الألفاظ، فالملاك ملاحظة حال اللفظ مع ما حُفّت به في كونه ظاهراً في أي معنى فيُتبع. ومجرد الأكثرية والأغلبية والأفيدية أو بعض الأصول العدمية مثل ما ذكر من «أصالة عدم النقل أو التخصيص» عند الدوران لا توجب ظهور اللفظ في المستعمل فيه، فما ذكر في وجه تقديم هذه المحتملات من شيوع بعضها مع أنّه^٢ في محلّ المنع صغرى^٣ وكذلك كبرى؛ لعدم الدليل على اعتبار مثل هذه الظنون؛ حيث يكون الظنّ بالأكثرية وأمثالها كالظنّ بالأمر الخارجي في أنّهما^٤ سيّان بالنسبة إلى عدم قيام الدليل على اعتبارها بالخصوص

١. في الأصل: «التمسك» وهو تصحيف.

٢. كذا، والظاهر زيادة «مع أنّه».

٣. كذا، وهو الشائع في بعض الكلمات، ولعلّ الصواب: «صغرياً» أو «من جهة الصغرى».

وكذا الكلام في المورد الآتي.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أنّها.

أو العموم، هذا.

ولو سلمنا قيام الدليل على اعتبار مثل هذه الظنون لكنّه بعد عدم صيرورة اللفظ معه ظاهراً في المعنى لا يكاد يعوّل عليه كما سمعت وإن أوجب الظنّ بالمراد أيضاً قضيةً لإلحاق المشكوك بالمظنون^١؛ حيث إنّه يوجب حمل اللفظ عليه في ما لو عارضه شيء آخر، غير أنّ الحجة في باب الألفاظ بالنسبة إلى مراد المتكلم هو الظهور للفظ في المعنى - سواء كان الباعث عليه الوضع أو القرينة المحفوفة به أو غيرهما - فمتى تحقّق الظهور له فليكن هو المتّبع من غير نظر إلى شيء آخر.

فدعوى إلحاق الشيء بالأعمّ الأغلب لا تزيد على الاندراج في الأغلب وهو غير كافٍ ما لم يندرج في موضوع الحجة، فما ذكره في وجه التقديم إن كان موجباً للظنّ بالظهور^٢ فلا إشكال في متابعتها، وإلاّ فالظنّ بشيوع أحد هذه المذكورات لا مدخلة له في ظهور اللفظ كما هو الوجدان؛ حيث إنّ أغلبية المجاز مثلاً في الخارج لا يوجب ظهوراً في ما لو دار أمر اللفظ بينه وبين غيره سيّما إذا لم يكن اللفظ مستعملاً في المعنى المجازي أصلاً.

نعم، إنّما يشرّ ذلك في ما لو غلب استعمال لفظ خاصّ في معنى مخصوص مجازاً - مثل صيغة «افعل» بالنسبة إلى التنبّ على ما ادّعاه صاحب المعالم (ره)^٣ - ثمّ بعد ذلك دار أمر اللفظ بين أن يكون المراد ما هو الغالب استعمالاً أو شيئاً^٤

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بالمضون.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «موجباً للظهور»؛ لأنّ الملاك الظهور القطعي لا الظهور الظنيّ ويمكن توجيه العبارة بأن يكون المراد منها: موجباً للظنّ النوعي بسبب الظهور.

٣. معالم الدين، ص ٥٣.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: شيء.

آخر غيره، فمقتضى قاعدة [أَنَّ الظَّنَّ يلحق الشيء بالأعم الأغلب الحملُ على الغالب وإلحاق المشكوك بالمظنون، هذا، ومع ذلك قد عرفت الحال^١ فيه. وبالجمله، أغلبية المجاز غير موجب للظهور حتّى في غير المستعمل مجازاً قطّ، فهو بالنسبة إلى المستعمل فيه ممنوع وإن لم يُمنع في الجملة الظنّ بالمراد بهذه القاعدة فهو المستكشف منها إلحاقاً للمشكوك بالمظنون إلاّ [أنّه] لا يوجب حمل اللفظ على ما استظهر المستدعي لحمل ما له من الآثار المرتّب على خصوص الحجّة عليه؛ لأنّ الاستظهار^٢ من الخارج، دون اللفظ الذي هو المعتبر في باب الألفاظ.

ويظهر الثمرة في ما لم يقدّم دليل على كبرى هذا المظنون^٣ فإنّه بناءً على الأوّل لا مجال للأخذ به، بخلافه على الثاني حيث إنّ لا مناص عن الأخذ به؛ لبناء العقلاء وسيرتهم بل سريرتهم وسجّيتهم على الأخذ به كما هو المقرّر في محلّه، والله العالم.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الحا.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: استظهار.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المضمون.

الأمر الثامن

في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه

اعلم أنّ من الواضح^١ أنّ الحقيقة والمجاز صفتان للفظ المستعمل بلحاظ الوضع وعدمه وإن قلنا بثبوت الوساطة بينهما؛ لأنّ «الحقيقة» هي الكلمة المستعملة في ما وُضعت له، و«المجاز» هي الكلمة المستعملة في غير ما وُضعت له؛ لعلاقة.

وثبوت الوضع إن كان في اللغة كانت حقيقة لغوية وإن كانت في العرف كانت عرفية وإن كانت في الشرع كانت حقيقة شرعيةً ويتبعها المجاز في وجه التسمية، فإنّ العلاقة المعتبرة فيه تارةً تلاحظ مع المعنى اللغوي فيكون مجازاً لغوياً، وإلاّ فمجاز عرفي أو شرعي كما لو استعمل «الصلاة» - بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية - في «الطواف»؛ لمكان المناسبة لقوله (ع): «الصلاة في البيت طواف»^٢.

ولا نزاع لأحدٍ في ثبوت القسمين الأولين، وأمّا الثالث فقد اختلف فيه على أقوال^٣، وحيث لم يهتمنا التعرّض لبيان الأقوال فيها بل المهمّ هو التكلّم فيها في مقامين:

١. كذا، والظاهر زيادة «أنّ من الواضح».

٢. سبق الحديث مع تخريجه في ج ١، ص ٢٢٥ وتقدّم أنّ نصّه هكذا: الطواف بالبيت صلاة.

٣. راجع ج ١، ص ٢٢٦.

المقام الأول

في إمكانه وقوعاً لا ذاتاً حيث لا ينفيه المنكر لها.

ولا يخفى أن النزاع في ثبوتها وعدمه غير متأتٍ في صورة عدم اختراع^١ ما يتنازع في ألفاظها في شرعنا كـ «الصلاة والزكاة والصوم»، بل كانت ثابتة في الشرائع السابقة كما يدل عليه جملة من الآيات كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ^٢﴾ الآية، وقوله عزّ من قائل: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا^٣﴾ وقوله جلّ شأنه: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ^٤﴾ إلى غير ذلك، لكن مع اختلاف في الشرائط بأن كانت «الصلاة» مثلاً موضوعاً للجامع المخصوص المحفوظ في ضمن مصاديق مختلفة باختلاف الشريعة بزيادة أو نقيصة في الأجزاء والشرائط، كما لا بدّ من الالتزام بذلك بناءً على الاختراع وأنها موضوعة للجامع المنحفظ في أفرادها المختلفة بالحضر والسفر والصحة والمرض والاضطرار والاختيار إلى غير ذلك ممّا يوجب في هذه الشريعة اختلافها بحسب اختلاف الحالات الخاصّة الطارئة على المكلف، لا أنّها تختلف بحسب الحقيقة والماهية على حسب اختلافها وإلاّ لكانت «للصلاة» ألف حقيقة حسب ما يأتي تفصيل الكلام فيه إن شاء الله تعالى في بحث الصحيح والأعم^٥.

١. هذا هو الصواب، وهو موافق للمواضع المشطوبة من التحرير الأوّل (ج ١، ص ٢٢٦) وفي

الأصل: الاختراع.

٢. البقرة (٢): ١٨٣.

٣. مريم (١٩): ٣١.

٤. الحجّ (٢٢): ٢٧.

٥. يأتي في ص ٢٣١ - ٢٣٢.

وأما بناءً على الاختراع وأن المعاني المزبورة الدائرة على السنة الشارع والأئمة (ع) أمور مستحدثة لم يثبت في الشرائع السابقة فلا ينبغي التأمل في ثبوت الحقيقة الشرعية بحسب مقام الثبوت ولو بوضع غيره بالتصريح به وتبعية الشارع له في وضعه أو بالاستعمال في غير الموضوع له على [أن] يكون اللفظ المستعمل فيه دالاً عليه من غير قرينة فيكون الاستعمال بنحو ما ذكرنا بمنزلة التصريح بالوضع للمعنى، ومثل هذا الوضع للألفاظ المتداولة على لسان الشارع بإزاء معانيها غير بعيد منه (ص ع) وإن بُدِّع التصريح منه (ص). وكثرة الحاجة لا دخل لها بكيفية الوضع سيما بعد شيوع مثل هذه الاستعمالات في المحاورات.

نعم، هي مقتضية لأصل الوضع، وإمكان وقوعه إما بتصريح الشارع بلسانه عموماً أو خصوصاً بوضع هذه الألفاظ لهذه المعاني المخترعة أو باستعماله بنفسه (ع)، أو هو ومتابعيه تلك الألفاظ في معانيها المعهودة المخترعة على نحو الحكاية والدلالة عليها من غير افتقار إلى ضمّ قرينة معها يدلّ على المراد وإن احتيج إلى نصب قرينة دالة على فعله وصنعه، وأنّه أحدث الوضع بالاستعمال، ومعه يتبادر المعنى؛ لحدوث علاقة بينه وبين اللفظ.

فإذن لا يبعد دعوى الوضع التعييني الاستعمالي^١؛ لإمكان حصول الوضع الابتدائي من استعمال اللفظ مجرداً عن القرينة وإرادة المعنى على نحو التردد بالقرائن في يوم أو [يو]مين أو اسبوع أو شهر أو شهرين أو أزيد. نعم، يبعد الوضع كذلك بتصريح الشارع به بالعموم أو الخصوص.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: شارع.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الاستعمالي.

ومن هنا انقذ حال الوضع الثانوي الحاصل من كثرة الاستعمال في الاستههم (ص ع) مجرداً عن القرينة في هذه المعاني المخترعة مع إرادة خلاف معانيها اللغوية والتنبيه على ذلك بحالٍ أو مقال وقت الحاجة مراداً كثيراً حتى صارت متعينة فيها بحيث لا ينتقل الذهن بعد تحقق الكثرة المعتد بها إلى المعاني الأصلية، هذا.

فالمحصل مما ذكرنا أن دعوى الوضع الجديد لها بالنسبة إلى المعاني المستحدثة أمرٌ غير مستحيل، بل تساعده العادة حيث إنها تقتضي حصول النقل لها إليها، بل الاعتبار كذلك؛ لأن القول ببقاءها على معانيها اللغوية وكون الزيادات شروطاً خارجية مستفادة من القيد المتصل أو المنفصل نظير تقييد المطلقات العرفية بالقيود المتصلة أو المنفصلة أمرٌ مستبعد، كما يبعد دعوى عدم كون استعمالها في معانيها مبنياً على ملاحظة اللفظ والمعنى خاصة، بل مبني على ملاحظة العلاقة بينها وبين المعاني اللغوية فيكون المراد من اللفظ هو خصوص المعنى الجديد بعلاقة الكلّ والجزء أو الحالّ والمحلّ كما قيل، أو بعلاقة الكلّي والفرد بناءً على كونها علاقة مستقلة؛ وذلك لأنه لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية بحيث يصحّ الاستعمال بمجرد لحاظها فقط لا غير. ومثل علاقة الجزء والكلّ بين «الصلاة» ومعناها الشرعي و«الدعاء» أو الإطلاق والتقييد كما في «الحجّ» على ما قيل إلى غير ذلك لا توجب بمجرد كونها مما يعتبر في صحة استعمال اللفظ بلحاظها^١، كما لا يخفى.

ودعوى أن هذه المعاني حيث كانت مجازاتٍ لغويةً [فكيف] يصحّ استعمال

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بلاحظها.

٢. ما بين المعقوفين من التحرير الأول من التقريرات، ج ١، ص ٢٢٨.

ألفاظها فيها من غير مناسبة مدفوعة بما عرفت سابقاً^١ من كفاية حسن الاستعمال وأنسه للطبع في صحته. كيف، وربما يصحّ بعض الاستعمالات التي ليس بحقيقة ولا مجازٍ وليس ذلك [إلا] لأنسه بالطبع وعدم استهجانه عنده.

ولأجل ذلك ترى صحة^٢ الاستعمال في معنى غلطاً على أنّ المناسبة ثابتة. ولا يلزم رعاية تمام المناسبة والملاءمة.

هذا [مع] أنّ عدم المناسبة المصححة للاستعمال لا يدلّ على عدمها في الواقع فلعله كانت بين المعنيين مناسبة لا ندرکها، [و]مع أنّ الملاك وجود المناسبة عند المستعمل لا عندنا، ومن صحة استعماله كما في الآيات المتقدمة نستكشف وجودها.

المقام الثاني

في ثبوت الحقيقة الشرعية في الخارج، فنقول:

إنّ من الإنصاف عدم ثبوت ما يصلح لإثبات ذلك بوجه، ومدّعي القطع مجازف.

فإذن الإشكال غاية الإشكال [في] دعوى صيرورة الألفاظ موضوعة لهذه المعاني المستحدثة في زمن الشارع - سواء كان بوضع منه (ص) أو تابعيه، عاماً أو خاصاً، أو بواسطة كثرة الاستعمال الموجبة لتعين اللفظ في معناه في ذلك الزمان بحيث صار المتبادر من هذه الألفاظ في زمن الشارع هذه المعاني -؛ لعدم الدليل على ذلك.

١. عرفت في ص ٢٤٥.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

ودعوى التبادر مردودة بوجود القرائن المقامية غالباً عند المخاطبين، وإلاّ فالتبادر في عصرنا لا ينفع في إثبات ذلك؛ لمعلومية ثبوت الوضع التعيبي في عرف المتشرعة. وعدم العلم بالعلاقة المصححة كما سمعت لا يوجب تعيين الوضع؛ لأنه أعمّ من عدمها واقعاً في نظر الشارع والمستعملين في الصدر الأوّل.

ومن هنا يمكن المنع عن الاشتراك اللفظي على تقدير الوضع؛ لإمكان النقل باستعمال اللفظ مع رعاية المناسبة كما هو المناط فيه، مضافاً إلى انفتاح باب احتمال عدم الاختراع وإن فرض قصور الآيات المستشهد بها عن الإثبات؛ إذ لا يسع المجال للاستدلال بما ذكره مع هذا الاحتمال.

لكن مع ما ذكرنا ليس من البعيد دعوى الوضع يقيناً تعييناً بالاستعمال أو تعييناً بكثرته في زمن الصادقين (ع) وما قبله، فصيورة الألفاظ كذلك في عصر الأئمة (ع) ممكن الإثبات.

ودعوى أنّ النزاع بلحاظ حال الخطابات الصادرة في كلام الله تعالى ورسوله (ص) ليستكشف حالها، وأمّا وجودها في الأزمنة المتأخّرة عن عصر الشارع فليس متعلّقاً لغرض الأصولي بالبحث عنه [مدفوعة] بأنّهم وإن أطلقوا النزاع في ثبوتها وعدمه إلّا أنّ الغرض وجودها في الأعصار التي يتعلّق بها غرض الأصولي ويختلف بها حال استنباط الأحكام واستكشاف مراد المعصوم (ع).

فحاصل النزاع [راجع] إلى إثباتها ونفيها في أعصار المعصومين (ع) ليستكشف حال استعمالهم تلك الألفاظ في معانيها من حيث كونها مجازاتٍ عن معانيها اللغوية أو حقائق بالوضع الجديد، فمرادهم من «الشارع» و«الاستعمال» المنتسب إليه مطلق المعصوم (ع) ومطلق الاستعمال الواقع في الكتاب أو السنّة النبوية أو الوصوية.

ثم إنَّ الثمرة في هذا النزاع حسب ما عرفت في مطاوي كلماتنا هي حمل الألفاظ الواردة المجردة عن القرينة على المعنى اللغوي بناءً على القول بالنفي، وعلى المعنى الشرعي بناءً على القول بالإثبات؛ وذلك لأصالة الحقيقة في كلٍّ من المحتملين.

لكنّه ويُعلم أنَّ الحمل على المعنى الشرعي بناءً على الثبوت ليس بمطلق بل مقيّد بصورة العلم بالتاريخ وتأخّر زمان الاستعمال عن زمان الوضع، ومع الجهل به لا يصحّ التعويل على مثل هذه الثمرة الغير المثمرة فلا يحمل اللفظ المجرد عن القرينة على المعنى الشرعي حين الاستعمال ما لم يحرز التأخّر المزبور.

وبالجملة، بعد العلم بنقل هذه الألفاظ عن معانيها اللغوية ولم يعلم بزمان الوضع مطلقاً تعييناً أو تميّناً لمعانيها الحادثة ولا بتاريخ صدور الرواية المشتملة عليها لا مجال لإعمال الثمرة المزبورة، بل يلزم التوقّف في الحمل [على] أيٍّ من المعنيين - المنقول والمنقول إليه - والرجوع إلى الأصول العملية عند الشكّ في الحكم حيث لا أصل يحرز واحد منهما. وأصالة تأخّر الاستعمال معارضة بأصالة تأخّر الانتقال مع أنّها غير معمول بها إلّا على القول بالإثبات؛ إذ لا يترتّب عليها إلّا الأثر الغير الشرعي - أعني تأخّر الاستعمال فقط عن زمان الوضع.

اللّهم إلّا أن يراد بها غير الاستصحاب، وفيه أنّه - مع المعارضة المزبورة - ممّا لم يقدّم دليل على اعتبارها من بناء العقلاء؛ حيث لم يكن لهم بناء على تأخّر الاستعمال من الوضع.

ثمّ إنّّه ممّا ذكرنا ظهر عدم الفرق في عدم التعويل على الثمرة المزبورة عند الجهل بالتاريخ بين الوضع التعييني والتعيني الحاصل من الغلبة خلافاً لبعض

المحققين^١ حيث انحصر عدم تمامية الثمرة في صورة كون الوضع تعينياً؛ لعدم انضباط تاريخ الغلبة بخلاف تاريخ الوضع، فإن الظاهر ثبوته في أول زمان البعثة وتبليغ الأحكام.

وفيه [أنه] إن أريد بذلك بطلان أصل الثمرة ففيه أنه على فرض تماميته لا ينتج بطلانها وإنما ينتج قلة الجدوى بها؛ لإمكان العلم بتاريخ الاستعمال من جهة ثبوت العلامة الوضعية بالغلبة ولو في الجملة سيما في السُّنن الواردة بعد استقرار أمر^٢ الرسالة إلى زمان فوت^٣ النبي (ص).

ودعوى عدم إمكان العلم كذلك ولو في الجملة ممّا لا ينبغي صدورها عن جاهل فضلاً عن الأوحدي، مع أنّ حصول العلاقة الوضعية بالغلبة لا يقتضي مضيّ زمان كثير وسنين عديدة، بل لو وجدنا لفظاً مستعملاً بلا قرينة في المعنى بالعلاقة مرّة أو مرّتين فلا محالة ينسب إلى الذهن فكيف عن تكرّر ذلك في ضمن أيام متتالية من أول البعثة إلى زمان الفوت، فحينئذٍ لا وجه للمناقشة في الثمرة من أجل الجهل بتاريخ الغلبة وتاريخ الاستعمال. اللهمّ إلّا أن يُراد بذلك مجرد عدم الجدوى لصيرورة هذه الثمرة ثمرةً في الجملة في خصوص ما ذكره.

وفيه أيضاً - مع فرض صحّته - يجري^٥ على تقدير كون الوضع تعينياً؛ لأنّ

١. هداية المسترشدين، ج ١، ص ١٤٤.

٢. في الأصل: «بعد أمر» والظاهر زيادة كلمة «بعد».

٣. كذا، وهو الرائج على الألسن، لكنّ الصواب: «وفاة» وكذا المورد الآتي.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تكور.

٥. العبارة مخدوشة وجاء في التحرير الأول من التقارير، ج ١، ص ٢٣٣: «وعلى فرض التسليم يجري الإشكال أيضاً» وهذا هو الصحيح.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تعينياً.

تاريخ التعيين^١ أيضاً غير معلوم ولم يدَّع أحدٌ من المثبتين تاريخاً معيّناً له. والدعوى^٢ المزبورة سابقاً لا يساعد عليها الوجدان أو البرهان^٣؛ إذ من الجائز طرؤ الوضع في أثناء البعثة لدى اشتداد الحاجة إلى التعيين عن المعاني الجديدة بكثرة سؤالات المسلمين، فيلزم على ذلك توقّف الحمل على المعنى المستحدث عند صورة الجهل بتاريخ الوضع أو السبق واللاحق.

نعم، الذي يصحّ القول به دعوى عدم ترتّب ثمرة مهمّة على هذا النزاع كي يؤوّل^٤ الأمر لدى الجهل بالتاريخ وصدور الرواية إلى الأصول العملية لتشخيص المراد، مع أنّك قد دريت عدم تماميتها في حدّ نفسها بعدما كانت ما بأيدينا من الأخبار غير خالية عن القرائن الدالّة على المراد، فلم يَزْهْ ثمرة تترتّب على فرض إيجابتها ونفيها، هذا.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّها أمور:

أحدها أنّ دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية في الألفاظ المتداولة كثيراً في لسان الشارع بأيّ وجهة كانت - بالوضع أو بالغلبة في زمن المعصومين (ع) - أمرٌ ممكن غير مستحيل.

ثانيها أنّ إثبات هذا المعنى في زمان الشارع بعيد جداً؛ لعدم ثبوت دليل عليه بحيث يُثبت صيرورة هذه الألفاظ حقائق في معانيها المستحدثة من غير حاجة

١. في الأصل: «التعين» وكتبت فوقها كلمة «التعيين» كما أثبتناها في المتن.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دعوى.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: البرهان.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يؤل.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فلم يرى، ولا وجه لتغييره وتصحيحه بـ «فلم تُرْ»؛ لأنّ نائب

الفاعل وهي «ثمرة» ليس بمؤنث حقيقي وإن كان تأنيث الفعل أولى.

إلى نصب القرينة العامة أو الخاصة.

وثالثها أنَّ مدَّعي الإثبات في زمن الصادقين (ع) غير مجازف، والآثار معه تكون مرتَّبة.

ورابعها أنَّ النزاع مبنيَّ على القول بعدم كونها حقائق لغوية بل هي مخترعة من الشارع وأما على القول بعدم التغاير وكونها معاني لغوية، لا مخترعات شرعية فكلُّها حينئذٍ معاني ثابتة في الشرائع السابقة ويكون اللفظ موضوعاً بإزاء معنى عام. غاية الأمر أنَّ الاختلاف ناشٍ من قِبَل محقِّقات ذلك المعنى العام، ففي الشريعة السابقة كان المحقِّق له مشتملاً على عدَّة أجزاء تركيبية كذائية، وفي شرعنا يكون بنهج آخر، والاختلافُ من جهة المحقِّق لا يصير منشأً للاختلاف في أصل الهيئة.

وخامسها أنَّ منشأ تعيين هذه الألفاظ أو تعيُّنها لهذه المعاني لم يكن إلاَّ الاستعمال الصحيح الذي يكون ملاكه استحسان الطبع السليم - سواء كان الاستعمال حقيقياً أم مجازياً أو غيرهما - كما عرفت^٢ في استعمال اللفظ في اللفظ باعتبار نوعه أو صنفه أو نفسه.

وإن أبيت إلاَّ عن وجود المناسبة فيقال: إنَّ من المعلوم تحقُّقها بين المعنيين ولو لم يكن بحدِّ العلائق المصحَّحة للاستعمال مجازاً.

سَلَمْنَا، ولكنَّ الاعتبار وجودها لدى المستعمل لا عند السامع، وعدم وجداننا مناسبةً مصحَّحةً بل عدم إخطارها في الذهن لا يدلُّ على عدم وجودها مطلقاً ولو عند المستعمل، كما لا يخفى.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «معاني»، وكذا المورد الآتي.

٢. عرفت في ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

الأمر التاسع

في [أَنَّ] ألفاظ العبادات هل هي موضوعة للمعاني الصحيحة
أو الأعمّ منها ومن الفاسد؟

وقبل إقامة الحجّة لابدّ من تقديم أمور يتّضح بها المدعى:

في أَنَّ ألفاظ
العبادات موضوعة
للصحيح أو الأعمّ

الأوّل

لا إشكال ولا خلاف في جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية،
وهل يجري على القول بالعدم أيضاً أو لا؟ وجهان أوجههما الأوّل، [و] للآخرين
ظاهرُ العناوين^١؛ فإنّ تعبيرهم بالأسامي شاهد قويّ على ذلك حيث إنّ الأعمّ
حقيقة في المسمّى وضعاً بحكم التبادر وصحة السلب عن المجازات المحفوفة
بالقرائن، فعلى القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية لم يكن للماهيات المخترعة
لفظ موضوع حتّى يُبحث في تعيين الموضوع له، على أنّ أدلّة الطرفين من التبادر
وصحة الحمل والتقسيم إلى غير ذلك من علائم الوضع ظاهرة في ابتناء النزاع
على [ثبوت] الوضع [في المسألة السابقة]^٢.

وفيه أنّ الظهور المزبور كظهور أدلّة الطرفين أقصى ما يدلّ عليه وقوع النزاع
من القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية، وأين هذا من كونه مستقرّاً على القول

١. قد سبق في ج ١، هامش ص ٢٣٥ أنّ الأولى: «واستظهر الوجه الآخر من ظاهر العناوين».

راجع مطارح الأنظار، ج ١، ص ٣١.

٢. ما بين المعاقيف من التحرير الأوّل راجع ج ١، ص ٢٣٥.

بالثبوت؟! ومتابعة غيرهم معن لا يقول به جرياً على ما هو المعنون في كلماتهم.

في تصوير النزاع
على القول بعدم
ثبوت الحقيقة
الشرعية

فإذن تصوير النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية على أحد وجوه:
[١] منها عدم اختصاص محلّ النزاع بوضع الشارع، بل يأتي في الوضع مطلقاً
ولو كان من المتشّعة، بمعنى أنّ المراد بالبحث هو تشخيص الموضوع له للحقائق
الشرعية ولو كان الوضع فيها حاصلًا بعد زمان الشارع وفي زمان المتشّعة
فإنّازع - بناءً عليه - في أنّها موضوعة للصحيح أو الأعمّ منه والفاقد؟

[٢] ومنها أنّ هذه الألفاظ بعد تسليم كونها حقائق لغوية وكانت مستعملة أيضاً
في لسان الشارع في تلك المعاني لكنّ الشارع قد جعل لها أجزاءً وشروطاً، ولا
إشكال في أنّ المراد في موارد استعمال هذه الألفاظ لم يكن معانيها اللغوية فقط
بواسطة قرينة عامّة منضبطة في جميع موارد استعمال الشارع فيكون من قبيل
تعدّد الدالّ والمدلول، فاللفظ دالّ على معناه اللغوي والقرينة قائمة على إرادة
الأجزاء والشرائط فيقع النزاع في أنّ المراد من اللفظ حين انضمام القرائن إليه
المعنى اللغوي مع جميع الأجزاء والشرائط أو هما في الجملة؟ فالأول مختار
الصحيحي والثاني مختار الأعمي.

[٣] ومنها أنّ الأصل في هذه الألفاظ المستعملة في كلام الشارع في معانيها
المختّعة مجازاً من أجل المناسبة الملحوظة بين المعاني الحقيقية والمجازية هل
هو الصحيح أو الأعمّ منه ومن الفاسد؟

وبعبارة أخرى، هل الشارع المستعمل لهذه الألفاظ في غير ما وُضعت لها
لاحظ حين الاستعمال في خلاف معانيها ابتداءً خصوصاً الصحيح - أعني التامّ
الأجزاء والشرائط - واعتبر العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي، فلو أراد استعمالها

في «الأعم» لاحظ المناسبة بين المعنيين المجازيين كما لو لم يكن في البين معنى لغوي مراد في كلامه، أو لا بل لاحظ العلاقة واعتبر المناسبة بين الأعم والمعاني الأصلية اللغوية؟ فإذا النزاع في تعيين أصل استعمالات الشارع وأنّ بناءه في ما علمنا بعدم إرادته المعنى اللغوي على إرادة أيّ من المعنيين؟ ليكون ذلك قرينة معيّنة على إرادته فيحمل اللفظ المجرد من القرينة على مراده من غير احتياج إلى ما يبيّن به خصوص الصحيح أو الأعم؛ لأنّ بناءه قرينة تامة^١ على تعيين أحدهما مع عدم قرينة معيّنة للمعنى الآخر، فترك الشارع القرينة الخاصة اكتفاءً منه لدى الاستعمال بالقرينة العامة، وهي بناؤه على إرادة واحد من «الصحيح أو الأعم» فينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة وهي عدم إرادة المعنى اللغوي في استعمالاته.

فلو ورد في لسان الشارع لفظ^٢ مقرون بالصارف عمّا هو ظاهر فيه لولاه، حُمل اللفظ بمقتضى الأصل على «الصحيح» مثلاً إلّا [في] ما قامت قرينة على إرادة خصوص الفاسد أو الأعم نظير حمل اللفظ على المعنى الموضوع له ما لم يقيم قرينة على إرادة المجاز؛ لأنّ البناء المذكور يعطي الظهور للفظ في «الصحيح» مع القرينة الصارفة فيكون حاله حال اللفظ في ظهوره في المعنى الحقيقي وعدم العدول عنه ما لم يكن هناك صارف يقتضيه، أو على «الأعم» منه ومن الفاسد ليكون الأمر بالعكس فيحتاج إرادة الخاصّ إلى المعين المخصوص، فكان هذا البناء من الشارع المستظهر من استقراء كلماته ومجاري استعمالاته دليلاً قطعياً

١. كذا، والصواب ظاهراً: «عامّة» بقرينة قوله في ما بعد: «بالقرينة العامة».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لفظه.

على أن مراده من إطلاقاته في خطاباته هو المعنى الأعم لا غير بحيث لو أراد غيره لكان عليه نصب القرينة فهو قرينة عامة حالية معيّنة للـ«أعم» بعدما كان علمنا أنه متى لم يُرد المعنى الحقيقي فقد أراد^١.

ولكن نازعوا في المراد وما عيّنه الشارع في استعمالاته من المعنى الصحيح أو الأعم بمعونة قرينة معيّنة لأحدهما، فهذه المعاني المتداولة في لسان الشارع بعدما كانت معاني مجازية تفتقر عند إرادتها إلى إقامة قرينة صارفة ومعينة، وبكفي في الصرف عدم إرادة المعنى اللغوي وفي التعيين عادة الشارع وبنائوه الناهض بإحراز دأبه ودينه وإن ادّعى الصحيح بناء الشارع على إرادة «الصحيح» في قبال دعوى الأعمّي، فالنزاع بينهما في القرينة المعيّنة من إرادة الشارع وبنائه وأنها ناهضة على خصوص «الصحيح» لولا إرادة الأعمّ ونصب القرينة عليه، أو «الأعمّ» عند إرادته وعدم نصب القرينة على الصحيح بحيث لو أراد المعنى الصحيح لكان عليه لحاظ المناسبة بين المعنيين ثم نصب القرينة المعيّنة عليه، كما أنه كذلك عند إرادة الصحيح.

ودعوى أن لازم ذلك سبك المجاز عن المجاز الذي لا يصح تنزيل كلمات الشارع بعد ابتناؤه على الفصاحة والبلاغة عليه مدفوعة بعدم لزوم ذلك وإن قلنا باعتبار المناسبة بين المعنى الصحيح والأعمّ؛ لأنّ كلّاً من المعنيين مجاز في عرض الآخر منسبك عن المعنى الحقيقي من غير ترتّب في التجوّز.

وعليه لا بدّ في إرادة أحدهما من اللفظ إلى قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي وقرينة حالية أو مقالية لخصوص تعيين أحد المعنيين من «الصحيح» و«الأعمّ»

١. أي أراد الأعمّ.

كما هو الحال في سائر المجازات على خلاف الاشتراك.

نعم، في المقام لو لم تقم قرينة على إرادة أحدهما خاصةً كان المراد من اللفظ المعنى الآخر وليس هذا خروجاً عن قانون أخذ المجاز في الإطلاقات والمحاورات؛ لافتقاره إلى قرينة معيّنة وراء القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي؛ لكفاية القرينة العامة وهي كون اللفظ متى استعمل في لسان الشارع فقد أُريد منه على طبق قانون المجاز خصوص الصحيح من المعنى المجازي دون^١ الأعم [مع القرينة] في إفادة التعيين وظهور اللفظ حين^٢ انصرافه عما يقتضيه الظهور الوضعي في المعنى المجازي كظهور كلّ لفظ مع القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي في المعنى المجازي مع وفائها بالتعيين، وفي ما لا نفي يحتاج المتكلم إلى نصب قرينة أخرى ليست في المقام على خصوص أحد المعنيين عند عدم إرادته الآخر، فافهم جداً.

فإنه ينبغي تحرير محلّ النزاع - بناءً على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية - بمثل ما حرّراه، لا على ما ذهب إليه الجلّ من الأساطين^٣ في تحريره بما ملؤوا الطوامير بحيث لا يرجع إلى محصل أصلاً؛ وذلك لأنّ من جملتها الوجه الأول من الوجوه الثلاثة المذكورة، ومن المعلوم أنّه لا يرجع إلى معنى مقصود؛ لعدم ترتّب الثمرة المذكورة في البحث عليه حيث إنّ الغرض من هذا النزاع استكشاف حال خصوص تلك الألفاظ في لسان الشارع ولو تغليباً وتوسعةً له بالنسبة إلى حال الأئمة لا مطلقاً كما لا يخفى.

١. كذا، وفي التحرير الأول، ج ١، ٢٣٩: «أو»، وهو الصواب.

٢. في الأصل: «ح» وهو رمز إلى «حينئذٍ» لكنّ المناسب ما أثبتناه في المتن.

٣. كميزا أبي القاسم القمي في القوانين (ط الحجري)، ص ٤٠.

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ عَرَفَهُمْ يَكُونُ مِيزَاناً لَعَرَفِ الشَّارِعِ وَخُلَفَائِهِ نَظْراً إِلَى أَنَّ الثَّابِتَ عِنْدَ الْمُتَشَرِّعَةِ هُوَ الَّذِي وَصَلَ إِلَيْهِمْ مِنَ الشَّارِعِ مُوروثاً وَمَحْفُوظاً فِي أَيْدِي تَابِعِيهِ الْوَاصِلِ مِنْ كُلِّ مَرْتَبَةٍ سَابِقَةٍ إِلَى لَاحِقِهَا.

ثُمَّ إِنَّهُ لَا يَخْفَى أَنَّ هَذَا الْوَجْهَ بَعْدَ وَضُوحِهِ ثُبُوتاً لَا طَرِيقَ إِلَيْهِ إِثْبَاتاً. وَاسْتِعْمَالَاتِ الشَّارِعِ الْمُسْتَقْرَأَةِ غَيْرِ مُجْدِيَةِ بَعْدَ عَدَمِ اسْتِفَادَةِ أَصْلٍ كُلِّيٍّ مِنْهَا؛ لِاخْتِلَافِهَا بِحَيْثُ لَا يُدْرَى اخْتِصَاصُهَا بِالْمَعْنَى الصَّحِيحِ وَأَنْ بِنَاءَهُ عَلَيْهِ لِيَكُونَ هَذَا قَرِينَةً مُعَيَّنَةً مُوجِبَةً^١ لظهور مراده لدى الشك فيه كما لا يخفى لمن راجع الأخبار فيرى أَنَّ الْأَلْفَاظَ كَمَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الصَّحِيحِ كَذَلِكَ اسْتُعْمِلَتْ فِي الْفَاسِدِ مِنْ دُونِ اخْتِصَاصٍ لَهُ بِالْأَوَّلِ، فَإِثْبَاتُ عَادَةِ الشَّارِعِ مِمَّا لَا طَرِيقَ إِلَيْهِ فِي مُحَاوَرَاتِهِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الصَّحِيحِ وَالْأَعْمَ.

عَلَى أَنَّهُ لَوْ فَرضَ إِثْبَاتُهُ بِطَرِيقٍ كَانَ قَلِيلَ الْجَدْوَى؛ لِانْحِصَارِ حَمْلِ اللَّفْظِ عَلَى مَا قَامَ الطَّرِيقُ عَلَى ثُبُوتِ الْبِنَاءِ فِيهِ مِنْ «الصَّحِيحِ أَوْ الْأَعْمَ» عَلَى مَا لَوْ عَلِمَ تَارِيخُ الْاسْتِعْمَالِ وَتَأَخَّرَ عَنْ تَحَقُّقِ الْبِنَاءِ، وَإِلَّا فَلَا مُعَيَّنَ لِحَمْلِ اللَّفْظِ عَلَى خُصُوصِ أَحَدِهِمَا؛ لِأَنَّهُ الْبِنَاءُ، وَالْمَفْرُوضُ عَدَمُ إِحْرَازِهِ فَيَكُونُ اللَّفْظُ مَعَ الْقَرِينَةِ الصَّارِفَةِ مُجْمَلاً بِالنِّسْبَةِ إِلَى إِرَادَةِ خُصُوصِ أَحَدِ الْمَجَازِينَ.

تصوير النزاع على مذهب الباقلاني

هذا بناءً على ثبوت الاختراع، وأمّا على عدمه كما هو مذهب الباقلاني^٢

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الموجبة.

٢. نسب إليه ابن الحاجب والعضدي كما في شرح العضدي على مختصر الأصول، ج ١، ص

٥١ - ٥٢.

وترجم له ابن خلكان في وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ بقوله: القاضي أبو بكر محمد

فالنزاع محرّر في تأسيس القاعدة في المراد؛ لأنّ لفظ العبادة وإن كان باقياً على معناه اللغوي كالدّعاء في «الصلاة» على معنى^١ أن الاستعمال إنّما وقع فيه؛ لأنّ المفروض عدم اختراع ماهية جديدة يُستعمل اللفظ فيها، إلّا أنّ موارد الاستعمال مقرونة بالقرينة العامّة، على أنّ الشارع لم يُرد المعنى اللغوي من اللفظ وحده بل رامّ معه أموراً^٢ آخر من الأجزاء والشرائط في الجملة بما لا يرجع إلى الاختلاف في الماهية وإن لم يُردها من اللفظ؛ لأنّ المراد منه هو المعنى اللغوي وحده لكن أرادها في مورد لا على وجه الاستعمال، بل الاستعمال إنّما تحقّق بالنسبة إلى معناه فقط لكن قامت القرينة على اعتبار هذه الأمور مع المعنى اللغوي على نهج تعدّد الدالّ والمدلول لا نفس المعنى فقط، فإذا فرضنا وجود قرينة عامّة كذلك منضبطة في جميع موارد استعمال الشارع دالّة على اعتبار أمور آخر من الأجزاء والشروط فيتنازع في أنّ مراد الشارع في غالب استعماله هو جميع الأجزاء والشرائط المطابق للمأمور به أو لا بل هما في الجملة؟ بحيث لو شككنا

ابن الطيب بن محمّد المعروف بالباقلاني البصري المتكلّم المشهور. كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ومؤيداً اعتقاده وناصراً طريقته، وسكن بغداد، وصنّف التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام وغيره وتوفّي سنة (٤٠٣) ببغداد.

والباقلاني بفتح الباء الموحّدة وبعد الألف قاف مكسورة ثم لام ألف وبعدها نون، هذه النسبة إلى الباقلاني وبيعه، وفيه لغتان من شدّد اللام قصّر الألف ومن خفّفها مدّ الألف فقال باقلاء، وهذه النسبة شاذّة لأجل زيادة النون فيها، وهو نظير قولهم في النسبة إلى صنعاء صنعاني وإلى بهراء بهراني، وقد أنكر الحريري في كتاب درة الفواص هذه الشبهة وقال: من قصر الباقلاني قال في النسبة إليه باقلي، ومن مدّ قال في النسب إليه باقلاوي وباقلاني، ولا يقاس على صنعاء وبهراء؛ لأنّ ذلك شاذّ لا يعاج إليه، والسعاني ما أنكر النسبة الأولى.

١. كذا، والأوّل: «يعني» بدلاً من «على معنى».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أمور.

في اعتبار شيء زائد لا يصح الرجوع إلى البراءة بناءً على الأول بخلافه على الثاني، فللصحيح أن يدعى حينئذ أن القرينة العامة قائمة على إرادة التام بحسب الأجزاء والشرائط فيحتاج في إرادة غيره إلى البيان وإعلام^١.

لكن فيه ما في سابقه من فقد الطريق على إثبات ما يدّعيه كلّ منهما^٢؛ إذ ليس في استعمالات الشارع قرينة أخرى مضبوطة دالة على إرادة جميع الأجزاء والشرائط أو هما [في الجملة] ليكون^٣ إرادة غيره محتاجة إلى نصب قرينة أخرى دالة على إرادة خلاف ما يقتضيه القرينة المضبوطة.

وعلى أي حال فالمهم إثبات عدم ابتناء النزاع على ثبوت الحقيقة الشرعية بحسب مرحلة التصوير لا في مقام الوقوع والتحرير^٤، ولذا ليس في كلام الطرفين ما يشعر بعمومه لما ذكرنا في تمثلي الخلاف مع عدم ثبوت الحقيقة الشرعية. نعم، بعض ثمرات المسألة يجري مع الوجه الأول.

الثاني

الأمر الثاني* في إن المراد من «الصحيح» المقابل للفاسد هو معناه^٥ العرفي - أعني التمامية بيان المراد من المعبر عنها بالفارسي^٦ بـ «درست» - في جميع موارد استعمالاته. الصحيح

١. كذا، والأولي: الإعلام.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: منها.

٣. كذا، والأولي: لتكون.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التحويل.

* هذا هو الصواب، وفي الأصل: «الأول».

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المعناه.

٦. كذا، ولعلّ الأولى: بالفارسية.

وربما يُتوهم أن للـ«صحّة» المقابلة للفساد في ما أُريد منها بحسب اصطلاح الفقهاء معنى - وهو سقوط القضاء والإعادة -، وبحسب اصطلاح المتكلمين معنى آخر - وهو موافقة الشريعة -، وهو توهم فاسد ناشئ عن الاغترار بالتعبير في مقام الشرح والتفسير؛ إذ هي عند الكل عبارة عن معنى واحد ومفهوم فارد تُستعمل فيه في جميع الموارد.

نعم، الأثر المرغوب منها يختلف باختلاف الأنظار؛ فإنّ المهمّ لدى الفقيه هو سقوط القضاء والإعادة، وعند المتكلم حصول الامتثال والإطاعة، واختلاف الآثار بحسب الأنظار لا يوجب الاختلاف في معنى «الصحّة». وتفسيره بالآثر المهمّ من باب تفسير الشيء بلازمه دون معناه وحقيقته؛ إذ منه موافقة الأمر أو الطلب أو إسقاط القضاء، وليس شيء منها معنى للصحّة؛ لأنّه - بعدما يستلزم القرآن^١ بينها وبين هذه المذكورات - المعلوم عدم^٢ اعتبار موافقة الأمر أو إسقاط القضاء في مفهوم «الصلاة»، وهو مستلزم لتوقّف الموضوع على حكمه المتوقّف عليه؛ إذ الأمر - وهو الطلب - أو الإسقاط حكم من^٣ أحكام الصلاة ومتفرّع^٤ عليها، فلو اعتبر فيها لزم المحذور، واستحالته بديهي.

ويشهد لذلك وقوعهم في حيص ويص من جهة اعتبارهم النية - وهي قصد الإطاعة التي هي عبارة عن إتيان الأمور به بداعي الأمر شرطاً أو شرطاً - في

١. كذا والصواب ظاهراً: «الترادف» وكما يقتضيه سياق كلام المقرّر هو المراد ظاهراً من «القرآن» وعلى هذا يكون مقصود المؤلف ما يلي: بعد ما يستلزم الترادف بينها وبين هذه المذكورات وهو بعيد.

٢. في الأصل: «عدمه» ثم غيّرت بـ«عدم له» والصحيح ما أثبتناه، ولا يخفى ركاكة العبارة.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: في.

٤. في الأصل: «متنوع»، وهو تصحيف.

ماهية «الصلاة» حتّى آل أمرهم إلى جعل الأوامر المتعلقة بها في ظاهر الخطابات
صوريةً على ما سيأتي^١ تحقيق القول فيه إن شاء الله تعالى.

وبالجملة، اعتبار موافقة الأمر المتعلّق بالصلاة في مفهومها يستلزم الدور
- أعني توقّف الحكم على الموضوع المتوقّف عليه. والتفصّي عن ذلك بتجريد
«الصلاة» عن الطلب حين تعلّق الأمر بها يوجب التزام الصحيح باستعمالها في
نحو قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^٢ في خصوص الفاسد، ومثله آية الزكاة والحجّ
وغيرها ممّا اشتملت على الأمر بالعبادة، وأيّ صحيحٍ يلتزم بذلك؟! بل الظاهر
أنّه ممّا ينكره الفريقان؛ لأنّ الأعمّيين^٣ مصرّحون^٤ بأنّ المراد منها في سياق
الخطابات هو الصحيح ولو بمعونة أمر خارجي غير اللفظ.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ اعتبار الطلب في مفهوم «الصلاة» يوجب إمّا استعمالها
في خصوص الفاسد أو توقّف الموضوع على الحكم المتوقّف عليه، ومن الضرورة
بطلان كلا اللازمين.

أمّا الملازمة فلاّنه لما كان من حدود الموضوع وقيوده المعتبرة^٥ فيه فلا محالة
يكون مقدّماً عليه؛ لتوقّف الموضوع المركّب على أجزائه طبعاً.

وأما فساد اللازم فلما قلنا: إنّ الطلب لما كان من أحكام الصلاة ومتفرّعاً عليها
لا يكاد يؤخذ في موضوعها قيداً؛ لأنّ اعتباره كذلك يوجب تقدّمه على نفسه؛

١. لم يشتمل هذا التحرير على مبحث الأوامر. نعم، يشتمل التحرير السابق عليه، فانظر ج ٢.

ص ٥٧ وما بعدها.

٢. البقرة (٢): ٤٣.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الأعمّيون.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: معوجون.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المعتبر.

لتقدّم الموضوع بحدوده على المحمول طبعاً فعند ذلك يلزم تجريد المفهوم عن قيد الطلب دفعاً للمحذور باستعماله في سائر أجزائه، ومعه يلزم محذور آخر - أعني استعماله في الخطابات الشرعية في خصوص الفاسد - وهذا ممّا لم يقل به أحد حتّى الأعمّي؛ لنصريحهم بأنّ المراد الجدّي من المفهوم هو الصحيح منه، لا الأعمّ فضلاً عن الفاسد.

غاية الأمر هو الاختلاف بحسب اللفظ ومقام الإطلاق وأنّ الإرادة الاستعمالية متعلّقة بخصوص الصحيح أو الأعمّ.

ودعوى لزوم المحذور على أيّ حال بناءً على اعتبار النية في المأمور به مدفوعة:
أولاً بكفاية إيجاد الصلاة صحيحة لا بداعي الأمر بل بداعي كونها محبوبة للمولى؛ للعلم بكونها راجحة ذاتاً كما دلّ عليه قوله: الصلاة قربان كلّ تقّي ونقيّ^١.
ثانياً أنّ النية بمعنى موافقة الأمر ليست مأخوذة في ماهية العبادات، بل هي من مراتب الإطاعة الحاكم بها العقل في موضوع حكم الشرع فهو متأخّر عن حكمه بالضرورة، فكيف يمكن أخذه في الموضوع الشرعي؟! فلا يُعتبر النية فيها بل المعتبر حينئذٍ نفس الأجزاء والشرائط المأمور بها شرعاً من غير أن يلاحظ فيها قصد التقرب أصلاً، كما لا يخفى.

الأمر الثالث

لا يخفى أنّ «الصحة» بالمعنى المزبور ليس أمراً مضبوطاً في العبادة بحيث يقال عليها: إنّها صحيحة بقولٍ مطلق بل تختلف بحسب اختلاف الأحوال

١. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٤٣ ونصّ الحديث من دون كلمة «ونقيّ».

والأشخاص، فهي و«الفساد» من الأمور الإضافية بمعنى أن فساد كل شيء يُنسب إلى صحيقه في الجهة التي اعتُبرت فيها دون غيرها، مثلاً صلاة المسافر على النهج المعتبر صحيحة منه^١ ففاسدها ينبغي أن يُنسب إليها في خصوص تلك الجهة، فالعبادة الواحدة إن لوحظ صدورها من شخص وفي حال، كانت صحيحة وإن لوحظ من شخص آخر وفي حال أخرى، كانت فاسدة؛ لبداهة دخل الأحوال في الصحة والمرض والحضر والسفر وغيرها من الأحوال المضبوطة المبيّنة أحكامها في الفقه على اختلافها واختلاف آثارها والأشخاص بالذكورة والأنثوية في الصحة والفساد، فربما كانت تامة الصلاة في نقصانها، ونقصانها في تماميتها كوظيفة^٢ المسافر بالنسبة إلى الحاضر، ومثله^٣ الحال في ذوي الأعذار كصلاة المضطجع والمستلقي والمُكْرَه والمضطّرّ بالنسبة إلى غيرها.

وبالجملة يختلف الصحيح باختلاف الأشخاص والأحوال، مع أنها مع هذه تتصف بالصحة كما أنها تتصف أيضاً بالفساد مع فقدها لما اعتُبر فيها حين صحتها. في تصوير الجامع ومن هنا لابد للصحيح من تصوّر «الجامع» بين الأفراد المختلفة للصلاة بحسب الأجزاء والشرائط والأفعال والأذكار والحركات بعد اتّفاقها في الصحة وتأثيرها في الأثر المرغوب منها [الذي] يكون هو الموضوع له أو المستعمل فيه كي بسببه ولحاظه يُصوّر النزاع بين الطائفتين، وإلا فلا بدّ من الالتزام بأوضاع متعدّدة على تعدّد الصلاة صحّة وفساداً.

١. أي من المسافر.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل ظاهراً: الوضعية.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مثل.

وعليه لا يكاد يُعقل أن يكون للأمور المتباينة أثر واحد؛ لوضوح لزوم السنخية بين العلة والمعلول وإلا لأثر كل شيء في كل شيء، ولا يُعقل أن يكون للشيء الواحد سنخية وملاءمة مع المتباينة بما هي متباينة، كما لا يُعقل أن يكون للشيء الواحد بما هو واحد أثران متباينان؛ لأنَّ «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد»، [فإذا كان الفرض ترتب أثر واحد عليها استُكشف إنَّ المؤثر ليست تلك الأمور بخصوصيتها المتفاوتة الموجبة لتباينها بل لوجود جامع بينها هو المؤثر حقيقةً وإن لم نعرفه بكنهه وحقيقته لكن نعرفه بوجهه، والمعرفة بالوجه وجهٌ من وجوه المعرفة التي عُرفت «الصلاة» به في كلام الشارع بقوله عزَّ من قائل: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^٢ وأنها معراج المؤمن^٣، وعمود الدين^٤، وميزان الأعمال^٥، وقربان كلِّ تقي^٦ إلى غير ذلك من الآثار المرغوبة التي وقع تعبيراً^٧ لذلك الجامع المنبسط في تمام موارد تحقُّقه.

ولا يقدح فيه الاختلاف الفاحش بين مصاديقه؛ لنشوه عن خصوصيات

١. لم ترد في الأصل.

٢. العنكبوت (٢٩): ٤٥.

٣. وبعدها في الأصل: «وأنها تنهى من الفحشاء والمنكر» والظاهر زيادتها.

٤. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٤٦.

٥. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٤٦.

٦. الكافي، ج ٣، ص ٢٦٧، ح ١٣؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٠٧، ح ٦٢٢؛ معاني الأخبار، ص ٢٨٣؛ دعائم الإسلام، ج ١، ص ١٣٦؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٣٣، باب ٨، ح ٨ ورواه من العامة البيهقي في شعب الإيمان، ج ٣، ص ١٤٧، ح ٣١٥١ وعنه في بعض مصادرهم، وفي هذه المصادر: «الصلاة ميزان».

٧. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٤٣.

٨. كذا، والصواب: وقعت تعابير.

الأفراد دون المعنى، وليس الجامع بما هو بسيط مسبباً عن أفراد المركبة من الأجزاء والشرائط كـ«الطهارة»^١ بالنسبة إلى أسبابها من الوضوء والغسل والتيمم بناءً على أنَّ الأمر تعلق بـ«الطهارة» التي هي حالة نورية قائمة بالنفس تكون مسببةً عن أمور مركبة، وإنما الجامع عنوان منتزَع من خصوصيات مصاديقه هو ملاك تأثيرها في الأمر الوجداني.

فظهر ممَّا ذكرنا فساد ما قد يورد من أنَّ الجامع إن كان مركباً احتاج إلى جامع آخر؛ لأنَّه يختلف أيضاً صحَّةً وفساداً، فلا بدَّ أن ينتهي إلى جامع بسيط وإلاَّ لزم التسلسل وهو إمَّا «المطلوب» أو ملزوم مساوٍ^٢ له وهو يستلزم ترادف «الصلاة» و«المطلوب»، وأخذ ما يأتي من قيل الطلب في متعلِّقه وهو ممتنع.

وجه الظهور هو أنَّ «الصلاة» موضوعة^٣ بوضع عامٍّ لمعنى بسيط عامٍّ لا تركَّب فيه بل التركَّب في مصاديقها الخارجية، ويعبَّر عن ذلك المعنى تارةً بـ«الناحية عن الفحشاء» وأخرى بـ«معراج المؤمن» إلى غير ذلك من اللوازم البسيطة الوجدانية على وحدة ملزومها المؤثِّر فيها؛ لامتناع اجتماع أزيد من مؤثِّر واحد على أثرٍ كذلك، فبعد ما كانت هذه الآثار لوازمٌ للمأمور به الخارجي المختلف حسب اختلاف الأشخاص والأحوال التي لا دخل لها في ماهية العبادة كماً وكيفاً يُستكشف عن وجود قدرٍ مشتركٍ سارٍ فيها المنطبق^٤ عليها انطباق الكلي على

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا الطهارة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مساوي.

٣. في الأصل: «موضوع» ثم شطب عليها وكتب المقرّر نفسه ظاهراً بقلمه الشريف في هامشه:

«وجه الظهور هو أنَّ الصلاة موضوعة».

٤. كذا، والصواب ظاهراً: منطبق.

أفراده، وهو وإن لم نعلمه بالحقيقة لكن يمكن الوصول إليه بوجهه فيُعبر عنه بلوازمه وآثاره وهي «الناهية عن الفحشاء» لا ملزوم الطلب أو المطلوب الشرعي؛ لأن اعتبار «الطلب» في مدلول اللفظ مستلزم للدور أو تجريد لفظ عن «الطلب» مع لزوم الترادف بينها وبين «الطلب»، وهو بديهي البطلان.

نعم، قد يشكل على المقام بأن الالتزام بهذا القدر الجامع لما كان مفهوماً مبيّناً [وأخذ عنواناً في حيز الخطابات المتعلقة به يوجب القول بالاحتياط عند الشك في الشرطية والجزئية، مع أنه خلاف الجمل^١؛ حيث إن المقرّر في محله أن الأصل فيها عند الأكثر - وهم الصحيحيون - البراءة^٢.

وبعبارة أخرى، لازم ما ذكر هو الاحتياط؛ لدوران الأمر حينئذ بين الأقل والأكثر المحضّل لعنوان المأمور به، وليس^٣ هو الأفعال الخارجية من التكبير والقراءة والركوع والسجود حتّى^٤ يدعى عدم معلومية الزائد عنها فيرجع إلى

١. كذا، ولعله تصحيف: «الجل».

٢. يأتي تنقيحه في ص ٣٦٥.

٣. أي ليس المأمور به.

٤. بعدها في الأصل: «يقال بالبراءة بعد دعوى عدم معلومية عنوانها وإن صدق عليها «الصلاة» صدقاً صورياً؛ لعدم إحراز كونها صلاةً والصدق إنّما يعتبر إذا كانت الأجزاء عبارة أخرى [عنها] فبعد تعلق الأمر بها وعدم تبين مفهومها تحمل على نفس الأفعال من التكبير والقراءة والركوع والسجود وعنده يصح الرجوع إلى البراءة لدى الشك المزبور؛ لعدم رجوع الشك إلى وجود المحضّل وعدمه؛ لأنّ المكلف لم يعلم المراد من الأمر غير إتيانه لأجزاء وشروط لا يجمعها عنوان أصلاً فبعد التحصيل لعدّة أمور منها علماً أو ظناً معتبراً كان له الاقتصاد عليها بعد العجز عن تحصيل العلم أو الظنّ بالجزء المشكوك اتكلاً على قبح مواخذة الجاهل، وهذا بخلاف ما لو علم منه ذلك كالمقام حيث إنّ من المعلوم تعلق الأمر

البراءة في الزائد ولا يكون شكاً في المحصل؛ إذ لم يُعلم المراد من الأمر غير الإتيان لعدة أجزاء وشروط لا يجمعها عنوان أصلاً وإن صدق عليها «الصلاة» صدقاً صورياً؛ لعدم إحراز كونها صلاةً، والصدق إنما يُعتبر إذا كانت الأجزاء عبارةً أخرى عنها.

وهذا بخلاف ما لو عُلم أنّ المطلوب بـ«الأمر» مفهوم مبينٌ غير تلك الأفعال منطبقٌ عليها انطباق الكلي على مصاديقه ويُعبّر عنه بـ«معراج المؤمن» و«الناهي عن الفحشاء والمنكر» وكان هو الموضوع إله اللفظ «الصلاة» واقعاً، كان عليه المصير إلى الاحتياط عند الشك في الشرطية أو الجزئية؛ لأنّ الشك فيهما مسبب عن حصول المراد من الأمر بإتيان هذه الأفعال، فمن المعلوم لزوم إتيان المشكوك تحصيلاً^١ لذلك الغرض المعلوم، هذا.

ويدلّك على ذلك اعتبار المركبات الخارجية كالمعاجين مثلاً حيث إنّ نحو تركيها واعتبارها قد يكون معلوماً^٢ في الخارج كحصول التبريد أو إسهاال الصفراء لشاربه، فمن المعلوم حينئذٍ أنّه لو أمر المولى عبده بشريها تحصيلاً لما هو الغرض من العنوان المأمور به لا بدّ له عند الشك في اعتبار جزء [من] إدخاله فيه تحصيلاً للبراءة اليقينية بعد ثبوت التكليف بذاك المركب المعلوم المبين بالعنوان - أعني مسهل الصفراء -، هذا.

﴿توجد قدر مشترك مبين﴾ ثم شطب عليها إلّا كلمات منها وهي «من التكسيرة والقراءة والركوع والسجود» وكتب في الهامش قوله: «بدعى ... على مصاديقه و» كما أثبتناه في المتن، وهو بخط المقرّر نفسه ظاهراً.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تحميلاً.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: معلوم.

ولعلّ ما ذكرنا هو محطّ نظر من قال بالاستتغال في أجزاء العبادات من غير فرقٍ بينها وإن ذهب بعض إلى البراءة في أجزاء الوضوء والغسل عند الشكّ إلّا أنّه بالنظر إلى ما ذكرنا لا ينبغي المصير إليها؛ وذلك لأنّ الغرض من أوامر الوضوء والغسل والتميم ليس هو نفس الغسلات أو الضربات الخارجية بل حصول الطهارة المعنوية والنظافة الباطنية، فمع الشكّ في حصول الطهارة وجب الاحتياط في المقدّمات - أعني الوضوء والغسل - فمثل الطهارة الباطنية المسبّبة عن الوضوء والغسل الذي هي الطهارة الظاهرية المسبّبة عنه مرّة أو مرّتين يجب الاحتياط في مقدّمات حصولها، هذا.

فحصل ممّا ذكرنا أنّ حال «الصلاة» في الرجوع إلى الاحتياط بالنسبة إلى محقّقاته ودوران مفهومها بين الأقلّ والأكثر حال المتباينين في الشبهة المحصورة مع معلومية التكليف واشتباه المكلف به، ومعه يلزمنا الاحتياط بإتيان كلّ ما شكّ دخالته فيه شرطاً أو شرطاً تحصيلاً لذلك المفهوم المبين المعنون في ظاهر الخطابات الآمرة به باعتبار ذلك العنوان لا غير.

والجواب عن الإشكال أنّ المراد من القدر الجامع هو الكلّي المنطبق على مصاديقه الخارجية، لا الأمر البسيط المسبّب عنها كـ«الطهارة» مثلاً، ومن المعلوم عدم وقوع الشكّ بالنسبة إليه، بل إنّما هو في مصداقه التي هي نفس تلك الأفعال الخارجية من التكبيرة والقراءة والركوع والسجود، ومعه يصحّ الرجوع إلى البراءة عند الشكّ في اعتبار شيء وانضمامه في تلك الأفعال المعلوم مقدار منها علماً أو ظناً معتبراً، [وليس] هذا مثل «الطهارة» حيث إنّها لمّا كانت مسبّبة عن أمور

خارجية^١ مرددة بين الأقل والأكثر كالمرة والمرة فلا محالة عند الشك يُرجع إلى الاشتغال؛ لأنه شك في طريق الامتثال.

وبالجملة، الشك في المقام - بعد عدم كونه بالنسبة إلى المفهوم الكلّي - لا يكون شكاً في الأمور به المردد، بل إنما هو بالنسبة إلى مصداقه المركب من عدة أجزاء شك في جزء منها، فحينئذ يكون المرجع البراءة، وهذا بخلاف مثل «الطهارة»؛ لأنها لما كانت مأموراً بها بما هي في الخارج فلا بد من الاحتياط فيها؛ لكونه شكاً في المحصل.

هذا كله في تصوير الجامع بناءً على^٢ الصحيحي ولا ينبغي التأمل في وجوده بين الأفراد الصحيحة ووضع^٣ اللفظ بإزائه بالوضع العام والموضوع له كذلك، فيكون [هو] المراد منه وضعاً واستعمالاً، أو بإزاء أفرادها الصحيحة على اختلافها فيكون الموضوع له خاصاً ولكن بالوضع العام بلحاظ «الجامع» حيث يجعل مرأة لما اندرج تحته من الأفراد ويوضع اللفظ بإزاء تلك الأفراد فتكون هي المسماة بلفظ «الصلاة» المنساق^٤ منه حين الإطلاق وإن كان يبعد مثل هذا القسم من الوضع في ألفاظ العبادات، بل الظاهر فيها كون الموضوع له كالوضع عاماً. وكونه خاصاً مستلزم لعدم صحة استعمال ألفاظها في الجامع إلا بضرب من العناية ولحاظ المناسبة بينه وبين الخاص، وليس كذلك في ما كان الموضوع له فيها عاماً فإنه يُستعمل في الخاص كما يُستعمل الطبيعي في مصداقه من غير عناية.

١. في الأصل: خارجة.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «عند» بدلاً من «بناءً على».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: منع.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المنساق.

ومن أجل هذه العناية في مقام الاستعمال يمكن المصير إلى أن كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً مجرد تصوير للوضع ولا واقع له، بل الواقع خلافه وإنما ذهب إليه من ذهب في «الحروف والمبهمات» بالتوهّمات التي سبقت إليها الإشارة^١، ولقد عرفت^٢ أن حالها كحال أسماء الأجناس الموضوعية بالوضع العام للموضوع له العام. ومثلها الوضع في «ألفاظ العبادات» كالصلاة والزكاة فإنها الموضوعية^٣ بالوضع العام المساوي في تمام أفرادها^٤، فتستعمل ألفاظها فيها حقيقة على حد استعمالها في الجامع؛ إذ ليس الطبيعي إلا عين وجود أفرادها في الخارج لا أمر آخر وراءها. وعليه لا يلزم تعدّد الوضع في ماهية العبادات حسب اختلافها باختلاف الأحوال وتفاوت المكلفين كما جعل محذوراً للقول بـ«الصحيح».

وأما تصويره بناءً على الأعمى - بحيث يكون صدق^٥ «الجامع» على الأفراد الصحيحة والفسادة كصدق الكلّي على مصاديقه والعام على أفرادها؛ لأنّ هذا هو معنى الأعم من الصحيح والفساد - فهو في غاية الإشكال، بل التصوير لجامع يكون هذه الشتات مصداقاً^٦ له ويتّحد هو معها اتحاد الكلّي والفرد ويحمل عليها بالحمل الشائع، [و] يكون هو المسمّى باللفظ، ويكون الزائد خارجاً عنه داخلياً في

١. سبقت الإشارة إليها في ص ٢٢٤ - ٢٢٥ و ٢٤٠.

٢. عرفت في ص ٢٢٤.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الموضوع.

٤. لا معنى لقوله: «المساوي في تمام أفرادها»، والصواب: «لمفاهيمها العامة» كما في التحرير

الأوّل، ج ١، ص ٢٥٤.

٥. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: اصدق.

٦. كذا، والأولى: تكون هذه الشتات مصاديق.

المأمور به أمرٌ لا يكاد يمكن تعقله وإن كان قد ذكروا لتصويره وجوهاً:

في تصوير الجامع
على القول
الأعتي

أحدها أن الجامع في مثل «الصلاة» هو الأركان الأربعة، وما زاد عليها لا دخل له في المسمى، بل يكون من قيود المأمور به شرطاً وجزءاً، فالمسمى يدور صدقه مدار الأركان وجوداً وعدمًا، وأمّا باقي الأجزاء والشرائط فلا يقدر فواتها في صدق الاسم ولا يضّر احتمال اعتبارها في التمسك بالإطلاق مثل سائر الشروط.

وفيه أولاً - مضافاً إلى عدم تأتّي ذلك إلا بالنسبة إلى الماهيات المخترعة المركبة من أجزاء وشروط - أن لازم ذلك عدم صدق «الصلاة» مع انتفاء إحدى الأركان والاشتغال على سائر القيود بل عدم صدق «الصلاة» حقيقةً على صلاة المضطجع والمستلقي ونحوهما ممّا لم يكن فيها صورة الركوع والسجود؛ لأنّ الإيماء ليس بركوع ولا سجود، كما لا يخفى.

ودعوى أنّ الأمر كذلك بالنسبة إلى بعض الصلوات - بمعنى أنّ الصلاة موضوعة بإزاء الأجزاء والشروط المقررة في حقّ المكلف الخاصّ العالم القادر المختار، وأنّ باقي أنواعها ممّا لم تُحفظ فيه صورة الصلاة وصورة الأركان كصلاة الغرقاء^١ والمطاردة والخوف أبدالاً عن الصلاة الواقعية مجزئةً عنها في حقّ هؤلاء، وأمّا صلاة المسافرين وما أشبهها في محافظة الصورة الصلالية فهي في حدّ سواء في الاندراج تحت المسمى لفظاً - ممّا يقضي بفسادها صريح الآثار ومشاهدة الاعتبار، بل ولا يلتزم به أحد؛ لعدم مساعدة شيء من الأدلّة عليه، بل ظاهرها كونها صلاةً لا بدلاً عنها.

مع ما يلزم أيضاً صدق «الصلاة» على المأتّى مع الأركان خاصّة دون سائر

١. كذا، والصواب ظاهرًا: «الغرقى».

الأجزاء، وفساده غني عن البيان، ضرورة صدق «الصلاة» على الأول وعدمه على الثاني حتى عند الأعمي، فالقائل بالأعم كيف يلتزم بهذه اللوازم الفاسدة؟! مع أن المدار في الموضوع له عندهم على الصدق العرفي.

وغير خفي أن الصلاة المشتملة على جميع الأجزاء سوى تكبيرة الإحرام صلاة عرفاً ولو كانت فاسدة. وعدم كونها صلاة في صورة الإتيان بها منضمة إلى باقي الأركان من دون انضمام الأجزاء إليها، فالانتقاض بعدم صدق «الصلاة» مع وجود الأركان والإخلال بغيرها من الأجزاء والشروط، وصدقها مع الإخلال ببعض الأركان دون باقي الأجزاء متوجه على القول بالأعم.

كما يتوجه عليه ثانياً عدم انطباق هذا المفهوم المنتزع على الأفراد الصحيحة الجامعة لجميع الأجزاء والشروط حقيقة، فإطلاق «الصلاة» على المجتمعة لها مجازاً من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل لا حقيقة من باب إطلاق الكلي على الفرد كما هو الغرض الأقصى للأعمي في أخذ الجامع، وذلك لأنها مشتملة على الأركان وغيرها، ومجموعها ليس فرداً حقيقة لمفهوم «الأركان».

نعم، يصدق حقيقة على ما يجتمع مع غير الأركان من الأجزاء والشرائط أنها «الصلاة»؛ بدهاء كون الصلاة الملتزمة من الأجزاء الركنية وغيرها من الأجزاء والشروط الغير الركنية من القراءة والتشهد والتسليم والمواولة والطمأنينة هي الأركان بالحمل الصحيح لكن المرغوب انطباقها على ما يجتمع مع غيرها لا الانطباق عليها وعلى غيرها.

ودعوى أن الأركان التي أخذت موضوعاً للفظ «الصلاة» مأخوذة لا بشرط،

ومتى أخذ الماهية كذلك يصح اجتماعها مع شروط^١ كثيرة، فلا ينافي وجود الزائد عليها معها فيكون الأفراد مصداقاً^٢ لها، وهو يصدق عليها حقيقةً وإن اجتمع مع جميع ما يُعتبر من الأجزاء والشروط كما يصدق الجنس العالي كالسافل على ما تحته من الأنواع حقيقةً فيصدق على «الإنسان» أنه حيوان بالحمل الشائع كما يصدق عليه كذلك أنه جسم نامٍ^٣ إلى غير ذلك من سلسلة الأجناس؛ وذلك لأن الطبيعة إنما لا تكاد تصدق على الأفراد المكتنفة بالضمائم إذا أخذت بشرط لا، وأما إذا أخذت لا بشرط فتصدق حقيقةً على الأفراد بخصوصياتها المختلفة ومزاياها المتفاوتة، فاسدة ناشئة من الخلط بين الخصوصيات المنوعة المتحدة مع الشيء في الوجود كالأجناس بالإضافة إلى فصولها وبين ضمايم الشيء في الوجود الخارجي فإن المركبات العقلية إذا حللت في ظرف العقل يصدق كل جزئي تحليلي على ما في الخارج حقيقة؛ إذ ليس للفصول وجود آخر غير وجود الأجناس حيث لا يُعقل وجود الجنس بلا فصل، بخلاف المركبات الخارجية فإنها عبارة عن وجودات متعددة منضمة ولا يكاد يصدق جملة من أجزائها على الجميع حقيقةً وإنما يصدق كليها على الأجزاء المتخصصة بخصوصية الاجتماع مع غيرها؛ لفرض عدم أخذ طبيعتها بشرط لا، وأما مجموع الأجزاء فلا يُعقل صدقه عليه كصدقه على مصاديقها المتشخصة بخصوصية الاجتماع وإلا لصح صدقه على الأمور الأجنبية الخارجة عن أجزاء المركب كصدق «الركوع» مثلاً مع

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: شرط.

٢. كذا، والأولى: فتكون الأفراد مصاديق.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: نامي.

أنّه موضوع لخصوص الإنحاء اللابشرط عليه وعلى غيره، فالركوع والسجود وأختيهما إنّما يصدق^١ على مصاديق الركوع والسجود المشخّصة بمشخصاتٍ خارجية ولو مثل الاجتماع مع غيرها ممّا يلتئم منه المأمور به، وأمّا هي مع انضمام سائر القيود فلا يُعقل صدق الركوع والسجود والتكبير والقيام عليها وإن أخذت لا بشرط ألف مرّة، واعتبارها كذلك إنّما يُجدي في صحتها مع انضمام بعض الأمور إليها لا في صدقها على المجموع من المنضمّ والمنضمّ إليه، فالمقدار الذي يجتمع معه الطبيعة اللابشرط هو خصوصياتها الخارجية المتّحدة معها الطبيعة كركوع القائم والجالس وما هو بالإيماء للعاجز، أو هو منضمّاً إلى القيام أو الجلوس وهكذا، ولا معنى لاتّحاد اللابشرط مع المصاديق سوى هذا، لا أن يكون متّحداً مع الجزء الآخر الذي ليس مصداقاً له كي يصدق اللفظ عليهما معاً كالركوع مع الفاتحة مثلاً فإنّ من البداهة إن أخذ الركوع في عنوان «الصلاة» لا بشرط لا يكاد يتّحد مع الفاتحة أو القيام بحيث يصدق اللفظ عليهما، فحينئذٍ إطلاق «الصلاة» على الأركان وسائر القيود نظير إطلاق «الحيوان» مع أنّه أخذ لا بشرط على الإنسان والجدار، أو «الإنسان» على زيد والحمار فإنّه لا يصدق على الخارج عن حقيقته، وأخذ الأركان لا بشرط لا يصير منشأً لكون إطلاق «الصلاة» على مثل الصلاة التامّة للأركان والأجزاء على نحو إطلاق الكلّي على الفرد وإن كان منشأً لصدق الأركان في ضمن المجموع، وصحّة ضمّ الأجزاء إليها^٢ لا أنّها تصير مع هذه المنضمّات فرداً للأركان بل هي أركان مع شيء آخر زائد، بخلاف ما

١. كذا، والأولى: تصدق.

٢. العبارة ناقصة وتجدها أوضح من هذا في التحرير الأوّل، ج ١، ص ٢٦٠.

لو أخذت بشرط لا فإنه لا يصح أن يضم إليها المذكورات.

وبالجملة، مجرد الصدق ولو في ضمن عشرة أجزاء بعدما أخذت لا بشرط المصحح لهذا^١ الانضمام لا يصير موجباً لكون إطلاق «الصلاة» عليها من باب إطلاق الكلّي على أفرادها، وإلاّ لأمكن صدق «الصلاة» عليها وعلى غيرها من الأمور المغايرة للمأمور به الغير المنافية له من أفراد الكائنات؛ لمعلومية أخذ «الصلاة» لا بشرط بالنسبة إلى حركة زيد ووجود عمرو وغير ذلك، ومن المعلوم خلافه.

والوجه فيه ما عرفت من الفرق الواضح بين الصدق على المجموع والصدق حال الاجتماع الغير الضائر بالإطلاق إذا لم تؤخذ الطبيعة بشرط لا ويكون المجتمع فرداً لها حقيقة، وأما المجموع فليس مصداقاً لها رأساً وإن كان الجزء منه في حال اجتماعه مصداقاً فليس ذلك إلاّ كالأجنبي الصّرف الذي لا يلتزم بما^٢ هو مصداقها في مرحلة الانطباق وإن كان مركّباً من المصداق وغيره.

ومن هنا ظهر فساد ما قد يدعى لتصحيح مذهب الأعمّي من الأخذ بـ «الجامع» من أنّه جملة معتدّ بها من الأجزاء ومعظمها الذي يقوم به الهيئة العرفية^٣ بحيث لا يصحّ سلب الاسم معه عنها ولا يستقيم الهيئة الخارجية بدونها من غير مدخلة لخصوصية جزء دون جزء، بل المدخلة في التسمية العرفية وجوداً وعدمًا على هذه الجملة من الأجزاء، فكلّ ما صدق «الاسم» عرفاً عليه يُستكشف عن وجود

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: هذه.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مما.

٣. وهذا هو الوجه الثاني لتصوير «الجامع» عند الأعمّي حقيقةً وإن لم يذكره قسماً برأيه كما في التحرير الأوّل، ج ١، ص ٢٦١.

«المسمى» فيه.

وجه الفساد - مضافاً إلى لزوم الترادف بين لفظ «الصلاة» و«معظم الأجزاء» لو أريد منه المفهوم - أنها لو كانت [موضوعة] لمصداق معظم الأجزاء يلزم على الأعمي تعينه أولاً، وإلا يلزم دخول الجزء تارةً في المسمى وخروجه عنه أخرى؛ لأنها ليست جملة موسومة وقطعة معلومة حتى ينضبط خروج الأجزاء ودخولها في «المسمى»، بل التسمية لمثلها حينئذٍ من باب الإحالة إلى المجهول ولزوم التبادل وكون الشيء الواحد داخلاً في الموضوع له بالنسبة إلى شخص واحد وخارجاً.

ثانياً وأن يكون استعمال اللفظ في ما زاد عن معظم الأجزاء مجازاً - صحيحةً كانت أو فاسدة.

ثالثاً والحال أن المهّم للأعمي إثبات ما يطلق على الصحيح والفاقد من باب إطلاق الكلّي على الفرد، لا الجزء على الكل.

وثانيها أن تكون الصلاة موضوعةً لجملةٍ من أجزاءٍ غير معينة هي ملاك التسمية ومناطها عرفاً، فلو فقد بعض الأجزاء مع بقاء صدق «الاسم» يُعلم أن المناط فيها باقٍ. ونظير ذلك في الخارج الأعلام الشخصية التي وُضعت للأشخاص بحيث لا تختلف بطرياق الأحوال المتبادلة عليها في الخارج من الصحة والمرض والطول والقصر والصغر والكبر ونحوها في وحدتها وانحفاظ تفردها؛ بداهة أن «زيداً» في حال صحته ليس غيره في حال مرضه ولا في كونه غيره حال فطامه، وألفاظها إنما يُستعمل فيها من غير لحاظ شيء منها في المستعمل فيه وإلا لزم المجاز أو عموم الموضوع له، فـ«الصلاة» بناءً عليه تصدق على صلاة الحاضر

والمسافر وغيرهما من الصلوات من غير ارتكاب أوضاع عديدة جديدة، بل تلك الاستعمالات في تلك المراتب من توابع الوضع الأول العام بإزاء الموضوع له العام الجامع^١ لشتات هذه الأفراد فلا يصير عروض هذه العوارض من الزيادة والنقيصة موجباً لعدم الصدق، كما لا يكون كذلك في «الأعلام»، وليكن «أسماء العبادات» على منوالها، وهو كما ترى^٢ يكون اختلاف العبادات نظير اختلاف الأشخاص بحسب الحالات فلا يوجب انتلام الوحدة المحفوظة في شتاتها.

وفيه أن الموضوع له في «الأعلام» ليس الأجزاء بل الشخص المشخص الخارجي المورد لهذه الطواري، فالشخص في تمام الأحوال باقي على شخصيته، ومعه يصح التسمية حقيقةً، ولكن في «ألفاظ العبادات» لم يكن شيء يكون هو الموضوع له بحيث لا يصير طرؤ الطواري من الزيادة والنقيصة منشأ لعدم صدق الاسم على المسمى.

وبالجملة، لما كان ملاك التسمية في «الأعلام» معلوماً وهو نفس تلك المشخصات الخارجية التي لها حالات طارية عليها لا مناص عن صدق الاسم باعتبار تلك الهيئات وبقائها في الخارج، وهذا بخلاف «ألفاظ العبادات» فإنها لم يُعلم وضعها بإزاء أي مقدار من الأفعال تكون هو ملاك التسمية وبلحاظها تصح عرفاً؟ وإن لم ينضم معها أجزاء أخرى، هذا. فليس بأيدينا أمر يقال بأن تلك الألفاظ موضوعة له بحيث لو طرء عليه من الزيادة والنقيصة لا يختلف معه الحال ويصير منشأ لعدم صدق الاسم على المسمى. فكم فرق بين الجزئيات وبين ألفاظ

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: جامع.

٢. كذا، وفي العبارة خلل.

العبادات باعتبار الأحوال الطارئة على المكلف^١ من جهة مشخصيته الأولى بالوجود المبيّن معه الموضوع له - أعني الذات المحفوظة في جميع مراتب التسمية - باختلاف العوارض بالنسبة إليه لا تحدث^٢ نقصاً أو كملاً في طرف الوجود، بخلاف الثانية فإن الأحوال الطارئة على المكلف توجب تفاوت العبادات بحسب الأجزاء والشرائط زيادةً ونقصاناً على اختلاف مراتبها بحسب تفاوت خصوصيات الأحوال في إيجابها للوظائف المقررة في مواردّها.

ودعوى عدم الاستبعاد في ذلك؛ إذ كثيراً ما يقع مثل هذه الأوضاع بالنسبة إلى المركّبات الكميّة الخارجية كـ «البيت [والدار]^٣ والسرير» فإنّها موضوعة لما قامت به الهيئة التركيبية المخصوصة التي يصحّ قوامها ببعض الأركان مع صدق التسمية الكاشف عن عدم عروض الاختلال بالنسبة إلى الهيئة، فألفاظ العبادات كسائر المركّبات الخارجية الحقيقية لا تكاد تنلّم وحدتها الاعتبارية بتبادل الخصوصيات بأنحائها الموجبة لاختلافها وتغيّرها نظير البيت والدار [والسرير] الموضوعة للبناء المتهيئ بالهيئة المنحظّة مع حدوث أنواع التغيّر في أجزائها على وجه غير مُخرج عن العنوان ومُدخل تحت عنوان، مدفوعة بأنّها وإن لوحظ في وضع أساميها شخصاً من الهيئة إلّا أنّها موضوعة للأعمّ منها وما يشاكلها، فيصحّ جعل ما تقوم به الهيئة التي لا تحصل بدونه مناطاً في الخارج؛ لصحة التسمية، بخلافها في المركّبات العبادية فإنّها في غاية الاختلال والاختلاف؛ لاختلاف

١. كذا، والأولى: الأعلام.

٢. كذا، والأولى: يحدث.

٣. ما بين المعقوفين من التحرير الأوّل، ج ١، ص ٢٦٤.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: شخص.

الأمر التي تتركّب منها زيادةً ونقصاناً، وهي - لفرط اختلافها وكثرة تشتتها - لا تقبل مثل هذا التوسّع؛ إذ أيّ صورة منها تُلاحظ لتوسّع^٢ في لحاظها إلى ما يشاكلها في الصورة مع لزوم^٣ خروج كثير من الصور الصحيحة والفاصلة ممّا لا تشاكل الصورة الملحوظة، هذا.

على أن قياسها عليها - بعد إمكان لحاظ معنى عامّ يشمل شتاتها ويشار إليه بلوازمه كالمسكن والمنزل - قياس مع الفارق.

وثالثها قياسها بالمعاجين المركّبة فإنّها ممّا يصحّ إطلاقها على فاقده بعض الأجزاء.

وفيه - بعد النقص عن أن الإطلاق المذكور بلحاظ وجود الأثر المرغوب منه في غيره؛ لأنّ التسمية فيها بمناسبة الأثر المترقّب عنها فيسمّى كلّ ما وُجد فيه الأثر المطلوب بذلك الاسم من جهة تعلّق التسمية حقيقةً بماء^٤ يؤثّر الأثر الخاصّ من غير مدخلة خصوصية الأجزاء الملتئم منها المركّب المخصوص في لحاظ التسمية، فلا يُطلق حقيقةً على ما لا يفيد ذلك الأثر، وهذا هو الوجه في الالتزام بوجود الجامع بين الأفراد الصحيحة المؤثّرة في تحقّق الأثر الواحد - أن ذلك إنّما يتأتّى في المعاجين التي ينضبط اختلافها في أجزائها وتغايرها في زيادتها ونقصانها فيطلق اللفظ على كلّ ما يُشاكل الهيئة المخترعة ابتداءً من^٥ دون ما

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: هذه.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «وتوسّع» بدلاً من «لتوسّع».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «لزم» بدلاً من «مع لزوم».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ممّا.

٥. كذا، والظاهر زيادتها.

لا يكاد ينضبط ولا في سلكٍ ينخرط كمعاجين العبادات، فالموضوع له في أسماء المعاجين معلوم من الواضع بحيث يكون الإطلاق بلحاظه، بخلاف مفروض المسألة فإنّ الموضوع له لعدم معلومية^١ كيف يقال بأنّ سائر الاستعمال من باب المشكلة وعلى سبيل المشاركة مع المنزل عليه في الأثر؟! فلا بدّ من تعيين الموضوع له حتّى يقاس عليه سائر الإطلاقات مسامحةً وتوسّعاً في جانب المعنى.

وقد يُتوهم^٢ أنّ المشكلة غير ملحوظة مع شخص من الصحيح حتّى لا يطرد اللحاظ إلى ما لا يشاكله بعد فرض اختلاف الأفراد غايته في الزيادة والنقصان في الأجزاء واختلافها بحسب الحقيقة؛ إذ ربما كان الجزء من سنخ الإيحاء وربما كان من سنخ الذّكر، بل يلاحظ مجموع الأفراد الصحيحة المندرجة تحت جامعها على اختلافها^٣، ويلاحظ مشاكلة الأفراد الفاسدة على اختلافها أيضاً معها فيسري الإطلاق منها إلى غيرها الناقص المشتمل على جلّ الأجزاء مسامحةً وتنزيلاً له منزلة الواجد للمشاركة في الأثر المرغوب، وعليه لا يكون مجازاً في الكلمة أصلاً، بل التصرف في الأمر العقلي كما يدّعيه السكاكي في مسألة الاستعارة^٤، بل وربما يكون اللفظ حقيقة في «الفاقد» إذا استعمل فيه بعلاقة المشابهة والمشاكلة في الصورة إلى أن تصل مرتبة يتعيّن كونه الموضوع له أيضاً كالواجد للأجزاء،

١. كذا، والصواب ظاهرًا: معلوميته.

٢. كذا، والصواب ظاهرًا: «لا» بدل «و».

٣. العبارة كما ترى في غاية الاضطراب والتشويش وتجدها أوضح من هذا في التحرير الأوّل، ج ١، ص ٢٦٦ عند قوله: «قد يقال إنّ المشكلة مع شخص خاصّ ...».

٤. مفتاح العلوم، ص ٤٧٧.

غاية الأمر ثبوت الوضع فيه بتعيين الواضع، وفي الفاقد بالتعيين الحاصل من كثرة الاستعمال.

ولا يخفى أنّ هذا التوهم نشأ عن عدم التدبّر وقلة التفكير المستلزم للوقوع في المحذور فإنّ من يقيس ألفاظ العبادات بالمركبات الخارجية يزعم أنّ ألفاظها موضوعة بإزاء خصوص الصحيحة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط، وإطلاقها على الفاقد لبعضها توسّع فيه؛ للمشابهة في الأثر.

ويدفعه أن لا مشابهة ولا مشاكلة بين الصحيح والفاقد لبعض ما يشتمل عليه الصحيح من^١ الأثر المهمّ، والاجتزاء بالمشابهة في الصورة وإن لم يترتب عليه الأثر لا يجدي مع الاختلاف الفاحش بين أفراد الصحيح، ولحاظها بعنوان جامع بسيط لازمه خروج كثير من صور الصحيح وعدّها من الفاسد وبالعكس.

ألا ترى أنّ الصلاة التامة الأجزاء^٢ والشرائط وقوعها من الحاضر القادر صحيح، والفاقة لبعضها فاسدة مع كونها صحيحة إذا وقعت من المسافر أو العاجز الغير القادر إلى غير ذلك من الصلاة المختلفة صحّةً وفساداً حسب اختلاف المصلّين، وإن كان يجمع صحيحها عنواناً واحداً وهو دخله في الغرض وترتب الأثر المرغوب منه الذي يشار إليه بـ«الناحية عن الفحشاء والمنكر» و«أنّها قربان كلّ تقّي» إلى غير ذلك من العناوين، وعليه فلا محالة في مقام تصحيح الجامع بين الصحيح والأعمّ لابدّ من لحاظ الأفراد الصحيحة ووضع اللفظ بإزائها وما يشاكلها في الصورة.

١. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: في.

٢. إضافة «التامة» إلى «الأجزاء» إضافة لفظية فلا إشكال في كون المضاف مع الأنف واللام وقد تقدّم تنبيهنا على ذلك مراراً.

وهذا - مضافاً إلى كونه خلاف المدعى من الوضع للأعم من الصحيح والفاقد، لا الأعم من الفرد الخاص من الصحيح وغيره من سائر الأفراد - أن الوضع كذلك يلزم تعدده بتعدد الأفراد الصحيحة، وهذا هو المحذور الذي دعا الأعمي إلى القول بالجامع وجعله إشكالاً على وضع ألفاظ العبادات للصحيح منها فإن تعدد الوضع بتعدد أفراد الصحيح وما يشابهه مقطوع بعدم بالوجدان، ولذا التزموا بالجامع، والتزائم به - كما ذهبوا إليه في المقام مع الغض عن جميع ما ذكرنا - لا يستدعي غير وضع الألفاظ بإزاء الصحيح والفاقد بنحو الاشتراك لفظاً، فافهم جداً.

ومن هنا ظهر فساد قياس ألفاظ العبادات لتصوير المعنى الأعم على أسامي المقادير والأوزان والمكيل^١ ونحوها مما لا يشك في كونها حقائق في الزائد والناقص إما من أجل التوسعة في الوضع - بمعنى أن الواضع لاحظ حين الوضع مقداراً خاصاً ابتداءً ووضع اللفظ لما هو الأعم من هذا القدر زيادةً ونقيصةً، لا بإزاء هذا المقدار والزائد أو الناقص^٢، فاللفظ حينئذٍ حقيقة فيه فيصدق على الزائد والناقص بما يتسامح فيه صدقاً حقيقياً؛ لأن اللفظ موضوع للأعم منهما فيكون منطبقاً عليهما انطباق الكلي على مصاديه والعام على أفراده - أو من جهة التوسعة في الموضوع له - بمعنى أن الواضع وإن وضع اللفظ للكَم المعين الملحوظ حين الوضع إلا أنه بنظره المسامحي العرفي استعمل اللفظ كثيراً في الأعم من الزائد والناقص بالعناية، فاللفظ بناءً عليه يصح إطلاقه على الزائد والناقص حقيقة؛

١. كذا، والصواب ظاهرًا: المكيال والأولي: «المكاييل» رعاية للجمع.

٢. الظاهر زيادة قوله: «والزائد أو الناقص».

لتحقّق الوضع الثانوي فيهما من أجل غلبة الاستعمال بعناية أنّهما من ذلك المقدار المعلوم الموضوع له اللفظ أولاً؛ لكثرة وقوعها وندرة اتّفاق المطابق للمقدار المعيّن بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه بمقدار ذرّة، فيُطلق «المنّ» حقيقةً على ما دونه أو ما زاد عليه بما يُتسامح فيه، وكذلك «الوزنة والذراع» وما شابههما من المقادير المتّصلة، وعليه فليكن لفظ «الصلاة» كذلك فيطلق على خلاف معناها الأولى حقيقةً ما لم يكن^١ الاختلاف فاحشاً، هذا.

والوجه في فساد هذه المقايسة وجود الفارق. كيف، والموضوع له في المقادير معلومٌ حالّ الوضع يقاس الزيادة والنقص به، وكذلك مقدار المسامحة والتوسعة، بخلاف ألفاظ العبادات؛ إذ ليس فيها - لفحش^٢ اختلافها - ما يصلح أن يكون مقياساً لهما فيوضع اللفظ للأعمّ منهما أو يُستعمل مسامحة فيهما بلحاظه، فلا يكاد ينضبط بعد اختلاف الفاحش بين المصاديق مقدارُ المسامحة والتنزيل.

على أنّه يرد عليه ما أوردنا على سابقه من لزوم الوضع كذلك بنحو الاشتراك لفظاً؛ لكون اللفظ مجعولاً بأزاء مقدار معيّن [تارة] وما يزيد عليه أو ينقص عنه [أخرى]^٣، ولازمه إجمال المراد من الخطابات المتعلقة بماهيات العبادات وإهمالها وعدم ترتّب ثمرة الخلاف في المسألة على القول بالأعمّ من الرجوع إلى البراءة دون الاشتغال؛ لعدم كون الشكّ في طريق الامتثال كما سيأتي، وإنّما الواجب الرجوع إلى الاحتياط في ما شكّ في جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به، هذا.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لم تكن.

٢. أي التجاوز عن الحدّ.

٣. ما بين المعاقيف من التحرير الأول، راجع ج ١، ص ٢٦٩.

وما ذكرنا من عدم تصوير الجامع على القول بالأعم غني عن البيان؛ لشهادة الوجدان ومساعدة البرهان عليه كما عرفت.

ورابعها ما نُسب إلى بعض أفاضل العصر في مجلس البحث من كون الإطلاق على الفاقد إنما هو بلحاظ الأثر المترقّب معه^١؛ لمشاركته مع الصحيح فيه ودخالته معه، فهو الجامع بين الصحيح التام القيود، والفاقد الفاقد لبعضها؛ لأنّ الصحيح التام كما يترتب عليه الأثر كذلك الفاسد الناقص.

أقصى الأمر هو ترتّب جميع الآثار وما هو الغرض من هذه الهيئة التركيبية على التام للأجزاء في مرحلة النتيجة وإيفاء الغرض، بخلاف الناقص فإنّه يترتب عليه الأثر في الجملة بمقدار ما له من الأجزاء والشروط كما يفصح عن ذلك ملاحظة أجزاء المركّبات الخارجية، فكما أنّ المجموع من حيث هو يفيد أثراً تاماً كذلك الناقص فإنّه يشاركه في الأثر؛ لدخالته في حصول المراد وما هو المطلوب من الكلّ، فللناقص من حيث إنّهُ ناقص أثر ما هو التمام لكن في الجملة بمعنى عدم ترتّب ما هو المطلوب من تمام هذه الأجزاء عليه وإن كان يترتب عليه في الجملة من جهة كون عدّة من الأجزاء إذا ثبت لها أثر يترتب عليها فلا محالة لكلّ من تلك الأجزاء حظّ من ذلك الأثر وإن كان فاسداً بلحاظ عدم ترتّب الأثر التام عليه؛ لأنّ الكلّ ليس إلّا الأجزاء بالأسر، والأثر القائم به قائم حقيقة بالأجزاء الملتئم هو منها، فلكلّ منها مقدارٌ من الأثر، وإذا كملت الأجزاء كمل الأثر المترتب على الكلّ، فالجزء والكلّ مشاركان في التأثير على معنى أنّ الأثر الحاصل من الجزء

من سنخ ما يحصل من الكلّ إلا أنّه بمجرّده ليس ملاكاً للصحة ما لم يبلغ الدرجة الحاصلة من الكلّ، وإذا اشتركا في ذلك اجتماعاً تحت جامع «التأثير في الأثر الواحد بالسنخ المتعدّد بالوجود»؛ لأنّ مجرد تعدّد وجود الأثر الواحد سنخاً لا يضرّ بالاجتماع في التأثير وإن كان الأثر المترتب على الكلّ قسط كامل ملثم من قسوط الآثار الصغيرة المتسانخة بالوجود والحقيقة، واللفظ يطلق على الصحيح والفساد بلحاظ هذه المشاركة، فلا فرق حينئذٍ بمقتضى ما ذكر بين المركّبات الحقيقية كالمعاجين، والاعتبارية كما هي العبادات المخترعة عند الشارع المعبرة كذلك في حصول الغرض المترتب عليها، فكما أنّ الجامع فيها باعتبار تمامية الأجزاء ونقصانها هو «الأثر» فكذلك المركّبات الاعتبارية.

وفيه أنا نمنع الاشتراك في الأثر، وكون أثر الكلّ بعينه أثر الأجزاء وأنّ الناقص يفيد أثر التامّ في الجملة، بل الناقص إمّا أن يكون فاقداً للأثر أو مفيداً للأثر المبين، بخلاف التامّ من حيث أنّه تامّ.

بيان ذلك أنّ المطلوب في المركّبات مطلقاً قد يكون شيئاً لا يوجد إلا بعد تركيب أمور متضادة من حيث الأثر ويكون كلّ واحدٍ من الأجزاء مفيداً للأثر الذي هو عليه وحده من غير أن يكون مطلوباً، بل قد يكون مبغوضاً؛ لإخلاله وحده بالغرض من التركيب غير أنّ المجموع يفيد الأثر المطلوب، فاعتبار الأجزاء حينئذٍ لم يكن للآثار المرغوبة منها بوحدها بل لكونها بعد التركيب تفيد أثراً خاصاً مرغوباً في حدّ نفسه فيكون لها مدخلة في حصول ذلك الأثر المطلوب، فزُب غير مرغوبٍ بالاستقلال ولكنّه يكون كذلك بالتبع والانضمام؛ لمدخلة الهيئة الانضمامية وحصول الغرض فإنّ الشيء قد لا يكون مطلوباً بنفسه

ولكن بلحاظ انضمامه إلى شيء آخر يكون مطلوباً، فلا دخالة للجزء في حصول ما هو المهم في مقام التركيب والانضمام وإن كان له دخل في ترتب الأثر على الكل دون ترتب الأثر الناقص عليه.

وهكذا الحال في المركبات الاعتبارية؛ لأنها أيضاً كالمركبات الخارجية، فكما أنها مركبة من أجزاء مختلفة في التأثير بل ربما كان أثر كل جزء على ضد أثر الآخر، ومع ذلك لو اجتمعت وضم بعضها إلى بعض حصل لها نحو مزاج غير مزاج كل جزء من الأجزاء التي رُكبت منها، ويكون لها بسبب المزاج الحادث لها بالتركيب أثر مغاير لآثار الأجزاء لو كانت وحدها كما هو المشاهد غالباً بالنسبة إلى المركبات الحقيقية بل^١ قد يتفق مركب لم يكن مزاج أجزائه مخالفاً لمزاج ذاك المركب.

فكذلك المركبات الاعتبارية فإنها ربما يكون بوحدتها الاعتبارية أثر مخالف لأثر كل جزء لو كان مع ملاحظته بوحدة^٢ بحسب مرحلة تعلق الغرض النفساني أو العقلاني القائم بما في الشيء من جهات الحسن والقبح أو الصلاح والفساد؛ إذ رُبَّ فعل ليس فيه مصلحة بل ربما كانت فيه المفسدة، ومع ذلك إذا اجتمع مع فعل آخر يصير ذا صلاح، وربما كان الأمر بالعكس؛ لوضوح أن الأغراض النفسانية وكذلك الحب والبغض بل الحسن والقبح والصلاح والفساد قائمة بجهات وقوع الأفعال وأنحاء اعتبارها؛ لعدم الفرق بين الصلاح والفساد الموجبين لتعلق غرض العقل بالفعل إذا كانا فيه والأغراض الشهوانية التابعة لجهات الحب والبغض، فكما أن

١. كذا، والأولى: نعم.

٢. في الأصل: «بوحده»، والصواب ظاهراً: بوحدته.

الفعل ربما وقع مفعولاً إذا وقع في الخارج وحده، وإذا انضم إلى فعل آخر بحيث اعتُبراً فعلاً واحداً بلحاظ التركيب والانضمام كان محبوباً غاية الحب بحيث يؤمر به، وربما كان الأمر بالعكس فيُنهى عنه فذلك الصلاح والفساد، وربما لا يكون الشيء مع وحدته وانفراده حسناً ذا مصلحة ويتعلق به الغرض العقلاني، غاية الفرق أن المركبات الخارجية إنما تؤثر بسبب ما تحدث فيها من المزاج المضاد لمزاج الأجزاء كما لو كان الشيء الواحد له ذلك المزاج، وكذلك المركبات الاعتبارية بسبب ما لها من الوحدة الاعتبارية، والأثر في كليهما قائم بالمركب دون الأجزاء، فمجرد ترتب الأثر على المركب - حقيقياً كان أو اعتبارياً - لا يلزم ترتب شيء منه على الجزء؛ إذ من الممكن كما هو الواقع أن يكون له أثر مضاد لأثر الكل.

نعم، لا محيص عن ثبوت الخصوصية لكل جزء من الأجزاء التي تؤثر مع اجتماعها أثراً خاصاً بحيث لو فرض مكانه جزء آخر لم تؤثر الكل ذلك الأثر، وإلا لصح اعتبار كل شيء جزءاً في المركب، لكن هذه الخصوصية المطوية في حقيقة الجزء لا تنافي ترتب ضد أثر الكل عليه، هذا.

ولعل منشأ هذا الوهم ملاحظة المركبات التي تكون أثر أجزائها من سنخ أثر الكل بمعنى قيام الأثر المترتب على الكل بكل واحد من الأجزاء كفتح القلاع القائم بالعساكر فإن لكل واحد منهم أثراً^٢ يقوم به في المجموع من القوى علّة للفتح، ومثله حركة الحجر القائمة بجماعة كالعشرة أو أزيد في كون كل منها مؤثر

١. كذا، والصواب ظاهراً: يحدث.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أثر.

بعين ما يؤثر الكلّ، وإن أمكن الخدشة فيه بأنّ الأثر في المقام إنّما هو للهيئة الاجتماعية بحيث لا يكون لكلّ واحدٍ من العسكر أثر أصلاً أو كان على عكس المقصود من الكلّ لكنّه في الجملة لا ننكره.

غير أنّ المقام ليس كذلك ومقايسته بها غفلة عن أنّ ترتّب الأثر على وجود شيء بشرط شيء لا يلزم ترتّب سنخه عليه بشرط لا أي مع وحدته وانفراده، بل ربما كان الأثر المترتب على ذلك مضاداً لما يترتب عليه بشرط انضمامه مع شيء آخر.

وليته^١ قاسها بالمعاجين التي يستعملها الأطباء فإنّها بتركبها من أجزاء مختلفة الطبائع يؤثر أثراً غير ما تترتب على الأجزاء، فربما كان الجزء الواحد منه مضرّاً في المرض الذي يترتب المعجون لدفعه.

ولو عجزنا عن إثبات كون المقام خارجاً عن مثل حركة الحجر يكفيها الإمكان لذلك في المركّبات العبادية؛ لإمكان أن لا يكون لكلّ واحدٍ من الأجزاء أثر مسانخ لأثر الكلّ بل يكون الأثر متفرّعاً على المجموع من حيث المجموع، فليس فيها بوحدتها صلاح أصلاً، بل ربما كان في القراءة أو الركوع أو السجود وحدها فساد، لكن إذا اجتمعت وصارت أمراً واحداً ولو اعتباراً قامت بها المصلحة التي دعت الشارع إلى الأمر بها كغالب المركّبات الخارجية والاعتبارية التي أحرزنا كونها كذلك في الخارج.

فإذن الصلاة النائمة للأجزاء والشرائط التي كانت ذات أثر بحسبه تكون مطلوباً وإلا يكون ناقصها بحسب الأجزاء كذلك بعد فرض كون الأثر أثراً للمجموع،

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لقيه.

والناقص إما يكون فاقداً لذلك الأثر أو له أثر يصادفه، ومن أجله يكون مغبوضاً عند الشارع، ومعه كيف يصحّ فرض الجامع بين الواحد والناقص؟!

ومع الإغماض عن إمكان عدم اشتراك^١ الجزء مع الكلّ في الأثر بل الواقع خلافه في الاشتراك في الأثر لم يتمّ النتيجة؛ لأنّه إنّما ينفع في «الأجزاء» دون «الشرائط»؛ لعدم انحصار الفساد في الإخلال بالأجزاء مع أنّه من المعلوم^٢ أنّ واجد الشرط مباين لفاقده، والوجودين المتباينين لا يكاد يعقل أن يؤثرا^٣ في أثر واحد بحيث يكون كلّ منهما مستقلاً في موضوعيته للأثر الواحد بالسنخ.

ولعمري إنّ ما ذكرنا - من اختلاف الشيء في مرحلة التأثير إذا كان بشرط شيء أو بشرط لا فقد لا يكون للشيء وحده^٤ أثر مترتب عليه مع انضمامه إلى أشياء أخر - واضح لمن ذهنته قد أصفى، هذا.

فإن قلت: إنّ لازم هاتين القضيتين من «أنّ الواحد لا يكون صادراً إلّا عن واحد» و«أنّ الأثر الواحد لا يمكن أن يستند إلى اثنين متباينين» كون أثر الكلّ عين أثر الجزء فلا يعقل أن يترتب الأثر الواحد على عدّة أمور مجتمعة بحيث كان الأثر مترتباً عليها بسبب انضمامها والتيامها في الوجود، بل لا بدّ أن يترتب عليها بجهة وحدتها، وإذا كان الأثر واحداً بالحقبة كما هو المفروض لا يكاد يترتب على الأمور المختلفة بشرط اجتماعها في الوجود، وإلّا لزم الخلف في القضية العقلية؛ أي يلزم كون الواحد صادراً من غير الواحد؛ وأنّ الأثر مستنداً إلى شيئين

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اشتراكه.

٢. الأولى حذف قوله: «أنّه من المعلوم».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أن يؤثرا.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: وحدة.

متباينين:

أما الأول فواضح بعدما كان الغرض ترتب الأثر على الوجود الانضمامي، وأما الثاني فلأن أثر الكل مبين حينئذٍ مع أثر أجزائه، والحال أن الكل لم يكن إلا عبارةً [عن الأجزاء] المنضمة، فكل جزء له أثر مبين لأثر أجزائه الآخر، وللكل أيضاً أثر مبين لأثرها.

قلت: إنَّ ما ذكر من القضية العقلية مسلّم لا ننكره، غير أنّه وقع الخطأ في التطبيق وتخيل الصدق، ومنشؤه الخلط بين الوجود السجلّ الكوني الذي هو الوجود الإمكاناني التركيبي والوجود البسيط المجرد؛ فإنّ البسيط بحسب الحقيقة هو الذي لا يكاد يُعقل صدوره إلّا من البسيط المجرد الواحد بالوحدة الحقيقية، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^١، ولذا قد بُرهن في محلّه أنّ الصادر الأول هو العقل، وإليه ينظر قوله - صلى الله عليه وآله -: «أول ما خلق الله العقل»^٢. هذا بخلاف غيره ممّا هو في السجلّ الكون^٣ فإنّه - لما فيه من أبواب العدم - لا يكاد يسدّها إلّا عدّة أمور يقوم كلّ واحد بسدّ واحد من أبوابه، وبدونه لا يكاد يفاض عليه الوجود، فالمقتضي والشرط والمعدّ التي يتألف منها «العلة التامة» [لها] دخل في تشرّفه بالوجود؛ لأنّه لا يتشرّف إلّا بعد سدّ أبواب العدم، فله حينئذٍ كمال الحاجة؛ لتعدّد جهات عدمه إلى العلة التامة الملتزمة من المقتضي والشرط والمعدّ، وكلّ يسدّ باباً من أبوابه، وهذا هو مقتضى القاعدة العليّة، وإلّا

١. القمر (٥٤): ٥٠.

٢. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٧٦.

٣. كذا، والصواب ظاهرأ: الكوني.

٤. المثبت من التحرير الأول من هذه البحوث، ج ١، ٢٧٦ وهو الصواب، وفي الأصل: يسدّ.

وقع الجزاف في أجزاء العلة التامة لو كانت هي بجهة وحدثها مؤثرة في الوجود، فصح أن يكون المقضي شرطاً والشرط جزءاً وكذا المعدّ واحداً منهما، وهو باطل بالضرورة.

وهذا هو معنى قوله (ص): أبى الله أن يجري الأمور إلّا بأسبابها^١، فكلّ موجود ممكن - عرضاً كان أو جوهرأ - لا يستفيض بنور الوجود من مبدئه إلّا بعد انسداد أبواب عذمه بأجزاء العلة التامة، فالعرض اللاحق للجسم كاللون المخصوص يستدعي نفسه موضوعاً يكون هو المعدّ لوجوده، ولذا كان الموضوع شريك العلة وما يفيض وجوده الخاصّ فيه كالحمرة أو الصفرة، وإلّا فمجرّد تهيو الموضوع لا يكفي تحقّق اللون الخاصّ فيه إلى غير ذلك ممّا له دخل في حصوله. [فتحصل] أنّ الواحد المجرّد من جميع الجهات لا يكون صادراً إلّا عن واحد مجرّد من جميع الجهات مثله كما هو الحال في المجرّدات كالعقول^٢ العشرة عند أهل المعقول.

ولكن ربما يكون الشيء في مقام الوجود محتاجاً إلى أمور متعدّدة تتألف منها العلة لوجوده كالسجلات الكونية من الأعراض والجواهر؛ لأنّ العرض لا يوجد إلّا بوجود الغير القائم بنفسه فهو محتاج إليه ليكون موضوعاً له، وبعد ذلك لا يوجد بمحض تحقّق الموضوع بل لما كان معدوداً من^٣ الممكنات صار مفتقراً إلى الفياض المفيض في حقّه الوجود في الموضوع، فالعرض في مرحلة الوجود

١. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٧٦. وفي المصادر: «أبى الله أن يجري الأشياء إلّا بالأسباب».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كعقول.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: في.

محتاج إلى أمرين بحيث يكون كلاهما معاً علّة لإفاضة الوجود لا الفيّاض وحده؛ لعدم قابلية المحلّ وإن كان قادراً على الإطلاق، ولا الموضوع وحده؛ لافتقار العرض بالدهاءة إليه، غير أنّه لا يُجري الأشياء إلّا بالأسباب.

ومن المعلوم أنّ كلّاً من المقتضيين لا يكون متّحداً في الأثر مع الآخر؛ إذ احتياج العرض إلى الموضوع غير احتياجه إلى الوجود والمركّب المحصّل علّة له. وأمّا الجواهر^٢ فوضوح الأمر فيه جليّ بعد احتياجه في عالم الكون إلى العلل الأربع من المادّي والغائي والفاعلي والصوري، وهذه ليست متّحدة في الأثر بل أتر كلّ منها غير الآخر إلّا أنّ المجموع علّة تامّة لوجود ذاك الواحد.

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ القضية العقلية غير منثلمة بعدما كانت واردة في غير المقام، بل المجرّدات المحضة^٣ الخالية عن شوائب التركّب بحسب الوجود في عالم الكون، وإلّا فالأمر كما قلنا بعد مساعدة البرهان عليه كما ساعده الوجدان. نعم، الأثر الواحد لا يُعقل أن يكون معلولاً [لأمرين] متباينين فلا يُعقل أن يكون «البرودة» مسبّبة عن «النار والماء» بعد اختلافهما في الأثر فكيف يُعقل استنادها إليه وإلى النار؟! لأنّ العلّية لا تكاد تكون بين شيئين إلّا مع السنخية، ولا يُعقل سنخية الشيء الواحد لأمرين متباينين على أن يكون كلّ منهما علّة مستقلّة في التأثير، وهذا غير إمكان كون الأمور المتباينة أجزاء العلّة النائمة فيكون الأثر الواحد مستنداً إلى كلّها مع اجتماعها وارتباطها في الوجود.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كلّ.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: الجوهر.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المحض.

وبعبارة أخرى، صحة استناد الأثر إلى هذه الأمور لا يكون بالوجه المزبور بل باعتبار اتّحادهما^١ في حصول المطلوب بهما، فهما من هذه الجهة يكونان من سنخ واحد، وهو الموجب لحصول ما هو المهمّ. ولا يوجب ذلك انخرام قاعدة «الواحد لا يكاد يصدر إلّا من الواحد»، وقد تقدّم شهادة الوجدان في المركّبات الخارجية بذلك فإنّ الشيء بشرط لا علّة لصدّ، وبشرط شيء علّة لصدّ آخر مع^٢ عدم التغير في حقيقة كلتا الحالتين، هذا.

فتحصل أنّ دعوى عدم اتّحاد الكلّ والجزء في الأثر غير مجازف؛ لعدم انثلام القضية العقلية بها، وكذا دعوى أنّ «الأثر متفرّع على المجموع» - بحيث يكون أثر الأجزاء مبانياً لأثر المجموع - غير ناقض للقضية الأخرى عقلية كما هو مقتضى البرهان مع مساعدة الوجدان عليه، فنحن نرى بالعيان أنّ صلاة الحائض والنفساء ليست بذات أثر إن لم نقل بكونها مبغوضة من جهة النهي المتعلّق بها، بخلاف الصلاة في غير أيام الحيض.

وعليه ليس للأعني «جامع» يحوي شتات أفراد الصحيح والفاقد، ويصدق صدق الكلّي على أفرادها على الزائد والناقص وما يوجد من شرط وما يوجد لا عنه.

وليت شعري ما الذي يفهمه^٣ الأعني عند إطلاق «الصلاة» في أدلة أحكامها مع دعواه وجود الجامع الحقيقي، لا مجرد جامع يُستعمل فيه اللفظ ويصحّ تقسيمه

١. كذا في الأصل، والأوّل: «اتّحادهما» وكذا القول في الموارد الآتية، أعني «بهما، فهما، يكونان» والأوّل: بها، فهي، تكون.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: من.

٣. كذا، والصواب: يفهمه.

بلحاظه إلى الصحيح والفاقد كـ«المسمّى» ونحوه.

ومجردُ جامع واقعي في نظر الشارع هو المدار في الصدق في جميع الأفراد^١ الصحيحة والفاقدة [الذي] يُستكشف من صحّة الإطلاق في مواردِها وجوده فيها وإن لم نعرفه بحقيقته وكنهه كما لم نعرف حقيقة الجامع بين الأفراد^٢ الصحيحة - لو كان - غيرُ كافٍ في كونه هو المناط في الاستعمال والانتقال عند الإطلاق بعد عدم الطريق إلى معرفته ولو بالخواصّ والآثار بخلاف الجامع بين أفراد الصحيح؛ لكفاية المعرفة به ولو بالوجه؛ فإنّ المعرفة كذلك من وجوه المعرفة، وإلّا لانسَدَّ باب المعرفة بالصانع، فانتقدح من ذلك أنّه لا مجال لتوهم أنّ استعمال ألفاظ العبادات في المعنى الأعمّ غير قابل للإنكار؛ لأنّ مجرد وجود مثل «المسمّى بالصلاة» أو «عنوان ما يعمّ الصحيح والفاقد» لا يكاد يفيد في المهمّ الذي يترقّبه الأعمّي في قبال الصحيح من التمسك بالإطلاق عند الشكّ في اعتبار شيء من أجزاء العبادات وشروطها، فمجرد الجامع ولو لم يُعرف أو علم به لكن بحيث لا يفي بمراد الأعمّي غير مجدٍ للأخذ بالإطلاق فهو حينئذٍ كالصحيح في النتيجة - أعني عدم الأخذ المزبور - مع أنّه يمكن أن تكون النتيجة للقائلين بالصحّة في ماهية العبادات دون الأعمّي؛ لتبيّن مفاهيمها بوجهٍ وبما يشير إليها باللوازم فيؤخذ عنده بالإطلاق عند الشكّ المزبور ثمّ يُحمل عليه الصحّة الواقعية، فافهم.

ثمّ إنّهُ يقال لتزييف مقالة الصحيح بأنّ القُرْبَة التي هي من أجزاء المأمور به عبارة عن موافقة الأمر، ومن المعلوم حينئذٍ أنّه لا يتأتّى إلّا بعد الأمر فقبل الأمر

١. هذا هو الصواب، كما في التحرير الأوّل (ج ١، ص ٢٧٩) وفي الأصل: أفراد.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أفراد.

لا يكون جامع بين الأفراد الصحيحة حيث لا يكون هناك أفراد صحيحة؛ لتوقف صحتها على تمامية الأجزاء في الخارج.

وفيه أن القرينة - بناءً على كونها من قيود المأمور به - لا إشكال في إمكان تصوير الجامع وأنه الذي يشير^١ إليه باللوازم من «النهي عن الفحشاء والمنكر» أو «أنها خير موضوع» مع كفاية المعرفة الإجمالية، وعلى تقدير عدم كونه من قيود المأمور به بل تكون جزءاً للعبادة فالصلاة الآتية بداعي الأمر عبادة فالأمر أيضاً سهل عند الصحيح؛ لإمكان تصوير «الجامع» عليه - أعني ما يكون من خواصه وآثاره بعد تعلق الأمر «النهي عن الفحشاء» و«كونها عمود الدين» أو «كبيرة إلا على الخاشعين». ومن المعلوم أن هذا المقدار من المعنى غير متصور عند الأعني كما لا يخفى، فتدبر جداً.

الأمر الرابع

في ثمرة هذا الخلاف المترتبة على المسألة هي^٢ الاشتغال والبراءة^٣ على مذهب الصحيح؛ لاختلاف أفراد الصحيح الذي هو المأمور به فيجب الاحتياط في أجزاء العبادات وشروطها إذا شك فيها تحصلاً للواجب، والبراءة^٤ على مسلك الأعني فيجوز إجراء الأصل في أجزاء العبادات على هذا المسلك.

١. كذا، والصواب ظاهراً: يشار.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «من» كما في التحرير الأول من التقارير، ج ١، ص ٢٨٠. ويمكن سقط الواو قبلها.

٣. كذا، والظاهر زيادة «والبراءة».

٤. كذا، والأولى: تحصيلاً.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بالبراءة.

ولا يخفى ما في جعلهم هذه من ثمرات الخلاف في المسألة؛ لعدم تفرّع الرجوع إلى «البراءة والاشتغال» على القول بالصحيح أو الأعم، وإنّما هو من متفرّعات مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فمن جعل الشكّ فيها ملحقاً بالمتباينين يلزمه القول بالاحتياط على المسلكين، ومن لم يقل بالحقاقه بهما كان لازمه المصير إلى البراءة - كما عليه شيخنا العلامة الأنصاري (قده)¹.

فإذن الثمرة المطردة هي إجمال الخطابات الشرعية المتعلقة بماهية العبادات وإهمالها على مذهب الصحيح، وإطلاقها على القول الأعظمي. ولازم ذلك عدم جريان الأصل ووجوب الاحتياط في ما شكّ في جزئية شيء أو شرطية - بناءً على كون الألفاظ أسامي للصحيح -؛ للإجمال الحاصل من وضعها له أو استعمالها فيه بالنسبة إلى المكلف به؛ لاختلاف أفرادها حسب اختلاف المكلفين فلا يُقطع بحصوله في الخارج إلّا إذا أتى به بما له من الأجزاء والشرائط المعبرة في الصحة، فمع تركه لبعض ما يُحتمل دخله فيها شرطاً أو شرطاً لا يُقطع بحصول المأمور به، والعقل قاضٍ بأنّ الشغل اليقيني يقتضي البراءة اليقينية لولا نهوض البراءة النقلية من حديث الرفع وغيره²، وهذا بخلاف³ القول بأنّها موضوعة للأعمّ من الصحيح والفاقد، فإنّ إطلاق الأمر بالمكلف به المعلوم المبيّن الشامل لهما ينهض حجةً بنفي ما يشكّ في شرطية أو شطريته.

توضيح ذلك أنّه لو قلنا بكون «الصلاة» موضوعة لمعظم الأجزاء أو ما يصدق عليه المسمّى عرفاً، وشكّ في اعتبار شيء زائد في الموضوع فلا محالة يُدفع

١. فرائد الأصول، ج ٢، ص ٣١٧، ٣٢٢.

٢. تقدّم حديث الرفع وغيره مع تخريجها في ج ٣، ص ١٥، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٢٤.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: على.

بالإطلاق المنساق في مقام البيان.

ودعوى أن مطلوب الشارع أيضاً هو «الصحيح» فأَي فرقٍ بين المقامين؟! فسادُها يظهر ممّا مرّ، وهو إجمال مصاديق المكلف به على القول بالوضع للصحيح وتبيينها^١ على القول بالوضع للأعمّ منه ومن الفاسد؛ للفرق الواضح بين تقييد مفهوم «الصلاة» بالصحيحة، وبين كون الصحة من عوارض «المطلوب» بحكم العقل؛ لعدم كون الفاسد مطلوباً للشارع أصلاً وإِنّما هو مبغوض عنده. ومع الشكّ في ما يُحتمل دخله في الصحة - بناءً على كونها من مقومات التسمية - يُرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في حصول «المسمّى» في ضمن أحد مصاديقه فيجب الاحتياط عقلاً تحصيلاً له بإتيان ما يُشكّ في كونه منه، وفي ما لو تعيّن «مسمّى الصلاة» - كما هو مسلك الأعمّي - وتعلّق الأمر بها بمفهومها المبيّن كان مقتضاء صحة جميع أفرادها وأنحاء تحقّقها إلّا ما قام الدليل على فسادِه، ومثل هذا الإطلاق في دليل المأمور به يؤخذ به في دفع ما شكّ فيه فيختصّ ما هو المطلوب شرعاً بهذا المقدار من الأجزاء والشروط ويكون صحيحاً؛ للملازمة الثابتة عقلاً بين كون الشيء مطلوباً عند الشارع وكونه صحيحاً، فمن أجل نهوض الإطلاق في جانب الخطاب يُحكم بكون المأتيّ به هو المطلوب من المكلف لا لأجل اقتضاء البراءة كما توهم^٢.

كيف، ولولا الإطلاق كأن وردت الخطابات الشرعية لصرف التشريع من غير تكفّل بالبيان للمأمور^٣ به بأجزائه وشرائطه يصير حال الأعمّي كحال الصحيحيّ. غاية الأمر ثبوت الإجمال عليه كحصول الإهمال على القول بالأعمّ، والحكم

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تنبيه.

٢. هداية المسترشدين، ج ١، ص ٤٨٤.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المأمور.

حينئذٍ هو الحكم في المركّب الاعتباري من الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال أو التفصيل بين العقلية منها ^١ أو النقلية.

ثمّ إنّه قد ذكر بعضهم ظهورَ الثمرة في النذر ^٢؛ لـ[عدم] حصول الثبرء بإعطاء درهم لمن صَلَّى مع الشكّ في صحّة صلاته؛ لإخلاله لما يُعتبر في الاسم على الصحيح فلا يكون مبرءً لو أعطاه ^٣ ما نذره.

ولكنّه - مضافاً إلى عدم كون ذلك من الثمرات التي يرغب فيها الأصولي؛ لعدم وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي أو كانت ممّا يستريح الفقيه بسببها في مقام العمل بعد الفحص واليأس عن الظفر بالأدلة الاجتهادية - أنّ جواز الإعطاء وعدمه لا يدور مدار القولين، بل مدارَ نظر الناذر وقصده فقد يتعلّق بالإعطاء لمن [صَلَّى] صلاةً صحيحةً فلا يجوز إعطاء الدرهم ولا يحصل الثبرء حتّى عند الأعْمِي لو أُعْطِيَتْ لمن شكّ في صحّة صلاته فضلاً عمّا لو علّم فساده، وأخرى يتعلّق بالإعطاء لمن أقام هيئة الصلاة وصورتها فيجوز لها الإعطاء ويحصل الثبرء حتّى عند الصحيح، فلا بدّ حينئذٍ من إحراز قصد الناذر وأنّه ما أراد من نذره؟ لو لم يكن اللفظ ظاهراً في مراده.

نعم، يظهر الثمرة على القولين لو كان متعلّق نذره مفهومٌ الصلاة بحسب الوضع ومسمّاهَا كذلك، أو نذر ولكن غفل عمّا أراد حين النذر فإنّه يختلف الحال من الإبراء وعدمه.

وكيف كان، فقد ظهر أنّ تصوير «الجامع» على مذهب الأعمّ في غاية الإشكال

١. كذا، والصواب ظاهراً: «و» بدلاً من «أو».

٢. قوانين الأصول (ط الحجري)، ص ٤٣.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اعطائه.

٤. كرّر في الأصل قوله: «لو كان متعلّق نذره مفهوم» والظاهر زيادتها.

بل غير ممكن، وما ذكروه غير تام؛ لما يتوجّه عليه من المناقشات الواردة على كلّ فرض من فروضه، بخلاف مسلك الصحيح؛ حيث إنّ الجامع له متصوّر بوجهه فليكن هذا أقوى دليل على صحّته وفساد ما ذهب إليه الأعمى فلا يحتاج إلى تجشّم الاستدلال.

هذا، مع أنّه قد استدلّ للصحيح بوجوه أمتنها وأسدها أمور:

في أدلّة الصحيح الأول التبادر وانسباق الصحيح إلى الذهن، وتقريب ذلك بوجهين:

أحدهما أنّ المنسب إلى الذهن من أسامي العبادات عند المحاورين في زمن الشارع هو «الصحيح» المشار إليه ببعض العناوين كـ «كون الصلاة عمود الدّين»، وذلك آية الحقيقة في حقّ الجاهل بالوضع إذا راجع موارد استعمالهم من قولهم: صلّيت أو صمت أو توضّأت وغيرها من الإطلاقات المنصرفة إلى المعنى الصحيح دون الفاسد، كما لا يخفى.

وثانيها أنّ المنسب إلى الذهن عند المتشرّعة هو المعنى الصحيح بعد ملاحظة إطلاقات لفظ «الصلاة والوضوء» وغيرهما، وذلك من الأمارات على كونها حقيقة فيه عند المتشرّعة، وبه يُستكشف حال ألفاظ الكتاب والسنة نظراً إلى أنّ المعاني الثابتة عند المتشرّعة هي التي وصلت إليهم من الشارع محفوظة^١ في أيدي تابعيه وأصله^٢ عن كلّ مرتبة سابقة إلى لاحقها^٣، فعرف المتشرّعة ميزان لعرفهم (ص ع) إن صحيحاً فصيحاً وإن فاسداً ففاسداً.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: محفوظة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الواصل.

٣. كذا، والأولى: لاحقها.

ودعوى اختلاف عرفهم بما لا يكاد ينضبط تندفع بأن الاعتماد في أمثال هذه الموارد على العرف العامّ وما ذكرنا هو معنى قولهم: الأصل عدم النقل في ما لو شكّ في حدوث معنى آخر للفظ في الزمان اللاحق؛ لاحتمال النقل المعلوم عدمه في الزمان السابق، وعليه يكون داخلاً في الاستصحاب المعهود دون القهقريّ الذي هو عكس ما هو المعهود في الاستصحاب من سبق العلم ولحوق الشكّ كأن يُعلم بتحقيق شيء في الزمن اللاحق ويشكّ في مبدئه فيحكم بتقدّمه من جهة أصالة التقدّم وتشابه الأزمان، فإنّ إثبات المطلوب به متوقّف على أن يكون أصلاً برأسه يدلّ عليه الدليل المعلوم عدمه؛ لعدم دلالة الأخبار عليه ولم يقم على حجّيته بناء العرف والعقلاء؛ إذ لم يُعلم من حالهم ذلك ولم يشرع عنه^١ الشارع.

هذا كلّ في تقريب التبادر، ولا يخفى عدم كون التبادر في المقام على التقريبين مثبتاً لوضع ألفاظ العبادات بإزاء الصحيح:

أما التبادر بالتقريب الأوّل فلأنّ نهوضه على كونه أمانةً للحقيقة في الصحيح ومجازاً^٢ في الفاسد مبنيّ على ثبوت الحقيقة الشرعية، وقد تقدّم في المقدمة أنّ التمسك بعلامت الوضع في هذه المسألة إنّما هو من القائلين بثبتها^٣، فالقائل بها بين من يدّعي بكونها حقائق في المعنى الصحيح ومن يدّعي بكونها حقائق في الأعمّ، وقد تقدّم في الحقيقة الشرعية على متمسكي إثباتها بالتبادر ما يدلّ على عدم كون تبادر هذه المعاني المستحدثة علامة لوضع ألفاظها بإزائها^٤.

١. كذا في الأصل.

٢. كذا، والأوّل: والمجاز.

٣. تقدّم في ص ٣٢١.

٤. تقدّم في ص ٣١٦.

ولو سلم فإنما هو من جهة صيرورته حقيقةً في عرف المتشرعة لا عرف الشارع، فتبادر المتشرعة لا يكاد ينهض بإثبات كونه حقيقةً شرعية.

اللهم إلا أن يكون المراد تبادر أصحاب النبي (ص) أو غيرهم من أصحاب الأئمة (ص) إلى زمان الصادقين (ع)، وهو دعوى لا تُصدَّق إلا بالبيّنة ولا يطمئن بها وحدها؛ إذ أيّ طريقٍ إلى إثباتها سيّما بعد كانت الألفاظ المستعملة في ألسنتهم غالباً مكتنفةً بالقرائن المقامية.

وأما التبادر بالمعنى الثاني - أعني تبادر المتشرعة - فلأنه إطلاقي محض ناشٍ عن كثرة الاستعمال لو لم نقل بأن الاستعمال في الفاسد بأكثر^٢ أو مساوٍ^٣ للصحيح فلا يفي بإثبات المطلوب.

نعم، لو تمّت دعوى التبادر فلا يقدح فيه ما سبق من إجمال لفظ العبادة بناءً على الصحيح؛ لأنه في ما لم تكن مبيّنةً بوجهٍ من الوجوه وليس كذلك؛ لمعلوميتها بالآثار والخاصة، وهو وجهٌ من وجوه المعرفة كما لا يخفى.

الثاني صحّة سلب كلّ من العبادات عن الفاسد الفاقد لشيء من أجزائه أو شرائطه فيقال: إنّها ليست بصلاةٍ حقيقةً.

نعم، يصحّ حملها^٤ عليه عنايةً من أجل المشاكلة والمشابهة في الصورة، وهذا غير الحمل على جهة الدقّة الذي يكون علامةً للحقيقة، وعليه تكون «الصلاة»

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: وحده.

٢. كذا، ولكن الأولى: أكثر.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مساوي.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حمل ما.

وأمثالها^١ موضوعاً بإزاء الصحيحة، دونها والفسادة كما لا يخفى.

الثالث ظواهر الآيات والأخبار الدالة على فضائل العبادات والحثّ عليها كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ﴾^٢ وقوله (ص): الصلاة عمود الدين^٣ وأنها قربان كلّ تقي^٤. ونحوها ما ورد في «الصوم» وسائر العبادات من المثوبات الثابتة لطبيعتها من غير التقيّد بـ«الصحيحة» الدالة معها على أنّ كلّ ما لا يترتب عليه شيء من الفضائل والآثار ليس بصلاة بالضرورة، ومن البدهاة أنّ الفاسدة كذلك فتدلّ بحكم عكس النقيض على أنّ ما لا تنهى عن الفحشاء ليس بصلاة.

بيان ذلك أنّ كلّ ما يُذكر لإثبات الخواصّ والآثار يكون بظاهرها مثبتةً لها لطبيعة «الصلاة والصوم» مثلاً بأنّ^٥ طبيعة «الصلاة» طبيعة شريفة لها هذه الخواصّ والآثار على سبيل القضية الطبيعية^٦، لا على سبيل القضية المهملة الراجعة إلى أنّ بعض أفراد «الصلاة» ممّا له هذه الخاصّة والأثر؛ لأنّ المهملة في قوّة الجزئية كما هو ديدن الأطباء في مقام بيان خواصّ الأدوية فإنّهم إذا ذكروا^٧ من الجزء^٨ خاصّة^٩ مخصوصةً كانت تلك الخاصّة لنفس الطبيعة، وإذا كانت لبعض الأفراد لم

١. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: إثباتها.

٢. العنكبوت (٢٩): ٤٥.

٣. سبق الحديث وتخرجه في ج ١، ص ٢٤٦.

٤. سبق الحديث وتخرجه في ج ١، ص ٢٤٣.

٥. كذا، ولا يخفى عدم سلاسة العبارة والمراد واضح.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الطبيعة.

٧. في الأصل: ذكر.

٨. كذا في الأصل، والظاهر زيادة «من الجزء».

٩. الصواب بتشديد الصاد وإن شاعت على الألسن بتخفيفها.

يصحّ إثباتها له بقولٍ مطلقٍ بل لابدّ من بيان أنّ الفرد القلاني ممّا يفيد هذه الخاصّة. والطبيب الإلهي للنفوس السقيمة إنّما كشف عن تأثير تلك العبادات بطبائعها وماهيتها في تلك الخواصّ التي بها يرتقي^١ النفس إلى المدارج العالية ويحصل بها القُرب إلى ساحة حضرة جلاله، ولا شكّ أنّ المؤثّر ليس إلّا الطبيعة التامة الصحيحة؛ بداهة أنّ الفاسدة ممّا أسمع^٢ حاكٍ عن رسمه^٣، فما لا يترتّب عليه تلك الخواصّ ليس من طبيعة «الصلاة»؛ إذ لا يمكن أن يكون منها ولا يترتّب عليه تلك الخواصّ مع كونها من لوازم الطبيعة حسب الفرض، وقضيّته أن تكون «الصلاة» موضوعاً للصحيحة؛ لأنّها لا تنفكّ عنها.

ودعوى أنّ المراد من «الصلاة» فيها هو خصوص الصحيحة وأن تكون الآثار مترتبة عليها بهذه الخصوصية لا على صرف الطبيعة والماهية مدفوعةً بلزوم ذلك ارتكاب التصرف^٤ في ظواهر تلك الأخبار من غير وجهٍ.

وممّا ذكرنا ظهر فساد توهم من زعم^٥ أنّ التمسكّ بها لإثبات المدعى من باب أصالة الظهور وأنّ القضية بما هي - حيث لا عهد في البين - تفيد ترتّب الآثار على طبيعة موضوعاتها. ومن المعلوم عدم حجّية أصالة الظهور عند الشكّ في المراد من اللفظ إذا كان منشؤه الجهل بالوضع؛ إذ القدر المتيقّن من حجّيتها في المقام ما لو كان المنشؤ احتمال القرينة.

١. كذا، والأوّل: ترتقي.

٢. كذا في الأصل.

٣. كذا في الأصل، والأوّل: حاكية عن رسمها.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: للتصرف.

٥. مرّ الكلام فيه في السابق فراجع ص .

والوجه ما عرفت من أن الاستدلال بتلك الأخبار على المدعى إنما هو بالطريق العقلي، فتدبر جداً.

الرابع^١ ما ورد في الشريعة من نفي حقائق ماهية العبادات لفقد بعض الأجزاء والشروط وذلك مثل قوله (ع): لا صلاة إلا بطهور^٢، ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب^٣، ولا صلاة لمن لم يقرأ^٤، ولا صلاة لمن لم يبيته^٥ الصيام من الليل^٦؛ فإن ظاهرها بحكم أصالة الحقيقة في كلمة النفي انتفاء «الحقيقة والماهية» بانتفاء «الطهور والفاتحة وإيائة^٧ الصيام»، وقضية ذلك كون لفظها موضوعاً للطبيعة^٨ الصحيحة، وهو المدعى من كون الموضوع له [هو] الصحيح، وإلا لما كان الموجب لنفي الطبيعة بمجرد انتفاء الأمور المذكورة موجوداً بعد صدق المسمى عرفاً الكافي في إطلاق اللفظ بالنظر إليه.

ودعوى استعمال مثل هذه القضايا أيضاً في نفي الصفة مثل قوله (ص): لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد^٩، ولا عمل إلا بالنية^{١٠}. وهو يقتضي إرجاع النفي إلى

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الثالث.

٢. سبق الحديث وتخرجه في ج ١، ص ٢٥١.

٣. سبق الحديث وتخرجه في ج ١، ص ٢٩١.

٤. سبق الحديث وتخرجه في ج ١، ص ٢٩١.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لم يبت.

٦. سبق الحديث وتخرجه في ج ١، ص ٢٩١.

٧. كذا في الأصل، والصواب: «تبيته»؛ لأن هذه المادة بمعنى نواه ليلاً من باب «التفعل» لا «الإفعال».

٨. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لطبيعة.

٩. سبق الحديث وتخرجه في ج ١، ص ٢٩٢.

١٠. سبق الحديث وتخرجه في ج ١، ص ٢٩٢.

وصفي^١ «الكمال والصحة» مع بقاء الحقيقة بقرينة النظائر من أمثال هذه التراكيب وأسلوب الكلام وعليه لا يتم المطلوب، مدفوعةً بمنع كون الظاهر في هذه التراكيب نفي الوصف، بل الحمل عليه خلاف ظاهر كلمة النفي فإنها كما سمعت ظاهرةً في نفي «الحقيقة».

غاية الأمر أن نفيها بحسب الموارد مختلف؛ فقد يكون بالحقيقة وأخرى بالعناية، واختلاف نحو النفي لا يستدعي كونه متوجّهاً إلى غير «الحقيقة». نعم، اللازم إقامة القرينة على إرادة اللفظ للنحو الثاني من استعمال كلمة النفي؛ لأنّ اللفظ ظاهر عند الإطلاق في نفيها حقيقةً، وهو غير كون اللفظ مستعملاً في المعنى المتخصّص بالخصوصية أو متوجّهاً إلى صفة، فقوله: لا صلاة إلّا بطهور ولا صلاة إلّا إلى القبلة^٢، ولا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد، ولا قراءة إلّا من مصحف^٣، ولا علم إلّا ما نفع^٤ من باب واحد، والمراد الاستعمالي في كلّ منها نفي «الحقيقة» وإنّما المعلوم من الخارج أن المراد الجدّي في الأوّل^٥ نفي «الحقيقة» حقيقةً، وفي الثاني^٦ ادّعاءً.

كيف، ولولا هذه العناية لما استفيد المبالغة المرعية في قوله: لا عمل إلّا بالنية؛ لأنّ نفي الأوصاف عن الحقائق لا مبالغة فيه، وإنّما المبالغة في نفيها مع فقد بعض الأوصاف.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: وضعي.

٢. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٩٣.

٣. لم نعر عليه. نعم، روي استحباب القراءة في المصحف وإن كان يحفظ القرآن. راجع وسائل الشريعة، ج ٦، ص ٢٠٤، باب ١٩.

٤. سبق في ج ١، ص ٢٩٣ وليس برواية.

٥. كذا، والظاهر أن الصواب: الأولين.

٦. كذا، والظاهر أن الصواب: الباقي.

هذا مضافاً إلى أنّ مجرد استعمال بعض هذه التراكيب في نفي الصفة - لقيام القرينة على إرادة نفيها خاصّةً؛ لبقاء الذات حقيقةً - لا يوجب انصراف الكلمة ممّا وُضعت له مع انتفاء القرينة؛ بداهة أنّ المجاز مع القرينة المقامية أو المقالية لا يقتضي رفع اليد عن أصالة الحقيقة مع عدمها فبقي ظاهره - نفي الحقيقة - دليلاً على الوضع للصحيحة.

ومن هنا ظهر اندفاع الدور المتوهم^١ في المقام وهو أنّ نسبة النفي إلى الطبيعة موقوفة على كون أسماء العبادات موضوعاً للصحيحة، ومع إرادة إثبات كونها أسماءً لها بالحمل على نفي الذات والماهية يلزم المحذور.

وجوابه ما قد عرفت من مطاوي كلماتنا من أنّ الحمل على نفي الذات إنّما يكون موقوفاً على نظر العرف وفهمهم ذلك من أمثال هذه التراكيب مجردةً [من] القرينة، لا على أنّ ألفاظ العبادات أسماءٌ^٢ للصحيحة وإن توقّف كونها أسامي لها على الحمل المزبور.

فإذن الأخبار المثبتة بظاهرها للآثار لطبائع العبادات والنافية لحقائقها بانتفاء بعض ما يُعتبر فيها من أمتن الأدلّة وأقواها في إثبات مدعى الصحيح.

ثمّ إنّّه قد يُقال على الاستدلال بهذه الأخبار: بأنّ الأمر فيها كما لو كان في البين خبر ظاهر أو صريح في خصوص هذا المعنى الالتزامي مثل ما لو أخبر زارة عن الإمام (ع) بأنّ اللفظ الفلاني المستعمل في لسان الشارع موضوعٌ شرعاً لمعنى كذا، ومثله لا يكون حجةً؛ لأنّها إذا كان وارداً في مقام بيان حكم شرعي أو موضوع

١. قوانين الأصول، ج ١، ص ١٠٩.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أسامي.

مستنبط ، وأما ما لا ربط له بأحدهما فلا معنى لحجّيته وإيجاب ترتيب الآثار على مضمونه ، فلا يكون ظهور الأخبار المزبورة بحسب المدلول الالتزامي من^١ وضع الأنفاظ المأخوذة فيها للصحيحة حجّةً بطريق أولى ؛ لأنّها ليست بأقوى دلالةً من^٢ خبر العدل القائم بحجّيته^٣ الآية الدالة على جعل الآثار الشرعية فقط بحسب الظاهر في مورد الشك ؛ لأنّه من وظيفة الشارع ، لا الموضوعات التي لا يكون للعدل مسرح بالنسبة إليها.

ودفع هذا الإشكال هو ثبوت اعتبار قول العادل مطلقاً بالنسبة إلى الأحكام والموضوعات التي يترتب عليه الأثر شرعاً في مقام العمل ولو لم يترتب عليه فعلاً أو كان ترتبه بالوسائل ، فدلّيل اعتبار خبر العدل شامل للأحكام ولموضوعاتها بلحاظها بحيث يكون المدار في المشمولية كون المخبر به إمّا حكماً أو موضوع حكم شرعي مطلقاً ولو بالواسطة ، فلا بدّ في حجّة الخبر انتهاء الأمر إلى استنباط الحكم الشرعي ولو بوروده لبيان إرادة معنى شرعي من لفظ دائر على لسان الشارع كما لو ورد خبر أنّ الإمام فسّر اللفظ المأخوذ في القضية الشرعية بمعنى كما بالنسبة إلى لفظ «الصعيد» ؛ لأنّه ورد أنّ الإمام فسّره في آية التيمّم بالتراب الخالص أو بمطلق وجه الأرض^٤ ، فإنّه وإن لم يكن بياناً للحكم الشرعي ولا لموضوعه غير أنّه ممّا يترتب عليه أثر شرعي - أعني الاكتفاء

١. هذا هو الصواب ، وفي الأصل : في .

٢. هذا هو الصواب ، وفي الأصل : في .

٣. هذا هو الصواب ، وفي الأصل : بحجّة .

٤. سبق في ج ١ ، ص ٢٩٥ .

بالضرب على مطلق وجه الأرض في التيمّم أو عدم الاكتفاء - وإن لم يكن قول اللغوي بما هو لغوي حجةً لو فسّره بأحدهما وإن كان عادلاً إلا إذا قام دليل على حجّيته أو كان المخبر به^١ [من] موضوعات الأحكام فيعول على خبره فما^٢ نحن فيه كذلك.

غاية الأمر يكون أثره شرعياً أصولياً يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، ولا فرق في ما يكفي في حجّة الخبر من الانتهاء إلى الحكم الشرعي بين كونه فرعياً أو أصولياً عبارة^٣ عن الرجوع إلى الإطلاق على الوضع للأعمّ وعدمه والرجوع إلى البراءة أو الاشتغال على الوضع للصحيح، فحجّيته في أصول الفقه كحجّيته في الأحكام.

وعليه لا مجال لتوهم أنّ الانتهاء إلى ذلك لو كفى فيها للزم حجّيته في الموضوعات الصرفة كما لو قام الخبر أنّ اللفظ الفلاني معناه كذا إذا كان ممّا [لا] يتعلّق به حكم شرعي، مع أنّ الحجّة فيها ليست إلاّ البيّنة^٤؛ لأنّ الحكم فيها مستنبط عن دليله ولا أثر شرعاً يُستنبط ببركة قيام الخبر، بخلاف وضع اللفظ للموضوع الخاصّ المستنبط فإنّه يترتّب عليه الأثر الشرعي ولو بالواسطة، فإذا قُرض قيام الخبر على أنّ لفظ «الصلاة» موضوعة للمعنى الصحيح أو الأعمّ كان أثره انحصار

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الخبر به.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: وما.

٣. أي الحكم الأصولي عبارة.

٤. كذا، ولم يتّضح لنا معنى العبارة، ولعلّ مراده: عدم كفاية خبر الواحد في مثله وكونه من باب الشهادة المعترّبة فيها التعدّد والبيّنة. والمعروف اعتبار البيّنة في الموضوعات بخلاف الأحكام.

الأمر في الرجوع إلى أصالة الإطلاق التي مقتضاها كون الأمور به هو الخالي عن الجزء أو الشرط المشكوك، أو أصالة البراءة أو الاشتغال عند إهمال الخطاب أو إجماله كما عرفت في بيان الثمرة^١.

ولا يتوجّه عليه حينئذٍ أنّ مآل حجّة الخبر التعبد بإجمال اللفظ؛ لأنّه مؤدّي الخبر التاهض على وضع اللفظ للعبادة الصحيحة؛ إذ لا مانع عنه إذا كان للإجمال أثر شرعي ولو بواسطة لزوم فقد الحجّة الناطقة بالتكليف كما يترتب عدم شرطية^٢ ما يُشكّ في اعتباره شرطاً بواسطة ثبوت الإطلاق، هذا.

فالمحصّل ممّا بيّناه دلالة الأخبار على أنّ الموضوع له في ألفاظ العبادات هو الصحيح منها لا الفاسد.

وربما يُتمسك لمدعي الصحة ببعض الوجوه الاعتبارية التي لا تفي بالوضع لها، وهو جريان طريقة العرف والعقلاء على وضع ألفاظ المركّبات للصالح منها؛ لأنّها التي يترتب عليها الأثر وإن مسّت الحاجة إلى استعمال «اللفظ» في الفاسدة أحياناً مجازاً، فالمتعارف في الأوضاع - كما يساعده الوجدان وحكمة الوضع في المحاورات - صيرورة اللفظ في المركّبات بإزاء الصحيح التام للأجزاء والشرائط دون الفاسد الفاقد لها، والتعبير عنه باللفظ^٣ مبني على المسامحة وضرب من التصرف بتنزيل الناقص منزلة التام، والظاهر حينئذٍ عدم تخطّي الشارع الحكيم عن الطريق المتعارف في باب التسمية والتعبير عن المسمّى باللفظ. وإنّما سلك في أوضاعه مسلك ما هو المعهود من عامّة العرف في أوضاعهم للألفاظ بإزاء

١. عرفت في ص ٣٦٤ وما بعدها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: شرطية.

٣. أي لفظ الصحيح.

معانيها، وليس للشارع في باب الوضع طريق آخر يغير طريقهم^١. وهذا الوجه الاعتباري لإثبات الوضع للصحيح وإن كان لا يبعد دعواه في مرحلة الثبوت إلا أن من البعيد الطريق إليه في مقام الإثبات لتطرق^٢ المنع إليه صغرى وكبرى^٣ باحتمال مخالفة الشارع لطريقهم؛ لنكتة هي ندرة^٤ وقوع الصحيح في الخارج على ما يعتبر فيه من الأجزاء والشرائط وغيرها مما يرجع إلى صفة كمال العبادة الموجبة مرتبة عالية هي القرب إلى المعبود؛ لانحصار هذا القسم من الصحيح [في العبادات الصادرة عن] النبي^٥ (ص) والأئمة الطاهرين من ذريته.

هذا كله أدلة القول بالصحيح، واستدل للقول بالأعم أيضاً بوجوه:

[١] منها دعوى قيام الأمارات الدالة على الوضع للأعم من التبادر، وعدم صحة السلب للصلاة من الفاسدة بل وصدقها على صلاة المخالفين، وصحة التقسيم إليها وإلى الصحيحة الظاهر في أن لفظ المقسم حقيقة فيه، ولزوم تعدد الحقائق بناءً على الصحيح واختلافها باختلاف الحالات والأشخاص والأزمان من الصحة والمرض والحضر والسفر والأمن والخوف مع عدم فرض جامع لشتاتها، ومعه لا بد من القول بالاشتراك اللفظي الغير الملتزم به أحد، هذا.

والكل غير خالٍ عن النظر يظهر وجهه مما مر^٦ من تصوير الجامع بناءً على

١. تمسك بهذا الوجه في مطارح الأنظار، ج ١، ص ٧٣ - ٧٤.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لتطرف.

٣. كذا، والصواب ظاهر: «صغرياً وكبرياً» أو «من جهة الصغرى والكبرى» كما تقدّم في

ص ٣٠٨ وج ١، ص ٢٢٢.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: نذره.

٥. في الأصل: «والنبي»، والظاهر زيادة «و».

٦. مرّ في ص ٣٦٧ - ٣٦٨.

القول بالصحيح وعدمه على الأعمّ اللازم منه عدمُ التبادر وصحةُ السلب عن الفاسدة؛ لا بتناؤها^١ على معلومية المعنى ولو إجمالاً ببعض عناوينه العامة أو الخاصة، وعلى فرض التسليم يثبت الاشتراك لفظاً بين الصحيحة والفاسدة دونه معنى^٢.

والثالث لا دلالة له بعد قيام الدليل على الوضع للصحيح وعدم تصوّر جامع يعمّه والفاسد فيكون التقسيم باعتبار «المسمّى» أو ما يُستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية، وهو لا يوجب وضع اللفظ للأعمّ بل لا ينافي الوضع للصحيح أيضاً أو الفاسد، وليس هذا من تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره؛ إذ ليس المقسم مصداق «المسمّى» الذي أُقيم البرهان على أنّه هو الموضوع له، بل عنوان «المسمّى» الذي استُعمل لفظ المقسم فيه مجازاً، فصحة التقسيم بمجردّه لا يصلح دليلاً على كون اللفظ حقيقةً في المقسم بل لا بدّ من إحراز المعنى الموضوع له في الخارج، فربما يطابق المقسم وربما يخالفه بالفرد والمصداق، وحيثما أحرزناه إجمالاً ببعض عناوينه ووجوه معرفته لا محيص عن المصير إلى كون اللفظ مجازاً في المقسم، ولا غضاضة في الخروج عن ظهور التقسيم في كون اللفظ حقيقةً في المقسم إذا قامت عليه القرينة.

على أنّه مجرد ظهور، غايته تعيين المراد وأنّه الأعمّ في المقسم من الصحيح والفاسد، وأمّا ثبوت الوضع له فلا يقتضيه^٣ التقسيم، وأصالة الحقيقة التي تكون من الأصول المرادية بعد تمييز الحقيقة عن المجاز لا تكاد^٤ [تفيد] تعيين الوضع بعد

١. كذا، والصواب ظاهراً: لا بتناهما.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المراد منها: دون الاشتراك من حيث المعنى.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فلا تقتضيه.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا يكاد.

معلومية المراد بالاستعمال؛ لأنّها ليست أمانة على ثبوته في المستعمل فيه كما عليه السيّد (ره).^١

وأما مسألة صدق «الصلاة» على صلاتهم فهي - مع تسليمه - لا تكون فاسدة وإن لم تكن بمقبولة، ولذا لا يجب عليهم القضاء بعد الاستبصار، ويؤيّد ورود الأخبار على إعطاء المثوبة لأهل الولاية^٢؛ حيث إنّ ذلك من موجبات الصحة^٣؛ إذ الفاسدة ممّا لا يترتب عليها أثر أصلاً، كما لا يخفى.

[٢] ومنها ورود الأخبار المتضمّنة لإطلاق «الصلاة» على الفاسدة مثل قوله (ص): دعي الصلاة أيّام أقرائك^٤، وما روي صحيحاً من بناء الإسلام على خمس: الصلاة والزكاة والحجّ والصوم والولاية، قال (ص): ولم يُنَادَ أحد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذوا^٥ الناس بأربع وتركوا هذه، فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير الولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة^٦.

إذ المعلوم عدم تعلّق الأمر بترك الصلاة الصحيحة؛ لعدم القدرة عليه في حال الحيض، فلا محالة يراد تركها مع فقد بعض شرائط الصحة وهذا ظاهر كظهور حكمه (ع) بفساد عباداتهم عند الأخذ بالأربع في كون تلك العبادة أساميّاً للأعمّ. وفيه - مضافاً إلى أنّ ذلك مجرّد استعمال لا يدلّ على الوضع. و«الأصل في

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ١٣.

٢. بحار الأنوار، ج ٢٧، ص ١٦٦، باب (٧) أنّه لا تقبل الأعمال إلّا بالولاية.

٣. في العبارة خللٌ، تجددها أوضح في التحرير الأوّل من هذه البحوث، ج ١، ص ٣٠٠.

٤. سبق تخريجه في ج ١، ص ٢٧٤.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لم ينادى.

٦. كذا، والصواب ظاهر؛ فأخذ.

٧. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٣٠١.

الاستعمال الحقيقية» يراد منه استقرار بناء العقلاء لدى المحاورة في اتباع الظهور في تعيين المراد بعد حصول الميز بين المعنى الحقيقي والمجازي، لا تعيين الوضع به بعد تعيين المراد كما سمعت آنفاً - أن المراد من «الصلاة» في الرواية خصوص الصحيحة ويكون الأمر لمجرد الإرشاد إلى عدم قدرة الحائض على الإتيان بالصلاة صحيحة، وارتكاب خلاف الظاهر ممّا لا محيص عنه بعد القطع بعدم ثبوت ما يقتضي النهي^١ [من حرمة الصلاة] ذاتاً عن الإتيان بالصلاة فاسدة^٢ [ولو لم تُقصد بها القرية.

ومثلها الحال في الصحيحة فإن المراد من «الأربع» خصوص الصحيح منها؛ لأنها التي بُني عليها الإسلام، والأخذ بالأربع وترك الولاية لا يوجب فساد عباداتهم حتّى بحسب اعتقادهم، بل واعتقادهم بناء الإسلام عليها. وإتيانهم لها يدلّ على أن المراد الاستعمالي الصحيح منها دون الفاسد أو الأعم، والاستعمال في قوله (ص): «فلو أن أحداً صام نهاره» واقع على الصحيح بضرب من العناية وهو المشابهة والمشكلة في الصورة، أو بحسب اعتقادهم فيكون ذلك هو الازدواج الواقع في كلامه (ص) على حدّ قوله سبحانه: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى﴾^٤ وقوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾^٥، فافهم جدّاً. [٣] ومنها صحّة النذر لو تعلّق بترك العبادة في مكان مكروه ولزوم الحنث

١. أي في «دعي»: لأنّه النهي حقيقة وإن كان بصيغة الأمر لفظاً.

٢. الظاهر زيادة قوله: «عن الإتيان بالصلاة الفاسدة» ولتوضيح الحال راجع التحرير الأوّل من

هذه البحوث، ج ١، ص ٣٠٢.

٣. في الأصل: ومن.

٤. البقرة (٢): ١٩٤.

٥. آل عمران (٣): ٥٤.

بفعلها مع أنّه لو كانت ألفاظها أسامي للصحيح لزم عدم صحّته؛ لعدم انعقاده؛ للنهي المستفاد من الأمر بالوفاء بالنذر؛ فإنّه قاضي بفساد العبادة، فلو أتى بها فإنما أتى بالفاسدة وليس فيه مخالفة للطلب المتعلّق بالترك فإنّه إنّما تعلّق بالصحيح من العبادة ولا يكون المأتيّ به نفس ما تعلّق به النهي، بل لا يكاد يقدر الناذر على الإتيان بالمنذور بنحو ما كان قبل النذر؛ لعدم تعلّقه قبله إلا بالصحيح، وبعده يكون فاسداً لم يكن بمنذور.

وعليه يلزم أيضاً محذور المحال عقلاً وهو عدم الشيء بعد فرض وجوده؛ لأنّ تعلّق النذر بالصحيحة يوجب فسادها وهو يقتضي عدم تعلّقه بها، ولازمه عدم الحث بفعلها؛ لعدم تحقّق الصلاة الصحيحة، والإتيان بالفاسدة ليس بحثاً للنذر؛ لأنّه مخالفة للتكليف الجائي من قبل النذر، والمفروض عدم تعلّقه إلا بما هو الموضوع له - أعني الصحيح -، وحينئذٍ لا بدّ في تصحيح النذر من المصير إلى الوضع للأعمّ المجامع مع الصحيح تارةً والفاسد أخرى، وإلا فلا محيص من عدم صحّة مثل هذا النذر؛ لأنّ صحّته حكمٌ وضعي مستفاد من وجوب الوفاء. وما لم يكن له صلاحية الوفاء به - لعدم ترتّب الأثر شرعاً على مثل هذا النذر - لا يشملها دليل صحّته.

والجواب عن ذلك:

أما نقضاً فيما لو صرّح بالصحّة في متعلّق نذره فما هو الجواب عنه فهو الجواب عن الوجه المزبور.

اللهمّ إلا أن يدّعي الأعْمى بأنّ قضيّة عدم تعلّق النذر بخصوص الصحيح - سواء أتى بلفظه أم لم يأت - تدلّ على كون ألفاظ العبادات أسامي للأعمّ، فالمُحالِية

بالنسبة إلى تعلّق النذر بالصحيح ثابتة على كلّ تقدير فلا بدّ من جعل متعلّقه هو الأعمّ بحكم العقل، وهو كاشفة عن مدّعى الأعمّي.
وأما حلّاً:

فأولاً بالبناء على عدم انعقاد مثل هذا النذر أصلاً حيث لا دليل عليه سوى قواعد النذر وعموم أدلّته التي لا مسرح لها في الأمور الغير المقدورة التي منها نذر الصحيح من العبادات.

وثانياً بأنّه - على فرض تسليم انعقاده بملاحظة الأعمّ - لا يكاد يدلّ على الوضع له شرعاً؛ لمنع الملازمة بين مقدّم وضع اللفظ للصحيحة وتالي عدم ترتّب الحنث، فلا دخل لحديث التوالي المزبورة بالوضع للأعمّ، بل إنّما فسادها من أجل تعلّق النذر بالصحيح - سواء كان الوضع أيضاً له أو للأعمّ - من غير ملازمة بين بطلان التالي - أعني عدم ترتّب الحنث - ووضع اللفظ للأعمّ. والبرهان المذكور لو تمّ لا يكاد ينتج الملازمة المذكورة وإنّما ينتج عدم صحّة تعلّق النذر بالصحيح؛ لعدم القدرة على امتثال تكليف وجوب الوفاء به، لا عدم إمكان وضع اللفظ للصحيح؛ لأنّ كلّاً من الوضع له أو للأعمّ يجامع إمكان الإتيان بالمنذور وعدمه فيجتمع فرض الوضع للصحيح وتعلّق النذر بحسب قصد الناذر بالأعمّ، أو الوضع للأعمّ وتعلّقه بحسب قصده بالصحيح، فأيّ ملازمة بين عدم صحّة تعلّق النذر بالصحيح وعدم جواز وضع اللفظ له؟! أم أيّ ملازمة بين أن يكون اللفظ موضوعاً للصحيح وكون متعلّقه خصوص ما هو الموضوع له؟! لجواز التفكيك فيقال بالوضع للصحيح لكن إذا تعلّق به النذر فالمراد منه الأعمّ دفعاً للمحذور.

ففي المقام دعويان: عدم جواز كون متعلّق النذر الصحيح، وأنّ الألفاظ هل هو

موضوع للصحيح أو الأعم؟ ولا ملازمة بينهما؛ إذ غاية ما يثبت من الاستدلال عدم صحة تعلّق النذر بخصوص الصحيح من غير دلالةٍ للدليل على كون المعنى هو الأعمّ لما كان عدم صحة تعلّق النذر بالصحيح بل بالأعمّ لازماً أعمّ^١ لوضع اللفظ له، ومعه لا يكاد يدلّ على وضعه له كما أنّه لا يكاد يدلّ تعلّقه بالصحيح على الوضع له؛ لأنّ العامّ لا يدلّ على الخاصّ، فلو شكّ في أنّ الموضوع له الصحيح أو الأعمّ منه ومن الفاسد لا يمكن استظهار الحال من النذر وأنّ متعلّقه الصحيح بالخصوص أو الأعمّ وإن كان يُستظهر منه المراد - بعد العلم بالوضع لأحدهما ثمّ الشكّ في ما أَرادَه الناذر وجعله متعلّق نذره، وأنّه الصحيح أو الأعمّ - فيتعيّن بمقتضى «أصالة الحقيقة» ما هو الموضوع له من الصحيح اللازم منه فساد النذر لو تعلّق به، أو الأعمّ الغير الملازم منه ذلك.

هذا، لكنّ المهمّ هنا وفي باب النذر ليس البحث عمّا لو جهل حال الناذر من حيث تعلّق قصده بالصحيح أو الفاسد [بل] بمنع^٢ فساد التالي اللازم معه صحة النذر وإن تعلّق بخصوص الصحيح، وذلك بتقريبين:

أحدهما أنّ اشتراط التمكن في متعلّق النذر واستمراره إلى ما بعده محلّ منع، بل يكفي مجرّد التمكن من الفعل والترك حال النذر.

وبعبارةٍ أخرى أوضح، إنّه ليس هنا ما يمنع عن انعقاد النذر على ترك العبادة الصحيحة؛ إذ المانع عنه ليس بالفرض^٣ سوى كون متعلّقه أمراً غير مقدور للناذر، وهو مفقود في المقام؛ لأنّ الترك المندورّ مقدورٌ له قبل النذر، والفساد الآتي بالنذر

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أعمّاً.

٢. كذا، والأوّل: منع.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الغرض.

لا يقتضي عدم تعلّق النذر به بل هو مقتضى تعلّقه و[من] آثار وجوده فيكون مؤكداً له بعد التأسيس.

نعم، الفساد المخلّ بالنذر هو ما كان المنذور مع قطع النظر عن النذر فاسداً كما إذا كان متعلّق النذر ترك^١ فعل من العبادات أو غيرها بدون ما هو المعتبر فيه شرطاً أو شرطاً، لا ما ليس كذلك كالمقام حيث كان الفعل قبل النذر بمكانٍ من الإمكان؛ لفرض صحّته، والفساد إنّما أتى بعده من جهة تعلّقه، والمعلوم كفاية هذا المقدار من الصحّة في انعقاد النذر بعد عدم الدليل على أن يكون متعلّق النذر مقدوراً حتّى بعد تعلّق النذر.

نعم، اللازم منه عدم الحنث بل امتناعه، فينحصر فائدة هذا النذر في إفساد العبادة المتعلّق^٢ بها النذر وعدم التمكن من إتيانها صحيحةً كما هو الحال في النواهي [المتعلّقة] بالعبادات.

فإن قلت: إنّ صحّة النذر حكم وضعي مستفاد من الأمر بالوفاء به فما لم يكن له صلاحية الوفاء وقابلية الحنث لا دليل على صحّته؛ لعدم كونه مشمولاً للأمر بالوفاء.

وبعبارة أخرى، النهي عن ترك المنذور إنّما يكون في ما يصحّ ذلك من المكلف، وعلى فرض عدمه لا يكاد يتعلّق به النهي المستفاد من الأمر بالوفاء المصحّح للنذر.

١. كذا في الأصل، وفي التحرير الأوّل (ج ١، ص ٣٠٦) أيضاً حيث جاء فيه: «كما إذا نذر ترك فعل من العبادات الفاسدة»، والظاهر زيادة كلمة «ترك»؛ لأنّ نذر فعل العبادة الفاسدة باطل لا نذر تركها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المتعلّقة.

قلت: إنَّ ذلك في ما إذا لم يكن المنذور به^١ فعلاً عبادياً، وفي ما كان عبادياً يُشبه نذره بنذر النتيجة في تحقُّق مدلوله بمجرد النذر قهراً بحيث لا يبقى مجال لترتب الحنث على تركه، فالمستفاد من وجوب الوفاء بالنذر هو المستفاد من قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^٢ والمؤمنون عند شروطهم^٣، في كَلِّية أبوابهما؛ فإنَّهما تدلَّان على تحقُّق أثر العقد من ملكية العين أو المنفعة وما التزم به المشترطان^٤ بالاشتراط، فيكون لازماً ثابتاً يجب الوفاء به على معنى وجوب ترتيب الآثار على تحقُّقه، كما أنَّ معنى الوفاء بالعقد وجوب ترتيب آثار دخول الثمن في ملك الموجب، والمثمن في ملك القابل من غير تفاوتٍ بينهما وبين غيرهما معنٍ هو أجنبى عن العقد. ووجوب الوفاء بالنذر عبارة عن تحقُّق أثره وهو فساد العبادة وعدم التمكُّن من إتيانها صحيحةً؛ لأجل مبعوضة فعل العبادة على الوجه القُرْبى بسبب النذر، فلا يُعقل أن يقع^٥ صحيحةً مُقَرَّبَةً؛ لأنَّها على هذا الوجه مبعوضٌ فعلها ومحبوبٌ تركها [و] محبوبيته مُلزِمة؛ فكيف يمكن أن يقع المبعوض مُقَرَّباً، فحينئذٍ لو قال الناذر: نذرت لله أن لا أُصلي في الحَمَّام مثلاً فمقتضى وجوب الوفاء بالنذر انعقاده الذي أثره المتفرِّع عليه إفساد ما كان صحيحاً من العبادة، كما أنَّ مقتضى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^٦ و«المؤمنون»^٧ اه^٨ تحقُّق ما اشترطه.

١. كذا، والظاهر زيادة «به» كما لا يخفى.

٢. المائدة (٥): ١.

٣. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٣٠٧.

٤. في الأصل: المشترطين.

٥. كذا، والأولى: تقع.

٦. المائدة (٥): ١.

٧. كذا، وهو رمز إلى «إلى آخره».

وكذا «البيع» في الخارج وهو صيرورة الثمن ملكاً للبائع أو المثلن للمشتري بحيث يكون أثر وقوعه كذلك عدم جواز تصرف كلٍّ من طرفي العقد كالمشتري والبائع وما هو الأجنبي عنهما في الثمن والمثلن، وهذا نظير وجوب الوفاء بالنذر لو تعلّق بكون ماله صدقة فإنّ النذر بعد تعلّقه بالنتيجة يوجب صيرورة المال صدقةً بحيث يكون إضافته إليها وإضافة غيره على شرعٍ سواء.

فظهر من جملة ما ذكرنا أنّ في المقام أمرين^١:

وقوع النذر وكونه صحيحاً بمقتضى لزوم الوفاء به، وترتب الحنث على ترك الفعل المنذور، وأنّ الأوّل منهما غير موجب للثاني في العبادات وإن كان يوجبها من غيرهما من أجل ارتفاع القدرة من المكلف بمجرّد الخطاب بالوفاء بالنذر المقتضي لصحته، وكونه نذراً مؤثراً في إفساد العبادات الصحيحة وإن لم يلزم منه الحنث بل يكون حال هذا النذر المتعلّق بالفعل العبادي حال النذر المتعلّق بالنتيجة في غير العبادات من أبواب المعاملات؛ ضرورة أنّ النذر حينئذٍ غير مستدعٍ^٢ للحنث بل لا يمكنه ذلك أصلاً فيكون حاله بالنسبة إلى المنذور لو كان مالياً حال غيره من كونه متصرفاً في مال الغير لو حنث، ففي المقام لمّا تعلّق النذر بالصلاة صارت محرّمة فاسدة؛ لعدم تأتّي القرينة فهو من آثار النذر لا خصوص الصلاة المنذور تركها؛ لعدم صحّة توجّه النهي إليها بعد كونها غير مقدورة.

وبالجملة، إنّ وجوب الترك من آثار كلّ فاسد لا أثر خصوص المقام؛ لأنّ الصلاة في الحماّم بعد النذر كالصلاة المنهيّ بالنهي التحريمي في عدم كونها متقرباً

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أمران.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مستدعي.

بها؛ لعدم محبوبيتها.

ومن هنا انقذ جواب^١ أخيراً عما ذكره الأعمى من أن ما ذكره لا يختص بالنهي الجائي من قبل النذر، بل يسري في غيره مما يتعلق بالعبادة ابتداءً؛ لأنها حينئذ إنما يتعلق بالصحيحة؛ إذ لا معنى للنهي عن الفاسدة ومع تعلق النهي بها تفسد فلا يتمكن من مخالفته وعصيان؛ لأن المأتي به في الخارج لا يكاد يكون إلا فاسدة والإتيان بها ليس مخالفته كالإتيان بما هو أجنبي عن المنهي عنه، هذا. والجواب عنه وعمّا تقدّم في مسألة النذر يظهر ممّا سنذكره ثانياً.

وثانيهما الالتزام بإمكان حث هذا النذر ومخالفة النهي الجائي من قبل الأمر بالوفاء فيقال: بأن الصحة الملحوظة في متعلق النهي هي الصحة الاستعدادية - أعني صحة طبيعة الصلاة لولا تعلق النهي بها -، والمتعلق^٢ للنهي هو الموضوع؛ لتبادل [الصحة والفساد بتبادل]^٣ الأمر والنهي لا ما أمر به فعلاً وكان صحيحاً بالصحة الفعلية حتى يكون تعلق النهي به موجباً لمبغوضيته؛ لأن النهي لا يتعلق بالمحبوب الفعلي والمطلوب الحقيقي حتى يكون تعلقه به موجباً لانقلابه عمّا هو عليه من صفة المحبوبة والمطلوبة إلى البغض والكره فلا يتمشى المخالفة للطلب المتعلق بتركه - كما في صلاة الحائض بناءً على أن حرمتها ذاتية كما هو المشهور، لا تشريعية فإن النهي متوجّه إلى ذات الصلاة وحقيقتها المجردة من خصوصية القرّة التي هي قوام الصحة الفعلية، ولهذا تكون معاقبة لو أتت برسم

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: جواباً.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التعلق.

٣. ما بين المعقوفين من التحرير الأوّل من هذه البحوث، ج ١، ص ٣٠٨.

العبادة وهيكلها، بخلاف ما لو تعلّق بها لتلك الخصوصية؛ لعدم قدرتها على فعل الصلاة معها - فمتعلّق النذر ولو على القول الصحيح هو ترك الأفعال الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط عدا القربة نظير متعلّق الأوامر الواردة بها في الشريعة، وكذلك التواهي الذاتية فإنّ متعلّقها نفس الأفعال الجامعة لجميع ما له دخل فيها شرطاً أو شرطاً عدا القربة، فاللفظ وإن كان موضوعاً للعبادة المقرونة بجميع الشرائط والأجزاء حتّى القربة إلّا أنّ مقام النذر كمقام الطلب يصرفه إلى نفس الأفعال مجازاً بطريق الإطلاق المسامحي.

هذا على تقدير اعتبار القربة في المسمّى على مذهب الصحيح، وإلا فالخطب أوهن والأمر معه أوهن، فالاستلزام المذكور إنّما يكون في صورة إرادة الصحيح من المنذور فعلاً أي بعنوان المحبوبة الفعلية؛ حيث إنّ الصلاة في الحثام بعد تعلّق النذر بتركها لا تكون صحيحة فعلاً ولا يمكن توجّه النهي إليها حينئذٍ بعد عدم القدرة على إتيان الصحيح كذلك، وأمّا إن قلنا: إنّ المراد بالصحيح هو ما كان صحيحاً قبل تعلّق النذر وبعده لا بعنوان المطلوبة فمن المعلوم لزوم الحث؛ لأنّ المكلف حينئذٍ قادر على إتيان الصلاة الصحيحة أي كونها تامّة القيود، ويصحّ توجيه النهي إليها بهذا الملاك من غير لزوم محذور تخلف الحث الذي هو من آثار النذر؛ لأنّ الحث حينئذٍ لازم من تعلّق الحلف بالعبادة بذاتها وصورتها حيث يكون إيجادها حينئذٍ مقدوراً^١ وإن لم يقع في الخارج على وجه الصحة؛ لصيرورته مبعوضاً ومكروهاً بسبب النذر، لكن ذلك لا ينافي التمكن من مخالفة نذره بإيجاد نفس ما تعلّق النذر بتركه وهو الصلاة الخالية عن خصوصية القربة

التي هي الركن الأعظم للصحة الفعلية، بخلاف ما لو نذر ترك الصلاة الصحيحة الواجدة لما هو ملاك الصحة الفعلية من الاشتغال على جهة التقرب فإنه نذر لما لا يتمكن منه؛ لأنَّ المبغوضية المتحصلة من قبل النذر مانعة عن وقوعها على الوجه القُرْبِي وهي على هذا الوجه منذور الترك، فإن أُريد تصحيح النذر على وجه يكون للناذر المُكَنَّة من الحنث لزم لحاظ إضافته إلى صرف الطبيعة ومحض الماهية بلا نظرٍ إلى ما لا تتم الصحة إلا به من خصوصية طور الوقوع المعتبر في صحتها نظير نهي الحائض عن الصلاة وإلا فلا حنث مع محبوبة الترك على النهج الخاص يكون المأتي به معه لولا محبوبة^١ الترك بسبب النذر صحيحاً فعلياً؛ لأنَّ للترك حينئذٍ ثبوتاً وتنجزاً^٢ بسبب النذر؛ لأنَّه بمجرده علة تامة لتحصل راسخ للمندور، ولا مكنة معه لإيجاده على النحو الذي كان عليه قبل النذر؛ لشباهته حينئذٍ بنذر النتيجة في عدم تعقّل الحنث في ناحيته بعد الوقوع.

فحصل من جميع ما ذكرنا أنَّ متعلّق النذر إمّا أن يكون هو الصلاة المقيّدة بكونها قُرْبِيّاً ونذر ترك هذه الصلاة المقيّدة في الحمام، وإمّا أن يكون ما هو المأمور به قبل النذر من غير تقييد هناك.

وعلى الأوّل إمّا أن يقال باشتراط التمكن والإقذار على الفعل والترك بحيث يكون الأمر بالفداء أمراً بعثياً أو زجرياً أو لا.

فإن قيل بأنَّ متعلّق النذر هو الصلاة القُرْبِي مع اشتراط الإقذار على الفعل المنذور تركه بعد النذر فلا شبهة في عدم انعقاد النذر من غير فرق بين الصحيح

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: محبوبيته.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ثبوت وتنجز.

والأعْمَى؛ لعين ما ذُكر في الإشكال من أنَّ الصلاة في الحَمَام بعد صيرورتها متعلّقة للنذر صارت مبغوضةً فلا يصحّ التقرب بها فلا يكون الناذر قادراً حتّى يكون الأمر بالوفاء حائلاً له على الترك وزاجراً عن الفعل، والانتراك غير الترك وهو غير كافٍ^١ بعدما كان مقتضى التكليف تساوي طرفيه من الفعل والترك قبل تعلّقه وبعده.

وإن قيل: إنّ متعلّق النذر هي الصلاة المقيّدة بكونها متقرّباً بها ولكن قلنا بعدم اشتراط التمكّن الأبدي الاستمراري وكفاية الترك القهري، فلا إشكال في صحّة النذر في هذه الصورة ويكون النذر في المقام كنذر النتيجة، فكما لو نذر على أن يكون الشيء الفلاني من ملكه صدقةً على الفقراء يصير صدقةً، كذلك إذا نذر ترك الصلاة في الحَمَام فإنّه يتحقّق النذر من حينه من غير ترقّب حنث أصلاً؛ لأنّ الفعل بالنذر صار تركه محبوباً بحيث اقتضت تلك المحبوبة مبغوضية الفعل التي لا يكاد يتحقّق من المكلف الفعل القُرْبِي، فمعنى وجوب الوفاء مؤثريّة النذر في الالتزام بالترك الذي هو محبوب بالنذر ومعه لا يُعقل أن يكون محبوباً وممّا يُتقرب به.

وقد عرفت أنّ عدم التمكّن من آثار مؤثريّة النذر ويكفي الموافقة القهرية في النذر ولا يلزم الموافقة الاختيارية حتّى يقال بعدم التمكّن منه.

وبالجملة، إنّ مقتضى النذر صيرورة الالتزام والتعهد في رغبة الناذر بالنسبة إلى المنذور فعلاً كان أو تركاً، ومقتضى وجوب الوفاء به مؤثريّة ذلك التعهد، ومقتضى المؤثريّة عدم إمكان التقرب بالصلاة في الحَمَام الذي لازمه عدم الحنث لو أتى بها حيث إنّّه لم يأت بها صحيحةً وإن كان أتى بصورة الصلاة.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كافي.

وإن قيل: إنَّ متعلِّق النذر الصلاة بما كانت مأموراً بها قبل النذر من كونها صحيحةً استعداداً لا فعلاً فلا إشكال في صحّة النذر بمعنى ترتّب الحث عليه؛ حيث إنّه أتى بها بما هي عليها من المحبوبة الكائنة في ذاتها من غير تخلّف عيناً. نعم، الإتيان بها بوصف كونها مطلوبةً يتوقّف على انعقاد مثل هذا النذر، فلو اشترطنا التمكن الاستمراري فالمعلوم حينئذٍ عدم انعقاد مثل هذا النذر لما سمعت من لزوم المحذور، وإن لم نشترط الأمر كذلك بل حملنا الصحيح في نذره على ما كان كذلك قبل تعلّقه فهو منعقد حينئذٍ وإن لم يحصل الحث منه، ويكون حال هذا النذر حال العبادات المحرّمة بناءً على أنّ التحريم فيها ذاتي لا تشريعي أتى من قبل النهي، فمعنى «حرمة الصلاة» هي مبغوضيتها الفعلية التي كانت محبوبة لولا الحالة التي كان المكلف عليه^١، فالصلاة التي كانت محبوبةً في غير حال الحيض مثلاً مبغوضةً في حال الحيض بحيث لولا هذه الحالة المقترضة لتعلّق النهي بها كانت محبوبةً ذات مصلحة ذاتية، كما أنّها ذات مفسدة كذلك في هذه الحالة؛ إذ لا ضير في كون الشيء الواحد ذات مصلحة ومفسدة على اختلاف الحالات والطواري عليه، فالصلاة المنذور بها قبل النذر كانت بحيث لولا النذر محرّمة الترك؛ لما فيها من المحبوبة، كما أنّها بعده واجبة الترك من أجل المبغوضية المتوجّه إليها بعد النذر؛ لعدم كونها قُرْبياً حينئذٍ مع أنّها صحيحة بالمعنى المتقدّم وإن لم يكن كذلك فعلاً.

فظهر من جميع ما ذكر اندفاع الشبهة العقلية التي أوردها المستدلّ على تعلّق النذر بالصحيح من الصلاة وهي استلزام وجود الشيء عدمه.

ووجه الظهور أنَّ الصَّحَّةَ إِنَّمَا تُعْتَبَرُ فِي الْمَتَعَلِّقِ قَبْلَ التَّعَلُّقِ لَا بَعْدَهُ، وَهَذَا لَا يَنَافِي
الْفَسَادَ الْفَعْلِيَّ بَعْدَ التَّعَلُّقِ.

تنبيهان

الأول

إنَّ جريان هذا النزاع في ألفاظ المعاملات مثل «البيع والإجارة والصلح» مبنيٌّ على كونها حقيقةً في الأسباب التي هي نفس العقد الصادر من الطرفين دون المسببات، فيكون معنى «فلان باع داره أو صالح» أنه أوجد ما هو المؤثر في التملك الحقيقي. وعلى هذا التقدير يصحّ النزاع في أنها موضوعة للصحيح وما هو المؤثر التام، أو للأعم - أعني مجرد التملك الإنشائي بالعوض الأعم من الواجد للشروط كالقبض في المجلس في الصرف أو الفاقد لها؟

ولمّا كان «الجامع» ممكنَ التصور في المقام على كلا المذهبين - أمّا على المذهب الصحيح فالجامع عبارة عمّا هو المؤثر تمام التأثير في التملك بالعوض كالقبض في المجلس في بيع الصرف، وأمّا بناءً على الأعم فهو عبارة عن مجرد التملك الإنشائي أثر أم لم يؤثر - فلا بدّ من التشبّث بعلائم الوضع في تشخيص ما هو الموضوع له من المعنيين، فنقول: إنَّ المتبادر من قول القائل: «بعت وآجرت داري» هو إيقاع عقد البيع أو الإجارة بحيث يتعقّبهُ النقل المُستتبع للانتقال بالنسبة إلى العين المبيعة أو المنفعة المستأجرة.

وبالجملة، إنَّ البيع وغيره من العقود كالنكاح والطلاق لمّا كان منصرفُ الأذهان بالنسبة إليها عند عامة العرف من غير اختصاص لها بدينٍ من الأديان أو شريعةٍ من الشرائع بل عند من لم يقل بها أصلاً هو خصوصُ السبب - أعني العقد الواجد لشروط تأثيره في المسبّب، أعني التملك والزوجية - فيكون حقيقةً فيه مطلقاً

عرفاً وكذلك شرعاً؛ لعدم إحراز مخالفة الشارع بل جميع الشرائع لعرفهم في أبواب المعاملات وإن كان ربما يقع من الشارع تخطئهم في بعض المصاديق؛ لخطائهم لدى التطبيق فيرون ما ليس يبيع مملوك يبيعاً كالزبوي وبيع الحصة^١، فكشف عنهم^٢ الشارع خطأهم من غير تصرف منه في نوع ما صار إليه العرف في أبواب العقود والإيقاعات، وإنما ألقاها الواقعة في الكتاب والسنة موضوعة شرعاً لما هو المتفاهم عرفاً منها من العقد المؤثر في التملك والتملك وهو الصحيح من عقد البيع المقصود بوضع اللفظ بإزائه. والجامع بين أفرادهِ ومصاديقه على اختلافه حسب اختلاف ما يُعتبر فيه من بعض شرائط الصحة هو وصف المؤثرية الطارئة عليه، كما لا يخفى.

ومن هنا ظهر عدم وضع ألفاظ المعاملات للأعم؛ لعدم الجامع بين الصحيح منها والفاقد. وتوهم كون الجامع بينهما إنشاء الملكية يدفعه عدم صدق^٣ إنشائها على الصحيح منها في مثل بيع الصرف؛ لكون إنشائها بمجرد ليس بصحيح وإنما هو بعض ما يكون صحيحاً إذا تعقبه القبض في المجلس، ومعلوم أنه لا بد في الجامع من الصدق على أفرادهِ صدق الكلي على مصاديقه، وليس إنشاء الملكية ممّا يوجد في ضمن الصحيح تارةً وفي ضمن الفاسد أخرى، وإنما يوجد في ضمن ما هو بعض الصحيح وتام الفاسد^٤.

وعلى أي حال فلو قلنا: إن ألفاظ المعاملات موضوعة بإزاء المسببات فلا

١. في الأصل: الحصة.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

٣. في الأصل: صدق يدفعه عدم.

٤. في العبارة خلل.

يكاد يتمشى النزاع في أنها موضوعة للصحيح أو الأعم بعد عدم اتصافها بهما، وإنما يصح اتصافها بالوجود تارةً من جهة تحقق ما هو^١ المؤثر فيها وبالعدم أخرى عند عدم تحقق المؤثر.

والسّر في عدم تمشي الصحة والفساد في الأثر الحاصل من «عقد البيع والصلح والإجارة» ونحوها أن الملكية الحاصلة منها أثر بسيط لا تركّب فيه فإن وُجد السبب الصحيح لانتراعها كانت موجودة، وإلا لم تكن أصلاً، لا أنها وُجدت فاقدة لبعض ما يُعتبر فيها؛ بدهاءة أن الصحة والفساد طاريان على الطبيعة في مرحلة الوجود، فتحقق الطبيعة تارةً في الخارج صحيحةً وأخرى فاسدةً إنما يُتصور بعد تمامية مؤونة الوجود غير أنه يتوقّف على بعض ما ليس بقوام له وإن كان دخيلاً فيه شرطاً أو شرطاً كالمركّبات [والمقيّدات]. وأمّا البسائط فصحتّها مساوقة للوجود وفسادها مساوقة للعدم، فالتمليك الحقيقي - عيناً كان أو منفعةً - إمّا أن يكون واقعاً في الخارج من أجل تحقق سببه - أعني العقد الصحيح التام المؤثر فيه - أو لم يكن بواقع؛ لعدم تحقق سببه، ومعه لا معنى لتحقيقه فاسداً، وهذا هو الشأن في كلّ أمرٍ بسيط؛ لأنّ «الصحة» هي التمامية، و«الفساد» هو النقصان وهما من عوارض الحقائق المركّبة؛ إذ لا معنى لتمامية البسيط إلا أن يريد بهما مجرد الوجود والعدم؛ لعدم وجود السبب، وإلا فوصف الصحة والفساد يستدعيان انحفاظ^٢ مرتبة من الوجود فيلاحظ التمامية بانضمام وجود آخر عليه^٣ وعدمه كما في «المركّب».

١. ما بين المعقوفين من التحرير الأول من هذه البحوث، فراجع ج ١، ص ٣١٦.

٢. كذا في التحرير الأول من هذه البحوث، راجع ج ١، ص ٣١٧، وهو الصواب، وفي الأصل: انخفاض.

٣. كذا، والأولى: إليه.

ومن هنا يُشكل الأمر في التمسك بقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^١ لصحة «بيع المعاوضة» بعدما كان البيع اسماً للتمليك المسببي، أي ما هو التملك بالحمل الشائع الصناعي الغير القابل لأن يقع صحيحاً أو فاسداً. وعليه يكون مقتضى كلامه تعالى هو حلية التملك الحقيقي - أي نفوذه بحسب الشرع - ما عدا التملك الربوي الذي لم يكن بتمليك حقيقي.

ثم إنه وليعلم لا يلزم ممّا بنينا عليه - من كون ألفاظ المعاملات حقيقة في الصحيحة - إجمال الخطاب المانع عن صحة الأخذ بالإطلاق في رفع ما يُشكّ في شرطيته للمعاملة كما هو اللازم في العبادات على القول بوضعها للصحيحة كما عرفت^٢، فليس حال ألفاظها كألفاظ العبادات في عدم جواز الأخذ بالإطلاق بناءً على الصحيح عند الشكّ المزبور، وإنّما الصحيح جواز التمسك بالإطلاق في مثل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^٣ و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^٤ والمؤمنون عند شروطهم^٥ وغيرها ممّا دلّ على مشروعية المعاملة عند الشكّ فيها أو في اعتبار أمر زائد على ما اعتُبر في «المسمّى»، وعليه اعتبار^٦ بناء أهل العلم كافّة، وهو يفسح عن عدم طريان الإجمال على المفهوم، وإلا لما صحّ الرجوع إلى مثل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ في صحة المعاملة فيُترقّ بين ألفاظ العبادات والمعاملات بدعوى طرؤ الإجمال على المفهوم في الأولى بناءً على الصحيح دونه في الثانية.

١. البقرة (٢): ٢٧٥.

٢. عرفت في ص ٣٦٥.

٣. البقرة (٢): ٢٧٥.

٤. المائدة (٥): ١.

٥. تقدّم تخريجه في ج ١، ص ٣٠٧.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اعتبر.

والوجه في ذلك أنه لما كانت العبادات طُرّاً بيد الشارع جعلاً واختراعاً ومنوطاً بنظره لم يبق طريق إلى إحراز ما يُعتبر فيها من القيود مع فرض وضع اللفظ بإزاء الصحيح المختلف في الخارج حسب اختلاف المكلفين وحالاتهم بحيث لا تكاد تندرج تحت ضابط كلي بل ولا يعلمها المكلف إلا ببيان من الشارع، فلم يكن في البين مفهومٌ مبيّنٌ حتّى يصحّ التمسك ببعض مطلقات الكتاب والسنة في دفع ما يُشكّك اعتباره في العبادة على نحو الشرطية أو الشرطية، وإنّما المرجع الأصول العملية؛ لإهمال تلك الخطابات عن^١ هذه الجهة، فلا إطلاق لها يُستكشف بسببه حال ما أخذ في الأمور به من القيد، وهذا بخلاف «ألفاظ المعاملات»؛ لأنّ السبب الصحيح المؤثّر معلوم عند العرف، وليس للشارع اختراع جديد في أسبابها بل صير^٢ حاله بالنسبة إليها كأحدهم في أنّه يُستعمل ألفاظها في ما هو المتداول بينهم.

نعم، ربما يخالف العرف في ما هو المصدق للسبب، فربما يكون المصدق عنده غير ما هو المصدق عند العرف بمعنى أنّ الشارع يخطئهم في المصدق الذي يمشون عليه في معاملاتهم بإضافة بعض القيود أو نفيه من أصله كبيع الربوي حيث إنّ العرف يروونه من الأسباب المملّكة وخطأهم الشارع في ذلك؛ لحكمةٍ مرعية. وليس ردعه لهم عن المعاملة بذلك السبب والإرشاد إلى سببٍ غيره اختراعاً لسببٍ مؤثّر، بل المؤثّر في حصول التملك البيعي عند العرف على اختلافهم وتشبّثهم في الملل والنحل شيءٌ واحدٌ ومعنى فاردٌ لا اختلاف فيه

١. كذا، والصواب ظاهراً: من.

٢. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: «صار» بل «كان».

بحسب المفهوم - أعني ما هو السبب التام المؤثر الحقيقي في الملكية - وإنما يختلف أنظار العرف بحسب اختلاف الشعب والقبائل منهم في مصداق ما هو السبب الصحيح والمؤثر في الأثر المرغوب من غير تبدلٍ بالنسبة إليه وإن كان يدعي كل طائفة أن السبب التام ما هو عندهم دون ما هو عند غيرهم من الطوائف وإن كان صحيحاً عند أنفسهم.

فالمدعي للفساد عند غيره والصحيح عنده مع قبوله الصحيح عند غيره^١ معترف ببقاء «البيع» على معناه وأنه الموضوع لما هو المؤثر التام الحاوي لهذه الشتات اللازمة من تشتت الآراء واختلاف الأنظار، فحينئذٍ إذا كان الشارع من جماعة من العرف يرون المصداق للسبب المؤثر أمراً خاصاً فللعرف حينئذٍ بعد كون الشارع منهم طريق إلى إحراز ما هو المصداق عنده في حصول السبب الخاص. فإذا ورد لفظ «البيع» أو غيره من العقود في كلامه ولم ينصب قرينة على أن المصداق المؤثر بمذاقه غير ما هو بيد العرف من المصداق الراجح عندهم، وكان في مقام البيان لا الإهمال دفع ما يُشكك في اعتباره شرطاً بإطلاقه؛ لأنه لو كان معتبراً فيه لكان المصداق بسبب اعتبار المشكوك فيه غير ما هو عندهم، وكان عليه نصب القرينة في مقام البيان؛ لئلا يلزم نقض الغرض، فعدم النصب دليل على عدمه وإلا لانتفى مقصوده؛ لإخلاله به لو أراد ما هو الصحيح عنده في كلامه، وليس ذلك بعامد النظر بعد جريان ما قلنا بالتام في باب الاستصحاب بالنسبة إلى قضية «لاتنقض اليقين» حيث أمكن سوق بقاء اليقين وعدم نقضه بالشك بالنظر إلى وحدة الموضوع الدقيقي^٢ العقلي كما هو المحتمل أو الدليلي أو العرفي

١. قوله: «مع قبوله الصحيح عند غيره» مناقض لصدر العبارة، والظاهر زيادتها.

٢. كذا، والأولى: الدقي.

المسامحي، ولما كان الشارع من العرف وكان المتفاهم عندهم في خطاب «لا تنقض» أن عدم النقض بلحاظ الموضوع العرفي وأن بقاءه وارتفاعه بنظر العرف عُلِمَ أن اللازم العكوف^١ على ما هو المعهود عندهم في الخطابات.

وعليه لو سيق الكلام على طبق نظر العرف في محاوراتهم ولم ينصب قرينة على إرادته غير ما هو عند العرف لو كان، فمقتضى الحكمة الحمل على الموضوع العرفي لا العقلي ولا الدليلي، وليس ذلك من المساهلة والخطأ في التطبيق حتى يندفع بأنه لا عبرة بنظر العرف؛ لما فيه من غلبة الخطأ وشدة المساهلة، بل لأنهم يفهمون من هذا الخطاب دقة أن المناط في صدق «النقض» هو البقاء العرفي؛ فإن كان المناط واقعاً بنظر الشارع هو البقاء الدقيقي^٢ العقلي لكان عليه أن ينصب قرينة عليه، وحيث لم ينصب وترك الكلام على ظهوره في الإناطة بنظر العرف عُلِمَ أن المناط فيه هو لا غيره، وليس ذلك إلا بعد وجود مناط في يد العرف لا يرفعون اليد عنه إلا بأن يعبد لهم من يُطاع في حكمه على خلافه.

والأمر في «المعاملات» كذلك فإن العدة المخصوصة من^٣ العرف الذين كان الشارع من جملتهم إذا كان عندهم مصداق يُجرون المعاملة عليه والشارع خاطبهم بخطاب أخذ السبب المؤثر الذي اختاروا له مصداقاً بنظرهم فيه من غير نصب قرينة معينة لما هو المصداق في نظره لو كان غيره، حكموا بأن المصداق عنده ما هو عندهم، وإلا لكان عليه البيان كما لو خاطبهم بمثل ذلك غير الشارع من أحد أهل العرف؛ لوجود مناط في المصداق عندهم مع قطع النظر عن خطاب

١. في البداية كان «السكوت» ثم غُيِّرَ وبُدِّلَ بـ «العكوف».

٢. كذا، والأولى: «الدقي» كما تقدّم.

٣. «من» هذه بيانية.

الشارع الذي هو واحد منهم لم ينفرد عنهم باختراع وإحداث، بخلاف الصحيحة من العبادات فإنهم لا يعرفونها إلا ببيان وافٍ من مخترعها.

ومن هنا يُعلم وجه تسمك المشهور بإطلاق أدلة المعاملات في الأبواب الفقهية مع ذهابهم إلى أن ألفاظها موضوعة بإزاء الصحيحة، وليس ذلك إلا لأجل أن وضعها لها غير موجب للإجمال المانع من التمسك بإطلاقها؛ لأن الشارع بعد ما كان من أهل العرف وكان كلامه منزلاً^١ على ما هو المتعارف بينهم والمتفاهم عندهم وكان هو أيضاً بصدد البيان من إطلاق لفظ «البيع» في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^٢ الوارد في مقام بيان الحكم وإنفاذ كل ما هو منوط في باب العقود بنظر العرف من غير تصرفٍ واختراعٍ؛ لعدم نصبه القرينة على خلاف ما هو المعهود عندهم، فمقتضى هذه المقدمات حمل كلامه على المعنى العرفي والأخذ بظهوره من الإطلاق ودفع ما يُشكك في اعتباره في المسمى مع بقاء الصدق العرفي وإلا فلا، هذا.

ومن هنا يندفع ما قد يُعترض به^٣ على من ادعى وضع ألفاظ المعاملات بإزاء الصحيحة الجامعة لما يُعتبر شرعاً في تأثيرها، وأن عقد البيع ونحوه من سائر العقود لا يُطلق على البيع الفاسد كبيع الخمر وبيع المنابذة والحصاة إلا مجازاً؛ لوجود خواص الحقيقة والمجاز من التبادر وصحة الحمل ونحو ذلك فيهما. وهو أن وضعها لذلك ينافي ما استقرت عليه سيرة الفقهاء قديماً وحديثاً على التمسك بإطلاقها في دليل مشروعيتهما عند الشك في اعتبار شيء في تأثيرها؛

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: منزّل.

٢. البقرة (٢): ٢٧٥.

٣. هذا الاعتراض مذكور في مطارح الأنظار، ج ١، ص ٤٠ - ٤١.

فإنهم^١ كافة لا يزالون يتمسكون بإطلاق دليل المشروعية لدفع اعتبار الأمور المشكوك اعتبارها في الصحة والتأثير، بل لولا ذلك لما دار رحى الفقه. وعن الفاضل^٢ دعوى الإجماع على جواز التمسك بعموم قوله: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾؛ وذلك لأنَّ وضعها للصحيحة الواجدة لجميع ما يُعتبر في الصحة والتأثير في حصول المسبب يوجب إجمالها، كما أنَّ وضع ألفاظ العبادة لها يوجب، وقضيته^٣ عدم جواز التمسك بإطلاقها، كما لا يجوز التمسك بإطلاق ألفاظ العبادات في دفع ما يُشكَّ في اعتباره شطراً أو شرطاً.

توضيح الاندفاع على وجه يتضمَّن زيادة إفادة يخرج المقام معها عن الإعادة أنَّ كافة العقلاء على اختلافهم وتشَّتت مسالكهم من أرباب الملل والنحل وغيرها في كلِّ عصرٍ وبُرهةٍ وهو كانوا على نوع ما بأيدينا من المعاملات من «البيع والإجارة والصلح والهبة بل والنكاح والطلاق» ونحوها رعايةً لقانون الانتظام في أمور معاشهم، وكان السبب المؤثِّر في التملك البيعي ونحوه من سائر أنحاء التملكيات والمعاملات عندهم معنى واحداً وأمرأً فاردأً وإن اختلفوا بحسب أنظارهم في تعيين ما هو المصداق له حقيقة، فربَّ طائفةٍ يعتقدون أنَّ الرِّبَا سبب حقيقةً للتملك، وأخرى يزعمون أنَّه غيرها^٧ كالقمار مثلاً، وكلُّ يخطي الآخر في

١. في الأصل: «فافهم» وهو تصحيف.

٢. يعني العلامة الحلِّي كما تقدَّم في ج ١، ص ٣٢٢.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قضية.

٤. الظاهر زيادة «وهو».

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: واحد.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فارد.

٧. الظاهر زيادتها.

اعتقاده وزعمه في تشخيص المصدق على معنى أنه يخطئه في أن ما هو راكن إليه وعامل عليه، مصداقٌ واقعي وفردٌ حقيقي للسبب المؤثر ويصدق في أن ما هو مصداق مؤثر حقيقة ما اعتقده من الأمر الخارجي عنده وعدم كون ما يعتقده المصدق عليه مصداقاً عنده، وهكذا الأمر بالعكس، والكل متوافقون على أن السبب المؤثر شيء لا يختلف حقيقته^١ وواقعه بحسب اختلاف الآراء والأنظار، والشارع من أحد طوائف العرف.

فإذا فرض أن عرف [غير] الشارع يحسبون أن بيع المنابذة والحصة سببٌ حقيقي للتملك، والشارع يخالفهم في كون ذلك مصداقاً للسبب المؤثر في التملك لا أنه مخترع لسبب مؤثر جديد؛ لعدم الاختلاف بينه وبين العرف في حقيقة السبب المؤثر، فهو إنما يخطئ العرف في ما يزعمون أنه من وجود تلك الحقيقة في ضمن يأمرونه^٢ من أفراد السبب المؤثر في التملك، لكن كونه من أهل العرف وعدم اختراعه لسبب جديد يقتضي أنه إذا خاطبهم بخطابٍ أخذ في موضوعه سبباً من أسباب التملك ووجه إليهم على نحو ضرب^٣ القاعدة كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^٤ أن ينزل على ما هو المصدق للبيع في نظر العرف حقيقةً ويحكم بأن الحلية مترتبة على المصدق العرفي؛ إذ لو كان نظره غير

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حقيقة.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «ما يرونه» بقرينة قوله في ص ١١٤: «أن الشارع لا يخالفهم وهم من عرفه وقومه في ما يرونه مصداقاً»، ويحتمل أن يكون ما في الأصل تصحيحاً.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «حزب» ولعله تصحيف.

٤. البقرة (٢): ٢٧٥.

٥. كذا في الأصل، والظاهر زيادتها؛ لأن «ينزل» جواب لـ «إذا خاطبهم».

نظر العرف في ما هو المصدق له، وكان في مقام البيان والإعلام لا الإهمال والإجمال، لكان عليه بمقتضى الحكمة أن يشخص ما هو المصدق بنظره وأن يخطي العرف في ما يزعمونه مصداقاً؛ لئلا ينزل كلامه - بعد ملاحظة كونه منهم وعدم إحداثه سبباً^١ آخر مغايراً^٢ بحسب الحقيقة لما هو السبب المؤثر الواحد بالحقيقة عند الكل - على المصدق الذي وافق نظرهم على كونه مصداقاً فيلزم^٣ الإخلال بالمراد وتقض الغرض المنافي للحكمة، وحيث لم يبين في مقام البيان ولم يُعلم بالمغايرة في مقام الإعلام بل أطلق الحكم بالحلية على البيع موجباً لكلامه إلى العرف الذين هو منهم، عُلم أن المصدق الشرعي والعرفي واحد بعد وحدة حقيقة السبب المؤثر في الأثر الكذائي عند جميع أرباب الملل والأديان وغيرهم، فلا وجه لتطرق الإجمال إلى ناحية السبب الصحيح المؤثر لينسد باب التمسك بإطلاقه في دفع ما يُشكّ في اعتباره.

ولا ضير في عدم إمضاء الشارع لبعض المصاديق والردع عنها بإلغائه أو بزيادة شرط أو جزء يكون دخيلاً في تأثير تلك المؤثرات؛ لأنه لا يرجع إلى اختلاف العرف والشرع بالنسبة إلى مفهوم اللفظ، بل إنما هو من باب التخطئة في المصدق العرفي لما كان ديدنهم على المسامحة في التطبيق فيرى كل معاوضة تمليكية^٤ بيعاً ولو كان عن ربا بل القمار أيضاً، إلا أنه كشف الشارع لهم وأظهر اقتحامهم في الخطأ في الاعتقاد، وهم مع ذلك معترفون بعد الردع بما ظهر لهم أنه

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: سبب.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مغاير.

٣. هذا متفرع على المنفي - أي ينزل - لا النفي - أي لئلا ينزل.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تمليكة.

غير مؤثر كبنائهم أيضاً على أنه مصداق المؤثر الحقيقي، غير أن الشارع نهاهم عنه وهم متابعون له في ذلك وذلك كالبيع بالفارسية أو الربوي أو غيره من البيوع المنهي عنها شرعاً حيث إنه في نظر العرف هو السبب المؤثر في التملك كشف الشارع لهم أم لم يكشف، فحكمهم قبل الكشف بوجود مصداق المؤثر مثل حكمهم به بعده.

وليس حال الكشف في المقام كالكشف بالنسبة إلى بيع الهازل^١ فإنه بعد الردع يكون في نظر العرف غير مؤثر قطعاً كما هو كذلك عند الشارع، بخلاف مثل «البيع» المختل شرطه الشرعي؛ لصدق البيع حقيقةً عليه وأنه من حقيقة البيع بعد العلم بحكم الشارع باعتبارها، فالبيع فارسياً عندهم بيع وإن اختلف شرطه بحيث لا يرجع إلى كونه من فقد الشرط إلى «البيع هزلاً»، بل العرف معتقدون بأن السبب الصحيح عندهم ما كان قبل الردع وهو باقياً أيضاً على مؤثريته وإن منعهم الشارع، فيكون المؤثر عنده ما قرر لهم مع بقاء المعنى بحاله. وإرجاع اختلاف النظر بين الشرع والعرف إلى ما لو اختلف نفس العرف في التطبيق من أجل اختلاف آرائهم وتشتت أنظارهم بحيث لا رادع لأحدهم عما اعتقده كما يرتدع المعتقد بسواد الشيء بعد الكشف وظهور البياض، بل لو ارتدع كان ذلك منه من باب التبعّد ولأنه حكم به شرعاً^٢.

ومن هنا صحّ أن يقال: إن ردع الشارع لا يكشف عن عدم كون الموضوع له ما هو واقع بأيدي العرف كالسواد والبياض فإنهما بعدما كان بحذائهما شيء في

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الهازل.

٢. قوله: «وإرجاع اختلاف ... شرعه» غير تام بل مخدوش، والمقصود منه: «والإرجاع ممنوع لأن ...».

الخارج ولم يكونا من الاعتباريات الصِرفة فتخطئة مَنْ خطأ في الحدس ممّا يترتب عليه الأثر ويكون محلّ اعتبارٍ ونظرٍ كتخطئة الشارع العرف في طهارة «الكفّار» الكاشفة^١ من ثبوت قذارة معنوية بحيث لو كان للعرف اطلاعٌ لها لحكم عليها كما حكم بعد الكشف واليقين، وهذا بخلاف ما لم يكن من المعنى له واقع بل كان مجرد اعتبارٍ مفتقر إلى منشأ اختراع؛ إذ الممكن حينئذٍ اختلاف منشأ الانتزاع بحسب الأغراض والأنظار مع وحدة المنشأ عند الكلّ، وهو السبب التامّ المؤثّر في التملك والتملّك.

ومن هنا ظهر اندفاع ما قد يختلج بالبال من أنّه لا وجه للتمسك بـ«الإطلاق» بالرجوع إلى متفاهم العرف عند الاشتباه في المصاديق وجعله المدار في تشخيص مثل هذه الموضوعات التي وقع التخطئة من الشارع في بعض مصاديقها الكاشفة^٢ عن اختلاف نظره مع نظر العرف في تميز المصداق وتشخيصه، فيكون ما هو المصداق شرعاً غير ما هو المصداق عرفاً، وإمعان التخطئة منه لهم لا يتبدّل اعتقادهم بمصداقيته كما سمعت، فإذا كان المصداق العرفي مغايراً لما كان مصداقاً عند الشارع من أجل اعتبار أمور فيه لا تُعتبر عند العرف كالعربية مثلاً، أو عدم كونه ممضى عند الشارع كما في بيع الحصة، فلا مجال لأنّ يتشخص ما هو المصداق الشرعي بنظر العرف؛ لاحتمال أن يكون ما هو المصداق عنده غير ما هو المصداق عندهم فلا يفيد مثل إطلاق ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^٣ في الحكم بجواز البيع بالفارسية مثلاً لو شكّ في كون «العربية» شرطاً في صحّة العقد؛ لأنّ الحكم بأنّه

١. في الأصل: الكاشف.

٢. في الأصل: الكاشف.

٣. البقرة (٢): ٢٧٥.

مصدق شرعي معضى عند الشارع لا يكاد يتم بمجرد حكم العرف بحسب نظرهم القاصر أنه «بيع» حقيقة، بل لابد من إحراز كونه مصداقاً شرعاً؛ لأن مجرد كونه مصداقاً عرفاً لا يلزم كونه مصداقاً شرعاً، فلا يكاد يصلح لأن يكون نظرهم مشخّصاً للمصدق الشرعي بعد احتمال المخالفة الغير المرتفعة بالردع والتخطة، فيلزمنا بناءً عليه من^١ التماس معيار شرعي لا مدخل للعرف فيه لأجل تميز المصدق الشرعي عن العرفي - علماً كان أو ظناً معتبراً - يُستكشف بواسطته ما هو المشكوك في الخارج، وليس^٢ لنا سبيل إلى التمسك بالإطلاق بعد بقاء الألفاظ على ما هو عليه من الإجمال والإهمال.

وتوضيح الاندفاع ما قد سمعت من مسلمية ذلك إذا تبدّل نظر العرف وحكمهم بعد حكم الشارع؛ لأنه يُستكشف حينئذٍ من عدم كونهم بصيرين بالنسبة إلى حقائق الأمور وبواطنها كالشارع فإنه مع ذلك لا مجال للأخذ بالإطلاق؛ لرفع الشبهة، بل لابد وأن يُطلب المعيار لتشخيص المصاديق وارتفاع الشبهة من الشارع؛ لوجه ما ذكر.

وأما إذا لم يتبدّل^٣ حكم العرف وكان اعتقادهم بوجود المصدق بعد التخطة مثل اعتقادهم قبلها فلا مناص عن الأخذ بالإطلاق بالرجوع إلى ما هو المتفاهم من اللفظ عندهم إلّا بالنسبة إلى ما عُلم من الشرع التخطة فيه، فيقف عليه بالتبعية للشرع من غير أن يتعدى عنه، مع أنهم ذوو^٤ نظر مستقلّ ورأي مستبدّ لا يرتدون

١. الظاهر زيادتها، والأولى: «فلا بد بناءً عليه من التماس» بدلاً من «فليز منا ...».

٢. بعدها في الأصل: «فليس»، والظاهر زيادتها.

٣. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: لم تتبدّل.

٤. كذا، والصواب ظاهر: ذوو.

من معاملة المصداقية الحقيقية مع ما خطأهم الشارع في اعتقاد تحقق كلي السبب المؤثر في ضمنه كما هو المشاهد بين أرباب التجارة فإنه يعامل بعضهم مع الآخر على طبق ما دار بينهم وجرّوا عليه بحسب نظرهم مع الإذعان^١ بأنه غير ما هو المصداق الشرعي لكن في مرحلة الموافقة للشارع تراهم يوافقون في المصداق فالعرف عند التأمل بلحاظ جهة التابعة فيهم نظران؛ فبالنظر التبعية يوافقون الشارع في المصداق ويجرون عليه في مرحلة الديانة وإن كان نظرهم الاستقلالي العرفي باقياً في نفوسهم في هذه المرحلة بحيث لا يختلف ولا يتخلف أصلاً - سواء ردع الشارع أم لم يردع -؛ إذ ليست المصداقية للسبب المؤثر من الأمور الواقعية التي كان لها ما بهذاء في الخارج بحيث إذا كشف عنها الشارع فقد انكشف الواقع، ولا معنى للعكوف على ما يعتقده الجاهل واقعاً بعد زوال الحجب^٢ عن الواقع كما لو اعتقد الأبيض أسود^٣؛ لظلمة ونحوها فانكشف أنه أبيض، إلا إذا كان أعمى لا يُبصر الواقع نظير كشف الشارع عمّا في «الكافر» من القذارة الخفية التي لم يطلع عليها العرف؛ لزعمهم أن القذارة ما كانت يُدرك بالحس ومتى كان «الكافر» نظيفاً عن الأوساخ في الأبصار كان طاهراً، فإن العرف بعد اتّباعهم للشارع واعتقادهم أن الشارع يرى ما لم يروونه بأبصارهم وأخبر الشارع بنجاسة «الكافر» وإن كان نظيفاً في الحس، وطهارة «المسلم» وإن كان وسيخاً كذلك علموا

١. في الأصل: «الأذهان»، وهو تصحيف.

٢. كذا، والأولى: الحجاب.

٣. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: أسوداً.

٤. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: لم يطاع.

أَنَّ للظَّهارة والتَّجاسة ملاكاً^١ آخر غير ما حسبوه ملاكاً، ورفضوا ما عندهم من الملاك، وأخذوا بما هو المناط الواقعي والملاك الحقيقي عندهم بعد متابعتهم له، فلا يبقى عندهم ما كان لهم من الضابط إلّا إذا كانوا معاندين للحقّ تاركين له، فإنّ من ضلّ بعدما أخبر أشدّ عمياً ممّن لا يبصر؛ فإنّه أعمى بالقلب وهو أعمى بالبصر، وشَتّان ما بينهما.

بل ربما كانت الواقعية تختلف بالنظر فكان ملاكها ذلك كما في الأمور الاعتبارية والمفاهيم الجعلية فإنّها ممّا تختلف تحقّقها في مواطنها باختلاف الأنظار، فربما توافّق أنظار طائفة على سببية شيءٍ لشيءٍ ويجرون العمل عليها كما هو المشاهد من بعضٍ فوق العرف فإنّهم يؤسّسون قوانينَ جعليةً يواطنون على عدم تخلف أفعالهم عنها لكن إذا خطّأهم الشارع ممّا هم عليه وضرب لهم قانوناً آخر بقوله مثلاً ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^٢ حصل لهم بواسطة متابعتهم وعدم الإعراض نظران كلّ منهما عن جهةٍ وحيثيةٍ؛ فمن حيث إنهم تابعون موافقون لنظر الشارع ناظرون بالنظرة الشرعية إلى ما هو المصداق الحقيقي للبيع يرون المصداق ما هو عند الشارع، لكن لو جرّدوا أنفسهم عن جهة التبعية يرون عكوفهم على ما كانوا يعتقدونه مصداقاً قبل المتابعة وإن خطّأوا نفوسهم على ما هم عليه بلحاظها، وإذا كان الشرع والعرف متوافقين على أيّ حالٍ^٣، وإن خالفوه مع قطع النظر عمّا هم عليه من التبعية.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ملاك.

٢. البقرة (٢): ٢٧٥.

٣. كذا، والظاهر زيادة قوله: «وإذا كان الشرع والعرف متوافقين على أيّ حالٍ».

فلو علم بورود إطلاق بنحو القاعدة والقانون وكان الشارع في مقام البيان وترتيب الحكم على ما هو المصداق الحقيقي عنده ولم يبين مغايرة ما عنده لما عندهم بإضافة قيودٍ وضمٍّ أمورٍ هي شروط التأثير فهم العرف من خطابه ذلك اتحاد المصداقين، وأن الشارع لا يخالفهم وهم من عرفه وقومه في ما يرونه مصداقاً محققاً للسبب المؤثر وأنه موجود في ضمن ما في أيديهم في نظر الشارع أيضاً، فإذا شكوا في ازدياد شيء شرطاً أو جزءاً فيه عنده حكموا بعدمه؛ لجريان مقدمات الحكمة، وإلا كان المصداق عنده مخالفاً وهو خلاف الحكمة المرعية؛ لصحة التمسك بالإطلاق. والعلم بالازدياد لا يصير^١ مانعاً عن جريان مقدماتها بعد صحة^٢ التمسك بالإطلاق بالنسبة إلى ما شكّ اعتباره فيها زيادةً ونقيصةً كما لو خاطبهم بمثل ذلك غير الشارع من أحد العرف كما لو أمر المولى عبده ببيع دارٍ له فهل يتوقف في أن ما هو المصداق عند المولى غير ما هو مصداق عند العرف الذين كان المولى من أحدهم، فسقط بما ذكرنا ما يقال: إنه لا مجال لتشخيص المصداق الشرعي بالعرفي، بل لابد من معيار شرعي يميز به المصداق الشرعي عن غيره.

نعم، لو شك في اعتبار شيء في تأثير السبب عرفاً لم يصح التمسك بالإطلاق؛ لأن التمسك به إنما يسوغ بعد معلومية المصداق العرفي وكان الخطاب وارداً بنحو القاعدة في مشروعية ما هو عند العرف مصداقاً فلا يُعنى باحتمال اعتبار شيء في تأثيره شرعاً، وإذا لم يتحقق ما هو المصداق عندهم فالأصل يقتضي عدم

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا نصير.

٢. في الأصل: «وصحة» والظاهر زيادة «و».

تأثيره بدونه، وإنما الذي لا يقدح في صحة التمسك به إحراز اعتبار شيء شرطاً في تأثيره كـ«القبض في المجلس» المعتبر في صحة «بيع الصرف» ونحو ذلك مما عُلِمَ اعتباره في تأثير بعض العقود؛ فإنّ المغايرة مع المصداق العرفي لو كان ممّا لا يعتبر فيه عرفاً إنّما أُحرزت بالمقدار الذي أُحرز^١، وأمّا في الزائد عليه ممّا يُشكّك في اعتباره في صحة العقد وتأثيره فلا مانع من التمسك بالإطلاق في دفعه، ولهذا لم يستشكل أحد من الفقهاء في التمسك بإطلاق أدلّة العقود أو عمومها مع قيام الدليل على اعتبار أمور آخر في صحتها في أغلب الموارد حيث إنّها لوحظت على نحو القاعدة، ولحوق التقيد بها ببعض الشروط لا يوجب انثلام إطلاقها في ما لم يقيم دليل على اعتبار شيء يُشكّك في اعتباره.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى جريان النزاع في ألفاظ المعاملات كجريانه في ألفاظ العبادات لكن مع الفرق بينهما بما قد عرفت.

١. لا يخفى أنّ المراد من قوله: «فإنّ المغايرة ... الذي أُحرز» ليس بواضح، والمراد منه أنّ المغايرة المحرزة تكون مضرّة في التمسك بالإطلاق دون المشكوك، ولتبيين المرام انظر التحرير الأوّل من هذه البحوث، ج ١، ص ٣٢٩.

الثاني

إنّه - بناءً على تصوير الجامع الحقيقي بين الصحيح والفساد - ليس ما يقتضي الفرق بين «الأجزاء» و«الشرائط» فيقال بالصحة بالنسبة إلى الأوّل في ألفاظ العبادات، والأعمّ منها ومن الفساد^١ بالنسبة إلى الثاني - كما هو المنسوب إلى الوحيد البهبهاني (ره) - بدعوى ثبوت التسمية للأجزاء بتمامها، والشروط خارجة عن دائرة المسمّى، فكان ما اختاره تفصيلاً في المسألة فوافق الصحيح في الأجزاء، والأعمّي في الشرائط محتجاً بعد مساعدة الوجدان بالبناء والرأي على خروج «الشرائط» عن «المسمّى» الذي كان مؤتلفاً من عدّة أمور يكون كلّ واحدٍ منها محصّلاً للغرض ومقوّماً للماهية أي دخیلاً في قوامها به كما يفصح الحال بالمراجعة إلى المركّبات الخارجية، فلو لاحظتها رأيت أنّها مخترعة بإزاء نفس ما تأتلف منه الماهية - أعني الأجزاء فقط - من دون لحاظ الشرائط والتقيد بها في عالم الاختراع وإن كانت معتبرة في مرحلة التأثير. واللفظ الموضوع بإزائها لو أطلق لآتسبq الذهن إلى نفس تلك المركّبات بماهيتها من غير التزام التقيد بالشروط في مرحلة الوجود، فهي خارجة عنها حقيقة وإلّا لآقلب الشرط جزءً، مع أنّ الفرق بينهما واضح؛ حيث إنّ الجزء داخل بنفسه والشرط بتقييده^٢.

وبالجملة، بعد^٣ الاستقراء التام في أوضاع ألفاظ المركّبات يعطى القطع بأنّه ما من لفظٍ من الألفاظ الموضوعه للمركّبات الخارجية إلّا وهي موضوعة في أوّل

١. كذا، والأوّل: الفساد.

٢. كذا، والأوّل: بتقييده.

٣. كذا، والأوّل حذف لفظة «بعد»، فعلى إثباتها فقله: «القطع» مفعولٌ لـ «يعطي» إن كان مبنياً للفاعل.

الأمر للـ«كلّ» المشتمل على تمام الأجزاء من غير ملاحظة الشرائط، وعليها تُحمل المركّبات الاعتبارية ويُستكشف منها حالها.

هذا، ولكنّ التحقيق عدم الفرق بين الجزء والشرط، فكما أنّ الإخلال بالجزء - بناءً على كون ألفاظ العبادات موضوعةً للصحيح - يوجب انتفاء الصدق وعدم التسمية الشرعية^١ بل وفساد المأْتِي به أيضاً، كذلك الإخلال بالشرط، بل وأولى فإنّه يوجب فساد المأْتِي به وانتفاء التسمية؛ للمباينة الحاصلة بين فاقد الشرط وواجده، فهما أمران متباينان بالإضافة إلى الغرض الذي تعلّق بالعبادة من جهته، وهذا بخلاف ناقص الأجزاء وتامها؛ لأنّ المأْتِي به بعض ما هو المأمور به لا أمر آخر يضاده.

وتوضيح الحال أنّ العبادة الواقعة محللاً للأمر قد تكون مركّبةً من عدّة أمور دخيلةٍ في حصول الغرض من المجموع وترتّب الأثر المرغوب من «الأمر» عليه بحيث لو انتفت واحدة من تلك الأمور لم يكد يحصل الغرض^٢ من الأمر به، وهذا

١. في هامش النسخة: «انتفاء الغرض يوجب هدم أساس الاختراع والمطلوبية لا التسمية ولم يبرهن انهدام مقام التسمية بل الدعوى مصادرة المطلوب، كما لا يخفى».

لم يعلم موضع هذه الحاشية كالاتية والظاهر أنّ موضعها هنا كما أنّها ظاهراً للشيخ أسد الله الزنجاني.

٢. في هامش النسخة: «لم يكد يحصل عنوان الماهية ... وليس النظر في ذلك المقام إلى ترتّب الغرض ومعنى كون المركّب ارتباطيةً عدم استقلال كلّ جزء بالأمر والدلالة، بخلاف كونه استقلالية ... وموانع الأمر غير [كذا، والظاهر زيادتها] ما يؤخذ عدمه جزءً في مقام التسمية فكذا الكلام في الشرائط فاستقم كما أمرت. ويشهد بذلك جريان النزاع على مذهب الأشعري الغير القائل بالأغراض».

هذه الحاشية كالسابقة لم يعلم موضعها، وأنّها ظاهراً للشيخ أسد الله الزنجاني.

معنى كون أجزاء المركب ارتباطية في قبالة كونها استقلالية، فكل ما كان داخلاً في ما يأتلف منه المركب المتعلق به الأمر بلحاظ ترتب ذلك الغرض عليه يكون جزءاً، ومجموع الأجزاء هو الكل وهي بمجموعها:

تارةً يلاحظ في مرحلة الأمر مطلقةً بمعنى أن الطلب إنما يتوجه إلى تلك العدة من غير اعتبار خصوصية في وجوداتها فيكون المأمور به نفس تلك الأجزاء المحدودة التي ينتزع منها عنوان «الكل» بوجوداتها المطلقة العارية عن خصوصية معتبرة فيها.

وأخرى مقيدةً فيقع مورداً للأمر بوجوداتها الخاصة. وهذه الخصوصية اللاحقة لتتام الأجزاء إذا كانت معتبرةً في الكل إن جاءت من قبل اعتبار عدم شيء كان وجوده مانعاً أو من وجود شيء كان ذلك شرطاً من غير فرق بعد اعتباره بين أن يكون سابقاً على المأمور به أو مقارناً أو لاحقاً، فليست الأجزاء بنفسها حينئذٍ محصلةً للغرض إلا بعد وجود ذلك الأمر الخاص المقتضي لتعلق الطلب بالكل الذي هي عبارة عن عدة أمور متخصصة بخصائص خارجية.

وعليه كانت الشروط عبارةً عن مدخلية شيء خارج عن المأمور به غير مؤتلف منه المركب في التأثير والمزج لكي يحصل الغرض بعد الاقتران بذلك الأمر الخاص أو سبقه عليه أو لحوقه به.

ومن هنا ظهر الفرق بين «الجزء» و«الشرط» وأن الأول مما يتوقف عليه نفس المأمور به بمعنى عدم كون المأمور به إلا نفس هذه العدة من الأجزاء فهي بوجوداتها المطلقة محصلةً للغرض، بخلاف الشرط فإن نفس المأمور به، وهي

تلك العدة من الأمور لم يكن مؤلفاً منه، غير أن اعتباره من جهة، إلا أن الأجزاء لما لم تكن محصلة لما هو الغرض الأقصى إلا بوجوداتها الخاصة - أعني الوجود المشترك بانضمامه إلى ذلك الأمر الخارجي -، فلو وجدت الأجزاء معها كانت محصلة للغرض، ومع العدم يكون المأتي به غير المأمور به فإنه حينئذٍ ليست الأجزاء مطلقة، والمأمور به ليس إلا نفسها مع اشتراطها بكونها في حال كذا أو وقت كذا.

وهذا هو السر في أقوائية الانتفاء في صورة الإخلال بالشرط؛ لأن الأجزاء مع فقد الشرط ليست بمأمور بها أصلاً، بل المأمور به إتيان الجملة في حال كذا أو وجود كذا، بخلاف الإخلال بالجزء فإنه قد أتى بما هو المأمور إلا أنه أخل ببعض الأجزاء، وهو لا يصير منشأ لعدم عدّه جزءً، فالجزء جزء سواء لحقه الجزء الآخر أم لم يلحقه.

غاية الأمر [أنه] لو أتى بالجملة فقد أتى بما هو المأمور به، فلو لم يأت بها وأخلّ ببعض لا ينتفي الجزئية عن المأمور به [ولا] المأتي فاسداً، بل المنفي^٢ حينئذٍ هو الجملة، بخلاف الإخلال بالشرط فإن المنفي ذات المأمور به رأساً؛ لأن المطلوب هو الوجود الخاص وكونه في ضمن كذا أو حال كذا.

وإن شئت قلت: إن الخصوصية الناشئة من اعتبار شيء وجوداً أو عدماً يقتضي كونه شرطاً في المركب، والطور الحاصل للأجزاء المجتمعة بسبب لحاظ تلك الخصوصية فيها يوجب البينونة بين واجدها وفاقدها كالبينونة بين الأسود

١. كذا في الأصل، والظاهر زيادة كلمة «إلا».

٢. في الأصل: «المنفي»، وهو تصحيف.

والأبيض، فإذا لم يأتِ بها متخصّصةً بتلك الخصوصية لم يأتِ بالمأمور به رأساً بل قد أتى بشيءٍ يُباينه في الوجود؛ لعدم الفرق في عدم إتيان المأمور به بين عدم الإتيان بشيء أصلاً أو بما يباين المأمور به بعوضه، فمن أتى بفارق الشرط في مرحلة الامتثال فهو كمن أتى بالأبيض لو قال المولى: ابتنى^١ بجسمٍ أسود، ولذا كانت الشروط الشرعية راجعةً إلى الشروط العقلية في توقّف وجود الشيء حقيقةً عليها، بخلاف ما لو أتى بجملةٍ من أجزاء المركّب المأمور به فإنّه حينئذٍ لم يأتِ بتمام المأمور به بل أتى بجملةٍ منها؛ وذلك لأنّ الأمر لم يتعلّق بكلّ جزء بشرط الانضمام إلى بقية الأجزاء حتّى إذا لم يأتِ ببعض الأجزاء كان عدم إتيانه كعدم إتيان الشرط، وإلاّ كان اعتبار بقية الأجزاء شرطاً في ذلك كما لو اعتُبر في الشيء انضمامه إلى عدّة أمور، بل إنّما تتعلّق بالعدّة المؤتلفة من الأجزاء المختلفة، فإذا أتى بجملةٍ منها فقد أتى بجملةٍ من أجزائها من دون إخلال بعنوان الجزئية.

والسرّ في ذلك أنّ الجزئية للجزء منتزعة عن مقام الأمر بالكلّ بعد لحاظه بمجموعه وبما له دخل في حصول الغرض المرغوب منه، فمن الظاهر بقاء الاتّصاف بانتفاء بعض الأجزاء المأخوذ بإطلاقه في الماهية دون التقييد بانضمامه بالجزء الآخر، فلا يكون «الحمد» مثلاً جزءً «للمصلاة» بشرط انضمامه إلى «السورة» وهكذا إلى آخرها، وإن كان ينتفي بانتفائه المأمور به، وكذا التسمية الشرعية، وهذا بخلاف الشرط؛ فإنّه بعد لحاظ التقييد به كاد ينعدم الاتّصاف المزبور عند الإخلال به.

وعليه لو لوحظ الانضمام والاجتماع شرطاً في المركّب فيعتبر اتّصال بعض

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: انتنى.

الأجزاء ببعض، فإذا فُقدت الهيئة الاتصالية فقد فُقد المركب ولم يأت بشيء منه وإن أتى بتمام الأجزاء لو لم يعتبر تلك الهيئة فيها، وهذا اعتبار آخر في متعلق الأمر لو تعلّق به الكل بهذه الخصوصية لكن هذا غير تعلّق الأمر بعدّة من الأجزاء الدخيلة في ترتّب أثر عليها، ففرق بين تأثير جملة من الأمور في حصول الغرض بحيث لو انتفى شيء منها لم يحصل ذاك الغرض، وبين تأثيرها فيه بخصوصية الاتصال بحيث لو أتى بجميعها لا بهذه الخصوصية لم يحصل الغرض من أجل انتفاء تلك الجهة المرعية وإن أتى بتمام الأجزاء المتوقّف عليها تحقّق الكل وإن اشتركا في عدم ترتّب الأثر مع انتفاء بعض الأجزاء.

فاتّضح من جميع ما ذكرنا أنّ دخالة الشيء في الشيء يكون على أنحاء:

- [١] منها دخله فيه على جهة التقوّم بأن كان ممّا يتقوّم به الشيء في الخارج ويكون وجوده متوقفاً عليه حقيقةً، وذلك كالأجزاء حيث كان ممّا يأتلف منه المركب وكان ممّا يحصل به غرض الشارع من «الأمر بالكل» الذي هو عبارة عن جملة من الأجزاء التي يكون هذا الشيء من جملته، فالإخلال به موجب للفساد.
- [٢] ومنها دخل شيء في شيء لا على سبيل التقوّم والدخالة في الماهية، بل على نحو المحصلية للمطلوب من هذه الأجزاء المأمور بها كأن يكون الأمر متعلقاً بعدّة أمورٍ لم يكن هذا الشيء منها، ولكن توقّف حصول الغرض على وجودات هذه العدة لا مطلقاً بل وجوداتها الخاصة عند وجود أمرٍ خاصّ من وقتٍ أو مكانٍ وغيرهما، وهذا هو المسمّى بـ«الشرط»، ولما ذكرنا قالوا بأنّ الشرط جزء عقلي؛ لدخالته في الشيء أشدّ من الجزء؛ لما سمعت من مباينة واجد الشرط وفاعله

بالنسبة إلى ما هو الغرض الأقصى في نظر الأمر، بخلاف ناقص^١ الجزء^٢ وتامه^٣. ودعوى إطلاق التسمية على المسمى مع خروج الشرط عنه في ظاهر الآية كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ﴾^٤ وقوله تعالى: ﴿إِذَا قُضِيَتْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^٥ الآية، وقوله (ع): لا تصلّ في النجس^٥ إلى غير ذلك من الأدلة الشرعية القاضية بظاهرها باستتمام حقيقة «الصلوة» مع قطع النظر عن مقام الشرط مدفوعة بأنّ غايتها الإطلاق، والخطب فيه سهل بعد الوقوف على ما أجبنا^٦ به من الاستعمالات الواردة بالنسبة إلى الأجزاء في أدلة الأعمّي، بل دخالة الشروط في المسمى بملاحظة قوله (ع): لا صلاة إلّا بطهور^٧ وأمثاله الناصّة^٨ في دخولها في المسمى ممّا لا شكّ فيه.

وعليه يكون المسمى عند الصحيح^٩ هو المركّب من أجزاء خاصّة المقارن للشرائط المخصوصة بحيث ينتفي بانتفائها؛ لكونها شرائط للقوام، فالإخلال بالجزء والشرط موجب لانتفاء التسمية المستلزم للفساد بعدما كان الموضوع له الصحيح التامّ الذي تعلّق به الأمر، فالتسمية إنّما تكون بإزاء تمام الأجزاء

١. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: ناقض.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: تامّه.

٣. الإسراء (١٧): ٧٨.

٤. المائدة (٥): ٦.

٥. سبق في ج ١، ص ٣٣١.

٦. أجاب في ص ٣٧٣ - ٣٧٤.

٧. تقدّم الحديث وتخرجه في ج ١، ص ٢٥١.

٨. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الناص.

٩. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الصحيحة.

والشرائط، والفاقد لكل واحدٍ منهما أو لكليهما غير مسمّى بذلك الاسم.
ومن هنا ظهر أنّه لو شكّ في كون الشيء شرطاً للعبادة أو جزءاً لا يكون هناك
أثر عملي سوى الاحتياط، بخلاف ما عليه الأعمى، وإن كان لازم المذهبين
التوقف والرجوع في الأحكام الثابتة للشرائط والأجزاء إلى الأصول فيندفع
احتمال قصد القرينة الثابتة لأجزاء العبادات بأصل البراءة.

هذا كلّه بالنظر إلى لحاظ الشيء جزءاً أو شرطاً في حقيقة الأمور به.
[٣] ومن أنحاء دخل الشيء في الشيء دخله فيه لا في حقيقة الأمور به بحيث
يكون من أجزائه القوامية ولا في حصول الغرض المرغوب من الطبيعة الأمور
بها، بل دخله على أحد التحوين في تشخص حقيقة الأمور به وتحقّقه في
الخارج.

وبعبارة أخرى، جزئية الشيء أو شرطيته:
تارةً يكون بلحاظ نفس الماهية والطبيعة الأمور بها بحيث لا توجد إلّا بعد
وجود محقّقاتها وما له دخل في قوامها.

وأخرى بالنسبة إلى ما هو المصداق لها ومنطبقاتها بحيث تنطبق الطبيعة على
هذا الفرد مع هذه الخصوصية الملحوظ فيه شرطاً أو شرطاً دون غيرها كالسورة
«للصلاة» مثلاً بناءً على عدم وجوبها فيها فإنّ طبيعة «الصلاة» بما لها من الأجزاء
والشرائط تشخص في الخارج في ضمن الفرد الواحد لها، وهي تكون من أجزائه
الدخيلة في قوام الفرد وتشخص الماهية من غير دخلٍ لها في الصلاة بوجه،
فلا يوجب انتفاؤها انتماء الطبيعة؛ لأنّ انتفاء إحدى المشخصات لا يكون علّة

لانتفاء الكلّي؛ لانطباقه^١ على ما فيه مشخّص آخر.

وهذا قد يكون مغايراً للطبيعة وإنّما يوجب تشخّصها في الخارج ويتحقّق به خصوصيتها بحيث ينطبق على ما هو فيه ويكون ما به الخصوصية والتشخّص أجنبياً عن الطبيعة ويكون الفرد معه عبارة عن الطبيعة وشيء زائد عليها.

هذا، وليس من البعيد دعوى كون «الصلاة» من هذا الباب بالإضافة إلى الخصوصيات الكمالية اللاحقة بها من وقوعها في المسجد واشتمالها على المندوب وغير ذلك من المزايا الخارجة عن حقيقتها، وقد يكون من سنخ الطبيعة بحسب الحقيقة فيتشخّص بما هو من نسخها نظير الخط؛ فإنّه بأيّ مقدارٍ فُرض يكون في الخارج عبارة عنه وعن الزائد عليه المتشخّص به طوياً، وليس ما به يتشخّص لأجل خصوصيته الطولية أو القصيرة أمرٌ مضاف عليها مغايراً لها في الحقيقة، فالذراع من الخطّ خطٌّ والذراعان^٢ منه أيضاً خطٌّ، والامتنياز بينهما ليس بما هو خارج عن حقيقتيهما بل بما يشتركان فيه فإنّ زيادة الذراع على الذراع ليس زيادة على الماهية ولا نقص شبرٍ منه نقصٌ منها، بل الطبيعة الخطيّة متحقّقة مع كلّ منهما كتحقّقه مع الآخر.

ويمكن دعوى كون اشتمال «الصلاة» على بعض الواجبات والمستحبات بل والمكروهات أيضاً من هذا القبيل، فلا تكون الخصوصية اللاحقة بها أمراً زائداً عليها وإن أوجبت المزيّة تارةً والمنقصة أخرى، كما في «الصلاة في المسجد الحرام» أو «الصلاة في الحمّام».

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لانطباقه.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الذراعين.

ومثل «الصلاة» في ما ذكر سائر الحقائق البسيطة المقولة بالتشكيك كالنور والضياء بل «الوضوء» بناءً على أنه عبارة عن الأثر الحاصل من الأفعال المخصوصة لا نفسها، وهي النورية المعنوية الصادقة حقيقة؛ لوفور وجودها وسعة حيطتها للمراتب المتفاوتة بالشدة والضعف على حسب استعداد المحل، فوضوء الحائض والجنب وغيرهما سنخ واحد، والاختلاف في الشدة والضعف تفاوت في مراتب الحقيقة لا في نفسها كالسواد فإنه يصدق على أول مراتب السواد الذي دونه البياض وآخر مرتبته التي لا تكون أعلى منها، ولعلّه إلى ذلك ينظر قوله (ع): الوضوء نور، والوضوء على الوضوء نورٌ على نور^١ مشيراً إلى أنّ الوضوء حقيقة نورية كالضياء، وتجديده يؤثر في اشتدادها وكمال وجودها، والصلاة مثل الوضوء حقيقة مشكّكة تكون^٢ من سنخ واحد وإن انتزع منها مفاهيم مختلفة كالركوع والسجود والقراءة والذكر ونحوها، واختلافها بالقصر والإتمام كاختلاف الخطّ بالطول والقصر.

وحال الإتمام في مواضع التخيير^٣ بينه وبين القصر حال القنوت وسائر ما يُستحبّ في الصلاة في كونها مشخّصات الطبيعة غير مغايرة معها نسخاً، ولهذا لا يحتاج إتيان الإتمام أو القصر في مواضع التخيير إلى قصد عنوانها، بل تقع الصلاة قسراً إن اقتصر على ركعتين وتاماً إن أتمّهما بالأخيرتين، ولم تكن^٤ صحة

١. سبق في ج ١، ص ٣٣٨.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يكون.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التخيير.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «كان»، ومن أراد إيضاح المراد فليراجع التحرير الأوّل من

التقريرات، ج ١، ص ٣٣٨.

أحدهما محتاجةً إلى القصد كما لا تحتاج صحتّها على قصد الصلاة المشتملة^١ على القنوت أو سائر المستحبات وإن وقع هو وغيره من الأجزاء عن قصدٍ وإرادةٍ، بخلاف ما لو كان القصر والإتمام فردين متباينين^٢ بحسب الزيادة على الطبيعة خُيرَ بينهما للزم القصدُ إلى عنوان أحدهما في مقام الامتثال تعييناً للمأمور به، فالتخير بين القصر والإتمام كالتخير في مقام البعث إلى إيجاد الخطّ بين إيجاد الطويل أو القصير أو سائر أنحاء اختلافاتها كتفاوت غيرها من بسائط الحقيقة في المراتب، فالصلاة المشتملة على المقدار الواجب في الحّمّام وصلاة النبيّ (ص) المشتملة على آدابها وخصوصياتها الكمالية في مسجد الحرام^٣ متفاوتتان^٤ في مرتبة الحقيقة المؤثّرة في عروج العبد إلى ربّ من غير تفاوتٍ في أصل الطبيعة. نعم، يندرج هذا الفرد بما له من الخصوصية تحت عنوان آخر كليّ، ويُطلق عليه بذلك اللحاظ «أفضل الأفراد»، كما أنّه في صورة عدمها يندرج تحت عنوان كليّ آخر يقابله في الأفضلية مع صدق الماهية، ويكون حاله بالقياس إليه حال الصلاة في الحّمّام بالقياس إلى غيرها على اختلافها فضيلةً حسب اختلاف

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المشتمل.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فردان متباينان.

٣. جاء في الأصل بالإضافة، وكذا جاء في المصادر الأوّلية للعامة والخاصّة وإن كان الاستعمال الوصفي - أي المسجد الحرام - استعمالاً قرآنياً ومطابقاً للقواعد وهو أكثر استعمالاً في المصادر.

قال النووي في شرح صحيح مسلم، ج ٩، ص ١٦٨ في توجيه الإضافة: هو من إضافة موصوف إلى صفته، وقد أجازته النحويون الكوفيون وتأوّل البصريون على أنّ فيه محذوفاً تقدّره: مسجد المكان الحرام، ومنه قوله تعالى: ﴿وما كنت بجانب الغربي﴾ أي بجانب المكان الغربي.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: متفاوتات.

الأمكنة والبِقاع الطيبة الطاهرة والمساجد التي تُدب الصلاة فيها شرعاً، فالأفضلية حينئذٍ من جهة انطباق عنوان آخر عليه، والصلاة مع السورة ممّا ينطبق عليها العنوانان: عنوان «الصلاة» التي هي ملاك الوجوب، وعنوان أنها «أفضل الأفراد» الذي هو ملاك الاستحباب فتكون مجعماً لملاكين ومندرجاً تحت عنوانين تجب بمجموعها بكلّ من الملاكين: ملاك الأمر المتعلّق بالطبيعة، وملاك أفضل الأفراد الواقع في الأثناء.

ومن المعلوم أنّ الكمال في المقام ليس أمراً زائداً على «الطبيعة» بعدما كان مثله مثلُ الضوء والنور القابلة^١ للتشكيك في الأفراد بحيث يُعبّر عن بعض مراتبها العالية بالأشدّية كما يُعبّر في العبادات بالأفضلية مع بقاء «الطبيعة» على ما هي عليها في جميع تلك المراتب شدّةً وضعفاً وفضيلةً ونقصاً، فطبيعة الصلاة المقولة بالتشكيك لها أفراد مختلفة حسب اختلاف المصاديق بالنسبة إلى المكلفين ويكون أفضلية بعضها عبارةً عن أشدّية وجود طبيعتها في ضمن ذلك الفرد كالصلاة في مسجد الحرام^٢ بالقياس إلى غيرها من سائر المساجد المندوب إليها بحسب الشرع مع اختلافها أيضاً حسب اختلاف الأمكنة الطيبة إلى أن ينتهي الأمر إلى ما ليس دونه مرتبة تثبت لها فضيلة في الشرع مع حفظ الطبيعة المعبر عنها بـ «الناحية للفحشاء» في جميع أفرادها المختلفة بالمرتبة، بل وصدقها أيضاً على الصلاة الواقعة في الأمكنة المنهي عنها تنزيهاً لا تحريماً التي هي أوّل مراتب الضعف في الفضيلة بل وفي غيرها حتّى يؤول الأمر إلى أعلى مراتبها في الفضيلة

١. كذا، والصواب ظاهر: القابلين أو القابل باعتبار ترادف «ضوء ونور».

٢. قد سبق الكلام عن هذه الإضافة في الصفحة السابقة.

كالصلاة الصادرة من النبيّ (ص) أو الوصيّ (ع) في مسجد الحرام مع إتيانه بكلّ ما له دخل في الفضيلة، بل وأعلى مراتبها، فكلّها صلاة ناهية عن الفحشاء والمنكر. والأثر بالنسبة إلى الجميع على حدّ سواء، بل هو هو غير أنّ وجود تلك الطبيعة يكون في ضمن الصلاة الواقعة من النبيّ (ص) مع ما هي عليها من المزايا أشدّ وأقوى، فالخصوصية في الفرد موجبة لإحداث جهة فيه من المزية والنقيصة لأشديّة وجود الطبيعة في ضمنه أو أضعفيتها كالصلاة في الحمام فإنّها صلاة معراج المؤمن غير أنّ الطبيعة تختلف شدّة وضعفاً باختلاف السواد والبياض، مع أنّ الضعيف منهما عين القويّ، وما به الاشتراك عين ما به الامتياز وبالعكس كما هو الحال في كلّ كَلّيّ مشكّك، فالأفضلية في الصلاة إنّما تكون بلحاظ أشديّة وجود الطبيعة في ضمنه من دون أن يكون هناك طبيعة وشيء زائد موجب للفضل والكمال والنقص كالصلاة في مسجد الحرام أو الحمام فليست الصلاة فيهما صلاة وذات مزية أو حزاة بل هي صلاة ناهية عن الفحشاء إلا أنّ وجود الطبيعة الصلّاتي في ضمن هذا الفرد أشدّ وأقوى منها في ضمن ما هي دونها، فالصلاة فيهما فردان من طبيعة واحدة.

وكيف كان، إذا عرفت ما مهّدناه ذلك فاعلم أنّه لا إشكال في أنّ الإخلال بالجزء والشرط أو كليهما إذا كان بالنسبة إلى نفس الماهية المأمور بها موجب للإخلال بها فتكون فاسدة؛ لانتفاء التسمية بناءً على كونها موضوعة للصحيحة التامة للأجزاء والشرائط.

والتمييز بين «الجزء» و«الشرط» بجعل الصلّة في العبادات عبارة عمّا تمت أجزاؤها الداخلة وإن لم يلاحظ سبق شرط أو لحوقه أو مقارنته لتلك الأجزاء،

[فيه] - مع ما يتوجّه عليه من توقّف الصّحة على اشتغال العبادة على أجزائها الداخلية والخارجية - أنّ لازم ما ذكر من التفصيل التزامٌ تعلّق الأمر دائماً بالعبادة الفاسدة الفاقدة لشرائط الصّحة سيّما الشرط الآتي من قبل الأمر كالتّية بناءً على عدم كونها من أجزاء العبادة، فيكون المطلوب في ظرف الطلب الطّبيعة التامّة للأجزاء وإن لم تتمّ شرائطها، وهذا واضح البطلان. كيف، ولا يكاد يلتزم به القائل بالتفصيل.

نعم، لا إشكال في عدم الإخلال بالمأمور به مطلقاً في ما لو كان الشيء مأخوذاً في الفرد شرطاً أو شرطاً؛ لبقاء الاسم وعدم الإخلال بالطّبيعة التي هي متعلّق للأمر وإن كان هناك إخلال بالخصوصية في الجملة التي لا دخل لها في التسمية؛ لصدق الاسم حقيقةً مع انتفاء الشخص على أحد النحويين من الجزء والشرط؛ لأنّه ممّا يتوقّف عليه الفردية لا الطّبيعة.

ثمّ إنّّه قد يكون للشيء دخلٌ في المأمور به بمعنى كونه ظرفاً له، وإنّ مطلوبيته نفسياً^٢ إنّما يكون في صورة وجوده في أثنائه لا أنّ حقيقة المأمور بها أو الفرد المشخّص لها ممّا لا بدّ منه فيهما جزءاً أو شرطاً، والدخل حينئذٍ تارةً بعنوان الوجوب وأخرى بعنوان الاستحباب ويقال عليهما: إنّّه واجب في واجب أو مستحبّ في واجب، أي إنّ نفس الجزء مطلوبٌ نفسي^٣ في أثناء تلك العبادة وهي

١. في هامش الأصل: «الأمر في مرتبة الاقتضاء [كذا ظاهراً] مشروطة بشرائط فالأجزاء والشرائط حين تعلّق الأمر في مرتبة واحدة فيرتفعان من ثدي واحد ولين واحد، مع أنّه منقوض بالتّية؛ حيث إنّها على مذاق هذا القائل مأخوذة في مرتبة الامتثال ومن وجوهه».

هذه الحاشية كحواشي ص ٤١٤ لم يعلم موضعها والظاهر أنّها للشيخ أسد الله الزنجاني.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «نفساً» وكذا المورد الآتي.

٣. في الأصل: نفسياً.

ظرف لمطلوبيته بحيث لا يقع مطلوباً إلا إذا أتى به في أثناء المأمور به، فلو أتى بفرد المأمور به مع المطلوب النفسي الواقع في أثناءه كان كسابقه أفضل الأفراد للطبيعة ويندرج تحت عنوانين ويقع مجعاً لملاكين: ملاك الأمر المتعلق بالطبيعة التي اعتُبرت ظرفاً للمطلوب النفسي، وملاك الطلب النفسي.

والفرق بين هذا ودخل الشيء في تشخيص عنوان المأمور به لا يكاد يخفى فإن ما به التشخيص وإن كان مطلوباً في كل منهما، إلا أن الفرق بينهما هو الفرق بين المطلوب للغير والمطلوب في الغير؛ إذ لا يكاد يقع الشيء مطلوباً نفسياً على الأخير [إلا] إذا وقع في أثناء المأمور به بحيث لو وقع قبله أو بعده لم يقع على الوجه المطلوب، وذلك مثل الصلاة على النبي - صلى الله عليه وآله - بعد الركوع والسجود وأثناء التشهد؛ حيث إن الرجحان الشرعي على نحو المنع من الترك أو التأكد في الفعل إنما تثبت^١ لهما في حال «الصلاة» بحيث يكون الاشتغال بالصلاة مقدمةً للتوصل إليه.

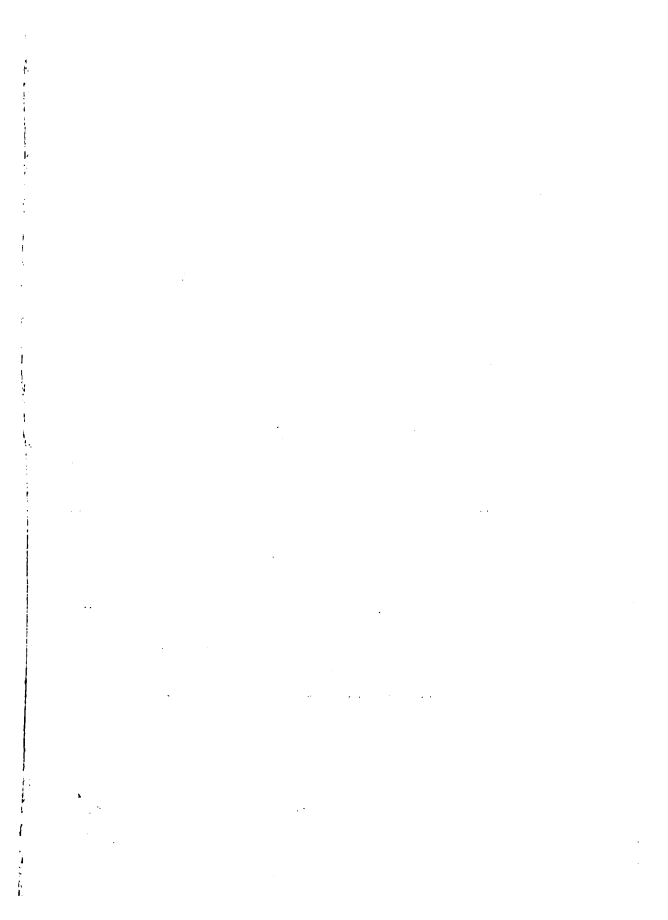
ومثل ذلك في ما ذكرنا الركعتان الأخيرتان من التمام في مواضع التخيير بين القصر والإتمام، ولذا ذهب الفاضل - قدس سره - في محكي المنتهى إلى عدم جواز الإتمام لمن كان عليه الفريضة^٢ - بناءً على كون الركعتين الأخيرتين مستحبةً مستقلةً -؛ لعدم توقف صدق «النافلة» على الافتتاح بالتكبير مستقلاً، وعليه لا يكاد يبطل الصلاة بتركهما متعمداً كما لا تبطل بترك ما أخذ فيها لا بعنوان

١. كذا، والأولى: «بُثبت» لأن الضمير المستتر راجع إلى «الرجحان».

٢. تقدم عنه في ج ١، ص ٣٤٢.

القيدية للطبيعة بل للتشخص لها في الخارج؛ لمحفوظية الطبيعة بل الفرد المتشخص في ضمن المأتي به؛ لعدم دخل المأخوذ فيه ظرفاً على أحد النحويين من الجزئية أو الشرطية لا في التشخص ولا في الطبيعة على الفرض، بل إتيانه فيه يكون شيئاً زائداً على الأمور به منضمّاً به انضمام الظرف مع المظروف.

[التحرير الأول من خاتمة مبحث الاستصحاب]



خاتمة^١

ذكر جماعة من الأعلام أنَّ للعمل بالاستصحاب شروطاً كبقاء الموضوع وعدم المعارض والفحص عنه، ويجمعها عنوان كونها شروطاً لجريان الاستصحاب. والوجه في ذلك ممَّا لا يكاد يُرتاب فيه من غير فرقٍ بين كون الاستصحاب من الأصول التعبدية أو من الأمارات الظنيَّة - كما هو مشرب بعض محقِّقي عصرنا -؛ وذلك حيث^٢ إنَّه مع تعدّد المستصحب يكون الاستصحاب أشبه شيءٍ بالقياس الذي هو إسرائ حكمٍ من موضوعٍ إلى موضوعٍ آخر في الزمان الثاني، ومن الضرورة لا حجةٍ في ذلك؛ لعدم وفاء الأدلَّة عليه^٣ الدالَّة على اتِّحاد حكمي القضية^٤ المتيقَّنة مع المشكوكة، الصادق مع وحدة الموضوع حقيقةً وإن اختلفا من جهة بعض العوارض كالزمان مثلاً.

١. قد سبق ممَّا التنبيه في المقدِّمة على أنَّ المؤلِّف شطب على مواضع كثيرة من مبحث الاستصحاب وحرَّرها تحريراً آخر وأوردنا المواضع المشطوبة منه في حواشينا عليه، وبما أنَّ مواضع الحكِّ والإصلاح في خاتمة هذا المبحث كثيرة لم يتيسَّر لنا أن نذكرها في هوامشنا، مضافاً إلى أنَّه لا فائدة منها للقارئ الكريم، ولذا أوردناها هنا بعنوان «التحرير الأوَّل» منه.

٢. بعدها في الأصل: «إنَّه لو كان المراد منه نفس مفاد الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشكِّ» ثمَّ شطب عليها وكتب بعدها: «إنَّه مع تعدّد ...» كما في المتن.

٣. كان في الأصل: «به» ثمَّ شطب عليها وصحَّحها في الهامش بما في المتن.

٤. في الأصل: قضية.

كما أنه أيضاً لم يدلّ الدليل في صورة الثاني على أنّ الظنّ بمطلق الثبوت حجة، بل خصوص الظنّ بالبقاء فيه الناشئ عن ملاحظة الثبوت في الزمان الأوّل، وهو من البدهة لا يصدق إلّا في صورة وحدة الموضوع واتّحاد القضيتين دون عدمها^١، كما لا يخفى.

وأما مع وجود الدليل على خلاف اليقين السابق فلاّنه لا مجال لجريانه بعد عدم صدق «نقض اليقين بالشكّ»، بل هو إمّا نقض لليقين باليقين أو نقض له بالدليل، كما لا يخفى.

كما أنّه غير خفيّ عن أحدٍ أنّه مع أمارّة على ارتفاع الحالة السابقة لا يكون^٢ ملاحظة الثبوت سابقاً مورثاً للظنّ بالبقاء كما يظهر من عبارة العضدي قائلاً: «إنّ الشيء الفلاني قد كان ولم يُظنّ عدمه وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء»^٣، هذا. وأما مع عدم الفحص فالوجه في عدم الجريان واضح؛ إذ مع احتمال الدليل الذي لا يقاوم دليل الاستصحاب معه لا وجه لجريانه إلّا إذا تُمسك به «أصالة عدم الدليل»، وهي غير صادق إلّا مع الفحص.

ومما ذكرنا ظهر أنّ احتمال الظفر بالدليل بعد الفحص عنه يمنع عن أن يلاحظ الثبوت السابق لكي يُظنّ معه بالبقاء لاحقاً كما لا يخفى، فافهم، هذا.

في بيان شروط الاستصحاب الذي نقول: منّا بقاء الموضوع فيه

١. في الأصل: «دونها» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ «دون عدمها» كما في المتن.

٢. في الأصل: «لا مجال» ثمّ شطب على «مجال» وصحّحها بما في المتن.

٣. شرح مختصر منتهى الأصول، ص ٤٥٣.

٤. في الأصل: نظر.

إنَّ المراد من «الاستصحاب» لو كان هو مفاد الأدلة^١ الناهية عن نقض اليقين بالشكَّ ووجوب المضيَّ على طبق الحالة السابقة - كما هو الحقّ -، بل مطلق حكم الشارع بالبقاء ولو إمضاءً - كما هو على القول بأخذه من باب طريقة العقلاء -، فلا شبهة في أنّه لا يُشترط العمل به بشيء من الشرائط المزبورة بعد تحقّقه^٢ بواحدٍ منها^٣. نعم، بدونها لا يتحقّق أصلاً لا أنّه لا يُعمل به؛ لفقد ما هو دخیل في ذلك؛ حيث إنّ حكم الشارع على وجوب المضيّ والإبقاء لا يتوجّه بدون بقاء الموضوع وعدم المعارض والفحص كما ذكرنا، ومعها يتوجّه فلا يُشترط الأخذ به بها، بل التحقيق أنّ الأصول العملية كلّها عبارة عن حكم الشارع فعلاً بأحكامٍ مخصوصة من حرمة النقض وحلّية المشكوك ووجوب الاحتياط ونحوها فلا يُشترط بعد وجودها بشرطٍ من حيث العمل أصلاً.

وبالجملة، إنّ الشروط المزبورة بعد ما كانت دخیلاً في تحقّق الحكم الشرعي الظاهري لا مجال أيضاً أخذها شرطاً للعمل بذاك الحكم الشرعي المحقّق الثابت. نعم، لو أريد من «الاستصحاب» ما هو المصطلح عند بعضٍ - أعني ما هو المجرى للحكم^٥ التعبّدي من الشارع وهو حرمة النقض، من كون الشيء متيقّن الثبوت سابقاً ومشكوك البقاء لاحقاً - كما هو المبّان من تعريف المحقّق القمي (ره) وتحديدّه للاستصحاب قائلاً في ما حُكي عنه بـ «كون حكمٍ أو وصف يقيني

١. في الأصل: «الآيات» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها ما في المتن.

٢. في الأصل: «تحقّق» ثمّ شطب عليها وصحّحها بما في المتن.

٣. في الأصل: «من الشرائط المزبورة» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها ما في المتن.

٤. في الأصل: «من» ثمّ شطب عليها وصحّحها بما في المتن.

٥. في الأصل: لحكم.

الحدوث في السابق» إلخ^١، أو إمضاء^٢ - كما يظهر من تحديد آخرين له بـ «الظن بالبقاء»، وغيره من التعاريف - فيصح أن يجعل تلك شروطاً لتعلق حكم الشارع بوجود المضي على هذا الموضوع؛ حيث إن الموضوع لما كان سابقاً بالنسبة إليها فلا مجال لأن يتعلّق به الحكم بدون المذكورات.

هذا، ولكنّه خلاف التحقيق بل الحقّ هو ما عرفت من كون الأصول العملية ليس إلّا نفس الحكم المجعول ظاهراً لموضوع محقّق بحيث يماثل حكمه الأوّلي السابق على الشكّ وإن لم يكن كذلك على حسب الواقع.

نعم لما كانت الأمارات مثلاً «خبر العدل الواحد والإجماع المنقول والشهرة» ونحوها متعلّقات حكم الشارع بالحجّة، ومن المعلوم أن لها تحقّقاً بدون الشرائط وحكم الشارع بالحجّة فيصح أن يجعل لجواز العمل بها وحجّيتها شروطاً كي يتحقّق حكم الشارع بعد ذلك.

ومما ذكرنا ظهر الفرق بين «الأصول» و«الأمارات» من حيث الشرط وظهر أن حالها كحال مجاري الأصول في أخذ الشرط بالنسبة إليها، كما لا يخفى. إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّه يُعتبر في تحقّق الاستصحاب على وجهه، أو تحقّق مجراه^٣ بناءً على وجه آخر أمور:

١. القوانين، ج ٢، ص ٥٣ وفيه: استصحاب الحال وهو كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق، والمراد من المشكوك أعم من المتساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «الإمضائي»؛ لأنّه معطوف على قوله: «التعبدي».

٣. في الأصل: مجريه.

الأول^١ بقاء الموضوع

ويقع الكلام فيه تارةً في تعيين المراد من بقائه وما به إحرازه، وأخرى في الدليل على اشتراطه.

أمّا الأول فنقول: إنّ المراد «من بقاء الموضوع» هو أن يتعلّق الشكّ في الآن اللاحق بعين ما تعلّق به اليقين السابق.

وبعبارة أخرى، أن يتحدّ القضية^٢ المشكوكة لاحقاً مع القضية المتينة سابقاً موضوعاً ومحمولاً بحيث لم يحصل التفاوت بينهما إلّا في مجرّد اختلاف الزمان و^٣تبدّل اليقين بالشكّ، وإلّا فلو اختلفا موضوعاً مثلاً لم يصدق أنّ الشكّ في بقاء ما كان، بل في حدوث حادثٍ آخر غير ما كان أولاً.

والحاصل، لما كان المراد من موضوع الاستصحاب هو معروض المستصحب مطلقاً بجميع ما يكون دخيلاً في عروضه وقيامه به من الخصوصيات والمشخصّات الدخيلة في عروض العارض على معروضه من الزمان والمكان والوصف إلى غير ذلك، فلا محالة عند اختلاف المعروض كذلك في بعض القضايا بالنسبة إلى بعضٍ كان اليقين أيضاً حسب اختلاف متعلّقه مختلفاً، فتارةً كان متعلّقاً بوجود المعروضات محمولاً ونفسياً - أعني الذات الملحوظة مع الوجود الخارجي فقط - وأخرى بالأعراض بوجودها النفسي بمفاد «كان التامة» مرّةً، وبوجودها الربطي لغيرها بمفاد «كان الناقصة» أخرى.

وبعبارة أخرى، يكون المتعلّق مضافاً إلى الوجود العارض على الماهية باعتبار

١. بعدها في الأصل: «في» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: قضية.

٣. بعدها في الأصل: «مجرّد» ثمّ شطب عليها.

ما لها من التقرّر القابل معه لأن يُحمل عليها الوجود أو العدم هي الخصوصيات كما في القضايا التي يكون المحمول فيها غير الوجود من أعراض الماهية الموجودة وأوصافها من الأوصاف الخارجية كالقيام والجلوس والمشي والركوب فيختلف الشكّ بحسب اختلاف تعلّقه بما تعلّق به اليقين بأنحائه ويختلف أيضاً بحسبها إحراز الموضوع. بيانه على وجه يكشف النقاب من وجه المرام أنّه لو كان الشكّ متعلّقاً بوجود المعروض كوجود «زيد» مثلاً المعروض للقيام كما في قولك: «زيد موجود» فبعدما كان الموضوع فيها ماهية «زيد» القابلة لأن يُحكم عليها بالوجود تارةً وبالعدم أخرى من أجل ما لها من التقرّر الذهني دون الخارجي، وإلاّ ينثلم قاعدة اشتراط إحراز الموضوع في الاستصحاب التي هي من القضايا التي قياساتها معها كما سننبّه عليه إن شاء الله تعالى.

وبالجملة، ليس معروض المستصحب سوى نفس الماهية بوجودها التقرّري^١ دون الخارجي الغير الصادق معه حمل المستصحب عليه، ومعه لا إشكال في جريان الاستصحاب بالنسبة إليه في حال الشكّ في البقاء وكون المشكوك هو عين المتيقّن بنفسه - أعني بذلك وجوده النفسي لـ «زيد»، وبموضوعه وهي ماهية «زيد» - ولا معنى لإحراز الموضوع في مثله إلاّ كون الشكّ في نفس المتيقّن وهو وجود «زيد» لا وجود «عمرو» وإن كان متعلّقاً بوجود العارض كقيام زيد مثلاً^٢ فإن كان المنشؤ للأثر وموضوعه هو وجوده النفسي بمفاد «كان التامة» فلا إشكال في جواز استصحابه، ولو كان منشؤ الشكّ في بقائه هو وجود معروضه؛ حيث إنّ

١. بعدها في الهامش: «الثابت أيضاً في الزمان الثاني على نحو نهجه الأوّل الصالح لأن يحكم عليه بالمستصحب وبنقيضه» ثمّ شطب عليها.

٢. زيد فوقها في الأصل: «أو قعوده» ثمّ شطب عليها.

الموضوع للوجود النفسي هو نفس ماهية العارض وهو القيام الخاص والإشارة إلى وجود «زيد» حيثُ للإشارة^١ إلى خصوصية العارض بنحو^٢ يكون وجود المعروض خارجاً وإن كان التقيّد به داخلياً، ولا شبهة في كون المشكوك عين المتيقّن بحيث لو كان باقياً لكان عين القيام الأول - أعني قيام زيد الموجود - وإن كان الموضوع للأثر هو وجوده الربطي الثابت للغير بمفاد «كان الناقصة» فبالنسبة إلى استصحاب النسبة بمفاد «كان التامة» لا إشكال أيضاً^٣.

وأما بالنسبة إلى نفس العارض بوجوده الربطي^٤ فقد اختار شيخنا الأستاذ - مدّ ظله العالي - جواز استصحابه ولو كان منشؤ الشكّ فيه الشكّ في بقاء معروضه؛ حيث إنّه من جهة الشكّ في بقاءه^٥ يشكّ في بقاء العارض له^٦ فيكون الشكّ في البقاء ولا يكون كذلك إلّا أن يكون المشكوك عين المتيقّن به بنفسه وبموضوعه وأن يكون ذلك «قيام زيد» لا «قيام عمرو».

وأما لزوم إحراز وجود الموضوع خارجاً في اللاحق فما دلّت عليه آية أو رواية بل لأجل تحقّق «الشكّ في البقاء»، وهو متحقّق مع اتّحاد القضيتين وكون القضية المشكوكة في الآن اللاحق عين القضية المتيقّنة في الآن السابق موضوعاً ومحمولاً بحيث لو كان القيام باقياً لما كان إلّا قائماً في زيد الموجود^٧.

١. كتب في الأصل فوقها: «ليان».

٢. كتب في الأصل فوقها: «وأنّه بحيث».

٣. بعدها في الهامش: «بعدما أحرز الموضوع أيضاً بالنسبة إليه» ثم شطب عليها.

٤. كذا في الأصل ابتداءً، ثم غيرها بـ «الرابطي».

٥. كتب فوق «حيث إنّه من جهة الشكّ في بقاءه»: وذلك لكون المشكوك فيه.

٦. كتب فوق «العارض له»: عارضه.

٧. كذا، ثم شطب على قوله: «قائماً في» وكتب بدلاً منها: «لما كان قائماً إلّا زيد الموجود» وزاد

غاية الأمر يكون تقدير بقاء زيد هو تقدير بقاء القيام، وتقدير عدمه هو تقدير عدمه أيضاً فلا يستلزم الشك في البقاء بقاء الموضوع خارجاً. نعم يكون التعبد بالعارض الغير المتحقق إلا بالمعروض تعبداً به في الجملة لكن لا مطلقاً بحيث يترتب عليه آثاره مطلقاً بل بمقدار يتحقق التعبد بوجود العارض خاصة.

وبعبارة أخرى، يكون التعبد ببقاء القضية لترتيب أثر العارض^١.

ثم إن الدليل على اشتراط بقاء الموضوع بالنحو الذي ذكرنا - مضافاً إلى أن ذلك من الواضحات التي لا يعترها ريب ولا يعرضها شك لكي يحتاج إلى إقامة البرهان ومزيد البيان، بل لم يخالف فيه أحد فقد اشترط الكل بقاء الموضوع الذي هي عبارة عن معروض المستصحب في الزمان السابق في جريان الاستصحاب فمن يجري الاستصحاب ويعول عليه مع عدم إحراز موضوعه على طريق القطع كما في جملة من المقامات مثل استصحاب الزمان ونحوه، يلتزم بأنه مُحَرَزٌ بحكم العرف وأن هذا المقدار يكفي في باب الاستصحاب كما سيأتي عليه البيان، لا أنه يذهب إلى عدم اشتراطه - هو نفس حدود «الاستصحاب» من قولهم: «إنه إبقاء ما كان على ما كان» و«إن الشيء الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء». ونحوها أدلته، سواء كان من باب الأخبار من قوله (ع): لا تنقض اليقين بالشك، أو من باب الظن؛ حيث إن طريقة العقلاء وبناءهم على العمل

﴿في الهامش: «في الخارج، فتقدير بقائه تقدير لبقاء زيد القائم وتقدير عدمه تقدير لعدمه، وأما مع الشك في بقاء العارض وارتفاعه فليس يلزم كون بقاء معروضه مفروغاً عنه» ثم شطب عليها.

١. شطب على قوله: «أثر العارض» وكتب فوقه: «آثار الباقي - أعني وهو العارض الذي هو معروض المستصحب» ثم شطب عليها. ولا يخفى أنه لا معنى محصلاً لهذا التفسير.

٢. هذا عدل لقوله: «أما الأول ...» في ص ٤٣٤ والأولى أن يقال: «وأما الثاني» أي الدليل على اشتراط بقاء الموضوع ... بدلاً من قوله: «ثم إن الدليل على اشتراط بقاء ...».

بالظنّ بالبقاء الناشئ من الكون السابق؛ حيث إنّ من المعلوم عدم صدق الشكّ في البقاء والظنّ به. وكذا^١ النقض والارتفاع إلّا مع كون الموضوع للمشكوك هو عين الموضوع للمتيقّن، وبدونه يكون الشكّ في الحدوث لا في البقاء كما هو واضح.

ومما ذكرنا ظهر أنّ مسألة بقاء الموضوع ولزوم إحرازه بالمعنى المذكور في الاستصحاب من القضايا التي قياساتها معها من دون احتياج إلى مؤونة برهان

زائداً على ما ذكرنا كما تكلفه شيخنا العلامة الأنصاري - أعلى الله مقامه - في الفرائد وفقاً لجمع من أفاضل المتأخّرين من مشايخه وغيرهم بما محصله أنّه إذا لم يُحرز الموضوع ولم يُعلم به عند إجراء الاستصحاب وإبقاء الأمر الثابت سابقاً الذي كان من عوارض الموضوع بالفرض فإنّما أن يبقى في غير موضوع، أو فيه لكن غير الموضوع السابق، أو فيه مع كونه سابقاً. والأوّلان باطلان عقلاً؛ حيث إنّ الأوّل منهما يقتضي وجوده لا في المحلّ، ومن المعلوم أنّ قضية عرضيته استحالة ذلك، والثاني فلائنه - مضافاً إلى أنّه لو أُريد من إبقائه إبقاء ما يماثل الموجود السابق دونه - لزم مخالفته لقضية الاستصحاب والإبقاء بعدما كان^٢ عبارة عن الوجود الثانوي لنفس ما كان موجوداً أولاً فلا يمكن تحقّقه إلّا مع وحدة الموجود لكي يصدق معه «الإبقاء»، ومعه يلزم انتقال العرض وهو أيضاً ممّا أُقيم البرهان على استحالاته في محله^٣.

وبالجملة، إنّ لو أُريد إبقاء نفس الموجود السابق لزم ما دُكر وهو باطل؛ لاستلزامه تحقّق العرض لا في موضوع ولو في أنّ ما وقد عرفت استحالاته، هذا.

١. أي لا يصدق.

٢. أي الإبقاء، هكذا أرجع الضمير في الأصل.

٣. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٩٠ - ٢٩١.

في بيان ما ذهب
إليه بعض الأعظم
في المقام

وأنت خبير بعدم كونه خالياً عن المناقشة؛ حيث إنه يرد عليه بأن انتقال العرض أو لزوم كونه بلا موضوع لولا بقاؤه إنما يكون محالاً لو أُريد من إبقائه في زمان الشك وجوده وإيجاده الحقيقي الواقعي لا التعبدي التنزيلي، وإلا فهو يتحقق ولو مع القطع بعدم بقاء الموضوع أو المغايرة بين المنزل والمنزل عليه كما في قوله (ع): الطواف بالبيت صلاة.^٢

وبالجملة، لما كان الأمر في «الاستصحاب» غير ما ذكر أولاً - أعني ما يراد من الإبقاء هو الالتزام ببقاء المحمول وكونه موجوداً واقعاً وفي الحقيقة لا بحسب وجوده تبعدياً؛ وذلك لكونه خروجاً عن محل البحث كما لا يخفى - فلا محالة يجب أن يُراد من «الاستصحاب» والحكم بالبقاء البقاء الشرعي وحكم الشارع به في مرحلة الظاهر، ومع إرادة ذلك لا امتناع في تعبد الشارع المكلف على الالتزام بالحكم المترتب على الشيء مع الشك فيه كما هو كذلك في غير الاستصحاب من الأصول المقررة للرجوع إليها حين الشك مثل «قاعدة الطهارة والحلية» وأمثال ذلك، بل مع القطع بعدمه، هذا.

وإن شئت قلت: لما لم يُزد من وجود العرض في موضوع هو وجوده الحقيقي فلا ضمير في ترتبه على موضوع غير ما كان موضوعاً له سابقاً بالتعبد الشرعي الذي يرجع إلى جعل حكم مماثل لحكم سابق في الموضوع المحقق الموجود ثانياً وإن كان يغير ما هو الموضوع للحكم أولاً^٣، هذا.

وبما ذكرنا ظهر فساد ما ربما يقال كيف يمكن التعبد من الشارع بحكم^٤ مع

١. في الأصل: خال.

٢. تقدّم الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٢٥.

٣. في الأصل: «سابقاً» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها ما في المتن.

٤. بعدها في الأصل: «على حكم» ثم شطب عليها.

القطع بانتفاء ما هو الموضوع له؛ ضرورة اقتضاء انتفاء الموضوع بحكم العقل مع فرض كونه موضوعاً بانتفاء ما هو المحمول، والتعبد شرعاً بالالتزام بمثله ليس التزاماً به.

والوجه في ذلك لآته - مضافاً إلى ما يرد عليه من أنه لا يمكن أيضاً التعبد من الشارع بحكم ثابت لموضوع بحيث يرجع إلى جعل حكم ظاهري في حقه مع القطع ببقاء الموضوع؛ حيث إنه يرجع إلى جعل حكمين وتحقق إنشاءين منه في موضوع واحد متماثلين أو متضادين، مع أنه في صورة الثاني ليس التعبد المزبور هو الالتزام بمثله واقعاً كما لا يخفى، فافهم - أنه كيف لا يكون التعبد شرعاً والالتزام بالمثل التزاماً به نفسه والحال أنه كذلك بالوجدان في موضوع آخر وإن لم يكن كذلك بما هو عليه من كونه محمولاً للموضوع السابق، هذا، فلم يبق حينئذٍ سوى التشبث بذيل ظهور عدم النقض والبقاء بحكم العرف في اتحاد الموضوع وبقائه في الزمان الثاني، ومع عدمه لا صدق في القضية اللفظية بالنسبة إليه فلا يشملها، فلا يكون الالتزام بالمستصحب إلا إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر. وبالجمل، ففي صورة القطع بانتفاء الموضوع يُقطع بعدم شمول الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك له، ومع الشك فيه يُشكك في الشمول، فيُمنع من التمسك بها أيضاً، وهذا لا دخل لحديث استحالة تخلف العرض عن الموضوع أو بقاءه في غيره لكي يقال بالتعبد الشرعي وإن كان يُقطع بعدم الموضوع كما هو كذلك بالنسبة إلى أخبار الطهارة والحلية، بل هذه مسألة لفظية لا ربط لحكم العقل بها، فلا بد من الاستدلال على المدعى بعدم العلم بصدق أخبار الباب في صورة عدم إحراز

الموضوع على وجه القطع.

ثم إن ما ذكرنا - من أن المراد من إحراز بقاء الموضوع هو اتحاد القضيتين موضوعاً ولو كان مشكوك الوجود خارجاً - إنما هو مع عدم التطبيق على موضوع خارجي والإشارة إليه ليثبت اتصافه به انطباقاً، وأما معه فلا شبهة في إحراز الوجود الخارجي للموضوع باليقين بكونه عين الموضوع المتصف بالوصف الكذائي^١، وإلا فلا يكون إثبات الحكم لأمر خارجي في الزمان اللاحق مع عدم إحراز القطع بكونه عين السابق إبقاءً له في موضوعه بل يكون حكماً بحدوثه في موضوع آخر، كما أنه لابد من إحراز الوجود الخارجي أيضاً لو لم يتمكن من العمل بالأثر خارجاً إلا مع وجود الموضوع كذلك، كاستصحاب العدالة لجواز الاقتداء فعلاً أو لوجوب إكرام العادل فعلاً ونحوهما، لا لمثل جواز التقليد لو لم يكن الحياة مأخوذاً في موضوعه على جدة أيضاً؛ للتمكن من تقليده ولو لم يُحرز وجوده الخارجي، هذا.

والتحقيق أنه مع إثبات المستصحب في الآن اللاحق لموضوعه يكون أيضاً كذلك بأن يقال: إن القيام كان ثابتاً لزيد والآن يكون ثابتاً له أيضاً؛ حيث إن الحكم بشئ شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، فينحصر الاستصحاب في عوارض الوجود مع الشك في معروضها إذا كان المراد إبقاءها بمفاد «كان التامة» إلا إذا أُجري الاستصحاب في ثبوت النسبة بين المحمول للموضوع كذلك.

ثم إن إحراز وجود الموضوع خارجاً في ما ذكرنا من الصور إنما هو من أجل

١. كتب قوله: «وأما معه ... بالوصف الكذائي» في الهامش، ثم شطب عليه.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: مأخوذة.

٣. في الأصل: «ما إذا» ثم شطب على «ما».

أمر خارجي كالتطبيق والتمكّن من العمل؛ لما ذكرنا من التفريع لا من جهة استلزام الاستصحاب بنفسه.

وأما ما يظهر من كلام بعض الأعظم في الفرائد في استصحاب الأعراض - من إحراز الوجود الخارجي قائلاً: فإذا أريد استصحاب قيام زيد أو وجوده فلا بدّ من تحقّق «زيد» أي وجوده في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق سواء كان تحقّقه في السابق بتقرّره ذهنياً أو بوجوده خارجياً، فـ«زيد» معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي إلخ^١ - فلا بدّ من أن يُحمل على ما ذكرنا ويكون المقصود من «البقاء» في كلامه (قده) ما ذهبنا إليه من اتحاد قضيتي^٢ المشكوكة لاحقاً والتميّنة سابقاً، وإلاّ فيرد عليه - طاب ثراه - عدم اقتضاء الاستصحاب له بنفسه.

اللهمّ إلاّ أن يكون نظره (قده) إلى مقام التطبيق والإثبات، كما يظهر ذلك أيضاً من إجراءات الاستصحاب في وجود العارض ولو مع الشكّ في وجود معروضه في ما إذا كان الشكّ فيه من غير جهة الشكّ في موضوعه وغير مسبّب عنه، مثل أن يشكّ في عدالة مجتهد مع الشكّ في حياته بقوله - قدّس سرّه - فإن كان الأوّل فلا إشكال في استصحاب الموضوع عند الشكّ، لكنّ استصحاب الحكم كالعادلة مثلاً لا يحتاج إلى بقاء^٣ حياة زيد؛ لأنّ موضوع العدالة «زيد» على تقدير الحياة؛ إذ لا شكّ فيها إلاّ على فرض الحياة، فالذي يراد استصحابه هو عدالته على تقدير الحياة.

١. في الأصل: وجود.

٢. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «القضية» أو «القضيتين».

٤. في الأصل: إبقاء.

وبالجملة، فهنا مستصحبان لكلٍّ منهما موضوعٌ على حِدَةٍ: حياة زيد وعدالته على تقدير الحياة ولا يعتبر في الثاني إثبات الحياة^١، انتهى.

في معنى كلام بعض مشايخنا العظام - قدس سره حيث إن الظاهر من كلامه (قده) أن العدالة وإن كان بحسب وجودها^٢ الخارجي محتاجة^٣ إلى حياة زيد خارجاً إلا أن الشك في بقائها لا يلزم أن يكون مع القطع بقاء حياة زيد الخارجي. نعم لو كان باقياً لا تكون إلا عارضة^٤ على «زيد» الحي.

وإن شئت فعبّر عما ذكر بأن شك المقلد في عدالة مقلده لا يكون مسبباً عن الشك في بقاء الموضوع بل يصدق ذلك مع القطع ببقائه فيشك حينئذٍ في ارتفاعه؛ إما من أجل الشك في المقتضي وتامة الاستعداد، أو من أجل احتمال الراجع كصدور الكبيرة عنه مثلاً، أو لا بل يشك في بقاء سائر ما له دخل في تقليده من جهة الشك في زوالها على فرض الحياة. واتفاق الشك بالنسبة إليها^٥ أيضاً لا يصير سبباً عن تسبب أحد الشكّين عن الآخر، فلو كان الموضوع أيضاً مشكوك البقاء يكون هناك مشكوكان بشكّين مستقلّين من غير أن يكون أحدهما سبباً للآخر والآخر مسبباً عنه، فإذا كان الأمر كذلك فلا إشكال في جريان الاستصحاب في المحمول من دون توقّف على إحراز الموضوع؛ لفرض عدم تسبب أحد الشكّين عن الآخر بل يجري مطلقاً - سواء وقع الشك أيضاً في الموضوع، أو لا بل

١. فوائد الأصول، ج ٣، ص ٢٩١ - ٢٩٢.

٢. في الأصل: «وجوده» ثمّ صحّحها بـ «وجودها».

٣. في الأصل: «محتاجاً» ثمّ صحّحها بـ «محتاجة».

٤. في الأصل: «لا يكون إلا عارضاً» ثمّ بدلها بما في المتن.

٥. أي الحياة.

بانتفائه^١ - ويكون التعبد ببقائه ملازماً للتعبد ببقاء ما لا يكون باقياً إلا ببقائه^٢ بقدر إثبات أثر العدالة الباقية^٣، لا إثبات ما يتوقف عليه بنفسه كي يترتب عليه آثاره بنفسه.

نعم، لو كان الحياة ذا أثرٍ على حِدَةٍ أو كان جزء الموضوع^٤ أثر العدالة مثل جواز التقليد إن قلنا بعدم جواز تقليد الميت ولزوم إحراز كون المقلد حياً، لا مطلقاً - سواء كان حياً أو ميتاً - فلا بد من استصحاب الحياة أيضاً، لكن لا من أجل ترتب استصحاب العارض، بل من جهة ترتب أثره الشرعي بعدما كان صحة ذلك من الأحكام الشرعية الواقعية للموضوع فلا يكاد يترتب عليه باستصحابه. نعم، الذي يصح أن يترتب هو الحكم الذي أريد استصحابه.

وبعبارة أخرى، بعد فرض إرادة إثبات الحكم بنفس الاستصحاب لم يكن معنى لإجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الموضوع إلا بالتزام كون صحة استصحاب^٥ الحكم من الأحكام الشرعية المترتبة على نفس المستصحب واقعاً، وإلا فلا معنى لاستصحابه بناءً على ما عرفت سابقاً من عدم تعقل الجعل بالنسبة إلى الموضوع الذي لا أثر شرعياً له.

هذا، ولكن لا بأس باستصحاب الموضوع من أجل ترتب أثره الشرعي وما له من الحكم كما لا يخفى، هذا.

١. شطب على قوله: «بانتفائه» ثم كتب بدلاً منها: «قطع بعده» ثم شطب عليها.

٢. كتب فوقها: «بمقدار» ثم شطب عليها.

٣. كتب فوقها: «الباقية بالاستصحاب» ثم شطب عليها.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «موضوع» وضمير «كان» يرجع إلى «الحياة».

٥. في الأصل: «الاستصحاب».

٦. في الأصل: شرعي.

فإن كان مراده - طاب ثراه - ممّا ذهب إليه في كلامه السابق ما ذكرنا وبسببنا، فيكون قرينةً على كون مراده من «بقاء الموضوع» أولاً ما ذهبنا إليه. وإلّا فلو كان مراده من استصحاب العدالة مع الشكّ في الحياة من جهة كون الاستصحاب بعدما كان تعليقاً لا يلزم فيه إحراز المعلق عليه - وبعبارة أخرى، لما كان التقدير كافياً في جواز الاستصحاب فلا ضير في إجراء الأصل في المحمول دون الموضوع مع كونه مشكوك البقاء أو مقطوع^١ بعدم أو أنّ أصل موضوع العدالة هو معروض الحياة لا محقّقه - فيوجّه عليه (قده):

في ما يتوجّه على كلام بعض الأعاظم - قدس سرّه

أولاً بعدم الدليل على لزوم بقاء الموضوع وإحرازه بهذا المعنى. وثانياً بأنّ الأصل التعليقي إنّما هو في ما إذا كان التعليق بغير الموضوع ووجوده، وفي المقام خلافه.

وثالثاً بأنّ الموضوع للعدالة هي الحياة الشخصية دون التقديرية^٢ كما في القضية المتينة فكيف يُكتفى^٣ فيه حال الشكّ بمجرد الفرض؟!

ثمّ إنّّه قد يشكّل^٤ على ما ذكرنا من إمكان استصحاب الحياة مع الشكّ فيها إذا كانت ممّا يترتب عليها الحكم الشرعي كالعدالة مثلاً من جواز التقليد بتقريب أنّ الحكم لما كان مترتباً على عنوانين من كون المجتهد المفتي عادلاً ومن كونه حياً فإذا أجرينا بالنسبة إلى العدالة فهو مع كونه غير محقّق لعنوان من العناوين أصلاً

١. والأولى زيادها أو موضعها بعد قوله: «ما ذهبنا إليه» ويحتمل أن تقرأ: «أولاً».

٢. في الأصل: «مرفوع» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «مقطوع» كما في المتن.

٣. في الأصل: «الشخصي لا التقديري» ثمّ شطب عليها وبدّلها بما في المتن ثمّ شطب على قوله: «دون التقديرية».

٤. في الأصل: «يكفى» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها ما أثبتناه في المتن.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: قد يُستشكل.

فلا يثبت موضوع العدالة لا يكاد يمكن إجراؤه أيضاً بالنسبة إلى الحياة بعدما لم يكن الحكم الشرعي مترتباً على خصوصها بلا توسط العدالة^١.
وبعبارة [أخرى] لم يجز إجراء الأصل في الحياة مع الشك في العدالة وعدم تحقق موضوعها به، هذا.

ولكن فيه أن يقال بأن الأحكام المترتبة على عدالة المجتهد إنما رُتبت حقيقةً على المجتهد بشرط العدالة، فليست «العدالة» حقيقةً موضوعاً للحكم في الأدلة الشرعية، وإنما الموضوع له «المجتهد» على تقدير عدالته، فإذا فُرض حكم الشارع ببقاء العدالة فلا مانع من استصحاب بقاء المجتهد أيضاً.

ثم إن ما ذكرنا يظهر منه أن إحراز وجود الموضوع خارجاً لا يلزم إلا^٢ في بعض الصور لأجل أمر خارج عن حقيقته من مقام التطبيق بنحو الإشارة الحسية إلى الموضوع، أو لأجل توقف العمل على الحكم عليه، لا مطلقاً.

وأما البقاء بمعنى اتحاد الموضوع في القضيتين فهو لازم مطلقاً، وأما على ما هو ظاهر كلام شيخنا العلامة الأنصاري (قده) فقد عرفت أن القطع ببقاء الموضوع خارجاً في غير استصحاب الموضوعات فهو لازم مطلقاً، وعلى كل حال ففي كل مورد لا يُقطع بالاتحاد المزبور أو بالبقاء خارجاً في مقام التطبيق والعمل بالحكم أو مطلقاً لا يجري استصحاب الأحكام والمحمولات الشرعية؛ لعدم إحراز الموضوع اللازم إحرازه في مقام جريان الاستصحاب من جهة توقف صدق

١. أضاف بعدها فوق السطر قوله: «وليس حال المسألة حالها في مسألة استصحاب الكرية؛ لأن بعض ما له دخل في الموضوع هناك محرز بالوجدان دونه في المقام ولكن قد يندفع» ثم شطب عليها.

٢. في الأصل: إلى.

النقض عليه، ولا يكفي فيه استصحاب الموضوع كما قدّمنا؛ حيث إنّه لا بدّ في استصحابه من ترتيب آثاره الشرعية عليه لا العقلية، وحينئذٍ فلو شكّ في الحكم وكان الشكّ فيه مسبباً عن الشكّ في بقاء الموضوع المعين فيترتب عليه باستصحابه حكمه الشرعي بلا افتقارٍ إلى استصحابه^١، فلا يبقى مجال بعده لاستصحاب الحكم، وإلّا لزم تحصيل الحاصل؛ حيث إنّ مفاد استصحاب الحكم أيضاً جعله ظاهراً، كما أنّ الحكم ببقاء الموضوع في زمان الشكّ ليس إلّا جعل أحكامه الشرعية ظاهراً.

هذا مع أنّ استصحابه^٢ ليس من الآثار الشرعية المترتبة على الموضوع واقعاً بل ليس أيضاً من لوازمه العقلية؛ حيث إنّّه لا يكاد يترتب حين اليقين به. غاية الأمر يكون استصحاب الحكم عند الشكّ متوقفاً على إحرازه عقلاً، ومجرد ذلك لا يكفي في ترتيب استصحاب الحكم على استصحاب الموضوع ولو بناءً على المثبت.

في ما لو تردّد الأمر في الموضوع بين أن يكون باقياً أم زائلاً
هذا كله لو كان الشكّ في الحكم مسبباً عن الشكّ في الموضوع المعين، وأما لو كان الشكّ فيه لأجل عدم العلم بالموضوع وتردّده بين الأمر الزائل والباقي، كما إذا لم يعلم أنّ الموضوع في نجاسة الماء هو الماء بوصف التغيّر أو ذات الماء وكون حدوث التغيّر شرطاً في النجاسة من غير أن يكون بقاؤه شرطاً في بقائها، فالظاهر عدم جريان الاستصحاب مطلقاً لا في الموضوع ذاتاً، ولا مع وصفه العنواني، ولا في الحكم:

حيث إنّ الأوّل بعد تردّده بين الزائل والباقي جزماً لا يُعقل استصحابه، وليس

١. بعدها في الأصل: «مع استصحابه» ثم شطب عليها.

٢. في الأصل: «استصحاب حكمه» ثم شطب عليها وصحّحها بـ «استصحابه» كما في المتن.

المقام من قبيل دوران الأمر بين الفردين للكلّي الواحد لكي يُحكم ببقاء الفرد الباقي باستصحابه، ومع تسليم ذلك لا يجوز؛ لعدم جواز التعويل على الأصل المثبت.

وإن أريد الثاني ففيه أن استصحاب وصف الموضوعية للأمر الباقي بعدما لم يكن له حالة سابقة لا وجه لإجرائه، مضافاً إلى أن استصحاب الموضوع من حيث إنه موضوع لا معنى له إلاّ حكمه باستصحاب الحكم المترتب عليه؛ وذلك لأجل أن وصف^١ الموضوعية للـ «موضوع» إنما يُعتبر له ويعرضه بعد تعلّق الحكم به فكيف يمكن اعتباره في أصل تعلّق الحكم؟! والالتزام به ممّا لا معنى له في المقام، كما لا يخفى.

وأما إجراؤه في الحكم فبعدما كان من البداهة عدم إحراز الموضوع لا مجال لترتب الحكم عليه، هذا.

فإذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّه كثيراً ما يقع الشكّ في الحكم من جهة الشكّ في أن موضوعه هو الأمر الباقي أو الأمر الزائل ولو بزوال قيده المأخوذ في موضوعه، فلا بدّ من ميزان يقوم به القيود المأخوذة^٢ في الموضوع عن غيرها.

وبعبارة أخرى، لا بدّ من تعيين أن الميزان في تعيين الموضوع^٣ وتشخيصه في باب الاستصحاب الذي عرفت لزوم إحرازه أي شيء؟ فنقول:

إنّ ملخص الكلام فيه أن الميزان في تعيينه^٤ أحد أمور ثلاثة على سبيل مانعة

١. في الأصل: الوصف.

٢. في الأصل: المأخوذ.

٣. بعدها في الأصل: «أي شيء» ثم شطب عليها.

٤. لعلّ في الأصل: «تعيينه».

الخلو:

الأوّل العقل؛ بأن يقال: إنّ مقتضاء كون القضيتين متّحدتين^١ من جميع الجهات والاعتبارات التي يُحتمل مدخلتها في الحكم - سواء كانت من الأمور العدمية أو الوجودية - بحيث يُقطع مع تبدّلها بتبدّل الموضوع، وبالشكّ فيه الشكّ في تبدّل الموضوع وأنه قد زال أم لا بل يكون باقياً^٢ على حاله؛ فإنّ اختلال كلّ جهة يحتمل مدخلتها في قوام الحكم يوجب للشكّ في بقاء ما هو المناط والموضوع للحكم في نفس [الأمر] وإن كان الحكم بالنظر إلى القضية الظاهرية اللفظية معلّقاً على ما هو باقٍ في الزمان اللاحق مع اختلال ما يُحتمل قوام المصلحة الموجبة للحكم به واقعاً، إلّا أنّه لما كان القضايا اللفظية بحيالها كاشفةً عن القضايا اللّبية وما هو المحقّق واقعاً، والحكم إنّما تعلق بما هو الموضوع فيها في نظر الشارع بتماميته ومع ما هو عليه في الخارج من الحالات والأوصاف، فاحتمال مدخلة قيدٍ فيها قد زال في الزمان المتأخّر يوجب الشكّ في الموضوع^٣ وما عليه مدار الحكم المنبعثة عن المصلحة في نظر الشارع؛ حيث إنّ القيود بكثرتها لها مدخلة في موضوعية الموضوع على الفرض - أعني أخذ موضوع الاستصحاب موضوعاً دقيقاً^٤ عقلياً - ومعه يكون القيود قيوداً لها بعنوانها.

وبالجملة، إنّ الموضوع لما كان هو الأمر البسيط الذي لا تركّب فيه في الخارج مقيداً بقيودٍ يقتضي التركّب فيه في ظرف الذهن وعند التحليل العقلي بحيث لو

١. في الأصل: المتّحدة.

٢. في الأصل: باقٍ.

٣. في الأصل: «في الحكم» ثم شطب عليها وكتب ما في المتن.

٤. كذا، والأوّل: «دقيقاً» وكذا الموارد الآتية.

انتفى قيد منها فقد انقلب موضوع الحكم إلى موضوع آخر، فلا محالة لابد في دلالة «لا تنقض اليقين» وصدقه من القطع بقاء الموضوع بجميع قيوده، وإلا فقد عرفت أن قضيته ليس إحداث حكم في موضوع غير الموضوع المتقدم السابق، فإذا كان الأمر كما ذكر فلا مجال لأن يُشكَّ في الحكم الشرعي ومعه لا استصحاب، كما أنه - مع الشك أيضاً بناءً على أخذ الموضوع دقيقاً عقلياً - لا مجال للتمسك بالاستصحاب كما ذهب إليه بعض الأخباريين؛ لأنه حينئذ يكون من أفراد القياس المنهوي عنه في الشريعة؛ لما كان حينئذٍ إساء حكم من موضوع إلى موضوع آخر وانسحابه إليه، كما لا يخفى.

ودعوى إمكان إرجاع بعض القيود إلى المحمول دون الموضوع كما في قولك: «التبريد حسن في الصيف»^٢ بأن يجعل الظرف قيداً للـ «حسن» دون «التبريد»، فاسدة^٣؛ لأنه - مضافاً إلى أن المعتبر في الاستصحاب هو اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً - أن ما ذكر بالنظر إلى ظاهر القضية اللفظية، وإلا فتمام قيود المحمول راجع في الحقيقة وعند اللب إلى الموضوع في الأحكام الشرعية بحيث يكون لها مدخلة في موضوعيته أيضاً وفي كونه لطفاً موجباً لتعلق الحكم به من جانب الشارع، هذا.

فحاصل ما ذكر عدم إجراء الاستصحاب - بناءً على ما ذكر - في الأحكام وانحصار مجاريه في وجود الموضوعات الخارجية، خلافاً لشيخنا العلامة الأنصاري (ره) في ما إذا كان الشك فيها من جهة اختلاف الزمان أو إذا كان الشك

١. كتب فوقها: «في الحكم أيضاً».

٢. في الأصل: «الشتاء».

٣. لعل في الأصل: «فساد» ثم صحّحها بـ «فاسدة».

في الرفع.

أما الأول فلبناء الاستصحاب على إلغاء الشك من جهة الزمان، وإلا لم يكن استصحاباً كما هو واضح بعد عدم تحقق الشك في البقاء بدونه.

وأما الثاني فلا أنه يلزم الدور من أخذ عدم الرفع في الموضوع، كما لا يخفى. ولكن التحقيق عدم الفرق في عدم جواز إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى هذين القسمين أيضاً؛ أما الزمان فلا أنه قد يكون قيداً للحكم كما في صورة القطع بالقيدية فلا محالة ينتفي الاستصحاب - بمعنى أنه لا محل له بعد انتفاء القيد - لتبدل الموضوع معه وإن كان قد يجري مع القطع بالعدم؛ لأجل الشك في بقاءه من جهة أخرى فيُستصحب من جهة الزمان، هذا.

ومع الشك في القيدية المقتضي للشك في الموضوع لا يجري الاستصحاب؛ لعدم إحراز موضوعه العقلي قطعاً. ومن المعلوم أن صحة إجراءاته يتوقف على بقاء موضوعه، كما لا يخفى.

وأما في الشك في الرفع فلو أننا سلمنا أن عدمه غير معتبر في الموضوع وغير مأخوذ فيه وإلا لزم الدور، إلا أنه إنما يكون بالنسبة إلى الحدوث لا البقاء كما لا يخفى، ومعه لا بأس بأخذه في موضوعه. غاية الأمر يفترق بينه وبين عدم المانع بأخذ الثاني في موضوعه مطلقاً والأول في خصوص البقاء، كما لا يخفى، ومعه لا أرى وجهاً لإجراء الاستصحاب، كما لا يخفى.

وبالجملة، لو كان عدم الرفع ذاتاً أو وصفاً في الشبهات الحكمية ممّا له مدخلية في أصل بقاء المناط^٢ الأولي للحكم الشرعي لم يُعقل ارتفاع الحكم مع بقاءه بعدما

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. في الأصل: مناط.

كان هي العلة التامة له، وبعد ارتفاعه لا يُعقل استصحابه والالتزام به بعد اختلاف الموضوع وارتفاعه و^١تبدله بموضوعه^٢ آخر.

الثاني^٣ أن يُرجع في معرفة الموضوع إلى الدليل^٤ الشرعي فيفرّق بين قول الشارع: «الماء المتغيّر ينجس» فيُشكّ بعد زوال التغيّر في النجاسة، وبين قوله: «الماء ينجس إذا تغيّر» فيُشكّ كذلك بالاستصحاب^٥ في الثاني؛ لبقاء الموضوع فيه - أعني الماء - المأخوذ في دليل الحكم، والتغيّر إنّما يكون سبباً لعروض النجاسة له وحدوثها فيه من غير أن يكون بقاؤها شرطاً في بقاء النجاسة بالنظر إلى القضية الشرعية، وهذا بخلاف الأول؛ لعدم بقائه بعدما كان متلبساً بالتغيّر بحيث لو زال التغيّر يُحكم بزوال الموضوع.

لا يقال: إنّ الموضوع لو كان باقياً كما في الصورة الثانية^٦ من حيث الدليل فلا حاجة إلى التشبّه بذيل الاستصحاب بل لا مجال له بعد إطلاق الدليل وشموله على كلّ حالٍ في إثبات الحكم لموضوعه.

لأنّا نقول: نعم لو كان للدليل إطلاق نافع فيُستغنى عن الرجوع إلى الاستصحاب، بل لا يجوز معه الرجوع إليه، وإن لم يكن له إطلاق بالنظر إلى جميع الأحوال فيُتمسك بالاستصحاب؛ لعدم إطلاقه في إثبات الحكم في جميع حالات

١. في الأصل: «أو» ثمّ صحّحها بـ«و» كما في المتن.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: بموضوع.

٣. عدل لقوله: «الأوّل العقل» في ص ٤٥٠.

٤. كتب فوقها: «ما اقتضاه» ثمّ شطب عليها.

٥. متعلّق بقوله: «يفرّق».

٦. في الأصل: صورة الثاني.

الموضوع، بل المتيقّن منه إثباته له في بعض حالاته فيُشكّ في ثبوته له في بعضها الآخر.

وبعبارة أخرى، كان الموضوع بما هو لا بشرط المقسمي مأخوذاً في الدليل لا بنحوه لا بشرط القسمي، كما لا يخفى.

نعم، لا يمكن التمسك بالاستصحاب بناءً على الاقتصار على هذا المسلك لو كان الدليل اللفظي مجملاً من جهة بيان الموضوع؛ لعدم إمكان إحرازه كما هو الظاهر، وكذلك الحال لو كان الدليل ثبوتياً فافهم، هذا.

الثالث أن يُرجع في ذلك إلى العرف بمعنى أن^١ في كلّ موردٍ حكم العرف باتّحاد قضيتي المتيقّنة والمشكوكة يُحكم بالاستصحاب فيه^٢ من غير فرقٍ بين أن يكون محطّ نظرهم إلى خصوص ما حكم به العقل من الاتّحاد الدقيقي^٣، أو الأدلّة الدالّة موضوعاً، أو لا بل يحكمون على حسب ما هو المرتكز عندهم من المناسبة المتراعى^٤ في نظرهم بين الحكم والموضوع إن لم يقدّم الدليل على خلافه كما هو كذلك بالنسبة إلى «الإنسان»؛ حيث إنهم يحكمون بعد الموت باتّحاد موردي الطهارة والنجاسة فيه، ولذا يقولون بأنّ طهارته ارتفعت بالموت وإن كان بحسب

١. كذا، والصواب ظاهراً: «أنّه».

٢. كذا في الأصل، ثم شطب على مواضع منها وكتب فوقها بعض الكلمات فصارت العبارة: «بمعنى أن كلّ مورد حكم العرف فيه باتّحاد القضية المتيقّنة مع المشكوكة يجري فيه الاستصحاب» ثم عدل عنها وكتب تحريراً ثالثاً في الهامش كما أثبتناه في التحرير السابق، ج ٣، ص ٥١٤.

٣. الأولي: «الدقي»، وكذا الكلام في المورد الآتي.

٤. كذا، وعلى القواعد الأدبية: «المتراة» وقد شاعت في بعض الكتب المتأخّرة: «المتراية» وهو غلط؛ لأنّها اسم فاعل والمقصود هنا اسم مفعول.

الدقة أو ما هو ظاهر الأدلة غيره.

وبالجملة، لا ينبغي الإشكال في مساعدة العرف في الحكم باتحاد القضيتين ولو مسامحةً، كما في حكمهم باتحادهما في موارد استصحاب الكرية والقلّة الذي عرفت الكلام فيه غير مرّة، وفي استصحاب الأمور التدريجية والأعراض المتصرّمة. وفي كلّ موردٍ لم يحكم كذلك لا يجري الأصل فيه وإن كان الموضوع الدقيقي أو الدليلي باقياً فيه، كما قد يكون كذلك بالنسبة إلى بعض مراتب استحالة المتنجّسات بناءً على كون المعروض للنجاسة فيها عند العرف «الجسم» من حيث هو جسم كما إذا صارت دخاناً فإنّ الدخان وإن كان جسماً أيضاً بالنظر إلى الدقة العقلية غير أنّه لا يُحكم باتحاد القضيتين فيه بعد استحالة الخشب إليه، كما لا يخفى.

وبالجملة، انفكاك حكم العرف عن الميزانين السابقين في الجملة ممّا لا إشكال فيه، كما أنّ أصل وجوده في الجملة أيضاً ممّا لا شبهة فيه، إنّما الإشكال إنّما وقع في المقامين:

المقام الأوّل: سؤال الفرق بين المقام^١ وبين أخذ الموضوع الذي دلّ عليه الدليل الشرعي مع أنّه لا بدّ في تعيين مفهوم الدليل موضوعاً بحسب الموضوع الذي أخذ فيه الرجوع إلى العرف أيضاً، فنقول:

مجمل الكلام فيه أنّ الفرق بينهما هو الفرق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت؛ حيث إنّ الرجوع إلى العرف في تعيين موضوع الدليل إنّما هو بالنسبة إلى مقام الإثبات فيحكم بأنّ المبيّن من قبل الشارع وما صار بصدد إفهامه هو هذا المقدار

١. في الأصل: «مقامنا» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها «المقام» كما في المتن.

فنتقطع به.

وأما بالنسبة إلى مقام الثبوت فلا نقطع بأن العنوان المأخوذ في الدليل كعنوان «العنب» مثلاً حيثية تقييدية في الموضوع لكي ينتفي بانتفائه، أو لمجرد الإشارة وبيان الوصف وإلا كان الموضوع للحكم واقعاً هو نفس الذات المشتمل على العنوان لا نفس العنوان^١، هذا فقد يشك في ذلك ولا يُحكم بشيء فيشك بعد ارتفاع العنوان في بقاء الموضوع، ولكنه قد يُحكم - من جهة ما هو المرتكز عندهم من المناسبة بين الحكم والموضوع في القضية أو لأجل المناسبة بين حالتي شيء واحد واشترائهما في ما ثبت إجمالاً وإن لم تُرَ^٢ المناسبة بين الحكم وموضوعه - أن الموضوع في القضية الشرعية هو الأعم من الزائل والباقي، كما هو كذلك في أكثر الأحكام المترتبة في الأدلة الشرعية على موضوع فإن العرف يجعلون الموضوع فيه أعم من «الحي والميت»، كما هو كذلك في حلية النظر إلى الزوجة ولمسها. وكذلك نجاسة الحيوان النجس كالكلب والخنزير وكمثال «العنب» حيث يرى العرف [أن] الموضوع فيه هي «الطبيعة» و«الجسم» الجامع بين الحي والميت وبين حالة العنية والزبيبة لا خصوص الحي والعنب، ولا في مثال «الكلب» خصوص حالة الكلبة المرتفعة بالموت وإن كان لسان [الدليل] غير متعرض إلا لحالة الكلبة كما لم يكن متعرضاً بالنسبة إلى سابقه إلا على ما أخذ في ظاهره^٣

١. شطب في الأصل على قوله: «في الموضوع لكي» وقوله: «بيان الوصف ... لا نفس العنوان» ثم كتب بدلاً منها كلمات فصارت العبارة: «... حتى ينتفي الحكم بانتفائه؛ لتبدل موضوعه أو جيء به لمجرد الإشارة إلى ذات المعنونة الأعم مما لو كان رطباً أو جافاً» ثم شطب عليها أيضاً.

٢. في الأصل: لم ترى.

٣. في الأصل: «ظاهراً» من دون تنوين، ثم شطب عليها وصححها بـ «ظاهرة».

من خصوصية الحي غير الصادق على من خرج عنه الروح ولا على ما صار من العنب زيباً، ومثل تعرضه لذلك في الدليل دون غيره مثل ما لو لم يتعرض بالنسبة إلى إثبات الحكم لبعض حالات الموضوع المأخوذ في الدليل أيضاً لو شك في ذلك الوجه الثاني.

لا يقال: لو كان الأمر كما ذكر بحسب العرف فلا يكاد يُشك في الحكم أصلاً وإن ارتفع ما هو المأخوذ في ظاهر الدليل.

لأننا نقول: مجرد ارتكاز المناسبة وحده أن الموضوع هو الجامع، لا يقطع بثبوت الحكم وتحققه بالنسبة إلى الزمان المتأخر والحالة الثانية؛ وذلك لأنه لما كان وظيفة العرف الأخذ بالجامع بين العنوانين - أي العنوان المأخوذ في الدليل الشرعي وما لم يؤخذ كذلك - ومع ذلك لا يعين أن الموضوع هو اللابشرط^١ المقسمي أو القسمي وإن كان قد يُظن بالظن الغير المعبر خصوص الثاني، فإذا كان كذلك فع الشك في الحكم من جهة عدم تعيين الموضوع للحكم بحسب الواقع ينتظر لدليل آخر من قبل الشارع دال^٢ على الارتفاع أو البقاء للحكم.

غاية الأمر إذا قام الدليل على اشتراك الحالة الثانية مع الأولى في الحكم كأدلة الباب يرى العرف أنه بقاء^٣ للحكم في الموضوع الأول لا أنه إحداث له بالنسبة إلى موضوع آخر يغير الموضوع الأول المرتفع بعد ارتفاع ما هو المأخوذ فيه قيداً، كما هو كذلك^٤ لو اقتصرنا في الموضوع على الدليل.

١. في الأصل: «باللابشرط».

٢. كتب في الأصل فوقها: «يدل على البقاء» ثم شطب عليها.

٣. كذا، والأولى: «إبقاء» بقرينة قوله في ما يلي: «إحداث».

٤. في الأصل: «كما ذلك».

المقام الثاني: سؤال الفرق بين مقامنا هذا حيث يُعتبر فيه حكم العرف المبتني على المسامحة، وبين سائر المقامات التي لم نلتزم ولم يلتزم المحققون فيها باعتبار المسامحة العرفية^١، كما في موارد التحديدات كما في الكيل والوزن والمساحة ونحوها؛ حيث ذهبوا إلى أنَّ الأصل في التحديد أن يكون تحقيقاً^٢. هذا مع التزامهم بذلك في المقام كما يظهر من تمسكهم باستصحاب الكرية وأمثاله من غير إشكال.

فنقول: إنَّه لا ريب و[لا] شبهة^٣ أنَّ حقيقة مفهوم «النقض» لا يختلف حسب اختلاف هذه الوجوه؛ حيث إنَّه لا بدَّ في الحكم^٤ وترك الالتزام بالحكم الذي هو المحمول في القضية الأولى المتينة، وكذلك عدم انتقاضه والالتزام بالمحمول كذلك بعدما عرفت من عدم صدقه إلّا مع وحدة الموضوع في القضيتين النظر إلى موضوع معيّن - عقلياً كان أو دليلاً أو عرفياً - فيُرجع إلى العرف في تعيين مفاد الدليل وما هو محطّ نظره فيكون الرجوع إليه إنّما هو في تعيين المفهوم لا في تعيين المصاديق لكي يقال: إنَّ فهم العرف بالنسبة إلى انطباقاته ليس بحجّة.

وإن شئت قلت: إنَّ الوجه في اعتبار المسامحة العرفية في المقام هو أنّه لما كان استظهار أنَّ النهي عن النقض في الأخبار ومفادها إنّما هو بأيّ اعتبار من الاعتبار المزبورة لكي يكون صادقاً عليه حقيقةً فبعد الرجوع إلى العرف في

١. بعدها في الأصل: «مع التزامهم» ثم شطب عليها.

٢. في الأصل: تحقيقاً.

٣. في الأصل: شبهه.

٤. جعل علامةً هنا وأضاف في الهامش: «بالنقض» ثم شطب عليها.

تشخيص الموضوع وما يفهم منه^١ عندهم في باب الاستصحاب - أعني معروض المستصحب الأعم من الواجد للوصف العنواني الذي كان موضوعاً في الأدلة الشرعية والفاقد له - يكون صدق «النقض والبقاء» على هذا التقدير مبني على التدقيق والتحقيق، فالانطباق بعد تشخيص المفاهيم وتعيين الظواهر على حسب نظر العرف إنما يكون غير مبني على المسامحة.

وبالجملة، إن من المسلم عدم اعتبار حكم العرف في تعيين المصداق بعد فهم المعنى وإحرازه، أما أن الرجوع إلى العرف في تعيين معنى اللفظ وتشخيص مفهومه - كما هو المحكم في باب الألفاظ من الأخذ بفهم العرف وظهوراتهم - مما قام الدليل عليه، فصدق المفهوم إنما هو بحكم العرف فإنه المتبع في باب الألفاظ، غير أن تطبيق «النقض» لا يكون كذلك.

ودعوى أنه - بعد اعتبار حكم العرف بالاتحاد - أي حاجة إلى الأصل مع كون الشك في الحكم مسبباً عن الشك في الموضوع وبقائه، وبعد حكم العرف ببقائه بمقتضى حكمه باتحاده لا معنى للرجوع إلى الاستصحاب على هذا التقدير، فاسدة؛ حيث إن حكمهم بالاتحاد إنما أوجب صدق ما تعلق به الحكم في الأخبار الناهية عن نقض اليقين بغير اليقين، لا صدق ما تعلق به الحكم في الأدلة الشرعية، وبعد الشك في ذلك يُلتمس من دليل شرعي حاكم بالارتفاع والبقاء.

غاية الأمر مع ورود الدليل كذلك كأخبار الباب لا يكون إحداث حكم في موضوع آخر غير ما كان كذلك سابقاً موضوعاً للحكم بحكم العرف كما لا يخفى، هذا.

١. بعدها في الأصل: «عرفاً» ثم شطب عليها.

فإذا عرفت ما ذكرنا فظهر^١ أنَّ المهمَّ في المقام هو تعيين أنَّ النظر في مفاد قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشك» إلخ، أي وجه من الوجوه واعتبار من الاعتبارات وأنَّ سوقه بأيّ نظرٍ من الأنظار؛ هل يكون بلحاظ الموضوع العقلي أو النقلي أو العرفي؟ فلا بدَّ من تعيين ظاهر الخطاب فيقال:

إنَّ الاعتبار^٢ وإن كان يقتضي كون النهي بلحاظ الموضوع العقلي الدقيقي^٣؛ لكونه الموضوع الحقيقي بحيث لا يصحَّ الرجوع معه إلى غيره في ظاهر الخطاب^٤، ومع غُضِّ النظر عنه لا يكاد للحكم الشرعي حقيقة في الواقع - بمعنى أنَّ الأحكام الشرعية بحسب واقعيتها أو مطلقاً يترتب على موضوعاتها بما هي عليها من الخصوصيات والاعتبارات بحيث يكون لكل واحدٍ منها مدخل في الحكم وملاكاً في ترتبه على الموضوع.

وبعبارة أخرى، إنَّها هي^٥ المدار في ترتب الحكم ودخيلاً^٦ فيه بحيث لو اختلَّ واحد منها لما بقي الحكم؛ ضرورة انتفائه بانتفاء موضوعه فإذا كان كذلك فلا محالة يكون خطاب «لا تنقض» وأمثاله الدالَّة على إبقاء المتيقن الذي منه الحكم الشرعي في موضوعه بعد الشك فيه، عامّاً له ولكلِّ ما يكون من قبيل الأعراض أو

١. الصواب ظاهرًا: «ظهر» بدلاً من «فظهر».

٢. خبر «الاعتبار» هو قوله: «وإن كان يقتضي ...»، ولا إشكال أن يكون «إن الوصلية» خبراً.

٣. كذا، والأوّل: «الدقي».

٤. في الأصل: «يصح» بدلاً من «بحيث لا يصح» ثمَّ صحَّحها بما في المتن.

٥. كتب فوقها: «لا تنقض» ثمَّ شطب عليها.

٦. كذا، والصواب ظاهرًا: «هو».

٧. كذا، والصواب ظاهرًا: «الدخيل».

المحمولات بالضميمة في موضوعه بعد الشك فيه في ذاك الموضوع.
هذا، ومع التنزل بالنسبة إليه وغضّ النظر عنه فلا محالة الذي يصحّ أن يعمّه
الخطاب ليس إلّا ما هو المحمول على^١ الموضوع^٢ الدليلي.

وبعبارة أخرى، لا يصحّ إلغاء ما هو الموضوع في الدليل الشرعي في
الاستصحاب بعدما كان الثابت بالخطاب الالتزام بما كان محمولاً في الدليل
الشرعي، فلحاظ الموضوع في باب الاستصحاب واعتبار بقائه ليس سوى
الموضوع النقلي بما هو عليه من القيود دون غيره كالعرفي حيث لم يكن مداراً
للحكم في ظاهر الدليل، كما لا يخفى.

هذا، ولكن كلّ ما ذكر إنّما يكون من الاعتبار السخيفة التي لا يعول عليه
بعدما لم يكن عليه شاهد وما^٣ دلّ عليه دليل.

وبالجملة، لما لم يكن شاهد على أحد هذين اللحاظين بل دلّ^٤ على الوجه
الثالث. ولا عبرة بـ«الاعتبار» ما لم يكن شاهد في البين، فلا محالة بمقدّمات
الحكمة يقتضي كون الموضوع في الاستصحاب هو الموضوع العرفي؛ حيث إنّهُ لما
كان المقام مقام البيان، والشارع في صده، ومع ذلك لم ينصب قرينةً - لا حالية
ولا مقالية - على أحد هذه الوجوه وكونه المقصود في خطاب «لا تنقض» لكي
يؤخذ به ويتمشّ^٥ عليه في باب الاستصحاب، فلا بدّ من أن يكون حينئذٍ نظره إلى

١. في الأصل: «في».

٢. في الأصل: موضوع.

٣. في الأصل: «لا».

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «دلّ».

٥. في الأصل: يتمشّي.

ما هو المنظور في العرف في مثل هذا الخطاب لو كان المخاطبة^١ منهم؛ لأنّه في مخاطباتهم ليس إلّا كواحدٍ منهم. ومن المعلوم أنّ نظر العرف في مثل هذا الخطاب إلى حرمة النقض ووجوب إبقاء الحكم في ما هو الموضوع بنظرهم وارتكازاتهم. مع أنّه قد عرفت أنّ الموضوع^٢ العرفي قد يكون مساوياً مع الموضوعين بحيث يجامع معهم، وقد يكون أوسع بحيث يعمّهما وغيرهما في زمان الشكّ، فلا بدّ أن يُتبع في جريان الاستصحاب وعدمه بقاء ما هو الموضوع عندهم وعدمه.

وتوهم لزوم اعتبار الموضوع العقلي أو النقلي حيث يكونان هما^٣ المتعلّق لليقين فلا يُتعدّى إلى العرفي؛ لعدم اليقين به عند تيقّن الحكم وترتبه على الموضوع فاسدٌ بعدما عرفت من لزوم إحراز الموضوع في حال الشكّ وأوسعته بالنسبة إلى كلا الحالين مطلقاً - عقلياً كان أم غيره -، وكذلك أوسعية الموضوع العرفي وتحقّقه في حال تحقّق الموضوع الدليلي والعقلي الذي هو [في] زمان اليقين، وكذلك في حال غيره كزمان الشكّ فيكون في بعض حالاته متيقّن الحكم وفي آخر مشكوك البقاء بالنسبة إليه، فيجري الاستصحاب معه مع تحقّق الموضوع العرفي، بل لا بدّ من تحقّقه أيضاً في حال الشكّ ولو لم نقل به بل بنينا على الدقّة.

غاية الأمر لا يكون ذلك بالنسبة إلى الأحكام؛ لأجل احتمال قيد في الحكم قد زال في اللاحق، ومن المعلوم أنّه لما كان يرجع إلى الموضوع عقلاً لا يبقّى معه الموضوع في حال الشكّ؛ لانتفائه بانتفاء قيده، كما لا يخفى.

١. كذا، والصواب ظاهرًا: «المخاطب».

٢. في الأصل: موضوع.

٣. كذا، والصواب ظاهرًا: «يكون هو» بدلًا من «يكونان هما».

ثم إنه لما قد عرفت سابقاً أنَّ الرجوع إلى الاستصحاب إنما هو مع عدم الإطلاق في الدليل لإثبات الحكم بالنسبة إلى الحالة الثانية، فاعلم أيضاً أنَّ موضوع الدليل لا يقتصر فيه على ما هو المذكور فيه، بل المراد منه ما هو المفهوم من الخطاب ولو بقرينة مقامية^١ يعلم بها أنَّ الخصوصية ملغاة في نظر المتكلم، وأنَّ الموضوع في نظره في هذا الدليل ما هو أوسع من هذا المذكور. وأما بالنسبة إلى الحكم فقد يكون مطلقاً أيضاً فلا يُرجع إلى الاستصحاب، وقد لا يكون كذلك فيُرجع إليه، هذا.

والعمدة هو تعيين أنَّ سوق الخطاب بأيٍّ من الأنظار، وقد عرفت أنَّ قضية مقدمات الحكمة عند عدم القرينة على التعيين هو استكشاف الموضوع العرفي فيكون دليل الاستصحاب محكماً ما دام مساعدة العرف على صدق «الشك في البقاء والنقض» وإن كان لولا دليل الاستصحاب، فلا بدَّ من الاختصار على موضوع الدليل بل على أخصَّ منه وهي الحالة الثانية التي دلَّ الدليل الواقعي على إثبات الحكم فيها.

فمن هنا ظهر أنَّ القاعدة الأولى هو الاختصار على إثبات في الحكم بمقدار مساعدة الأدلة الاجتهادية في مقام الإثبات وإن كان مشكوك الثبوت ثبوتاً بعد زوال العنوان المأخوذ والاسم المذكور في الدليل. نعم يُتعدَّى عنه بعد عدم دليل ثانوي على التعدّي، وهو دليل الاستصحاب.

ولعلَّ المراد ممَّا اشتهر بينهم - [من] أنَّ الأحكام تدور مدار الأسماء - فإنَّها تدور مدار «العناوين» المأخوذة في الأدلة الاجتهادية إثباتاً لولا دليل آخر، لا مدار الأسماء»
في معنى قولهم «الأحكام تدور مدار الأسماء»

أنها تدور مدارها ثبوتاً بحيث لو انتفى العنوان في الدليل من مثل «العنب والكلب» مثلاً لانتفى الحكم الثابت فيه ثبوتاً حتى يكون منافياً لجريان الاستصحاب في الحالة الثانية، وإلا فلا دليل عليه بهذا المعنى ولا^١ ورد مثل هذا اللفظ قط في آية أو رواية، ولا ثبت إجماع على طبقه حتى يُتكلّم في معناه وفي مقدار دلالاته، مع أنّه من المحتمل أن يكون المراد من «الأسماء» العناوين الحاكية عن المسمّيات التي ثبت الحكم لها ولو بعد مساعدة الأدلة الثانوية من الاستصحاب ونحوه.

وبعبارة أخرى، العناوين الحاكية عن الجامع بين المأخوذ في الدليل وما لم يُؤخَذ فيه مع صدق البقاء عرفاً، فلا منافاة حينئذٍ^٢.

وحاصل الكلام في بقيّة المرام أنّه لما كان من البدهة بمكان أن لا معنى لتبعية الأحكام للأسماء - بمعنى أنّ التسمية تكون لها بمجرّدها مدخل في الحكم - فلا محالة يكون المراد من «الأسماء» في هذه القضية أسماء موضوعاته مطلقاً من غير فرق بين ما يكون^٣ الدليل ظاهراً فيه بالنظر إلى الوضع أو الظهور الثانوي كما هو كذلك بالنسبة إلى «العنب والكلب» المأخوذ في دليل الحكم؛ حيث يكون اللفظ ظاهراً في مدخلية الوصف العنواني والصورة النوعية في عروض الحكم - بمعنى الوساطة في الثبوت والبقاء - وبين غيره، بل الحكم يتبع لما علّم أنّه موضوعه أو

١. «لا» النافية تدخل على الفعل الماضي بشرط التكرار كما وقع هنا ولا وجه لتصحيحها بـ «ما» النافية كما هو الشائع وتقدّم نظيرها في ج ٣، ص ٥٢٢.

٢. بعدها في الأصل: «أصلاً» ثم شطب عليها.

٣. في البداية: «والحاصل أنّ مرادهم من تبعية الحكم إبعدها فيها: «للموضوع» ثم شطب عليها [لأسماء هو تبعيته لما علّم أنّه موضوعه أو طُنّ بالظنّ المعتبر من غير فرق بين أن يكون مستفاداً] ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها قوله: «وحاصل الكلام ... بين ما يكون» كما ذكرناه في المتن.

ظنّ بالظنّ المعّبر، فبعد بقاءه يُحكم بثبوت الحكم بنفس الدليل إن كان له عموم أو إطلاق، وبلاستصحاب إن لم يكن له عموم أو إطلاق مع كون الموضوع غير معلوم بالدقّة العقلية بقاءه، وكلّما لم يكن هذا الموضوع باقياً لم يُحكم بالثبوت للحكم فيه، هذا.

ثمّ إنّه قد يُشكّل^١ على المقام بأنّه إذا فهم العرف من الدليل كون الموضوع هو العنوان المقصود في صورة الشكّ فكيف يبنون على بقاء الموضوع، ولكنه يندفع بأنّه حين ما حكموا ببقاء الموضوع مسامحةً يُجرّدون النظر عن^٢ الذي حكموا به بمقتضى جبلّتهم العرفية، أو بإعلام الشارع ويجعلون الموضوع في الدليل الشرعي هو الأعمّ بالنسبة إلى خصوص الحكم بالبقاء والنقض.

الثاني^٣ ممّا يعتبر في قوام الاستصحاب أن يكون في حال الشكّ متيقّناً بوجود المستصحب سابقاً حتّى يكون الشكّ شكّاً في البقاء، فلو شكّ في نفس ما يتقّنه سابقاً بحده اليقيني - كأن كان شاكّاً في عدالة «زيد يوم الجمعة» مع كونه متيقّناً العدالة سابقاً في ذاك اليوم، وبعبارة أخرى كان شكّه سارياً في يقينه السابق ومزياً له - فلا يبقى حينئذٍ مجرّئاً لاستصحاب^٤؛ لعدم صدق دليله وحدوده عليه، كما لا يخفى.

نعم، لو ثبت وجوب العمل على طبق اليقين بعد حدوثه وإن زال بعد ذلك، فلا دخل له بـ«الاستصحاب» بل يكون قاعدة أخرى وتسمّى^٥ بـ«قاعدة اليقين»،

١. كذا، والصواب ظاهراً: قد يُستشكل.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «من».

٣. هو عدلُ لقوله: «الأوّل بقاء الموضوع» في ص ٤٣٥.

٤. كذا، والأولى: للاستصحاب.

٥. في الأصل: يسمّى.

وقد تكلمنا سابقاً بعدم^١ مساعدة أدلة الباب عليها لا مع الاستصحاب ولا وحدها. ومن الظاهر عدم قيام دليل آخر على طبقها إلا ما يُتَخَيَّل من «قاعدة الفراغ أو التجاوز»، وهي لا تدلّ إلا على مجرد البناء على صحّة الأعمال الماضية بمجرد الشكّ في صحّتها من دون نظرٍ إلى اليقين السابق، بل ولو لم يكن يقيناً أصلاً، وعلى تقدير اليقين السابق لا نظر إليه ولا إلى البناء على ثبوت المشكوك مطلقاً ولو بالنسبة إلى الآثار اللاحقة ولا إلى البناء على حدوثه وبقائه بعد ذلك كي يترتب آثار البقاء أيضاً.

فالتحقيق عدم دليل على «قاعدة اليقين» بواحد^٢ من المعاني أصلاً لا في الأعمال السابقة اعتماداً على اليقين، ولا في الآثار المترتبة على الحدوث، ولا على الآثار المترتبة على البقاء على تقدير^٣ الحدوث، فلا وجه لجعلها من القواعد أصلاً، كما لا يخفى.

الثالث^٤ أن يكون كلُّ من بقاء المستصحب وارتفاعه مشكوكاً في اللاحق حتّى يصدق عليه «الشكّ في البقاء»، ومع أحدهما فلا مجال للاستصحاب، وأمّا لو لم يُعلم بواحدٍ منهما لكن قام الدليل الاجتهادي على واحدٍ منهما فلا إشكال في تقديمه على الاستصحاب أيضاً إلا أنّ الكلام في وجه تقديمه عليه:

من أنّه بالورود والتخصّص - كما عليه الأستاذ مدّ ظله العالی - وذلك بمعنى كون أحد الدليلين بوجوده رافعاً لموضوع الدليل الآخر على فرض وجوده،

١. في الأصل: «عدم» بدلاً من «عدم».

٢. بعدها في الأصل: «منها» ثم شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «القول» ثم شطب عليها.

٤. هو عدل لقوله: «الأول بقاء الموضوع» في ص ٤٣٥.

كالدليل العلمي في مقابل الأصول. ومثله مطلق ما يكون معتبراً في قبال أصل البراءة والاحتياط.

أو الحكومة - كما عليه شيخنا العلامة الأنصاري^١ (قده)^٢ - بمعنى رفع الحكم عن الموضوع المندرج تحت ما يشمل به حيث يكون بلسانه ناظراً إلى رفع الحكم مع بقاء الموضوع على حاله، فيحكم العقل بعد التنافي بينهما وأرجحية التخصيص برفع اليد عن العام والحكم بأن المراد منه غير مورد الخاص؛ بمعنى كون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً إلى الدليل الآخر ومفسراً لمقدار دلالاته بحيث لو لم يكن المحكوم موجوداً لكان الحاكم لغواً.

وإن شئت قلت: إنها عبارة عن كون أحد الدليلين ناظراً إلى إخراج ما يكون داخلاً في موضوع^٣ الدليل أو إدخاله كذلك بأن ينزله منزلة عدمه أو وجوده، والحكم بأنه ليس داخلاً فيه أو بداخل على سبيل الحكومة. وذلك مثل أدلة نفي الحرج والضرر بالنسبة إلى أدلة التكاليف الشرعية، وما دلّ على عدم الاعتناء بكثرة الشك بالنسبة إلى أدلة اعتبار الشكوك، وكذلك ما دلّ على اعتبار الظنون الاجتهادية في مورد الأصول من حيث اقتضاؤها تنزيل الشك منزلة عدمه إلى غير ذلك من الأمثلة بالنسبة إلى الأول، ومثال الثاني ما دلّ على اعتبار الشك وتنزيله منزلة «اليقين» في ما كان الحكم مترتباً عليه وذلك كأدلة الباب كما لا يخفى، أو من باب التخصيص بالنسبة إلى عموم أدلة الاستصحاب.

وتوضيحه هو أن يكون أحد الأدلة ناظراً إلى رفع الحكم فقط مع بقاء موضوعه

١. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣١٤.

٢. بعدها في الأصل: «أو» ثم شطب عليها.

٣. في الأصل: الموضوع.

على حاله، فيحكم العقل بعد التنافي بينهما وأرجحية التخصيص برفع اليد عن العام والحكم بأن المراد منه غير مورد الخاص. ولازمه - كما ترى - وحدة الموضوع حقيقة، ومعه لا ينفك عن التعارض بالضرورة^١.

وهذا^٢ ذهب إليه جماعة منهم السيّد السند السيّد الجدّ - طاب ثراه -^٣ حيث يظهر ذلك من بعض كلامه (قده) في الرياض قانلاً: «يخرج^٤ عن الأصل بالدليل أو يخصّص^٥ الأصل به أو نرجّح الدليل على الأصل»^٦، إلى غير ذلك من العبارات الظاهرة في ذلك. وكلامه - قدّس سرّه - وإن كان مطلقاً شاملاً للأصل العقلي إلاّ أنّه لمكان عدم تعقّل ذلك بالنسبة إليه، فلا محالة يكون المراد من كلامه هو الأصل الشرعي الذي قام الدليل على اعتباره من الشارع.

في بيان الورود ثمّ إنّ تقريب الورود - بناءً على ما اختاره شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه العالي - هو وتقريبه
أن نقول: إنّ المراد من «الشكّ» المأخوذ في قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، هو الشكّ في الحكم في موضوع المستصحب مطلقاً وعدم العلم به فيه بواحدٍ من العناوين الأولى أو الثانوية، لا خصوص الشكّ في الحكم في العنوان الذي تعلّق به الحكم؛ مثلاً لو تعلّق اليقين بحلّة «الغنم» بعنوانه الأوّل ثمّ شكّ في بقائه ولكن علم بحرمة^٧ [من جهة] المغصوبة مثلاً، فمع هذا اليقين لا يبقى الشكّ في حكم

١. بعدها في الأصل: «لكن هذا في ما إذا لم يكن الخاصّ نصّاً بحسب الدلالة بل كان أظهر» ثمّ شطب عليها.

٢. والظاهر زيادتها.

٣. بعدها في الأصل: «في الرياض» ثمّ شطب عليها.

٤. كذا، والصواب ظاهرأ: «نخرج».

٥. كذا، والصواب ظاهرأ: «نخصّص».

٦. قد سبق نقله عنه في ج ٣، ص ٥٢٤.

٧. الأولى تأنيث الضميرين - أي «بقائه» و«بحرمة».

«الغنم» من جميع الجهات بل يكون المورد داخلاً في الغاية وهو قوله (ع): «ولكن تنقضه يقيّن آخر»؛ حيث إنّ المراد منه اليقين بحكم «الغنم» من وجهٍ في مقابل الشكّ المطلق، بل الظاهر أنّه لا يلزم في صدق الغاية تحصيل اليقين بالحكم^١ كما في المثال، بل اللازم أن لا يرفع اليد عن اليقين الأوّلي بالشكّ بل باليقين ولو كان يقيناً بالدليل والحجّة، لا بالحكم كما بناءً على جعل الحجّة في الأمانة.

فحينئذٍ لو قام في المثال مقام جهة الغضب أمانةً على الحرمة فإن قلنا في الأمانة: إنّ مفاد أدلّة حجّيتها إنشاء الحكم التكليفي الظاهري على طبق مؤدّاها^٢ فيحصل اليقين بالحرمة بوجهٍ كالغصية مثلاً، فلا يبقى الشكّ المطلق فيكون نقض اليقين بالحلّة السابقة باليقين بالحرمة بوجهٍ لا بالشكّ فيها، كما هو واضح.

وبعبارة أخرى، إنّ نقض اليقين بالحلّة بالدليل القائم على الخلاف - أعني الحرمة من وجهٍ - نقضٌ باليقين لا بالشكّ بملاحظة دليل اعتباره؛ فإنّه وإن لم يوجب القطع بالارتفاع واقعاً؛ لفرض كونه ظنياً إلاّ أنّه - لمكان القطع باعتباره بالفرض - يكون نقض الحالة السابقة به نقضاً لليقين، وإن قلنا في «الأمانة» بأنّ مفاد أدلّة حجّيتها هي الحجّة المستلزمة لتنجّز^٣ الخطاب الواقعي على تقدير الإصابة، والعدر عنه على تقدير عدمه والمخالفة له، لا جعلُ الحكم التكليفي على طبقه، فيحصل منها^٤ اليقين بالحجّة على الحرمة بحيث يكون العمل على طبقها

١. بعدها في الأصل: «خروجه» ثم شطب عليها.

٢. في الأصل: مودّيتها.

٣. في الأصل: «جعل الحجّة بمعنى تنجّز» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «الحجّة المستلزمة لتنجّز» كما في المتن.

٤. في الأصل: «فالحاصل حينئذٍ بواسطة قيام الأمانة في مورد الشكّ هو» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «فيحصل منها» كما في المتن.

نقضاً لليقين بالحلية السابقة باليقين بالحجة بالشك فيها.

وإن آيت إلا عن كون المراد بـ«الشك» الشك في بقاء الحكم المتيقن بعنوانه الأولي لا بوجه آخر وهو باقي بحاله. وبعبارة أخرى، إن المراد من «اليقين» الذي جَوَز الشارع نقض اليقين السابق به هو اليقين على خلاف الحالة السابقة لا اليقين بأمر آخر، ومعه يكون التحير الملقى في الاستصحاب باقياً ولا يرتفع بالدليل الاجتهادي على ما يقال، فنقول:

إنّ تقديم «الأمانة» من باب الورد^١؛ حيث إنّ الموضوع للنهي الاستصحابي ليس مجرد اليقين والشك، بل هو نقض اليقين بالشك، ومن البدهة أنّ العمل بالأمانة في مورد الاستصحاب ليس نقضاً لليقين بالشك بل باليقين بالحكم^٢ أو بالحجة وهو داخل في الغاية؛ لما دريت أنّ اليقين فيها لابدّ من أن يتعلّق بالمستصحب بوجه ولو بحجة على خلافه.

والحاصل أنّ العمل بالأمانة ليس ممّا يخالف دليل^٣ الاستصحاب حتّى يكون تخصيصاً بالنسبة إليه، بل معه لا يبقى مجال له فيكون تخصصاً بالنسبة إليه.

وأما لو انعكس الأمر - بأن يُعمل بالاستصحاب في مورد جريان الأمانة وصدقها ويترك الأمانة - فلا محالة يكون ذلك تخصيصاً بالنسبة إليه؛ حيث إنّ موضوعها بنفسها ليس إلاّ العنوان الواقعي، وموضوع دليل اعتبارها ليس إلاّ الشك في ثبوت الحكم بنفس الواقع قضية لتصديق العادل وإلغاء احتمال خلافه الذي هو الحكم على خلاف المخبر به واقعاً. ومن المعلوم أنّ الشك في الحكم الواقعي باقٍ

١. بعدها في الأصل: «مما لا ينبغي الارتياح فيه ولا يتفوّه به ذو مسكة» ثم شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «المماثل» ثم شطب عليها.

٣. في الأصل: «الدليل» ثم صحّحها بـ«دليل».

بحاله مع إجراء الاستصحاب فيه أيضاً فيدور الأمر بين التخصّص والتخصيص بلا وجهٍ ودليلٍ عليه، والأوّل أولى فلا بدّ من تقديم «الأمانة» على «الاستصحاب». وممّا ذكرنا ظهر اندفاع توهم العكس وهو تقديم الاستصحاب عليها بأن يقال: كما أنّه مع العمل بـ«الأمانة» يحصل اليقين بالحكم فيرتفع موضوع «الاستصحاب» فكذا العمل بـ«الاستصحاب» يستلزم العلم بالحكم واليقين به فلا يبقى حينئذٍ المجال لها.

وجه الاندفاع ما قد عرفت من أنّ موضوع الاستصحاب هو الشكّ من جميع الجهات بظاهر لفظ «الشكّ» ولا أقلّ من كونه نقض اليقين بالشكّ وذلك يرتفع بالأمانة، وأمّا موضوعها دائماً هو الشكّ في الواقع وبالنسبة إليه قضيةٌ لإخبار العادل من الواقع ودليل اعتباره^١ الدالّ على وجوب إلغاء احتمال المخالف له واقعاً، وعند ذلك يتأتّى الدوران بين التخصّص والتخصيص بلا وجهٍ أو بوجهٍ دائرٍ، ولا بدّ معه من تقديم الأمانة، كما لا يخفى.

ثمّ إنك إن أبيت عمّا ذكرنا في وجه التقديم من القول بالورود أو التخصّص فلا بدّ من الرجوع إلى الوجه الذي ذهب إليه شيخنا العلامة الأنصاري (ره) من حكومة دليل «الأمانة» على «الاستصحاب» بمعنى شرح دليلها ولو بلحاظ دليل اعتباره لموضوع دليله ونظره إليه بمدلوله اللفظي توسعةً مرّةً، وتضييقاً أخرى على ما سيأتي شرح الحكومة إن شاء الله تعالى في محلّه^٢.

١. في الأصل: «اعتبارها» ثمّ صحّحها بـ«اعتباره» كما في المتن.

٢. شطب على قوله: «دليلها...» في محلّه» ثمّ كتب فوقها: «دليله وبيان مقدار دلالاته سعةً وضيقاً» ثمّ شطب عليها أيضاً.

بيانه في المقام أنه لو تيقّن سابقاً على حلية شرب التّن ثم شكّ في بقائها فيتحقّق معه موضوع الاستصحاب وهو احتمال الحلية المتيقّنة في السابق، فإذا أخبر العادل بعد ذلك بحرمة شرب التّن يكون دليل اعتباره دالّاً على وجوب تصديقه في ما أخبر به بأخذه وهو الحرمة وإلغاء احتمال خلافه - أعني الحلية - ومن المعلوم أنّ إلغاء احتمال الخلاف لمّا لم يكن باختيارٍ فيُرجع إلى إلغاء أثره، وقد عرفت أنّه موضوعُ حرمة النقض فيكون ملغىً بلسان نفي الموضوع بسبب الأمانة وليس ذلك إلّا بمعنى الحكومة.

فإن قلت: إنّ تصديق العادل في إخباره بالحكم الاستصحابي يقتضي إلغاء احتمال خلافه ولو كان حكم الأمانة.

قلت: إنّ الحكم الاستصحابي - أعني حرمة النقض - لمّا كان في الموضوع المشكوك فيكون احتمال خلافه - وهو جواز النقض - في المشكوك بلا نظرٍ له إلى حكم الأمانة، وهي حرمة شرب التّن بعنوانه الواقعي، فحصل ممّا ذكرنا أنّ الأمانة ناظرة إلى موضوع الاستصحاب دون العكس، فتكون حاكمةً عليه.

في عدم تمامية
الحكومة
المصطلحة

هذا، ولكنّ التحقيق عدم تمامية الحكومة بالمعنى الذي ذكره - طاب ثراه - من كون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً إلى مدلول الآخر بما هو مدلوله في مقام الإثبات، ولا يكفي مجرّد الدلالة العقلية إلى مدلول الآخر ثبوتاً كما في المقام؛ حيث إنّ تصديق العادل بالعمل بقوله لمّا لم يكن مع الأخذ بحكم الاستصحاب فيحكم العقل بلزوم طرحه بما هو ينافيه واقعاً لا بما هو مدلول دليل الاستصحاب، وبه ينتفي ما هو القوام في الحكومة المصطلحة من الدلالة اللفظية لدليل^١ الحاكم

١. كذا، والصواب ظاهراً: للدليل.

ونظرة كذلك إلى مدلول المحكوم، فإذا كان الطرد من جهة منافاة حكم الاستصحابي للأخذ بالأمانة عملاً فيكون العكس أيضاً كذلك فيحصل التعارض. هذا كله مضافاً إلى أنّ ما ذكر - من أنّ الأمانة لها نظرٌ إلى موضوع الاستصحاب دون العكس - إنما هو لأجل مفادها بنفسها مع مفاده، وأما بلحاظ دليل اعتبارهما - أعني الأمر بتصديق العادل والنهي عن النقص - فليس كذلك، بل يدلّ على كون كلّ منهما قاعدةً مضروبة للشاكّ في مقام العمل فيكون موضوع حكم الأمانة والاستصحاب بلحاظ دليل الاعتبار - كما أنّه هو المناط - واحداً، وهو المكلف الشاكّ في الموضوع الغير المعلوم الحكم وإن كان مفادهما مختلفاً ولكنّه ليس بمناطٍ، فحينئذٍ يُثبت كلّ منهما بمقتضى دليل اعتبارهما حكماً في المشكوك بلا ترجيح لأحدهما على الآخر فيحصل^١ بينهما التعارض.

وبالجملة، لو أغمضنا عمّا ذكرنا - من الورود إمّا بأخذ «الشكّ» المأخوذ في دليل الاستصحاب من جميع الجهات حتى يرتفع بدليل الأمانة أو بتعميم اليقين في الغاية لكي يشمل كلّ يقين في موضوع المستصحب ولو بوجهٍ كي يصدق الغاية على اليقين بالحجة من قبل الشارع فيرتفع عنوان «نقض اليقين بالشكّ» - لأشكال معه إثبات التقديم على نحو الحكومة المصطلحة.

نعم، لو كان الغاية هو خصوص اليقين بالحكم الشرعي على خلاف اليقين الأولي المتعلّق^٢ بالحكم لأشكال «الورود» أيضاً فيحتاج في التقديم إلى التوفيق العرفي، بأن يقال: إنّ دليل الأمانة لمّا كانت حجةً على الواقع فكأنّه هو ويكون

١. في الأصل: فتحصل.

٢. في الأصل: المتعلّق.

بمنزلته، فيقدّم على ما دلّ على الحكم الشرعي في طول الواقع في مرتبة الشكّ فيه في مقام الدوران والجمع.

فسي بيان وجه تقديم الأمانة على البراءة - بناءً على إنشاء الحكم الشرعي على طبقها - هو الورود، بناءً على كون عنوان إخبار العادل واسطةً في الثبوت لإنشاء الحكم في نفس العنوان الواقعي الذي أخبر بحكمه الشرعي.

وبعبارة أخرى، كان دليلاً على إنشاء الحكم في ما يصدق عليه بالحمل الشائع^١ الصناعي أنّه ممّا أخبر العادل بحكمه بناءً على الطريقة في الأمانة، أو كان واسطةً في العروض بأن تعلق الحكم على العنوان الواقعي المعنون بعنوان «إخبار^٢ العادل» مثلاً بناءً على السببية فيها مع كون الجهل بالحكم المأخوذ في موضوع «حديث الرفع» و«كلّ شيء لك حلال»، إلى غيره من سائر أدلّة البراءة هو الجهل به ولو بغير العنوان الواقعي في نفس الموضوع المعنون به، ولا يخفى وجهه.

وأما بناءً على الحجّة في الأمانة أو بناءً على إنشاء الحكم ولكن مع كون الجهل بالحكم في موضوع الأصل هو الجهل به في العنوان الواقعي، فيشكل «الورود» خصوصاً على ما ذكرنا من كون موضوع حكم الأمانة بملاحظة دليل اعتبارها هو «المشكوك»؛ حيث إنّ دليل كلّ منهما حينئذٍ يقتضي وجوب الرجوع في مورد المشكوك إلى الحكم الثابت به وأنّ الحكم الشرعي في موضوع الشكّ هو ما أفاده، فلا بدّ إمّا من التوفيق العرفي الذي قد تقدّم بين الأمانة والاستصحاب، وإمّا من ملاحظة أنّه لمّا كان لا بدّ في غير مورد التكليف الوجوبي

١. في الأصل: الشائع.

٢. في الأصل: بالعنوان الإخبار.

والتحريمي من العمل بالأمارات؛ لعدم مجيء «حديث الرفع» فيه؛ لكونه في مقام الامتنان ولا امتنان فيه، فإذا عُمِلَ بها فيه فيُعمل بها في مورد «حديث الرفع» أيضاً بضميمة عدم القول بالفصل القطعي، وإلا فلو عُمِلَ بـ «حديث الرفع» فلا بدّ إما من طرح الأمانة في غير مورده أيضاً لئلا يلزم التفكيك فيلزم اللغو في جعلها أو يؤخذ بها فيه فيلزم الفصل والتفكيك وقام الإجماع القطعي على عدم الفصل في موارد حجّيتها أصلاً كما هو واضح.

ثم إنّ ما ذكر - بناءً على جعل الحجّة بالنسبة إلى الأمارات - ممّا لا ريب فيه، وأمّا بناءً على إنشاء الحكم الشرعي على طبقها فالتحقيق أنّما هو ما ذكرنا من الورود، لا التعارض كما قد تُوهّم ذلك؛ لأنّه لو قامت أمانة على حرمة شرب التبن يصدق معه العلم بالحرمة فيخرج عن كونه مجهول الحكم؛ حيث إنّ من الظاهر عدم التقييد بالنسبة إلى مفاد الأصل بكون الجهل بالحرمة الواقعية، فكذا العلم بها الذي جعلت غايةً.

ومن هنا اتّضح وجه تقديم «الأمانة» على «أصل الاحتياط» المأخوذ في موضوعه «الشبهة والشك» وروداً أو توفيقاً^١ كما اتّضح أيضاً ورود الاستصحاب عليها أيضاً؛ حيث إنّ الشيء المعلوم الحرمة أو الوجوب سابقاً مثلاً يُعلم حرمة أو وجوبه لاحقاً بعنوان عدم نقض اليقين بالشكّ بنحو الإشارة إلى ما هو مشكوك الحكم لاحقاً والمتيقّن سابقاً بالحمل الشائع أو بنحو الوساطة في العروض، وعرفت أنّ الجهل بالحرمة المأخوذ في موضوع «الأصل» هو الأعمّ من كونه بالعنوان الواقعي أو الظاهري، وكذا «الشبهة» في موضوع الاحتياط.

١. بعدها في الأصل: «أنّه» ثمّ شطب عليها.

في تقديم قاعدتي
اليَد والصَّحَّة على
الاستصحاب

ثمَّ إنَّ ملاحظة «الاستصحاب» مع سائر القواعد الخاصَّة الثابتة للشاكِّ من مثل «قاعدة اليَد وأصالة الصَّحَّة» ونحوهما، فلا شبهة في تقديمها عليه؛ حيث إنَّها على تقدير كونها من الأمارات فلا محالة تكون مقدِّمةً عليه بالوجه الذي قد عرفت في تقديم الأمانة عليه، وعلى تقدير كونها من الأصول فلا بدَّ من التقديم أيضاً؛ لكونها أخصَّ منه بعد مجعوليَّتها بالنسبة إلى مورده بحيث لولا التقديم للزم اللغو في جعلها.

وإن شئت قلت: إنَّ «اليَد» لمَّا كانت معارضةً مع «الأصل» في غالب الموارد؛ حيث إنَّ ما في اليَد غالباً مسبوق بملك الغير، ومع عدم العلم بالحالة السابقة يُحكم باستصحاب بقاء الملك في ملك الغير فلا بدَّ من تخصيص أدلَّة الاستصحاب بها بناءً على التبعُّد، وأمَّا بناءً على الظنِّ فنقول أيضاً بتقديمها عليه؛ حيث إنَّه لو بُني عليه لزم طرحها بالمرَّة والمفروض ثبوت اعتبارها.

تنبيه

الفرق بين «الأمارات» و«الأصول» أنَّ «الأمانة» حاكية وكاشفة عن^١ مدلولها - وبعبارة أخرى، ناظرة إلى الواقع - ولأجل ذلك صارت حجَّةً بخلاف «الأصول» فإنَّ حجَّيتها ليست من هذه الجهة بل صارت مجعولة تبعداً - سواء كانت بنفسها حاكيةً عن الواقع ك«أصالة الصَّحَّة»، أم لا ك«أصالة البراءة» مثلاً. هذا كلُّه حال معارضة «الاستصحاب» مع غيره من الأمارات مرَّةً، وقد دريت تقدِّمها عليه، ومع سائر الأصول العملية العامة من أصالة البراءة والاحتياط

في الفرق [بين]
«الأمارات»
و«الأصول»

١. بعدها في الأصل: «الأوقات بالنسبة إلى غالب» ثمَّ شطب عليها.

٢. في الأصل: «من».

والتخير - حيث يرجع إلى الأولى - أخرى^١، وقد عرفت تقديمه عليها، ومع القواعد الخاصة من مثل قاعدة اليد وأصالة الصحة ونحوهما ثالثة، وقد عرفت تقديمها عليه أيضاً كالأول.

نعم، يكون الاستصحاب مقدماً على قاعدة الطهارة بعد كونهما عامين من وجه؛ ففي تقديم الاستصحاب على قاعدة الطهارة حيث إنها - مضافاً إلى إرجاعها إلى البراءة كما حُقِّق في محلّه وذهب إليه بعض الأساطين - أن لسان دليلها مثل البراءة والاحتياط في إثبات الحكم للمشكوك المطلق، وعرفت أنه يثبت بواسطة «الاستصحاب» اليقين بالحكم بوجه فيكون وارداً عليها أيضاً.

هذا كله حال تعارض الاستصحاب مع غيره، وأمّا لو تعارض فردان منه بنفسهما فحينئذٍ إما أن يكون الشك في أحدهما مسبباً عن الآخر مع كونه أثراً شرعياً له أو لا، سواء كان الشك فيهما مسبباً عن أمر ثالث أو لم يكن واحد منهما أثراً شرعياً للآخر وإن كان الشك فيه مسبباً عن الشك في الآخر.

أمّا القسم الأول كاستصحاب كزية الماء وإطلاقه بالنسبة إلى استصحاب نجاسة المغسول به وحدث المكلف، واستصحاب طهارة المكلف بالنسبة إلى استصحاب اشتغال ذمته بالصلاة على القول بجريان استصحاب الشغل ونحوهما ممّا يُعتبر فيه الطهارة، واستصحاب نجاسة الملاقى بالنسبة إلى استصحاب طهارة الملاقى - بالفتح - إلى غير ذلك ممّا لا يخفى على المتتبع.

ثم إنّ ما نحن بصدد بيانه وتحقيقه من تقديم أحد الأصلين على الآخر ليس لمكان الترجيح بعد التعارض - كما هو المنسوب إلى المحقق (قده)^٢ -، بل لتقدمه

١. أي مرةً أخرى.

٢. راجع ص ١٠١ - ١٠٢.

عليه ذاتاً من أجل الوجود والتخصّص وهذا ممّا لا يرتاب فيه أحد، وقد ذهب إليه جمع من محقّقي المتأخّرين - شكر الله مساعيهم في الدين -، وعليه فنقول:

في تقديم أصل
السببي على
المسببي

فلو شكّ في بقاء نجاسة الثوب^١ المغسول بالماء المشكوك الطهارة قبل الغسل مع كونه مسبوقاً بالطهارة القطعية بعد^٢ أنّ الشكّ في نجاسة الثوب مسبّب عن الشكّ في بقاء طهارة الماء مع كون طهارة الثوب المغسول أثراً شرعياً لطهارة الماء قبل الاغتسال وإن صار الغسالة نجساً بسبب الثوب؛ لكون الكلام إنّما هو في طهارة الماء قبل الغسل، فالتحقيق أنّ الترجيح مع الشكّ السببي فيقدّم على الشكّ المسببي دون العكس؛ وذلك لدلالة الأخبار بأسرها عليه من أجل دوران الأمر فيها من الحكم بشمولها للشكّ السببي دون المسببي، فيخصّص بحكم الشارع أدلّة الباب في الشكّ المسببي وبالعكس فيكون تخصيصاً بالنسبة إليها في الشكّ السببي من غير مخصّص يقتضيه؛ وذلك لأنّه لما كان من المفروض ارتفاع المستصحب في الشكّ المسببي^٣ من الأحكام واللوازم الشرعية للمستصحب في الشكّ السببي^٤، فإذا كان معنى حكم الشارع بعدم نقض اليقين والبقاء عليه في الموضوعات جعل آثارها الشرعية في مرحلة الظاهر، لزمه رفع الشكّ المسببي^٥ بحكم الشارع فكأنّه لا شكّ كي يشملته أخبار الباب الناهية عن نقض اليقين بالشكّ.

وهذا بخلاف ما لو حكم بشمولها للشكّ في المسبّب؛ حيث إنّ ارتفاعه كذلك

١. بعدها في الأصل: «التجس» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: «مع» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها: «بعد».

٣. في الأصل: المسبّب.

٤. في الأصل: السبب.

٥. في الأصل: المسبّب.

ليس من أحكام مستصحه بالفرض، فيلزم ما ذكر من طرح عموم الأخبار بالنسبة إلى الشكّ السببي^١ من غير مخصّصٍ يقتضيه، وهو ممّا لا يجوز أحد^٢ لا سيّما العرف في باب الألفاظ، فعموم نفس الأخبار بالملاحظة المزبورة قاضٍ بإرادة الشكّ السببي^٣ وعدم إرادة العكس من دون أن يكون هناك صرحٌ للأخبار بالنسبة إلى الشكّ المسببي^٤.

والحاصل أنّه لا بدّ من تقديم الشكّ السببي على المسببي؛ لدوران الأمر بين التخصّص بتقديم السببي أو التخصيص بتقديم المسببي. ومن المعلوم تعيين^٥ الأوّل في مقام الدوران؛ حيث إنّ مع إجراء الأصل في طهارة الماء^٦ في المثال يُحكم شرعاً بترتيب آثارها ومنها طهارة الثوب المغسول به، فيكون رفع اليقين بنجاسته باليقين بالحكم الشارع بزوالها وحصول الطهارة بالغسل بالماء المستصحب الطهارة لا بالشكّ فلا المخالفة لدليل الاستصحاب أصلاً. وأمّا لو عمل باستصحاب نجاسة الثوب فليس من آثارها نجاسة الماء الوارد على الثوب المغسول به فيبقى الشكّ في طهارة الماء بحاله، مع عدم التمكن من العمل به؛ إذ معه لا يمكن استصحاب النجاسة في الثوب فلا بدّ من رفع اليقين بالطهارة بالشكّ فيها، فيلزم المحذور من تخصيص دليل الاستصحاب بالنسبة إلى السبب بلا وجه أو

١. في الأصل: السبب.

٢. كذا.

٣. في الأصل: السبب.

٤. في الأصل: المسبب.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: تعيّن.

٦. في الأصل: «الثوب» ثم شطب عليه وكتب بدلاً منها «الماء» كما أثبتناه.

بوجهٍ دائر كما لا يخفى.

وبالجملة، إنّ إجراء الاستصحاب في السبب موجب لرفع حكم الشارع بزوال نجاسة الثوب، وأمّا إجراؤه في المسبّب فلا يوجب حكم الشارع بزوال الطهارة بل لابدّ من رفع اليد عن اليقين بها سابقاً بلا وجهٍ مخصّص.

فإن قلت: إنّ الحكم ببقاء نجاسة الثوب بالاستصحاب يستلزم للحكم بعدم حصول الطهارة فيه؛ حيث إنّ إثبات أحد الأضداد ولو ظاهراً يوجب رفع أضدادها ظاهراً. ومن المعلوم أنّ الحكم بنفي الطهارة لا يجمع مع عدم الحكم بنجاسة سببه وهو الماء؛ إذ بدونه لابدّ إمّا من الحكم بطهارة الثوب أو لا يحكم بشيء أبداً، فلا بدّ مع الحكم بنجاسة الثوب من الحكم تعبدّاً بعدم طهارة الماء ولو بالملازمة الظاهرية، وحينئذٍ يكون رفع اليد عن اليقين بالطهارة باليقين بحكم الشارع بعدمها لا بمجرد الشكّ فلا يكون استصحاب الطهارة أولى.

قلت أولاً: إنّ الحكم بعدم طهارة الثوب لا يستلزم التعبد بعدم طهارة الماء، بل يجمع مع الشكّ فيها كما لو تعارض الاستصحاب السببي مع ما في عرضه من الاستصحاب؛ حيث إنّهُ يُعمل بالاستصحاب المسبّبي بلا حكمٍ بالنسبة إلى طهارة الماء.

وثانياً: إنّهُ - على فرض التسليم - فرق بين الحكم بزوال المتيقّن السابق ورفع الشكّ في أحدهما كما في المسبّب بعد العمل بالاستصحاب في السبب، وبين رفع اليد عن أصل حرمة النقض مع بقاء موضوعه - أعني الشكّ في البقاء - كما في السبب لو عُمل بالأصل في المسبّب.

وبعبارةٍ أخرى، يكون الحكم الناشئ من السبب في طرف المسبّب في نفس

متعلّق الشكّ وأما الناشئ من المسبّب في طرف السبب فإنّما هو عنوان الشكّ في مقابل قاعدة الطهارة.

وإن شئت قلت: إنّ الاستصحاب السببي موجب لحدوث عنوان^١ واقعي تعلّق به الحكم^٢ - أعني زوال النجاسة في الثوب تعبّداً - وهو الغسل بالماء الطاهر فيكون كالأمارة بالنسبة إليه دون العكس؛ لعدم كون أحد الأسباب لزوال الطهارة في الماء قبل غسل الثوب به بقاء النجاسة في الثوب بعد غسله به وإن كان لا بدّ من الحكم برفع اليد عن اليقين الأوّل ونقضه بالشكّ بمعنى عدم العمل على طبق اليقين السابق بلا سببٍ مزيل له، كما كان كذلك بالنسبة إلى الحكم بالبناء على الأكثر في الشكّ في ركعات^٣ الصلاة في مقابل الاستصحاب.

والحاصل أنّ نقض اليقين بالشكّ قد يكون حراماً كما في الاستصحاب، وقد يكون واجباً كما في القواعد المجعولة في قبالة، ومنها ما نحن فيه لو عملنا به في طرف المسبّب فليس رفع اليد عن اليقين الأوّل ولو بحكم الشارع نقضاً لليقين باليقين كما تُوهّم، بل المدار في كونه كذلك حدوث عنوان يزول به المتيقّن ولو بحكم الشارع، وكلّ ما لم يكن كذلك فليس نقض لليقين الأوّل باليقين وإن كان يقين بحكم الشارع كما لا يخفى.

وسرّه أنّ «اليقين» المجعول غايةً في دليل الاستصحاب وهو قوله (ع): «لكن تنقضه بيقينٍ آخر»، هو اليقين الوجداني المتعلّق بزوال المتيقّن السابق أو بقائه

١. في الأصل: «الشكّ ...» ثمّ شطب عليها.

٢. كتب فوقها: «ظاهراً وهو طهارة» ثمّ شطب عليها.

٣. في الأصل: الركعات.

واقعاً أو بالحجة على أحدهما، لا اليقين^١ بمطلق الحكم من الشارع، وإلا لكان كل دليل ولو دليل الأصل، وارداً على الاستصحاب، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا كله انتدح فساد ما قد يدعى في المقام من أن اليقين بالنجاسة في الثوب المغسول من أفراد العام، فلا وجه لطرحه.

هذا، وقد دريت مما ذكرنا عدم تمامية ذلك وفساده بعدما كان الحكم بشمول ما دلّ على حصول الطهارة للمغسول بالماء الطاهر في مرحلة الظاهر مانعاً عن شموله الحكم الاستصحابي وهي إبقاء النجاسة المتيقنة في الثوب، وهذا بخلاف العكس فلو علمنا باستصحاب النجاسة فإنه بعدما لم يكن زوال الطهارة عن الماء من الأحكام الشرعية لنجاسة الثوب وإن كان بقاؤها في الثوب في مرحلة الواقع كاشفاً عن نجاسة الماء قبل غسل الثوب به لا يكاد يرتفع به ما هو الموضوع للأصل في السبب، فما هو يكون مقتضي لشمول أدلة الباب فيه موجوداً لليقين السابق والشكّ اللاحق، والمانع لا يصلح للمانعية إلا بحسب الواقع وإلا بحسب الظاهر لا يكاد يصلح لها بناءً على ما ذكرنا، كما لا يخفى.

فإن قلت: إن ما ذكر - من انحصار الفردية بالنسبة إلى الشكّ في السبب، وأن فردية الشكّ في المسبّب يتوقف على تخصيص الدليل وإخراج الشكّ في طرف السبب عنه^٢، دون فردية السبب فإنه فرد مطلقاً فيكون مقدماً على المسبّب - إنما هو بلحاظ الحكم الاستصحابي، وأما مع قطع النظر عنه فكلّ منهما فرد للموضوع - أعني بذلك نقض اليقين بالشكّ - في عرض واحد، وليس فردية واحد منهما

١. في الأصل: التيقن.

٢. أي عن دليل الاستصحاب.

قاصراً عن الآخر بنفسه. ومن المعلوم أنه لم يقم^١ من الخارج ما يدل على خروج الشك في المسبب عن تحت القاعدة وعموم الأخبار النهائية لحرمة النقض لأن^٢ يصير قرينةً على التخصيص، كما أنه من المعلوم أيضاً أنه بعد لحاظ الموضوع إثباتاً ونقياً مع قطع النظر عن الحكم لا ترجيح لأحدهما على الآخر بأن يقال بعدما كان الفرض جعل نفس شمول العام للشك [في] السبب كاشفاً عن عدم إرادة الشك في المسبب وخروجه عن العموم.

وبالجملة، إنه لما كان الترجيح في المقام منحصراً في كون أحد الموضوعين في طول الآخر، ومع قطع النظر عن الحكم لا يكاد يكون كذلك؛ لأن ذلك غير معقول بعد فرض تساويهما في الفردية وكون نسبة العموم إليهما على حد سواء من دون تفاوت [بين] ^٣تقدم وتأخر في نسبته إليهما، ومع ذلك فكيف يلاحظ أولاً في طرف السبب حتى يخرج المسبب عن الفردية وليس بأولى من العكس، بأن يجعل شمول العام للشك المسبب^٤ مانعاً عن شموله للشك السبب^٥؛ لامتناع إرادته مع إرادته فيلزم التخصيص بالنسبة إليه.

هذا، ولكن لما لم يكن ثمة ترجيح لشيء من الشمولين يُحكم بتساويهما كما هو الشأن في الشكّين المسببين عن أمر ثالث، ودعوى التسيب بينهما لا يوجب الترجيح بعد فرض وجودهما في الخارج وكون نسبة العموم إليهما نسبةً واحدةً و

١. في الأصل: «لم يدل» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «لم يقم».

٢. في الأصل: «لكي» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «لأن» كما أثبتناه.

٣. يستفاد ما بين المعقوفين من التحرير السابق انظر ج ٣، ص ٥٤٠.

٤. كذا في البداية، ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «السبي»، والصواب ظاهراً: المسببي.

٥. كذا في البداية، ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «المسببي»، والصواب ظاهراً: السبي.

على حدٍّ سواء، كما لا يخفى.

قلت: نعم، إلّا أنّ عدم إمكان العمل بكلا الفردين يكون قرينةً عقليةً على عدم إرادتهما معاً منه، فيدور الأمر بين إخراجهما معاً عنه أو إخراج السبب دون المسبّب أو بالعكس. ومن المعلوم أنّ لزوم الزائد عمّا لابدّ من ارتكابه عقلاً من إخراج واحد منهما^١ بعد إمكان العمل بواحدٍ منهما^٢ ولزوم التخصيص من غير مخصّص^٣ دون الأخير، يكفي ترجيحاً له عليهما، كما هو واضح.

هذا مضافاً إلى أنّ جعل الشكّ المسبّبي من أفراد العموم بحيث يُحكم بإرادته منه - كما كان كذلك في الشكّ السببي - يتوقّف على خروج الشكّ السببي عن مشموليته للعموم بعدما كان لازم دخوله والاتّفات إليه رفع اليد عن الشكّ المسبّبي بالفرض؛ حيث إنّ من أحكامه الشرعية، فإذا استند في خروجه عنه إلى دخول الشكّ في المسبّب توجهّ عليه الدور الظاهر ولا يلزمه في العكس؛ حيث إنّ رفع اليد عن السببي^٤ ليس من أحكام عدم نقض الشكّ المسبّبي^٥ على ما هو المفروض.

وتوهّم عدم شمول الدليل لليقين على خلاف المتيقّن السابق الناشي منه بنفسه؛ لاستلزامه الدور فيكونان في عرض واحد مطلقاً مدفوعاً بإمكان شموله ولو بنحو القضية الطبيعية - كما في «كلّ خبري صادق أو كاذب» - فلا وجه لتوهّم الإيراد

١. بعدها في الأصل: «عنه في الأولين وهو عدم الوجه من إخراجهما» ثم شطب عليها.

٢. أي في الأوّل وهو إخراجهما معاً.

٣. أي في الثاني وهو إخراج السبب دون المسبّب.

٤. في الأصل: «السبب» ثمّ صحّحها بـ «السببي».

٥. في الأصل: «المسبّب» ثمّ صحّحها بـ «المسبّبي».

٦. في الأصل: مشكوك.

من هذه الجهة.

هذا، مع أنه لو لم يُبين على تقديم الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي لزم عدم الفائدة في إجراءاته في الموضوعات لو كانت مشكوكاً. هذا كله مع أنه لو لم يُبين على تقديم الاستصحاب السببي على استصحاب المسببي لزم عدم صحة إجراءاته بالنسبة إلى الموضوعات لو كانت مشكوكاً، فلا فائدة فيه، بل فائدته تكون منحصرة في استصحاب الأحكام التكليفية التي يراد بالاستصحاب إثبات أنفسها في الزمان اللاحق.

ودعوى عدم انحصار الفائدة في ذلك بل يُحتاج في إجراء الأصل بالنسبة إلى الآثار إلى إحراز الموضوع، ومع كونه مشكوكاً^١ لا بدّ من استصحابه ليترتب عليه استصحاب أنفسها، مدفوعة بما قد عرفت سابقاً من أن استصحاب الأحكام ليس من آثار استصحاب الموضوع وإن كانت هي مع قطع النظر عن الأصل من آثاره المترتبة عليه.

وبالجملة، لما كان الغرض من استصحاب الموضوع تعلق^٢ الآثار المترتبة على بقاء الموضوع في زمان الشك^٣ في مرحلة الظاهر مع كونها مسبقة بالعدم. وبعبارة أخرى، إن إجراء الأصل في الموضوع إنما كان مجدياً بالنسبة إلى الآثار الغير المشاركة مع المستصحب في الوجود السابق، وأما المشاركة معه في الحالة السابقة فهي بأنفسها مجرى للاستصحاب بحيث يغني استصحابها عن استصحاب الموضوع، ولما كانت الآثار الغير المشاركة بالفرض غير مترتبة على

١. في الأصل: مشكوك.

٢. بعدها في الأصل: «يجعل» ثم شطب عليها.

٣. أضاف قوله: «المترتبة على بقاء الموضوع في زمان الشك» في الهامش، وأثبتناه في المتن.

الموضوع^١ فلو قلنا بالتعارض بين استصحاب الملزوم واستصحاب اللازم فلا محالة يقع التعارض بين استصحاب الموضوع واستصحاب عدم تلك الآثار، فلو بنينا على عدم تقديم استصحاب الموضوع^٢ في المقام - أعني بالنسبة إلى الآثار الغير المشاركة - فلا محالة نقول أيضاً بعدمه في الآثار المشاركة؛ حيث إنّها بالنسبة إليه على حدّ سواء وعدم كون الفارق هو كون أحدهما موافقاً مع الموضوع في الحالة السابقة والآخر مخالفاً كذلك، وبناءً على تقديم استصحاب الموضوع على استصحاب الحكم الموافق فيقدّم على المخالف أيضاً؛ لعدم التفاوت كما لا يخفى.

هذا، مع أنّ غالب موارد الأخبار تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي مثل استصحاب الطهارة على استصحاب الاشتغال في الصلاة^٣، واستصحاب عدم دخول هلال رمضان أو الشوّال على استصحاب عدم وجوب الصوم أو بقاء الاشتغال به^٤ إلى غير ذلك من الموارد على ما لا يخفى.

هذا كلّّه بناءً على أخذ الاستصحاب من باب التعبد ولحاظ أخبار الباب، وأمّا بناءً على أخذه من باب الظنّ فالذي أرى تبعاً لبعض الأساطين هو كون تقديم الاستصحاب في الشكّ السببي أظهر منه على فرض القول به من باب التعبد؛

١. أضاف قوله: «ولمّا كانت الآثار الغير المشاركة بالفرض غير مترتبة على الموضوع» في الهامش، وأدرجناه في المتن.

٢. في الأصل: «عليه بالنسبة إلى ما نحن فيه هذا الفرد» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «على عدم تقديم استصحاب الموضوع» كما في المتن.

٣. كما في صحيحتي زرارة وقد تقدّمنا في ج ٣، ص ٢٢٠ - ٢٢١ وص ٢٤٨ - ٢٥٠.

٤. كما في رواية القاساني وقد سبقت في ج ٣، ص ٢٨٠.

لمحالية الانفكاك بين الظنّ باللازم وبين الظنّ بالملزوم فإذا فرض حصول الظنّ بالطهارة في الماء عند الشكّ فيلزمه عقلاً الظنّ بزوال النجاسة عن الثوب المغسول فيه.

والحاصل أنّه لو قلنا بأنّاطة الاستصحاب بالظنّ النوعي المطلق الحاصل من لحاظ الحالة السابقة، فلا محالة يحكم العقل بعد فرض التبعية وكون أحدهما معلولاً عن الآخر بحيث أن يكون هو المؤثّر فيه لا غير، بل يكون شأناً من شؤونه ومترشحاً من وجوده، بل هو في المرتبة النازلة دون العكس بترتب أحدهما على الآخر والأخذ به والبناء عليه دون العكس؛ ضرورة محالية انفكاك المعلول عن علّته والأثر عن مؤثّره، بل مع فرض الظنّ بالسبب لا يعقل حصول الظنّ بالمسبّب لا نوعاً ولا شخصاً؛ حيث يكون الذهن مع الالتفات إليهما ناظراً إلى العلة فإن حصل من حالتها السابقة ظنّ ببقائها في نفسها فيحكم بتبعية المعلول إيّاها في الوجود ولا يلتفت إلى الحالة السابقة بالنسبة إلى المعلول لكي يحصل الظنّ به من وجوده السابق.

وبالجملة، يمتنع ذلك بالنسبة إليه فلا يكون هناك إلا ظنّ يوافقه ظنّ آخر قهراً مثلاً الظنّ بالطهارة للماء المغسول فيه ثوب نجس يستدعي الظنّ بطهارة الثوب الذي هو لازم لهذه الطهارة المظنون بملاحظة الحالة السابقة.

فإن قلت: بعدما كان مستند حصول الظنّين - أعني الظنّ باللازم والظنّ بالملزوم - هي الحالة السابقة لا غيرها، فلا منع من أن يحصل الظنّ بعدم اللازم فيمتنع معه حصول الظنّ بالملزوم؛ فإنّه كما يمتنع حصول الظنّ بعدم اللازم مع فرض حصول الظنّ بالملزوم كذلك يمتنع حصول الظنّ بالملزوم مع فرض الظنّ

بعدم اللازم حيث إنّ الظنّ بعدم المعلول يلازم الظنّ بعدم العلة، فكيف يجامع بوجود العلة.

وإن شئت^١ قلت: إنّ من الممكن ذاتاً حصولَ ظنّين في شخص المقام يمتنع معه حصولَ ظنّ آخر من غير فرق بين الظنّ باللازم أو الملزوم والعلة أو المعلول.

قلت: إنّ ذلك أمرٌ غير معقول كما هو قضية التبعية وفرضها اللزوم كذلك، وإلّا لكان خروجاً من الفرض، ومعها لا يكاد يتحقّق الظنّ على خلاف الظنّ بما كان الملزوم عليه بل لا يكاد يمكن بعد الالتفات إليه وترتب أحدهما على الآخر وكون أحدهما مؤثراً فيه وهو معلولاً له وشأناً من شؤون وجوده.

وبالجملة، لما كان المعلول من ترشّحات وجود علته المستحيل انفكاكه عنها بحيث يُعتبران وجوداً واحداً^٢ ويعامل معهما معاملته^٣، بل هو هو في المرتبة النازلة فلا يكون معنى لإبقائه إلّا إبقاء علته، وكذلك ارتفاعه بعد النظر إلى هذه الالتفات إليها.

نعم، لو لم يكن ناظراً كذلك وكان غافلاً عنها من أوّل الأمر لا ريب في حصول الظنّ من سبق وجود المعلول أو عدمه بهما لكّنه ممّا لا يرتفع معه غائلة العلية بينهما بعد الالتفات إلى هذه الخصوصية فيزول الظنّ به ويتبع في الظنّ في البقاء أو عدمه الظنّ بعلمته كذلك بعد ملاحظة الحالة السابقة بالنسبة إليها، كما لا يخفى.

وحاصل الكلام ومختصر المرام أنّه لا يكاد يمكن التعويل على الحالة السابقة بالنسبة إلى عدم اللازم بعدما كان الشكّ فيه مسبباً عن الشكّ في الملزوم، وشأناً

١. أضاف قوله: «وإن شئت» في الهامش.

٢. هذا هو الصواب، وفي الإصل: وجود واحد.

٣. أضاف قوله: «ويعامل معهما معاملته» في الهامش.

من شؤونه؛ لأنّه وإن كان الشكّ في البقاء مطلقاً محصلاً^١ للظنّ الاستصحابي جدّاً غير أنّه بعده فرض التبعية المزبورة وأنّ الشكّ في اللازم من أجل الشكّ في الملزوم لا محالة كان حال الذهن في الأوّل تابعاً لحاله في الثاني.

واتّضح بما ذكرنا فساد ما قد يقال [من] أنّ التبعية المزبورة إنّما تستقيم^٢ في ما إذا لم يكن السببين الكاشفين عن حال اللازم والملزوم في عرضٍ واحد، وفي المقام الأمر على خلافه؛ لأنّها في مرتبة واحدة بعدما كان المقتضي لها نفس الحالة السابقة المتحقّقة بالنسبة إلى الملزوم وجوداً واللازم عدماً، هذا.

والوجه فيه ظاهر بديهي؛ لما تقدّم من امتناع كون السبب المقتضي للظنّ بالعلّة مقتضياً للظنّ بعدم المعلول بعد فرض اتّحاده نوعاً وسنخاً وإن اختلف الأشخاص. فالمحصّل من جميع [ما] ذكر عدم إمكان انفكاك الظنّ بالملزوم [عن] الظنّ باللازم عقلاً وأنّ الظنّ بعدم اللازم لا يحصل مع الظنّ بالملزوم، وإلّا لكان خلاف فرض التبعية من دون فرقٍ في ما ذكر بين كون اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ النوعي أو الشخصي:

أمّا الأوّل فمن أجل كون الظنّ النوعي في العلة غير تابع للمعلول بل كان ثابتاً لها في نفسها ولو مع التفات إلى الحالة السابقة بالنسبة إلى المعلول وكونها على خلافها، بخلاف المعلول فإنّه لم يكن أن يكون له بملاحظة الحالة السابقة ظنّ نوعي على خلافها مع الالتفات إليها وكونها مظنونةً على خلافه إلّا مع العفلة عنها، وأمّا الثاني فكذلك لأجل التبعية في الوجود إلّا إذا لم يكن.

١. في الأصل: محصّل.

٢. في الأصل: يستقيم.

نعم، لو قامت أمانة في طرف اللازم على خلاف ما قامت على^١ طرف الملزوم فيتعارضان؛ لكون الأمانة على أحدهما أمانةً على الآخر فيؤخذ^٢ بكلّ منهما، فلو قامت الأمانة على طرف اللازم الكاشفة عن عدمه يُستكشف منه عدم الملزوم الذي هو طهارة الماء المغسول فيه استكشافاً إنيائاً، كما أنّه بالعكس كما لو قامت على طرف الملزوم فيُستكشف منه وجود اللازم استكشافاً لمياً كما لا يخفى.

وأما الثاني فالأمر فيه كذلك كسابقه، وذلك من أجل التبعية في الوجود بينهما، غير أنّه لا سبيل إلى التعارض المزبور؛ لعدم إمكان تحقّق ظنّين شخصيين متخالفين^٣ على طرفي اللازم والملزوم.

نعم، الاستكشاف المزبور ثابت؛ حيث إنّهُ يُستكشف من الظنّ باللازم الملزوم وبالعكس؛ وذلك أنّه لمّا لم يكن السبب في نفسه مظنون البقاء مشخصاً بل كان مظنون الارتفاع ولو مع قطع النظر عن المسبّب فيمكن أن يحصل ظنٌّ فيه ببقائه، وهذا ليس من جهة تقديم الظنّ في المعلول على العلّة بل لأجل عدم الظنّ بها بنفسها^٤ كما لا يخفى.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ الاستصحاب الجاري في السبب مقدّم على الجاري في المسبّب إلّا إذا لم يكن جارياً فيه بنفسه إمّا من جهة معارضته^٥ مع ما في عرضه، كما في الشبهة المحصورة مع حصول الملاقاة مع أحد الأطراف بعد العلم

١. كذا، والصواب ظاهرًا: «في» بدل «على».

٢. كتب بدلاً منها في الهامش: «فلو أخذ» ثمّ شطب عليها.

٣. في الأصل: «المتخالفين» ثمّ شطب عليها وصحّحها بما في المتن.

٤. كتب في الأصل فوقها: «في حدّ نفسها».

٥. في الأصل: معارضة.

الإجمالي، وإما من أجل عدم المقتضي، كما لو لم يظنّ شخصاً بالبقاء بناءً على كون الاستصحاب من باب الظنّ الشخصي فيكون جاريّاً في المسبّب بلا مزاحمٍ. هذا، ولكن - مع عدم صحّة الاعتماد على أمثال هذه الظنون الشخصية؛ لعدم الدليل على حجّيتها - أنّه لو سلّم ذلك - بناءً على أنّ مدرك حجّيتها هي الغلبة فإنّ الغالب عند العقلاء في أمور معاشهم ومعادهم حصول الظنّ فعلاً في موارد وجود الشكّ بعد لحاظ الحالة السابقة في ما لو كان ذلك - لكن نمنع من تحقّقها في أمثال المقام وإن كان بالنسبة إلى سواه غير عزيز؛ وذلك لأنّه بعدما قلنا من التبعية وأنّ الظنّ بالسبب ظنّ بالمسبّب في حال الالتفات وعدم ذهول الذهن لا يكاد^١ تحصل الغلبة المزبورة من لحاظ الحالة السابقة في المسبّب؛ حيث ترى أنّ الغلبة على العكس وأنّ الغالب بالنسبة إلى الأنام مع التفاتهم حصول الظنّ بالسبب اللازم للظنّ بالمسبّب كما لا يخفى، فافهم جدّاً فإنّه دقيق.

هذا تمام الكلام في ما إذا كان الشكّ في أحد الأصلين مسبباً عن الشكّ في الآخر.

وأما القسم الثاني وهو ما إذا تعارض الفردان من الاستصحاب مع كون المستصحب في أحدهما أثراً شرعياً للآخر، وحينئذٍ فإن كان التعارض من جهة عدم القدرة على العمل بها بلا علمٍ إجمالي على انتقاض الحالة السابقة في أحدهما كما في مستصحب^٢ الوجوب مع عدم التمكن من العمل بكلا الواجبين، فيدخل ذلك في المتزاحمين فيقدّم الأهمّ منهما لو كان، وإلّا فالتخير.

١. كذا، والصواب ظاهراً: لا تكاد.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: مستصحب.

وإن كان من أجل علم الإجمالي بالانتقاض؛ فإن كان أحدهما مورداً للابتلاء دون الآخر فلا إشكال في العمل بالأول، وهذا في الحقيقة لا دخل له بتعارض الاستصحابين؛ لعدم كونه^١ جارياً في الثاني في نفسه؛ لما قرّرنا غير مرّة أن الاستصحاب إنما يكون قاعدة مقرّرة لتعيين الحكم الفعلي للشاك ولا حكم فعلي^٢ في الخارج عن الابتلاء كما لا يخفى، وإن كان كلُّ منهما مورداً للابتلاء فيقع حينئذٍ بينهما التعارض - سواء كان من أجل استلزامهما المخالفة العملية للعلم الإجمالي كما في مستصحي الطهارة مع العلم بنجاسة أحدهما، أو كان من جهة قيام الإجماع على عدم اختلاف الماء الواحد في الطهارة والنجاسة ولو بحسب الظاهر، أو لا يلزم أحدهما كما في التوضؤ^٣ اشتباهاً بالمانع المردّد بين البول والماء فإن استصحاب الطهارة الخَبَيَّة مع استصحاب عدم الطهارة الحَدَثِيَّة يتعارضان - ففي إجراء الاستصحاب في الطرفين أو عدمه فيهما مطلقاً أو التفصيل بين ما إذا لزم من إجرائهما مخالفة عملية للعلم الإجمالي أو الإجماع فيتساقطان، وبين ما إذا لم يلزم أحدهما فيجريان.

فالتحقيق الحقيقي هو إجراء الكلام في مقامين:

أحدهما في ثبوت المقتضي للاستصحابين في أطراف العلم الإجمالي. وثانيهما في وجود المانع عن الجريان على تقدير ثبوت المقتضي لهما وعدمه. أمّا المقام الأول فإنه قد يقال بعدم المقتضي لجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي وإن علم بحدوث تكليف فعلي منجز؛ لعدم شمول دليله لها؛ لأنّه

١. بعدها في الأصل: «بعد» ثم شطب عليها.

٢. كذا، والأولى: فعلياً.

٣. في الأصل: التوضؤ.

على تقدير الشمول يلزم المناقضة في مثل قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن تنقضه ييقين آخر» بين صدر الرواية وذيلها؛ حيث إنّها بمقتضى الصدر تدلّ^١ على حرمة نقض اليقين بالشكّ بكلّ من الطرفين بالشكّ فيه معيّناً، وبمقتضى ذيلها تدلّ على وجوب النقض في أحد الطرفين لا بعينه عندنا وإن كان معيّناً بحسب الواقع؛ للعلم الإجمالي بانتقاض أحدهما كذلك. ومن المعلوم لزوم المناقضة بين السالبة الكليّة والموجبة الجزئية، وطرح أحدهما والأخذ بالآخر يوجب التعيين^٢ بلا معيّن، والأخذ المخير المصداقي في مورد العلم الإجمالي يوجب استعمال^٣ النهي في المعنيين؛ في الحرمة التعيينية في غير مورد العلم الإجمالي والتخيرية في مورد.

ولا يخفى أنّ العلم الإجمالي إنّما تعلّق به «أحدهما المردّد المصداقي» لا بـ «أحدهما المفهومي» حتّى يقال بكون حرمة النقض فيه تعيينياً أيضاً مع كون التخير بحسب أفراد؛ حيث إنّ ذاك المفهوم عنوان منتزع عن المورد بعد العلم الإجمالي المذكور لا أنّه كان متعلّق العلم ابتداءً.

ومما ذكرنا ظهر ما في دعوى من قال بشمول الخطاب بالنسبة إلى أحدهما مخيراً فإنّه لو بنينا على أنّ مراده منه هو المفهوم المنتزع من الخصوصيتين وعدم كونه موضوعاً في ظاهر الدليل لا يمكن تعلّق الحكم به بعد عدم إمكان تعلّقه بهما وخروجهما عن العموم.

وبالجملة، بعد تعارض الأصلين في المقام لا بدّ من التساقط والرجوع إلى ما

١. في الأصل: «يدلّ» وهو سهو القلم كما يشهد به قوله في ما بعد: «تدلّ على وجوب النقض».

٢. في الأصل: «للتعيين» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها ما أثبتناه في المتن.

٣. في الأصل: «لاستعمال» ثمّ صحّحها بما في المتن.

يقتضيه، والأصلان المتعارضان في الفرض لا يمكن شمول الأخبار لشيءٍ منهما، وكذلك غيرهما من الأصول المتعارضة من جهة العلم الإجمالي، فإنه إما أن يشمل كلياً منهما أو أحدهما المعين أو المخير، لا سبيل إلى شيءٍ من هذه الوجوه فتعين ما ذكرنا من عدم شمولها لشيءٍ منهما، أما الأول فلأنه فإن شموله لأحدهما المعين لكل منهما منافٍ لليقين بانتقاض الحالة السابقة بالنسبة إلى أحد المستصحيين الذي دلّ الأخبار على وجوب النقض به بناءً على تعميم «اليقين» بالنسبة إلى الإجمالي على ما هو لازم تعارضهما.

والقول بأنّ الذيل منصرف إلى العلم التفصيلي دون مطلقه الشامل للعلم الإجمالي أيضاً كي يتحقق المعارضة - وذلك لأنّه القدر المتيقّن فلا إطلاق له، كما لا يخفى، هذا مع أنّ ظهور قوله: «ييقين مثله» في كون متعلّق اليقين الناقض العنوان الذي تعلّق به اليقين الأول لا مطلق اليقين كما في أطراف العلم الإجمالي - مدفوعٌ بأنّ الانصراف المزبور ممّا لا وجه له بعد عدم قصور اليقين الإجمالي عن التفصيلي بل الانصراف في ذلك ليس بأولى من دعوى انصراف «الشك» إلى الشكّ المحض الغير المقترن بالعلم الإجمالي أصلاً.

وأما ظهور «اليقين» في اليقين المماثل وكونه متّحداً مع اليقين الأول في المتعلّق فهو - على تقدير التسليم - متحقّق في أطراف العلم الإجمالي أيضاً كما لو علمنا بنجاسة إناء «زيد» بعنوانه الخاصّ المشتبه مع العلم بطهارته السابقة بذلك العنوان، وبضميمة عدم القول بالفصل يلحق غيره به ويتمّ المطلب، فافهم جدّاً.

وأما عدم شموله لأحدهما المعين فلأنّه لا معيّن في البين كما قلنا، ولا مرجّح في نفس الواقع والأمر؛ لتساويهما من كلّ وجه؛ إذ اليقين السابق والشكّ اللاحق

مفروض في كلٍّ منهما، واليقين بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما نسبته إليهما على حدٍّ سواء.

ودعوى شمول الأخبار لما كان باقياً فيخرج^١ ما كان منتقضاً^٢ من الحالتين غير مجدية؛ ضرورة عدم إمكان^٣ في تعلّق الحكم الظاهري به بهذا العنوان وإن كان بحسب الواقع منطبقاً عليه في ما يوافقه المشكوك فليس في البين عنوانٌ منطبقٌ على أحدهما المعيّن صالحٌ لتعلّق الحكم به، كما لا يخفى.

وأما عدم شموله لأحدهما المخير فلما قلنا من أنّ المصداقي منه مستلزم لاستعمال النهي في المعيّنين، والمفهومي منه لما لم يكن في عنوان الدليل بل هو معنى منتزع لا يكاد يشمل الخطاب^٤.

١. في الأصل: «خروجاً» ثمّ صحّحها بـ «خروج» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «فيخرج» كما أثبتناه في المتن.

٢. بعدها في الأصل: «في الواقع» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والأولى: الإمكان.

٤. في الأصل بدلاً من قوله: «وأما عدم شموله لأحدهما المعيّن» إلى قوله: «لا يكاد يشمل الخطاب»: «وأما الثاني فلاّنه لا معيّن في البين كما قلنا ولا مرجّح في نفس الأمر؛ لتساويهما من كلّ وجه؛ إذ اليقين السابق مفروض في كلّ منهما والشكّ اللاحق أيضاً كذلك، كما أنّه [كذا، والصواب ظاهراً: «أنّ» بدلاً من «أنّه»] اليقين بانتقاض الحالة السابقة من أحدهما نسبته إليهما في حدٍّ سواء.

ودعوى شمول الأخبار لما كان باقياً وخروج ما كان منتقضاً في نفس الأمر من الحالتين فاسدة؛ ضرورة عدم إمكان تعلّق الحكم الظاهري بما هو كذلك به بهذا العنوان وإن كان بحسب الواقع منطبقاً عليه في ما يوافقه المشكوك فليس هنا عنوان يكون منطبقاً على أحدهما المعيّن يصلح لتعلّق الحكم به، كما لا يخفى.

وأما الثالث فلما تقدّم من أنّ المصداقي منه يلزم لاستعمال النهي في المعيّنين، والمفهومي

هذا ولكن التحقيق وما هو مقتضى النظر الدقيق بحيث يرتفع معه الغائلة ويتحقق^١ معه ما هو المقتضي لشمول خطاب «لا تنقض» لأطراف العلم الإجمالي هو أن يقال: إن الأخبار^٢ التي منها صحيحة زرارة المتقدمة المذيلة^٣ بهذا الذيل ليست بصدد بيان الحكم في طرف الذيل بل إنما كانت بصدد البيان بالنسبة إلى الصدر، وذكر الذيل إنما هو لمجرد الإشارة إلى ما يحكم به العقل لولاه من عدم تحقق الموضوع في الاستصحاب في موارد اليقين بخلاف اليقين السابق لا أزيد من ذلك فيكون حاله كأن لم يكن مذكوراً بعدما كان تأكيداً وتأيداً^٤ بالنسبة إلى الصدر. ومن المعلوم أن العقل لا يحكم بالنقض إلا في موردٍ لم يمكن أن يتطرق إليه ضرب القاعدة أو لا يشمل الإطلاق كما في العلم التفصيلي والعلم الإجمالي لو لم يكن للدليل إطلاق وأما معه - كما هو المفروض - فلا يُحكم في مورد العلم الإجمالي، هذا.

وبالجملة، لا بأس بشمول هذا الخطاب للمقام^٥ بحيث يجري معه الأعلان^٦ بالنسبة إليه بعدما كان الذيل - أعني قوله: «ولكن تنقضه» اه، تأييداً وتأكيداً لصدوره

بمنه لما لم يكن في عنوان الأدلة بل هو أمر منتزع لا يكاد يشمل الخطاب» ثم شطب على مواضع منها وكتب عبارات وكلمات بين السطور والهامش فصارت العبارة كما ترى في المتن.

١. في الأصل: يتحققه.

٢. بعدها في الأصل: «ليست» ثم شطب عليها.

٣. في الأصل: المزيل.

٤. في الأصل: تأييد.

٥. شطب في الأصل على قوله: «وبالجملة ... للمقام» وكتب بدلاً منها: «فالمقتضي حينئذٍ لشمول هذا الخطاب لموارد العلم الإجمالي موجود» ثم شطب عليها أيضاً.

٦. كذا في الأصل، ثم شطب عليها وكتب في الهامش: «الاستصحابان» ثم شطب عليها أيضاً وكتب بدلاً منها: «الأصل الاستصحابي في أطرافه» ثم شطب عليها أيضاً.

ولم يكن بحكم شرعي تعدي قباله بل كان من الأحكام العقلية المقرّبة لما أفاده (ع) في صدر الرواية من النهي عن نقض اليقين بالشكّ.

هذا، مع أنّه على تقدير تسليم كونها بصدد بيان الحكم في طرف الذيل والصدر معاً وعدم ترجيحٍ للثاني على الأوّل يكون الأخبار المشتملة على ذاك الذيل مجملات في أطراف العلم الإجمالي، فيبقى ظهور الأخبار الخالية عن الذيل المزبور في الإطلاقات والشمول لمورد العلم الإجمالي سليماً عن المعارض من دون أن يقدح بوجه من الوجوه، ومعه يتحقّق المقتضي - أعني العموم اللفظي - لدليل الاستصحاب بحيث يشمل أطراف العلم بلا ارتياب ولا يوجب إجمال الأخبار المشتملة عليه الإجمال بالنسبة إلى ما كان خالياً عنه؛ لانفصالها عنها، ومن المقرّر في محلّه عدم سرية الإجمال الخاصّ المنفصل إلى العامّ.

المقام الثاني^١ في بيان المانع بعد الفراغ عن ثبوت المقتضي في أطراف العلم الإجمالي وعدمه، فنقول:

إنّ إجراء الاستصحابين لو لم يلزم منه المخالفة العملية بالنسبة إلى التكليف الفعلي المنجز^٢ المردّد في أطراف العلم الإجمالي كما في مستصحبي^٣ النجاسة في أطراف العلم بطهارة أحدهما، وكما في استصحاب طهارة البدن والحدث في مورد التوضؤ^٤ بالمائع المردّد، وكما في استصحاب الطهارة^٥ لكلّ من واجدي

١. هذا عدلٌ لقوله: «أمّا المقام الأوّل» في ص ٤٩٢، وسياق الكلام يقتضي أن يقال: «وأما المقام الثاني ففي بيان المانع ...».

٢. بعدها في الأصل: «بالنسبة» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والأوّل: استصحابي.

٤. في الأصل: التوضؤ.

٥. بعدها في الأصل: «البدن» ثمّ شطب عليها.

المنِّي في الثوب المشترك، فلا إشكال [في] عدم كون العلم الإجمالي مانعاً عن الاستصحابين، وأما لو كان مستلزماً لذلك كما في مستصحبي^١ الطهارة في مورد العلم الإجمالي بالنجاسة فإن قلنا بكون العلم الإجمالي علّة تامّة للتجنّز فيكون مانعاً عقلاً، وأما إن قلنا بأنه بكونه مقتضياً في نفسه فإن كان متعلّقاً بالحكم الواصل إلى مرتبة^٢ الفعلية بنفسه فكذلك أيضاً وإلا فلا، بل يكون الاستصحابين بمقتضى إطلاق دليلهما مانعين عن اقتضائه الفعلية، كما لا يخفى.

ثم إنّه لو بنينا على إجراء الاستصحابين فلا محالة يقع التعارض بينهما، ومعه فيُحكم بتساقطهما والرجوع إلى أصل آخر لا يكون في مرتبتهما إن كان هناك أصل على طبق أحدهما وإلا فالحكمّ التخييري العقلي بينهما نظير التخيير بين الاحتمالين لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ النوعي المطلق، فما ذكر^٣ جارٍ مطلقاً في كلّ من المتعارضين^٤ أنيط اعتبارهما بالطريقة المطلقة من دون فرق بين الأخبار وغيرها، ولا يصحّ الرجوع إلى المرجّحات إلا إذا قام الإجماع على وجوب الرجوع إلى الراجح من الدليلين المتعارضين مطلقاً كما هو المنسوب إلى العلامة - طاب ثراه - وغيره، فنخرج به عن القاعدة كما خرجنا به وبالأخبار في تعارض الأخبار.

وأما إن قلنا بإناناطته بالظنّ الشخصي فيؤخذ بالراجح ويُطرح المرجوح لا

١. بعدها في الأصل: «النجاسة أو» ثم شطب عليها.

٢. كذا، وقد شاع هذا الاستعمال من دون لام في عدّة من المصادر وله وجه كما في «مسجد الحرام». وقد تبنّا عليه في تعاليفنا في ص ٢٣٤ وعلى القواعد الأدبية يستعمل مع الألف واللام.

٣. شطب على قوله: «فما ذكر» وكتب فوقها: «وهذا» ثم شطب عليها أيضاً.

٤. في الأصل: «كلا المتعارضين» ثم صحّحها بما في المتن.

لمكان الترجيح بل لوجود مناط الحجية في الأول دون الثاني، ففي الحقيقة يخرج الفرض عن مسألة التعارض.

وأما على القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد فلا ريب في عدم جواز الرجوع إلى التخيير بعد التعارض والتساقط كما لا يرجع إلى المرجحات والتعويل فيعول على ما رجح ببعض الأمارات الخارجية و الأدلة الاجتهادية، وذلك لأنه - مضافاً إلى عدم السنخية بينهما حتى يرجح ما وافق الأمانة، ومن هنا نقول بعدم جواز ترجيح الأمارات المتعارضة بالأصول التعبدية أن الترجيح حينئذٍ فرع التكافؤ والتعارض بشمول دليل الاعتبار لكل من المتعارضين في نفسه؛ لأن ما لا يشمل دليل اعتباره من المتعارضين يحكم بتساقطهما بهذا المعنى، فلا معنى لتوهم الترجيح بينهما كما هو الظاهر؛ حيث إن الأصلين متعارضان^١؛ لأنه بعد قيام الأمانة الحاكمة على الأصل العملي مطلقاً موافقاً كان لها أم مخالفاً، لا يبقى مورد لها حتى يحكم بالتعارض ثم الترجيح من دون فرق بين القول بالحكومة بين الأدلة الاجتهادية والأصول العملية أو الورود - كما قلنا - فلا يبقى محل لإجراء الأصل، وهذا - كما ذكرنا سابقاً - خارج في الحقيقة عن صورة التعارض والتكافؤ ثم الترجيح بالأدلة الاجتهادية، فكان التعبير به نوعاً تسامح، كما لا يخفى على الفطن، والله العالم.

ومن جملة القواعد التي يقع التعارض بينها وبين «الاستصحاب» هي «أصالة الصحة» بقول مطلق المسلمة في الجملة شرعاً وعقلاً في فعل المسلم مطلقاً؛ في فعل الغير المعبر عنها بـ «أصالة الصحة» في لسان الأصحاب وفي فعل النفس -

١. في الأصل: الأعلان المتعارضان.

٢. ورد قوله: «في فعل المسلم ... لسان الأصحاب و» في الهامش.

أعني الفاعل الشاك في صحّة العمل مطلقاً، كان^١ من العبادات أم من المعاملات، من أجل فقدان ما هو معتبر فيه^٢ شرطاً أو شرطاً - فيسمى بـ «قاعدة الفراغ» عندهم وفي ألسنتهم، وبـ «قاعدة التجاوز» لو كان الشك منه في أصل وجود الشيء الذي هو بصدد إتيانه بعد التجاوز عن محلّ المشكوك.

ثم إنّ المعتبر في إجرائها بالنسبة إلى فعل الغير هو لحاظ كون ذاك الفعل من الغير مرتبطاً بما هو مكلف به ومحلاً لتكليفه كما هو الظاهر في العبادات بالنسبة إلى النائب عن الشخص المكلف بإتيانها هو بنفسه^٣ مع عدم التعذّر، وفي المعاملات في من أوقع النكاح أو الطلاق بالنسبة إلى زوجة الشخص أيضاً، كما لا يخفى.

ثم إنّّه لا يخفى أنّ كلّ مورد يجري فيه الأصل مطلقاً في الأفعال مطلقاً - عبادياً كان أو غيره - لا يخلو عن أصل كان مقتضاه الفساد - بمعنى عدم ترتيب الأثر المقصود - من أصالة عدم موافقة الأمر وعدم الإتيان بالمأمور به وبقاء الاشتغال وعدم استجماع المأتيّ به للأجزاء والشرائط^٥ في العبادات، ومن أصالة عدم إيجاد السبب المؤثّر للنقل والانتقال وعدم حصول الأثر ونحوهما في المعاملات. ومن المعلوم أنّ هذه الأصول وإن لم تكن^٦ مجدية في استكشاف

١. في الأصل: كانت.

٢. في الأصل: «فيها» ثم شطب عليها وكتب فوقها ما في المتن.

٣. في الأصل: «بنفسها» ثم شطب عليها وكتب فوقها ما في المتن.

٤. بعدها في الأصل: «أيضاً» ثم شطب عليها.

٥. ورد قوله: «وعدم استجماع ... الشرائط» في الهامش.

٦. في الأصل: لم يكن.

فساد الموجود غير أنه يترتب عليها الأثر المهم من بقاء الاشتغال في العبادة وعدم تحقق النقل والانتقال في المعاملات.

هذا، ولكن التحقيق تقديم أصالة الصحة مطلقاً على تلك الأصول والاستصحابات مطلقاً وإن كانت موضوعية الجارية في الأمور التي كان الشك في حصول الإخلال بها منشأً للشك في الصحة المأتي به من مثل أصالة عدم الإتيان بالجزء المشكوك وأصالة عدم البلوغ وعدم تحقق العقد بالعربي مثلاً، وهذا أمر ظاهر. أما لو قلنا باعتبارها من باب الظن لكي تكون أمانة فالأمر أظهر.

وأما بناءً على حجيتها من باب التعبد والأخبار الآتية في المقام فلائنه لو لم تقدم عليها لم يبق لها مورد أصلاً تجري فيه؛ لعدم خلو مورد من أصل من تلك الأصول فيصير بذلك جعلها لغواً.

وبالجملة، كونها حاكمة عليها - بحيث لا يكون معها مجال لجريانها - ممّا لا إشكال فيه.

نعم، إنّما الإشكال في تعيين مجراها^١ من حيث جريانها في فعل الشخص وفعل الغير في العبادات والمعاملات بالنسبة إلى الجزء أو الكل ونحوها من الجهات، فنقول:

اعلم أنّ المستفاد من الأخبار والأدلة بعد التأمل التام فيها أنّ هاهنا قاعدتين: أحدهما «قاعدة الفراغ» المضروبة للشك في صحة الشيء لأجل الشك في الإخلال ببعض ما اعتبر فيه شرطاً وشرطاً بعد الفراغ عنه.

وثانيها قاعدة مضروبة للشك في وجود الشيء بعد التجاوز عن محله مطلقاً أو

في خصوص أجزاء «الصلاة» وما هو في حكمها كـ «الأذان والإقامة» كما أنّ ذلك ليس ببعيدٍ على ما سنشير إلى الوجه فيه.

في الأخبار الدالة على قاعدة الفراغ ثم إنّ الكلام في الأوّل يتوقّف على ذكر الأخبار الدالة عليه وتعيين ما هو مفادها بالنسبة إلى الجهات المزبورة، فنقول وعلى الله التوكّل وهو المأمول:

روى زرارة في الصحيح عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره، فشكّك ليس بشيء^١.

وفي الموثقة: إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره، فشكّك ليس بشيء^٢؛ إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه^٣.

وفي الموثقة: كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو^٤.

وفي المستدركات عن كتاب درست بن أبي منصور عن عبيد بن زرارة قال: قال أبو عبد الله (ع): إذا شككت في شيء من صلاتك وقد أخذت في مستأنف فليس بشيء، إمض^٥.

وقوله (ع) في بعض الأخبار: كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه كما هو^٦.

١. تقدّم الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٥٥.

٢. في المصادر: فليس شكّك بشيء.

٣. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٥٥.

٤. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٥٥.

٥. تقدّم الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٥٦٤. ومراده من المستدركات هو مستدرك الوسائل كما تقدّم.

٦. المثبت من المصادر وفي النسخة: تذكراً.

٧. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٣٦٤، ح ١١٠٤ وعنه في وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٧١، باب ٤٢،

وقوله (ع) في من شكّ في الوضوء بعدما فرغ: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ^{١-٢}.

ومثل قوله (ع) في الشكّ في فعل الصلاة بعد خروج الوقت من قوله (ع): وإن كان بعدما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا إعادة^{٣-٤}.

وفي رواية زرارة عن أبي جعفر (ع): فإذا قُمتَ من الوضوء، وفرغت عنه، وقد صِرتَ في حالٍ أخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمى الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوء لا شيء عليك^٥.

هذا ما وصل إلينا^٦ من الأخبار العامة أو الخاصة بالنسبة إلى الوضوء وحده أو هو من^٧ الصلاة في هذا المضمار، ولعلّ المتتبع يعثر على أزيد ممّا وقفنا عليه، هذا. وأنت - بعدما ترى من عدم اختصاص مواردنا بما في بعضها من الوضوء أو الصلاة والشكّ فيهما شرطاً أو شرطاً المستلزم للشكّ في صحتهما، بل يجري مطلقاً بالنسبة إلى^٨

١. قد سبق الحديث وتخرجه في ج ٣، ص ٥٥٥.

٢. بعدها في الأصل: «هذا ما وصل إلينا من الأخبار» ثم شطب عليها.

٣. قد سبق الحديث وتخرجه في ج ٣، ص ٥٥٦.

٤. بعدها في الأصل: «هذا ما وصل إلينا من الأخبار في هذا المضمار ولعلّ المتتبع يعثر على أزيد من ذلك» ثم شطب عليها.

٥. قد سبق الحديث وتخرجه في ج ٣، ص ٥٥٦.

٦. زاد بعدها في الهامش قوله: «في [هذا] المضمار من الأخبار العامة أو المطلقة الغير المختصة بعملٍ مخصوص من العبادات أو المعاملات والأخبار الخاصة بالمخصوصة بالوضوء والصلاة المستظهر من جميعها كما سيأتي عدم اختصاص» والعبارة كما ترى ناقصة ولم يشطب عليها بعد أن شطب على قوله: «ما وصل إلينا ...» في المتن، والصواب حذفها.

٧. مراده أن الوضوء من متعلقات الصلاة وليس باباً على حدة.

٨. شطب على قوله: «ما وصل إلينا ... بالنسبة إلى كلّ» وكتب بدلاً منها في الهامش: «ولا

كلّ فعلٍ شكّ في صحّته بعد الفراغ عنه؛ لأجل ما هو المعتبر فيه جزءاً أو قيداً - يظهر الوجه في ما ذهبنا إليه من عدم اختصاص في هذه الأخبار بالنسبة إلى فعل من الأفعال، كما كان الأمر كذلك بالنسبة إلى «قاعدة التجاوز» كما سنبيّن^١ الوجه فيه عند ذكرها^٢.

بل التحقيق أنّ^٣ المستفاد منها هو عموم عدم الاعتناء^٤ بالشكّ بعد الفراغ عن العمل مطلقاً بالنسبة إلى جميع الأفعال - عبادياً كان أو معاملياً، وكان فعل نفسه أو فعل غيره مع كونه مورداً لتكليفه أيضاً - فلو شكّ الزوج في صحّة ما أوقعه الوكيل من العقد نكاحاً أم طلاقاً بعد فراغه عنه وأنه أوقع على ما هو عليه من الأجزاء أو الشرائط أو لا، يبيني بمقتضى أصالة الصحّة على أنّه وقع صحيحاً، هذا.

ومع ما ذكرناه فلا وجه لاختصاص ما هو المشمول للأخبار في أفعال^٥

﴿يخفى أنّ ظاهر قوله (ع): «كلّما شككت فيه» هي القاعدة ظاهر في قاعدة الفراغ [كذا] وقوله: «فإذا قمت من الوضوء» ظاهر في قاعدة الفراغ في خصوص الوضوء والصلاة كما أنّ ظاهر الصحيحة وباقي الأخبار المزبورة هي قاعدة التجاوز الغير المختصّة بعملٍ عبادي مخصوص [كتب بدل قوله: «الغير المختصّة ...»: «الغير المختصّة بشيء بل يجري في مطلق العبادات مثل الحج وغيره والمعاملات»] ثمّ شطب على أكثرها دون تمامها ولكن حرّرها بتحرير ثالثٍ بعدها كما أثبتناه في التحرير الأخير راجع ج ٣، ص ٥٥٦ - ٥٥٧.

١. بعدها في الأصل: «الأمر» ثمّ شطب عليها.

٢. يبيّن في ص ٥٤٢ بأنّها مختصّة بالصلاة فالتشبيه في الكلام معكوس.

٣. كتب فوقها: «لأنّ» ثمّ شطب عليها.

٤. في الأصل: «العموم عدم اعتناء» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ «عموم عدم الاعتناء» كما في المتن.

٥. زاد في الهامش قوله: «من كون المستفاد منها قاعدةً عامّةً في مطلق المركّبات بل في أفعال الشخص وغيره» ثمّ شطب عليها.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: «بأفعال» بدلاً من «في أفعال».

المكلف الحامل دون غيره، هذا.

بقي الكلام في الشك في الصحة في فعل الغير في حال الاشتغال به فإنه على الظاهر خارج عن مدلول الأخبار، ويتم الكلام في المقام بعدم القول بالفصل في فعل الغير بين كونه مشتغلاً به أو فارغاً عنه، بل يمكن دعوى العلم بعدم الفرق كما قيل، هذا.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول^١

في التنبيهات المتعلقة بقاعدة الفراغ
إنّه بعدما قرّرنا لك الأمر بما يقربّه الذهن ولا يبعده فلا محالة يتم أصل الصّحة^٢ في فعل الغير من دون حاجة إلى ما أقاموا عليه فيه من الأدلّة الواهية الغير الوافية لإثبات المدّعى من مثل قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾^٣.

وقوله - عليه الصلاة والسلام -: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه، ولا تظننّ بكلمة خرجت من أخيك سوءً وأنت تجد لها في الخير سيلاً»^٤.

وكذلك الإجماع القولي والعملي وحكم العقل بأنّ في تركه الفساد؛ حيث يلزم اختلال النظام بالنسبة [إلى] معاش الأنام كما لا يخفى، وما يلزم من تركه ذلك كالحمل على الصّحة فلا محالة يكون في وجوده الصّلاح والخير وليس ذلك إلّا الحمل على الصّحة، كما هو الظاهر، هذا.

وأنت ترى عدم دلالة شيء ممّا ذكر على المدّعى سوى الأخير - أعني حكم

١. ليس هذا من تنبيهات قاعدة الفراغ، بل هي تنمّة لمبحث أصالة الصّحة في فعل الغير. وعلى هذا يعدّ «التنبيه الثاني» الآتي في ص ٥١٤، التنبيه الأوّل لقاعدة الفراغ، كما قد أورد تنبيهات قاعدة الفراغ في العنوان التالي - أعني قوله: «وينبغي التنبيه على أمور» - في ص ٥٢٧ وهو سهو من قلمه الشريف، وستوافيك تنبيهات أصالة الصّحة عند قوله: «تذييل» في ص ٥٤٥.

٢. في الأصل: «الأصل».

٣. البقرة (٢): ٨٣.

٤. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٥٧.

٥. في الأصل: «لعدم».

العقل المزبور.

وتوضيحه هو أن الآية الشريفة - بعد إبقاء الحكم والمحكوم عليه على ما هو الظاهر فيها - مساوقة لقوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئِنَّا لَعَلَّهُ يَذَّكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾^١.

وبالجملة، إنها واردة في مقام الوعظ وأنه يجب على المكلف المداواة مع الناس وحسن المعاشرة والمكالمة معهم بكلامٍ لينٍ حسنٍ، كما أوصى تبارك وتعالى موسى وهارون حينما وجههما إلى فرعون بذلك في قوله عزّ من قائل: الغير

﴿فَقُولَا لَهُ^٢ قَوْلًا لِّئِنَّا لَعَلَّهُ يَذَّكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾، ومع ذلك لا مدخل له بالمقام، بداهة أن ما عليه المدار فيه هو جواز حمل ما صدر من الغير على الصّحة^٣ الواقعية بحمل الآثار عليه بلا ملازمةٍ بينه وبين القول الحسن مع الناس أو هو مع القول الخشن، كما لا يخفى. ومما ذكرنا انقذح فساد التمسك بقوله تعالى.

ثم إن ما ذكرنا في هذه الآية الشريفة لا ينافي ما روي من تفسيرها^٤ بقوله (ع): لا تقولوا إلا خيراً حتى تعلموا ما هو^٥، بل ذلك مؤيد لما قلنا؛ لظهوره بل صراحته في الوعظ الغير المنافي لحمل ما صدر من المسلم - ممّا يترتب عليه الأثر المقصود منه من الزوجية والملكية وغيرهما من الآثار والأغراض المقصودة - على الفساد^٦، هذا.

١. طه (٢٠): ٤٤.

٢. في الأصل: «وقولوا له قَوْلًا لِّئِنَّا لَعَلَّهُ يَذَّكَّرُ أَوْ يَخْشَى» ثم شطب عليها وصحّحها بـ «وقولا له قَوْلًا إلى آخره».

٣. في الأصل: «بالصّحة» ثم صحّحها بـ «على الصّحة».

٤. في الأصل: «من تفسير الكافي» ثم شطب على قوله: «الكافي» وكتب بدلاً منها: «تفسيرها» كما في المتن.

٥. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٥٨.

٦. كذا في الأصل ثم شطب عليها وصحّحها بـ «الصّحة» والصواب ما كتب أولاً؛ لأنّه في مقام رد الاستدلال بالرواية.

ومما ذكرنا انقذح فساد التمسك للمدعى وتمايمته بقوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنْ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ الآية^١، بتقريب أن «الظن» لما كان من الاعتقاد الذي لم يصح توجيه الخطاب إليه مطلقاً فلا محالة يكون النهي المتوجّه إليه من حيث ترتيب آثار السوء حين الظنّ به وعليه يجب ترتيب آثار الحسن والصحة حيث لا واسطة بين السوء والحسن والصحة والفساد، كما لا يخفى.

وجه الفساد هو أنّ هذه الآية - كالأية السابقة - لا دلالة لها على ما هو المقصود الأصلي منها بالبحث أصلاً؛ حيث إنّ المقصود الأصلي في ما نحن فيه هو أنّه هل يجب البناء في صورة الشكّ على أنّ الفعل الصادر من المسلم ممّا يترتب عليه الحكم الوضعي والأثر المقصود حتّى عند التشاح والتنازع ولو لم يكن البناء على عدمه مستلزماً لسوء الظنّ^٢ وحمل قوله على كونه محرماً أصلاً أو لا يجب ذلك، لا أنّه إذا صدر فعل من المسلم هل يحرم ظنّ السوء به والبناء على أنّه فعل حراماً أم لا؛ حيث إنّ ذلك لم يخالف فيه أحد في كونه غير جائز حتّى في ما إذا لم يصدر عنه.

وبما ذكرنا الجواب عن الأخبار المذكورة في الباب المساوق لقوله (ع): ضع أمر أخيك على أحسنه^٣، كقوله (ع): إنّ المؤمن لا يتهم أخاه، وأنّه إذا اتهم أخاه انماث الإيمان في قلبه كانهيات الملح في الماء، وأنّ من اتهم أخاه فلا حرمة بينهما^٤، إلى غير ذلك من الأخبار.

١. الحجرات (٤٩): ١٢.

٢. في الأصل: «الظنّ السوء» ثمّ صحّحها بـ «لسوء الظنّ» كما في المتن.

٣. سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٥٧.

٤. تقدّم الحديث في ج ٣، ص ٥٥٩.

والوجه في ذلك بتوضيح مني هو أن تلك الأخبار لا دلالة لها على المدعى وأن الفعل الصادر عن المؤمن والأخ كالعقد الصادر منه يجب أن يُحمل على الصحة بترتيب آثاره عليه كالملكية والزوجية مثلاً، بل المدلول^١ عليه ليس إلا أن الفعل الصادر من المسلم لا يكون على وجه قبيح عنده، كما لو دار الصادر منه بين المحرم القبيح وبين الجائز المباح بل لابد من حمله على صدور على وجه مباح بلا دلالة لها على ترتيب الآثار الواقعية - سواء كان الفعل الصادر منه ممّا له الأثر واقعاً للشاك كما لو دار كلامه بين «السلام والسب»، أو بين «البيع صحيحاً أو ربوياً» أو لا، كما لو دار كلامه بين «السب وقراءة القرآن» مثلاً.

ويشهد على ذلك تكذيب خمسين قسامة في مقابل الواحد في رواية محمد بن الفضيل عن الكاظم^٢ (ع) حيث قال (ع) له: يا محمد^٣ كَذَّبَ سَمْعَكَ وبصرَكَ عن أخيك، فإنَّ شهد عندك خمسون قسامة، أأنَّه قال، وقال: لم أقل، فصدَّقهم وكذَّبهم؛ حيث إنَّه لا يصحَّ حملها على التكذيب الواقعي وترتيب آثاره على الخمسين فإنَّه ترجيح المرجوح على الراجح، بخلاف ما لو حُمِّل الرواية على مجرد الحمل على عدم ارتكاب القبيح، فإنَّه لا منافاة بين حمل كلٍّ من «واحد» و«الخمسين» على ذلك، ويكون المراد من التكذيب حينئذٍ عدم ترتيب آثار الواقع على قولهم بتفسيق الآخر وحده مثلاً.

هذا، مع أنَّه على تقدير تسليم دلالة الرواية على ترتيب الأثر فلا بدَّ من ترتيب

١. في الأصل: «الدالة» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش: «المدلول».

٢. في الأصل: «محمد بن الفضيل عن الص».

٣. بعدها في الأصل: «بن فضل» ثم شطب عليها.

٤. سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٦٠.

أثر يكون جمعاً بين الطرفين بل نفعاً لهم بقرينة رواية أخرى في مقام مدح النبي (ص) بقوله (ع): يُصدّق للمؤمنين^١.

والأثر النافع للمجموع في مثل مورد الرواية عدم التكذيب^٢ بل القبول الصوري لكل من الطرفين وعدم الثقة والایتمان بذاك القائل الواحد في مقابل الخمسين، وهذا لا ربط له أيضاً بمقامنا هذا من ترتيب آثار الواقعية.

مع أنه - على فرض تسليم دلالتها على ترتيب جميع الآثار الواقعية - فهي^٣ أخص من المدعى؛ حيث إنّ المقصود إجراء أصالة الصحة في فعل الغير مطلقاً - مسلماً كان أو كافراً - في الجملة، وهي تدلّ على حمل خصوص فعل المسلم بالمعنى الأخصّ بمقتضى أخذ الأخوة والإيمان في الموضوع، على الصحة ولا يصحّ^٤ الاستدلال بها بالنسبة إلى فعل المسلم بالمعنى الأعمّ بعدم القول بالفصل؛ لعدم تنقيح المناط فيه، بل المتحقّق بالنسبة إليه ضدّ المناط المذكور في مورد الخبر^٥ وهي الأخوة.

وبالجملة، لما كان الكفر ممّا ينافي حمل فعله على الصحة بملاك الأخوة والإيمان الموجود في الخبر لا يصحّ التعديّ عن مورد^٦ه إلى غيره بعدم القول بالفصل.

١. سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٦١.

٢. بعدها في الأصل: «الصوري» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والظاهر زيادتها.

٤. في الأصل: لا تصحّ.

٥. في الأصل: «الرواية» ثمّ شطب عليها وكتب ما أثبتناه في المتن.

٦. في الأصل: «مورد الخبر» ثمّ شطب عليه وصحّح بـ «مورده».

ثم إنَّ التمسك بالإجماع القولي في المقام بتقريب أنَّه بعد تتبع فتاوى الفقهاء، أو العملي الحاصل من سيرة المسلمين في جميع الأعصار على معاملة الصحة في فعل الغير عند الشك في صحته وفساده في ما كان موضوعاً للأثر الشرعي للشاك؛ ممَّا لا يساعده الإنصاف، بل الإنصاف عدم تمامية الإجماع وعدم استكشافه عن تلقِّي المتّقين هذا الحكم عن المعصوم (ع) بعد احتمال استنادهم إلى الأخبار والآيات.

وبالجملة، فإنَّ التمسك بالإجماع قولاً أو عملاً بعد عدم كشفه عن إمضاء المعصوم (ع) والرضاء به ممَّا لا يرتفع معه الغائلة؛ إذ لعلَّ مدرَك^١ الإجماع - كما هو الظاهر - هو ما ذكر من الأدلة العقلية، مضافاً إلى حكم العقل أيضاً في موردها بملك اختلال النظام لولا إجراء أصالة الصحة في فعل الغير^٢، أو بناء العقلاء كافّةً أيضاً على ذلك^٣، فلا بدّ من ملاحظة تمامية دليل العقل وبناء العقلاء كما لا يخفى.

فتقول: إنَّ الإنصاف هو استقلال حكم العقل بذلك وأنَّه يجب على الشارع جعل وجوب حكم أصالة الصحة من باب اللطف من حيث إنَّ تركه موجب لاختلال النظام^٤ وانهدام أساس عيش بني آدم نوعاً وإن لم يلزم شخصاً؛ لأنَّه كافٍ في حكم العقل المستقلّ بذلك من دون اشتراط لزوم الاختلال الشخصي في جميع موارد تسرية الحكم، فلزوم الاختلال نوعاً يكفي في وجوب حمل فعل المسلم

١. في الأصل: المدرك.

٢. شطب في الأصل على قوله: «فعل الغير».

٣. شطب على قوله: «أيضاً على ذلك» وكتب بدلاً منه في الهامش: «بلا اختصاص له بالمسلمين» ثم شطب عليه أيضاً.

٤. بعدها في الأصل: «نوعاً» ثم شطب عليها.

عليها^١ وهذا هو الحكمة في حجّة السوق واليد وكونهما أمارتين مجعولتين من الشارع على الطهارة والملكية.

بل الإنصاف أنّ الاختلال اللازم من عدم إجراء أصالة الصّحة أشدّ وأزيد من الاختلال الحاصل من عدم حجّة اليد أمانةً على الملكية في مواردّها مع أنّ الإمام (ع) بعد حكمه في مواردّها قال لحفص بن غياث - بعد الحكم بأنّ اليد دليل الملك ويجوز الشهادة بالملك بمحض اليد - : «إنّه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق^٢، فيحكم العقل بطلان ما يستلزم الاختلال^٣، وهو عدم إجراء أصالة الصّحة في فعل الغير وصّحة تقيضه - أعني الإجراء^٤ - حيث إنّ الاختلال باطل والمستلزم للبطل باطل فنيضه حقّ هذا، بل لا يبعد أنّ الاختلال في المقام أيضاً أزيد من الاختلال الناشي من عدم حجّة ظواهر الألفاظ التي لا ريب في حكم العقل بحجّيتها؛ لحصول الاختلال من عدمها.

في دلالة حكم العقل على أصالة الصّحة

هذا، وإنّ أبيت عن حكم العقل تفصيلاً يكون هذا المقدار من الاختلال المعاشي علّة تامّة لحجية «أصالة الصّحة»، فلا إشكال في حكم العقل إجمالاً، وهو بناء

١. في الأصل: «على الصّحة» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها ما أثبتناه في المتن.

٢. الكافي، ج ٧، ص ٣٨٧؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥١، ح ٣٣٠٧؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢٦٢، ح ٦٩٥؛ وسائل الشّيعه، ج ٢٧، ص ٢٩٢ - ٢٩٣، باب ٢٥، ح ٢.

٣. بعدها في الأصل: «الفساد» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها: «الباطل».

٤. شطب في الأصل على بعض مواضع قوله: «بل الإنصاف ...» إلى قوله: «فنيضه، هذا» وكتب بين السطور كلمات فصارت العبارة: «بل الاختلال اللازم من عدم إجراء أصالة الصّحة أكد وأزيد من الاختلال الحاصل من عدم حجّة اليد مع أنّ الإمام (ع) بعد حكمه في مواردّها بأنّ اليد دليل الملك ويجوز الشهادة بالملك بمحض اليد قال: «إنّه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق فيحكم العقل بطلان ما يلزم منه الاختلال الباطل وهو عدم إجراء أصل الصّحة في فعل الغير وصّحة تقيضه أعني إجراء الأصل».

العقلاء وسيرتهم كافةً على إجرائها في فعل الغير - سواء كان بملاك الاختلال تعبدًا أو من جهة قيام الظنّ النوعي على صحّته - ، مع كون ذاك البناء من زماننا هذا إلى زمان المعصوم (ع) بلا ردع عنه - عليه السلام - مع كثرة الحاجة وتوفّر الدواعي وشدة الابتلاء ، فنستكشف قطعاً عدم ردعه (ع) واقعاً عن هذه الطريقة ، كما لا يخفى .

في إبداء الفرق بين
السيرة وبناء
العقلاء

ثم إنّ الفرق بالمعنى المذكور بين سيرة المسلمين المسمّى بالإجماع العملي وبين بناء العقلاء أنّ الحكم المستفاد من الأوّل حكم تأسيسي من المعصوم (ع) مُستكشف منه قولاً أو فعلاً أو تقريراً في حقّ المسلم بخصوصه ، وأمّا المستفاد من الثاني فهو حكم عامّ عقلانيّ إمضائي بلا ردعٍ من المعصوم (ع) ، هذا .

فتحقّق من جميع ما ذكرنا أنّه لا إشكال في حجّية «أصالة الصّحة في فعل الغير» وإن لم يكن هناك إجماع^١ أو حكم العقل لا تفصيلاً ولا إجمالاً^٢ أصلاً ؛ لدلالة الأخبار السابقة عليه ؛ حيث إنّ الظاهر من الـ «كلّ» المضاف إلى الموصول - كما في الموثّقة «كلّ ما شككت فيه» إلخ - مطلق الفعل الذي قد شكّ فيه وقد مضى وكان موضوع أثرٍ في زمان الشكّ للشاكّ من دون اختصاصٍ بفعل النفس ، لعدم انصرافٍ ولا قدرٍ متيقّن في البين .

نعم يتمّ الأمر بالنسبة إلى فعل الغير في ما لو إذا كان الفاعل في أثناء الفعل بعدم القول بالفصل ؛ حيث كان الظاهر من أخبار الباب هو الفراغ عن العمل والأخذ بالمستأنف بالدخول في الغير .

١ . كتب قوله : «قولي أو عملي» في أعلى السطر ثمّ شطب عليه .

٢ . في الأصل : «تفصيلاً وإجمالاً» ثمّ صحّحها بما أثبتناه في المتن .

الثاني

في أنّه هل يعتبر الدخول في الغير في قاعدة الفراغ أم لا
 إنّ المعتبر في القاعدة هل هو مجرد الفراغ عن العمل، بل واعتبار الدخول في الغير أيضاً؟ فنقول:

إنّ مقتضى الأصل هو اعتبار الدخول في الغير بعدما كانت القاعدة على خلاف الأصل، والقدر المتيقّن منه هو اعتباره، لكنّ الظاهر من بعض الأخبار هو عدم اعتبار ذلك كما هو كذلك بالنسبة إلى الموثقة الماضية ورواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) وقوله (ع) في من شكّ في الوضوء بعدما فرغ: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ»، كما أنّ مقتضى بعض تلك الأخبار أيضاً هو اعتباره كما في صحيحة زرارة الأولى^١، وموثقة ابن أبي يعفور، ورواية زرارة الأخيرة، وكذلك الرواية المحكيّة عن المستدركات^٢؛ حيث إنّها بصراحته تدلّ على اعتبار الدخول في الغير واستيناف العمل، كما لا يخفى.

وبالجملة، بعدما كان الظاهر من هذه الأخبار هو التهافت بينها بعدما كان بعضها ظاهراً^٣ في كفاية التجاوز عن المحلّ وعدم اعتبار الدخول في الغير، وبعضها الآخر في الاعتبار المزبور الدالّ بمفهومه على عدم كفاية التجاوز عن المحلّ^٤،

في الجمع بين الأخبار في هذا المضمار

١. وهي موافقة لما ورد في الروايات وإن لم ترد في كتب اللغة، انظر ج ٢، هامش ص ١١٢.

٢. مراده من من المستدركات إنّما هو مستدرك الوسائل كما تقدّم في ص ٥٠٢ وتجد نصّ سائر

الروايات هنا.

٣. في الأصل: ظاهري.

٤. شطب على مواضع من قوله: «الثاني إنّ المعتبر ...» إلى قوله: «عن المحلّ» وكتب بين السطور كلمات فصارت العبارة: «الثانية: هل المعتبر في قاعدة الفراغ مجرد الفراغ أم يعتبر

والجمع بينهما لا يكاد يمكن إلّا بأحد الوجهين:

من حمل الإطلاق في الطائفة الأولى على التقييد في الطائفة الثانية على ما هو الأصل في تعارض المطلق والمقيّد، فيحكم بعدم اعتبار التجاوز بمجرّده مع عدم الدخول في الغير، فيجب معه الالتفات إلى الشكّ.

وبالجملة، إنّ التعبير بالإطلاق محمول على الغالب وإنّ الاختصار على مجرّد التجاوز والفراغ في الأخبار من جهة تحقّقهما غالباً في ضمن الدخول في الغير، وإلّا فالمناط هو المقيّد.

ومن حمل التقييد في الطائفة الثانية على كونه وارداً مورد الغالب كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَّائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^١ فلا دلالة لمفهومها على الالتفات بالشكّ عند عدم الدخول في الغير.

وبالجملة، كما يمكن حمل المطلق وتنزيله على الفرد الشائع الذائع الغالب عنه، فلا ظهور معه حينئذٍ في الإطلاق بعد التنزيل المزبور، كذلك يمكن حمل المقيّد على الغالب وكون القيد قيداً غالبياً ومعه لا مفهوم له حتّى يُحمل عليه المطلق بعد حصول التعارض بينهما، كما لا يخفى.

به فيها الدخول في الغير معه أيضاً؟ مقتضى الأصل هو اعتبار الدخول في الغير؛ لأنّه القدر المتيقّن منها لكنّ الظاهر من بعض الأخبار هو عدم اعتبار ذلك كالموثقة ورواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) وقوله (ع) في من شكّ في الوضوء بعد ما فرغ: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ» كما أنّ مقتضى بعض تلك الأخبار أيضاً هو اعتباره كصحيحة زرارة وموثقة ابن أبي يعفور حيث إنّها بإطلاقها تدلّ على اعتبار الدخول في الغير واستيناف العمل ولا يخفى أنّ ظاهرها بعد، التفات؛ لظهور بعضها في كفاية التجاوز وعدم اعتبار الدخول في الغير وظهور الآخر هو في اعتبار الدخول في الغير».

وربما يقال: إنَّ ظهورَ القيد في التقيد وضعياً وظهورَ المطلق في الإطلاق حكماً^١ مسبباً عن مقدّمات الحكمة فيقدّم عليه ويكون المراد من المطلق حينئذٍ هو المقيّد. ولكنّه يُدفع بأنّه - على فرض تسليم أظهيرية الوضع من^٢ ظهور الحكمة مطلقاً - أنَّ التعارض ليس^٣ بين المقيّد والمطلق في أنفسهما، بل إنّما هو بين ظهور القضية الشرطية في كون المناط نفيّاً وإثباتاً هو الدخول في الغير، وبين ظهور لفظة «إنّما» في حصر المناط نفيّاً وإثباتاً في مجرد الفراغ والتجاوز، ومن المعلوم أظهيرية الثاني، هذا.

مع أنّه لما كان الإطلاق وارداً في مقام البيان بحيث جعل كبرى لصغرى مندرجة تحتها في قوله (ع): «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»، فيكون الظاهر من ذلك دوران الالتفات بالشكّ وعدمه مدار الجواز وعدمه - بمعنى أنّه حينما تحقّق الجواز تحقّق المضيّ على الشكّ وإن لم يكن بداخل في الغير وما لم يتحقّق يجب الاعتناء به - فإذا كان الأمر كذلك فلا محالة يجب تطبيق سائر الصغريات عليها بجعل الدخول في الغير محققاً للموضوع ومبيّناً له فكان لفظ القيد في الرواية وقعت تفسيراً وتأكيّداً لما هو المحقّق لعنوان التجاوز وصدقه القطعي، هذا.

فما ذكرنا كلّّه ظهر ما في كلام بعض الأجلّة^٤ مستدلاً على اعتبار «الدخول في الغير» برواية إسماعيل بن جابر: إنَّ شكّ في الركوع بعدما سجد فليمض، وإنَّ شكّ في السجود بعدما قام فليمض^٥ الحديث.

في ما يتوجّه على
كلام بعض
الأساطين

١. منسوب إلى الحكمة.

٢. لعلّ في الأصل: عن.

٣. كذا، والأوّل: «ليس التعارض» بدأ من «أنّ التعارض ليس».

٤. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣٢٦.

٥. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٥٦٦.

وتوضيحه^١ أن الرواية واردة في مقام التحديد للقاعدة الكلية التي ذكرها بعدها بقوله (ع): «كل شيء شك فيه» الحديث، وهو يمنع عن حمل القيد فيها على الغالب كما هو الواضح؛ ضرورة أنه^٢ لو لم يكن الدخول في الغير معتبراً في القاعدة بل كان نفس التجاوز عن المحل كافياً لفتح^٣ في مقام التوطئة للقاعدة تحديد عدم الاعتناء بالشك في الركوع بالدخول في السجود والشك في السجود بالدخول في القيام.

والقول بأن التحديد مبني على الغالب - مع ما فيه - فاسد جداً؛ إذ ليس أغلب صور الشك في الركوع بعد الدخول في السجود وكذلك أغلب صور الشك في السجود بعد القيام كدعوى عدم تحقق التجاوز من المحل بالنسبة إلى الركوع قبل السجود وفي السجود قبل القيام؛ حيث إنه لا إشكال في تحققه بمجرد الهوي للسجود والنهوض للقيام، فيكشف ذلك كله عن كون المناط هو الدخول في الغير، لا مجرد الفراغ والتجاوز عن محل الشيء كيفما اتفق، بل يمكن الاستدلال بالرواية على المدعى بالأولوية.

بيانه أنه^٤ لا إشكال في أن «الهوي» للسجود غيره وكذلك الأمر في «النهوض» فإذا لم يعتبرهما الشارع مع كونهما غير المشكوك فعدم اعتباره لمطلق التجاوز أولى، هذا.

١. شطب على قوله: «وتوضيحه» وكتب بدلاً منه: «بتقريب» ثم شطب عليه.

٢. شطب على قوله: «كما هو الواضح ضرورة أنه» وكتب بدلاً منه: «فإنه».

٣. كتب فوقها تارة: «لما حسن» وأخرى: «لما صح» ثم شطب عليهما.

٤. شطب على قوله: «بيانه أنه» وكتب بدلاً منه: «بأنه».

٥. شطب على قوله: «الأمر في».

وأنت - بعدما وقفت على ما ذكرنا - ترى عدم تمامية ما ذكره (قده) مطلقاً مستدلاً بالرواية؛ حيث إنها ليست من أدلة قاعدة الفراغ الجارية في المركبات، بل هي ممّا يُستدلّ بها على «قاعدة التجاوز»، وسيأتي أنّ المعتبر فيها هو الدخول في «الغير» دون مجرد الفراغ والتجاوز عن المحلّ^١ المنفكّ عن الدخول في الغير^٢.

نعم، في بعض الأوقات إنّ التجاوز عن المحلّ يصدق مع الدخول في الغير فالنسبة بينهما عمومٌ وخصوص مطلق^٣ كما لا يخفى، هذا.

وأما ما تمسّك به من الأولوية المزبورة فبأنّه - بعد تماميتها بالنسبة إلى خصوص الرواية المستدلّ بها لـ «قاعدة التجاوز» فتكون دليلاً لُتبيّاً بالنسبة إلى القاعدة لا اعتبار الدخول في الغير فيها - إنّ التجاوز عن محلّ الركوع والسجود لا يتحقّق إلّا بالهويّ والنهوض^٤.

١. شطب على قوله: «الفراغ والتجاوز عن المحلّ» وكتب بدلاً منه: «التجاوز عن المحلّ».

٢. شطب على قوله: «المنفكّ عن الدخول في الغير وإن كان هو غير عنه [كذا، والصواب غيره]» وكتب بدلاً منه: «الغير الملازم للدخول» ثمّ شطب عليه أيضاً.

٣. شطب على قوله: «وخصوص مطلق» وزاد قوله: «من وجه» بعد قوله: «عموم» فصارت العبارة: «بالنسبة بينهما عدم من وجه» ثمّ شطب عليها أيضاً.

٤. شطب على بعض مواضع قوله: «نعم في بعض ...» إلى قوله: «والنهوض» وكتب بدلاً منه بعض الكلمات فوق السطور وزاد أيضاً عبارةً فصار المتن تحريراً جديداً وهو: «إن كان في بعض الأوقات يصدق مع الدخول في الغير، كما لا يخفى.

وما تمسّك به (قده) به من الأولوية المزبورة فهي ... في خصوص قاعدة التجاوز كما دلّت عليها الرواية فيكون دليلاً لُتبيّاً لا اعتبار الدخول في الغير فيها.

مضافاً إلى أنّ التجاوز عن محلّ الركوع والسجود لا يكون صادقاً إلّا بالهويّ والنهوض فهما من محقّقات التجاوز، لا من مصاديق الدخول في الغير.

هذا هو الحال في قاعدة الفراغ وأما قاعدة التجاوز فالقول الكافي [كذا، ولعلّ الأولى: الوافي] فيها، والعبارة كما ترى ناقصة، ثمّ شطب عليها تماماً أيضاً.

الثالث

إنَّ المستفاد من الأخبار هل هو ضرب القاعدة في خصوص المركّبات أو مطلقاً ولو في الأجزاء؟ فنقول: إنَّ الظاهر هو الأوّل؛ لوجوه:

[١] منها أنّ «المضيّ على^١ الشيء» بقولٍ مطلقٍ إنّما هو في المركّب، دون الأجزاء في ما لم يحصل الفراغ عن المركّب؛ لكونه ظاهراً فيه عند الإطلاق، مضافاً إلى أنّ «المضيّ عن الشيء» إنّما ينصرف إلى ما كان موضوعاً للأحكام الشرعية والآثار النفسية من العناوين المأخوذة في الأدلّة استقلاًّ وبحيالها لا غيرياً وتبعياً، وهي ليس إلّا نفس المركّبات.

[٢] ومنها أنّ^٢ الظاهر من موثقة ابن أبي يعفور بقرينة الإجماع وبعض الأخبار الدالّة على الاعتناء بالشكّ في أجزاء الموضوع قبل الفراغ عنها ولو بعد التجاوز منها؛ لرجوع ضمير «غيره» إلى الموضوع، فيدلّ بالمنطوق على أنّ الشكّ في جزء من الموضوع لا يُعتنى به إذا حصل الفراغ عن الموضوع رأساً، وبالمفهوم على وجوب الاعتناء به قبل الفراغ عنه ولو بعد التجاوز عنها، وقوله (ع) بعد ذلك: «إنّما الشكّ إذا كنت» إلخ في مقام بيان الكبرى الكلّية لكلّ من طرفي الحكم بأنّ الاعتناء قبل تمامية الموضوع من أجل كونه قبل الفراغ، وعدم الاعتناء بعده من جهة كونه بعد الفراغ، فيُستكشف عدم جريان القاعدة المزبورة في الجزء، وإلّا لكان الاعتناء في الموضوع قبل الفراغ عنه مخصّصاً للقاعدة لا مطابقاً لها، كما يظهر من الرواية.

١. كذا، والصواب ظاهراً: «عن».

٢. لم يرد خبرٌ لـ«أنّ»، والصواب ظاهراً: «أنّه» بدلاً من «أنّ»، وتحتل زيادة «على» في قوله: «على الاعتناء» فعلى هذا «الاعتناء» خبرٌ لـ«أنّ».

اللَّهْمَّ إِلَّا أَنْ يُقالَ بعدم انطباق المنطوق في الكبرى على «الوضوء» الذي هو المورد لها، ومن المعلوم أَنَّ اللازم من ذلك هو التخصيص الموردي المُجمع على استهجانهِ في الكلام، كما لا يخفى.

في ما يترتب على [٣] ومنها أَنَّ الأخبار لو كانت دالَّةً على ضرب القاعدة مطلقاً حتى في الأجزاء، شمول القاعدة للمركب ومجموع الأجزاء من التهافت

الزعم التعارض الظاهر بين قاعدتي «الفراغ» و«التجاوز» في ما لو شك في الجزء بعد التجاوز عنه وقبل الفراغ عن الكل؛ حيث إن مقتضى تطبيق الحكم على الجزء هو المضى وعدم الاعتناء بالشك في وجود ذلك الجزء أو صحته المستلزم للشك في صحة الكل، ومقتضى تطبيقها على الكل هو الاعتناء بالشك في صحته بواسطة الشك في الجزء وجوداً وصحةً. ولازم الاعتناء كذلك ليس إلا الإتيان بالجزء بعد الشك، وليس هذا إلا التهافت بين الأخبار والتنافي بالنسبة إلى بعضها مع بعض الآخر.

ولا يمكن أن يقال بأنَّ الشك في أحدهما مسبب عن الآخر، وهو الشك في الكل فيكون مسبباً عن الشك في الجزء فيقدم الأصل السببي الجاري في الجزء على المسببي الجاري في الكل، ومعه لا يلزم تناقض أصلاً.

وذلك - مضافاً إلى أنه ليس الشك في المقام طويلاً بل يكون هناك حكيم^١ في عرض واحد بعد كون متعلقهما من المتناقضين [و] الشك فيهما ليس إلا واحداً ذا جهتين^٢: له استناد إلى الجزء ويكون من أجله شكاً بعد التجاوز، وإلى الكل

١. كذا، ثم شطب عليها وكتب في الهامش «شكاً» ثم شطب عليها أيضاً.

٢. في الأصل شطب على كلمة لا يمكن قراءتها.

٣. في الأصل: واحد ذو جهتين.

٤. بعدها في هامش الأصل: «وقبل الفراغ» ثم شطب عليها.

فيكون شكاً قبله ...^١ من هذه الجهة وإن تجاوز محلّه، وبه يتعارض الجهتان حكماً على تقدير شمول القاعدة لهما والمفروض أن الجزء عين صحة الكل^٢ من حيث ترتيب الآثار المترتب على الكل. غاية الأمر بنحو من الدخّل كما مرّ^٣ في استصحاب الجزء والشرط والمانع وجوداً وعدمًا.

هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا تعدّد الشكّ في المقام فـ مع أنّه ليس طويلاً بل يكون هناك شكّان في عرض واحد؛ لكون متعلّقهما من المتناقضين فيلزم الشكّ في أحدهما الشكّ في الآخر عقلاً، كما أنّ تمامية أحدهما يلزم^٤ تمامية الآخر - إنّه، بعد تسليم ذلك كلّ ليس «الجزء» بما هو^٥ من الآثار الشرعية للـ «كلّ» حتّى يترتب عليه بإجراء القاعدة، كما كان كذلك بالنسبة إلى الماء المغسول فيه الثوب النجس؛ حيث إنّ الطهارة في الثوب من الآثار الشرعية للمستصحب الذي هو الماء المغسول فيه الثوب.

وبالجملة، بعدما كان الجزء مع الكلّ من المتلازمين عقلاً يستدعي صحّة أحدهما صحّة الآخر عقلاً^٦ من غير أن يكون أحدهما أثراً شرعياً للآخر.

ويظهر الثمرة في ما لو أُجري الأصل في أحدهما بلحاظ الآخر دون لحاظ آثاره الشرعية فإنّه لا يكاد يترتب ذلك وإن كان يترتب عليه الآثار الشرعية لا

١. شطب هنا على كلمات لا يمكن قراءتها.

٢. بعدها فوق السطر: «لا من آثار صحّته شرعاً» ثمّ شطب عليها.

٣. كتب فوقها: «عرفت».

٤. في الأصل: وجود.

٥. شطب عليها وكتب فوقها: يستلزم.

٦. بعدها في الأصل: «عنوان» ثمّ شطب عليها.

٧. بعدها في الأصل: «لا كونها» ثمّ شطب عليها.

غير. نعم، من باب التلازم عقلي بينهما لا بدّ من وجود أحدهما عند وجود الآخر وصحّته كذلك كما لا يخفى^١.

وتوهّم عدم تعرّض الأخبار للشكّ قبل الفراغ أصلاً أو في الجملة ولو في خصوص ما كان قبل الفراغ عن الجزء والكلّ معاً^٢ لا للشكّ قبل الفراغ بالنسبة إلى أحدهما دون الآخر كما في ما نحن فيه مدفوعٌ بثبوت المفهوم للقيّد في مقام تحديد القاعدة وضربها كما في المقام؛ فإنّ تحديد القاعدة بما بعد الفراغ يدلّ على الاعتناء بالشكّ قبل حصول الفراغ، فيحصل التعارض بين الجزء والكلّ مع صدق قوله (ع): «إنّما الشكّ إذا كنت» اه، بالنسبة إلى الكلّ والجزء منطوقاً^٣ ومفهوماً.

فما ذكر من الإشكال لا بدّ من دفعه بإخراج أحدهما عن مشمولية القاعدة بحسب الموضوع، ومن المعلوم أنّ ذلك إنّما يكون بالنسبة إلى «الجزء» دون «الكلّ» فيكون مشمولاً لها دونه.

وبالجملة، إنّ التفصّي عن الإشكال هو أن يقال: إنّ المراد من كلمتي إشكال التعارض في التفصّي عن الإشكال هو أن يقال: إنّ المراد من كلمتي «الموصولة» و«الشيء» في أخبار «قاعدة الفراغ» هو الكلّ بعنوانه الكلّي، دون الجزء فلا تشمله؛ وذلك^٤ لكون «الكلّ» هو القدر المتيقّن في كونه مشمولاً لها بقرينة الضمير المذكور؛ حيث قام الإجماع على إرجاعه إلى «الوضوء» دون

١. بعدها في الأصل: «فالتفصّي عن الإشكال بما ...» ثم شطب عليها بنحو لا يمكن قراءة تنمّة كلامه.

٢. بعدها في الأصل: «كما في المقام» ثم شطب عليها.

٣. زاد قوله: «منطوقاً و» في الهامش.

٤. زاد في الهامش: «مضافاً إلى ما ذكر من التقرّيات» ولم يعبّر موضع في المتن والمناسب إدراج هنا؛ أعني بعد قوله: «ذلك» غير أنّها بدونها واضح المراد.

أجزائه بحيث لو شك في غسل الوجه أو اليد بعد ما جاز عنهما فلا محالة يجب الإتيان بهما. ويشهد لما ذكرنا قوله (ع): «كل ما مضى من صلاتك وطهورك إلخ، بناءً على كون «من» بيانية كما هو الظاهر، وكذلك غيره من الأخبار الأخر، فهذه كلها قرينة على عدم إرادة الجزء من أدلة قاعدة الفراغ، كما لا يخفى.

نعم، لو كان الجزء ممّا له عنوان^١ على جِدّة وكان في نظر العرف شيئاً مستقلاًّ الوجود والآثار كما في مناسك الحجّ، فالظاهر جريان قاعدة الفراغ فيها خاصّةً دون^٢ الكلّ لو شكّ في صحّتها بعدما فرغ عنها ولو قبل الفراغ عن إتمام «الحجّ»، هذا.

وبالجملة، إنّ رفع التهافت عن أخبار قاعدة الفراغ^٣ بإرادة المجموع المركّب لا لأجزاء كما يشعر به قوله (ع): «كل ما مضى من صلاتك وطهورك» إلخ، إنّما هو مختصّ بما [إذا] لم يكن لأجزاء ذاك المركّب استقلال في نفسها، و[أمّا الأجزاء التي] تكون تامّة في حدّها بنظر العرف كأجزاء الحجّ فإنّ كلّ واحدٍ منها أمر تامّ في نفسه ومُنسك على جِدّة لا يتوقّف إتمامه على انضمام باقي الأجزاء إليه، فإذا كان الشكّ في شيء من واجبات الحجّ بعد الفراغ عن ذلك الواجب فبمقتضى القاعدة لا يعتدّ به بل يُمضى عليه ولا يتوجّه عليه^٤ منطوق «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه» بملاحظة أنّه بعدُ في الحجّ ولم يجزه فيقع التهافت المزبور بين الأخبار؛ لأنّ الحجّ ليس من قبيل الصلاة بحيث يعدّ كلّ ما تركّب عنه أمراً غير

١. بعدها في الأصل: «مستقلّ» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «عنوان» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «بحمل» ثمّ شطب عليها.

٤. في الأصل: «إليه» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «عليه».

مستقل، بل هو عبارة عن مجموع أمورٍ كلٌّ منها مستقلٌّ في نفسها.
والحاصل أنه لا يكاد يقع التعارض المزبور بالنسبة إلى «الحج» بعد كون
منصرف القاعدة فيه ليس سوى الأجزاء بعد كونها مستقلةً الوجود بنظر العرف
كالصلاة والصوم وغيرهما، وقد لاحظها الشارع أيضاً أموراً مستقلةً وإن كان
المجموع أيضاً بلحاظ آخر^١ أمراً واحداً وشيناً مستقلاً^٢ بعد الاتحاد ولحاظ الربط
بينها.

فالقاعدة - بناءً على ما ذكرنا - تجري في خصوص «الأجزاء» بملاحظة^٣
الأولى من الشارع والنظر في كلٍّ واحدٍ منها استقلالاً، ومعه يُمنع عن إجرائها في
المجموع من هذه الأجزاء بلحاظ^٤ الثانوي من الشارع وكونها أمراً واحداً
مرتبطة^٥ بعضها مع بعض.

فإن قلت: إذا كان لحاظ هذه الأجزاء باستقلالها مانعاً عن إجراء القاعدة في
المجموع أشكل الأمر في ما لو شكّ بعد الفراغ عن «الحج» في أنه هل أتى به
مستجمعاً للشرائط أم لا، من غير شكٍّ في خصوص الأجزاء وأنه أتى بها صحيحاً
أم لا، بل لمجرد الشكّ في الاستجماع أم لا، أو لأجل الشكّ في الإتيان ببعض
المناسك^٦، والحال أن الظاهر من حالهم عدم الاعتناء به ما لم يعلم بالإخلال.

١. في الأصل: الآخر.

٢. في الأصل: شيء مستقل.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: بالملاحظة.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: باللحاظ.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: مرتبطاً.

٦. بعدها في هامش الأصل قوله: «فإن مقتضى ما ذكر هو المضي على الشكّ دون الفعل» ثم
شطب عليه.

قلت: نعم، لا بأس بالالتزام بإجراء قاعدة الفراغ ههنا في نفس «الحج» إمّا من أجل عدم المانع عن الإجراء بعدما لاحظ الشارع مربوطاً معاً بحيث يُعدّ المجموع شيئاً واحداً فيشمّله قاعدة الفراغ؛ حيث إنّ المانع عنه في ما كان الشكّ في صحّة إجرائه قبل الفراغ عنه إمّا هو لحاظ استقلاليتها الموجب لدخولها تحت القاعدة المنافي لدخول المجموع تحتها معاً حينئذٍ، وأمّا لو لم يكن الأجزاء مشمولاً للقاعدة^١ حيث لم يكن موضوعاً لها كما لو كان الشكّ في أصل الإتيان بها بناءً على انحصار القاعدة للشكّ في الصحّة فلا منافي؛ لفرض المجموع أمراً واحداً وموضوعاً للقاعدة نظراً إلى ارتباطها الواقعي من جهة^٢ لوحدة مصلحتها الواقعية. وبعبارة أخرى، كان للـ«كل» جهتان ونظران؛ من إحداهما يكون مجموع أمور متعدّدة بعد لحاظ الاستقلال في أجزائه، ومن هذه الجهة لا يكون عنوان الأمور به مورداً للقاعدة كما عرفت، ومن أخراهما يكون شيئاً واحداً^٣؛ لعدم لحاظ الأجزاء كذلك أجزاءً مستقلّةً لما لم يكن مشمولاً للقاعدة؛ لانتفائها بسبب انتفاء الموضوع؛ لعدم الشكّ في صحّتها بعد الفراغ عنها، بل المشمول حينئذٍ ليس إلّا الكل؛ للشكّ فيه من جهة الشكّ في ما أخذ فيه شرطاً أو شرطاً، فلا مانع^٤ عن ذلك بعد عدم إجراء القاعدة في الأجزاء. نعم، لو كانت مجرى لها فلا يجري في الكلّ

١. في الأصل: «لها» ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش «للقاعدة» ثمّ شطب عليها.

٢. شطب احتمالاً على قوله: «الواقعي من جهة» وصحّح قوله: «ارتباطها» بـ«الارتباط» وقد سبق في التحرير السابق (ج ٣، ص ٥٧١): «نظراً إلى الارتباط بينها ثبوتاً لوحدة المصلحة».

٣. في الأصل: واحد.

٤. كذا، والأولى: «لما لم تكن مشمولة».

٥. في الأصل: «لا مانع» بدلاً من «فلا مانع».

بل إنّما يجري فيها بعد لحاظ الاستقلال فيها عرفاً ولو بنظرهم المسامحي.
فإن قلت: إنّ كون «الحجّ» مجموع أمورٍ متعدّدة متغايرة كالصلاة والصوم^١ قد لاحظها الشارع أمراً واحداً بما رأى فيها من الاتحاد والارتباط خلاف ما هو الظاهر من الدليل كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^٢ الآية؛ حيث إنّهُ يظهر منه كون «الحجّ» من الأمور الوحدانية المركّبة من أجزاء مرتبطة، كما في أجزاء الصلاة.

قلت: نعم، لا محيص عنه في متعلّق الأوامر الواقعية كما في الآية من جهة وحدة المصلحة، وأمّا بالنسبة إلى موضوع الأوامر الثانوية الطارئة على الموضوع المشكوك كالأمر بالمضيّ عن الشيء المشكوك فيه بعد التجاوز عنه كما في القاعدة مثلاً فلم يلاحظ فيه إلّا ما كان عند العرف ولو بنظرهم المسامحي شيئاً واحداً؛ حيث إنّهُ أطلق «الشيء» في موضوع القاعدة بدون التحديد فلا بدّ من الرجوع إلى نظرهم.

ومن المعلوم أنّ ما كان شيئاً واحداً بنظرهم هو كلّ واحد من مناسك الحجّ، لا مجموعها وإن كان بنظر الشارع كذلك، فإذا كان الأمر كذلك يكون هي الداخل في القاعدة لا المركّب منها فتجري فيها، وحيث جرّت فيها يمنع من إجرائها في المركّب إلّا إذا كان هو بنفسه مجرى لها، فلا تجري حينئذٍ فيها لكن لا مطلقاً بل في المقام الذي يراد إجراؤها في المجموع بحيث لا يكون لها مجرى غيره وإن كنّا قد أجريناها في كلّ جزء شكّ في صحّته. نعم، يكون أجزاء كلّ منها خارجاً عنها كما

١. زاد قوله: «متغايرة كالصلاة والصوم» في الهامش.

٢. آل عمران (٣): ٩٧.

لا يخفى، هذا.

وأما من جهة تنقيح المناط القطعي؛ لعدم الفرق بين مثل «الحج» ممّا كان مؤلفاً من أجزاء مستقلة وبين سائر المركّبات ممّا كان مؤتلفاً من أجزاء مرتبطة؛ للقول بعدم الفرق بينها قطعاً.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول^١

إنّه هل المراد من «الشك» هو خصوص الشكّ الطاري بسبب الغفلة عن صورة العمل، أم لا بل هو الأعمّ منه ومن غيره كما يكون ملتفتاً إليها فلو علم مثلاً كيفية غسل اليد في الوضوء وأنه كان بارتماسها في الماء لكن شكّ في أنّ ما تحت خاتمه غُسل^٢ بالارتماس أم لا، يكون حينئذٍ مشمولاً لإطلاق الأخبار الدالة على «المضيّ على الشيء» وعدم الاعتداد بالشكّ فيه بعد الفراغ عنه؟ وجهان بل قولان مبنيان:

على إطلاق الأخبار العامة الشاملة لكلّ عملٍ شكّ في صحّة بعض أجزائه بإتيان ما يُعتبر فيه شرطاً وشرطاً.

وعلى^٣ التعليل المستفاد من بعض الأخبار كقوله (ع): «هو حين يتوصّأ أذكر

١. هذه تنمّة لتنبيهات قاعدة الفراغ، وحينئذٍ فلا وجه لقوله: «وينبغي التنبيه على أمور» وعلى هذا يعدّ قوله: «الأوّل»، الثالث من التنبيهات، ولا حرج عليه؛ حيث كانت هذه النسخة مسودةً له لا مبيضة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يغسل.

٣. في الأصل: «من».

منه حين يشك^١؛ فإنه بظاهره يدلّ على خروج الفرض عن تحت القاعدة الدالّة عليها إطلاقات الواردة في الأخبار؛ فإنّ الحكم فيها بمقتضى التعليل يكون مختصاً في موارد انطباقاته وكونه من مصاديقه فيدلّ على نفيه عن غير مورده^٢؛ حيث إنّ لا يصدق الأذكية مع الالتفات إلّا حين ما غفل عن صورة العمل وإلّا فمن الغالب يكون^٣ الإنسان حين اشتغاله بالعمل ملتفتاً إلى أجزائه، بخلاف ما لو تجاوز عنه فيكون أذكر^٤ بالنسبة إلى حاله بعده، كما كان كذلك بالنسبة إلى قبله.

وبالجملة، إنّ مقتضى عموم التعليل عدم الإطلاق في الأخبار الواردة في الباب لكي يشمل الفرض فيضمن به النفس بعد الركون إليه وإن كان بعضها ظاهراً في النظرة الأولى في الإطلاق، وذلك ليس إلّا من أجل تقدّم قضية التعليل على قضية المعلول بعدما كان المعلول عموماً أو خصوصاً تابعاً بحكم العرف والعادة لعموم علته وخصوصها، كما هو ظاهر لمن له أدنى دراية بالمحاورات العرفية.

هذا غاية ما يقال في تقريب الاستدلال لهذا القول، وقد ذهب إليه بعض الأعلام (ره)^٥ وتبعه على ذلك بعض تلامذته كالفاضل المعاصر في تعليقه الكبير^٦. أقول: فالحقّ والتحقيق ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ (أم ب)^٧ من الوجه الأول؛

١. بعدها في الأصل: «وبالجملة» ثم شطب عليها.

٢. في هامش الأصل كتب بدلاً منه قوله: «وإلّا فمن الغالب يكون»: «لأنّ الغالب هو كون» ثم شطب عليها.

٣. في الأصل: أذكر.

٤. في الأصل: تابع.

٥. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣٤٤.

٦. بحر الفوائد، ج ٣، ص ١٩٩ - ٢٠٠.

٧. لعلّه رمز إلى «أدام الله بقاءه».

لظهور الأخبار في الإطلاق الشامل للمقام. والتعليل وإن كان هو ظاهر القضية الكلامية إلا أنه محمول على الحكمة وبيان ما هو الغرض الأهم والمصلحة العظمى في تشريع الحكم، فيكون المراد من قوله (ع): «هو حين يتوضأ أذكر» اهـ - كما هو الظاهر - أنه لما كان الغالب بالنسبة إلى المكلف هو الأذكارية حين الاشتغال بالعمل صار هو المدار للحكم بعدم الالتفات إلى الشك دائماً وبالنسبة إلى كل عمل بجميع فروضاته ومنه المقام، هذا.

فلو لم يكن الأمر كما ذكر فلا محالة لابد من إتيانه (ع) بالقضية الشرطية فيقال: إذا كان حين يتوضأ اه، لكي ينطبق^١ على صورة الغفلة فلا يشمل المقام؛ لتخلف^٢ الشرط فيه، وإلا فالمذهب هو ما صرنا إليه.

هذا مضافاً إلى^٣ أنه لو سلّمنا التعليل في الرواية فيكون صادقاً في جميع الأفراد ومنها المقام؛ حيث كان المقصود منه الأذكارية الغالبية النوعية لا الدائمة^٤ الفعلية وإلا يكون غالب صور الغفلة عن العمل خارجاً عنها، كما لا يخفى.

ومن المعلوم أن الأذكارية بالظن النوعي يتحقق ولو مع الالتفات إلى الصورة كما في المثال؛ حيث إنه مع ذاك الالتفات المذكور ربما يُحتمل أن يكون وصول الماء تحت الخاتم كان مقطوعاً حال العمل ولو مع عدم التحريك، هذا.

وبالجملة، لا وجه لرفع اليد عن إطلاق الحكم في الأخبار.

١. شطب على قوله: «لكي ينطبق» وكتب بدلاً منه قوله: «لينطبق» ثم شطب عليه أيضاً.

٢. شطب على قوله: «الغفلة فلا يشمل المقام لتخلف» وكتب بدلاً منه قوله: «المزبورة خاصة بلا تخلف عنها للزم تخلف».

٣. بعدها في الأصل: «ذلك» ثم شطب عليها.

٤. في الأصل: الدائمة.

الثاني

لا إشكال في تنافي «قاعدة الفراغ» مع «قاعدة التجاوز» التي سيأتي^١ الكلام فيها في ما إذا شكّ في صحّة الجزء بعد الفراغ عنه وقبل الفراغ عن أصل العمل المركّب منه ومن غيره من الأجزاء؛ حيث إنّهُ بمقتضى مفهوم قاعدة الفراغ عن الكلّ لا بدّ من الاعتناء بالشكّ، وبمقتضى قاعدة التجاوز في الجزء لا بدّ من عدم الاعتناء به، هذا.

وحلّ الإشكال هو أن يقال: إنّ التحقيق تقديم قاعدة التجاوز على قاعدة الفراغ:

أما بناءً على اختصاصها بالصلاة وأجزائها فواضح؛ لكونها حينئذٍ يكون أخصّ من قاعدة الفراغ الجاري في جميع المركّبات. وأما بناءً على تعميمها لجميع أجزاء المركّبات فكذلك أيضاً؛ حيث إنّ مفهوم قاعدة الفراغ يدلّ على الاعتناء بالشكّ الواقع في الأثناء - سواء كان في محلّ الجزء أو بعد التجاوز عنه - وقاعدة التجاوز يدلّ بمنطوقها على عدم الاعتناء به في خصوص ما بعد التجاوز فيكون أخصّ^٢ منه.

وتوهّم العموم من وجهٍ بينهما من أجل أنّ قاعدة التجاوز يعمّ صورة الشكّ في صحّة الجزء ووجوده، وتخصّ قاعدة الفراغ بخصوص الشكّ في صحّة الكلّ مدفوعٌ بأنّ الشكّ في الجزء صحّةٌ ووجوداً لا ينفكّ عن الشكّ في صحّة الكلّ بل يكون الشكّ الواحد مستنداً إليهما - كما عرفت - فإذن لا يكونان عامّين من وجه.

١. سيأتي في ص ٥٣٦ وما بعدها.

٢. في الأصل: أخصّاً.

وأما توهم عدم كفاية صحة الجزء لإثبات صحة الكل فمدفوع بأن صحة الكل ليس إلا عبارة عن الإتيان بتمام أجزاء المركب صحيحة، ولا ريب أنه بعد إحراز الجزء المشكوك بالأصل تُحرز^١ المركب مع فرض إحراز سائر الأجزاء بالوجدان، كما في إحراز الموضوعات المركبة المحرزة^٢ بعض أجزائها بالأصل وبعضها الآخر بالوجدان فيُحكم حينئذ بصحتها، كما لا يخفى.

نعم، ربما يُشكل^٣ ما ذكرنا بأن قاعدة التجاوز أعم بحسب المنطوق من مفهوم قاعدة الفراغ حيث يشمل صورة الفراغ وعدمه، والمفهوم يختص بصورة عدم الفراغ، ومعه لا تكون الأولى أخص^٤ مطلقاً من الثانية^٥، بل الوجه في الفرق هو الأعمية والأخصية من وجه لا غيره، كما لا يخفى.

هذا ولكنه يندفع أيضاً بأن ذلك كذلك لو جعل التعارض بينهما بحسب المفهوم والمنطوق مع قطع النظر عن أدلتهم، وأما مع جعل فرض التعارض بينهما بحسب الدليل لا غيره فلا محالة يكون منطوق دليل قاعدة التجاوز أخص^٦ من مفهوم دليل قاعدة الفراغ وإن كانت أعم منها.

فإن قلت: إن أخصية قاعدة التجاوز - بناءً على جريانها في جميع أجزاء المركبات - عن قاعدة الفراغ إنما هو إذا لوحظ التعارض بين نفس منطوق دليل

١. كذا، والصواب ظاهراً: يُحرز.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «المحرز».

٣. كذا، والصواب ظاهراً: يستشكل.

٤. في الأصل: أخصاً.

٥. بعدها في هامش الأصل: «فلا يكون هو الفارق بينهما» ثم شطب عليها.

٦. غيرها في الأصل بـ «أخصاً» والصواب ما أثبتته أولاً كما أدرجناه في المتن.

الأولى^١ مع مفهوم دليل الثانية^٢ كما ذكر سابقاً، وأمّا إذا لوحظ بين مجموع كلٍّ من الدليلين عند ملاحظة كلٍّ منهما بمنطوقه ومفهومه دليلاً واحداً^٣ فلا، بل يكون موضوع كلٍّ منهما مفهوماً ومنطوقاً مساوياً^٤ مع الآخر موضوعاً فلا يقدّم أحدهما على الآخر عند التعارض.

قلت: ذلك مدفوع:

أولاً بأنّ الملحوظ عند الأصوليين هو كون كلٍّ من المفهوم والمنطوق حجة على حدة، ولذلك يلاحظ نسبة الأخصّية لمفهوم آية النبأ^٥ بالنسبة إلى الآيات الناهية عن العمل بالظنّ مع أنّ موضوع الآية مفهوماً ومنطوقاً مساوٍ لموضوع تلك الآيات.

وثانياً بأنّه - على تقدير التسليم - يكون قاعدة التجاوز مقدّمة أيضاً؛ لكون دلالتها بالنسبة إلى مورد التعارض بالمنطوق، ودلالة قاعدة الفراغ بالمفهوم، ومن المعلوم أنّه مع قطع النظر عمّا ذكرنا سابقاً لا إشكال في أظهرية المنطوق بالنسبة إلى المفهوم وبه يقدّم عليه في ما نحن فيه، كما لا يخفى.

١. أي قاعدة التجاوز.

٢. أي قاعدة الفراغ.

٣. شطب على بعض المواضع من قوله: «فإن قلت ...» إلى قوله: «دليلاً واحداً» ثم كتب بين السطور كلمات فصارت العبارة: «فإن قلت: إنّ أخصّية قاعدة التجاوز عن قاعدة الفراغ إنّما هو مع فرض التعارض بين منطوق دليل الأولى مع مفهوم دليل الثانية لو لوحظ بين مجموع كلٍّ من دليلي القاعدتين بمفهومه ومنطوقه».

٤. في الأصل: مساو.

٥. في الأصل: النبأ.

الثالث

إنّه لو شكّ في المشروط لأجل الشكّ في الشرط فإن كان الشكّ في صحّة الشرط مع كونه عملاً مركباً ذا أجزاء بنفسه كالغسل والوضوء مطلقاً وصلاة الظهر بالنسبة إلى صحّة العصر، فلا إشكال في إجراء قاعدة الفراغ بالنسبة إلى خصوص الشرط فيحرز وجوده الصحيح، فيترتب عليه كلّ ما يترتب عليه من المشروط كما لا يخفى، وإن كان الشكّ في وجوده فلا يجري قاعدة الفراغ بالنسبة إليه.

وأما إجراء هذه القاعدة بالنسبة إلى المشروط:

فإن كان الشكّ بعد الفراغ عنه كما إذا شكّ في صحّة الصلاة بعد الفراغ عنها من جهة الشكّ في أصل الطهارة فلا إشكال في إجراء قاعدة الفراغ بالنسبة إليها، ولكنّه يُحكم من جهة القاعدة بصحّة خصوص المشروط دون وجود شرطه حتى يترتب عليه صحّة ما يترتب عليه بعد ذلك من الصلاة الآتية.

وأما إن كان الشكّ في أثناء الصلاة من الجهة المذكورة فلا يجري قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الطهارة المشكوكة؛ لكون الشكّ في أصل وجودها لا في صحّتها ولا في الصلاة؛ لعدم حصول الفراغ عنها ولا في أجزائها الماضية؛ لاختصاص القاعدة بالمركّب كما عرفت، مع أنّه لا يجدي في صحّة الأجزاء الآتية.

وأما إجراء قاعدة التجاوز بالنسبة إلى نفس الشرط فنقول: إنّ مقتضى الأخبار الدالّة على «قاعدة التجاوز» الفرق بين الشرط والجزء والتفصيل بينهما بما يرجع حاصله إلى أنّ مقتضى هذه القاعدة هو إلغاء الشكّ في الشرط مختصاً بعيد الفراغ عن المشروط، وكذلك المشروط الذي فرغ عنه دون غيره، وهذا بخلافها بالنسبة

إلى الشكّ في الجزء؛ حيث إنّه يلغو الشكّ فيه مطلقاً من دون تقييده بالتقيدين المزبورين.

والدليل عليها بالنسبة إلى الشرط:

أولاً بداهة أنّ محل إحراز الشرط ليس بعد الفراغ عن المشروط بل قبله. وبعبارة أخرى، ليس الشرط حاله كحال الجزء بعد أنّه دخیل في صحّة أجزائه عمل واحد حتّى بالنسبة إلى الجزء الأخير منه، ومعه لا يكاد يصدق الخروج عن العمل والدخول في الغير الصادق معه «التجاوز» الموضوع للقاعدة، وهذا بخلاف الجزء؛ لعدم دخالته كذلك بحيث لو حُكم بقاعدة التجاوز بوجود «الطهارة» حُكم بصحّة ما أتى منها وما يأتي بعد، هذا.

وثانياً ظهور أنّ صدق «التجاوز عن الشرط» لا يكون إلّا بالنسبة إلى مشروطٍ دخل فيه دون ما لم يدخل فيه. نعم، لو قلنا بقاعدة الفراغ أو بها لكن بالنسبة إلى ما يكون محلّ إحرازه لقيام العمل^١ قبل الدخول فيه كـ «الطهارة» دون مثل «الستر والاستقبال» صحّ القول بعدم الاعتناء بالشكّ في الشرط بالنسبة إلى مشروطه مطلقاً - سواء دخل فيه أو ممّا لم يدخل فيه - كما أنّه لو قلنا بإلحاق الشرط بالجزء اعتباراً - كما ذهب إليه المحقّق القمي (ره) في الصحيح والأعمّ - لا بأس بالقول بصحّة المشروط الذي دخل فيه ولم يقع الفراغ عنه، فافهم هذا.

فأتّضح ممّا ذكرنا أنّ إجراء «قاعدة التجاوز» بالنسبة إلى نفس الشرط يتوقّف على أمرين:

أحدهما عمومها للأجزاء والشرائط معاً.

١. كذا، والظاهر زيادة قوله: «لقيام العمل».

وثانيهما أن يكون للشرط محلّ مخصوص قد حصل التجاوز عنه كما في مثل «الطهارة»، فإنّها على ما يقال: إنّ محلّ إحرازها قبل الدخول في الصلاة دون مثل «الستر والاستقبال» ونحوهما، فحينئذٍ يحصل الفرق بين كيفية أخذ الشرائط؛ فإن كان أخذها لتمام العمل [لابدّ] أن يكون محرز الوجود قبل الدخول فيه كما في مثل «الوضوء» فيحكم بعدم الاعتناء بالشكّ لو شكّ فيه في أثنائها وإن كان أخذها بنحوٍ لابدّ أن يُحرز من أوّل العمل إلى آخره كـ«الستر» مثلاً فلا بدّ من الاعتناء به؛ لعدم التجاوز عن المحلّ، كما لا يخفى.

ولكنّ التحقيق عدم إجراء قاعدة التجاوز في الشرط مطلقاً؛
أمّا أولاً فلانصراف أدلتها عنه وشمولها للأجزاء أو عدم إطلاقها بالنسبة إلى الشرط وإن عمّت لجميع المركّبات.
وأما ثانياً فلعدم الفرق بين الشرائط في كون المحلّ لإحرازها من أوّل العمل إلى آخره حتّى في مثل «الطهارة»؛ حيث إنّ الشرط هو الطهارة الحادثة لا سببها - أعني الوضوء والغسل.

الرابع

إنّ كلّما تجري^٢ «قاعدة الفراغ» في صحّة المركّب بعد الفراغ عنه من جهة الشكّ في الإتيان بشرطه أو جزئه مثلاً يُحكم بخصوص صحّته دون تحقّق منشأ الشكّ فيه وإن كان ملازماً معه واقعاً؛ لعدم حجّية القاعدة إلّا في نفس صحّة

١. كذا والظاهر زيادتها.

٢. كذا، والصواب ظاهرًا: «جرى»؛ لأنّه يشترط في شرط «كلّما» وجوابها أن يكونا ماضيين.

وكذا الكلام في «يحكم» الآتية.

المشكوك، لا في لازمه أو ملزومه؛ لعدم حجّية المثبت منها؛

أما بناءً على كونها من الأصول التعبدية الدالّة عليها^١ الأخبار مثل قوله (ع): «كلّ شيء شكّ ممّا قد مضى» اه، ونحوه^٢ ممّا أخذ الشكّ في موضوعه فواضح. وأما بناءً على كونها من الأمارات كما لو كان مدركها مثل قوله (ع): «هو حين يتوصّأ أذكر^٣» اه، فلعدم دلالة دليلها إلّا في خصوص أثر صحّة المشكوك فيه دون آثار ملازمه ولوازمه وملزومه كما لا يخفى^٤.

هذا كلّ في «قاعدة الفراغ» الجارية في فعل الشاكّ بنفسه.

في ضبط الأخبار الطائفة الثانية من الأخبار ما دلّ على قاعدة التجاوز الجارية في خصوص الدالّة على قاعدة أجزاء الصلاة دون غيرها من المركّبات، وهي عدّة أخبار^٥:
التجاوز

١. شطب على قوله: «الدالّة عليها الأخبار» وكتب بدله تارة: «المجعولة في مورد الشكّ» وأخرى: «التي أخذ الشكّ في موضوعها» ثمّ شطب عليهما أيضاً.

٢. في الأصل: «نحوها» ثمّ صحّحها بـ «نحوه».

٣. بعدها في الأصل: «منه» ثمّ شطب عليها.

٤. بعدها في هامش الأصل: «وتظهر الثمرة في ما إذا شكّ في أثناء الصلاة في أنّه متطهّر أم لا فإنّ الحمل على الصحّة في ما تجاوزه من الأجزاء لا ينفع في صحّة باقي الأجزاء إن قلنا بجريان الأصل في الشروط وإلّا فالتحقيق هو عدم الجريان بمعنى أنّه إذا شكّ في أنّه كان مستقبلاً أم لا أو كان قاصداً للقرية أم لا، فلا يجري القاعدة؛ لما عرفت.

نعم بالنسبة إلى الجزء الماضي المشكوك فيه تجري القاعدة في صحّته ولا يقتضي ذلك كونه واجداً للشرط فلو كان الحكم متفرّعا على ذلك الشرط بنفسه لا يترتّب بإجرائها في الجزء المشكوك إلى كونه واجداً له أم (هذا هو الصواب، وفي الأصل: أ) فاقداً إلّا أن يجري القاعدة في أصل الشرط كأنّه يشكّ بعد الفراغ عن الوضوء في صحّته وعدمها وليس ذلك إجراء لها في الشرط من حيث إنّ شرط، فافهم جداً» ثمّ شطب عليها.

٥. بعدها في الأصل: «منها ما في المستدركات عن كتاب درست بن أبي منصور عن عبيد بن

[١] منها ما روى زرارة في الصحيح عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت لأبي عبد الله (ع): رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال: يمضي، قلت: رجل شك في التكبيرة وقد قرء؟ قال: يمضي، قلت: شك في القراءة وقد ركع؟ قال: يمضي، قلت: شك في الركوع وقد سجد؟ قال: يمضي على صلاته، ثم قال: يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء^١.

[٢] ومنها ما روى إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله (ع) قال: إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعدما قام فليمض، كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه^٢.

ومثله رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) ص^٣.

[٣] ومنها ما عن الصدوق في الهداية عن الصادق (ع) قال: إنك إن شككت أن لم تؤذن وقد أقمتم فامض، وإن شككت في الإقامة بعدما كبرت فامض، وإن شككت في القراءة بعدما ركعت فامض، وإن شككت في الركوع بعدما سجدت فامض، وكل شيء شككت فيه وقد دخلت في حالة أخرى فامض ولا تلتفت إلى الشك إلا أن تستيقن^٤.

[٤] ومنها صحيحة الفضيل [بن يسار] على ما في الحديث، قال: قلت لأبي عبد

الله (ع) قال أبو عبد الله (ع): إذا شككت في شيء من صلاتك وقد أخذت ثم شطب عليها.

١. سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٥٥.

٢. سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٥٦ - ٥٥٧.

٣. سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٢٧٨.

٤. الهداية، ص ٣٨ وعنه في المستدرک، ج ٦، ص ٤١٨، باب ٢٠، ح ٤.

الله (ع): أُسْتِمُّ قائماً فلا أدري ركعتُ أم لا؟ قال: بلى قد ركعتَ فامضِ في صلاتك فإنما ذلك من الشيطان^١.

[٥] ومنها^٢ رواية الحلبي عن الصادق (ع) في الفقيه فإنها بمعنى ما ذكرنا من الأخبار.

[٦] ومنها ما عن حمّاد بن عثمان في الصحيح قال: قلتُ لأبي عبد الله (ع): أشكُ وأنا ساجد فلا أدري ركعتُ أم لا، قال: امض^٣.

وعنه أيضاً في الصحيح قال: قلتُ لأبي عبد الله (ع): أشكُ وأنا ساجد فلا أدري ركعتُ أم لا، قال: فقال: قد ركعت امضه^٤.

[٧] ومنها ما عن محمد بن مسلم في الصحيح عن أحدهما (ع) قال: سألتُه عن رجلٍ شكَّ بعدما سجد أنه لم يركع، قال (ع): يمضي في صلاته^٥.

هذا ما وصل إلينا من الأخبار في هذا المضمار.

ولا يخفى أنَّ ظاهر لفظ «الخروج» الواقع في بعض هذه الأخبار مثل^٦ صحيحة زرارة المتقدمة^٨ و«التجاوز» في رواية إسماعيل بن جابر وإن كان هو تحقّق

١. الاستبصار، ج ١، ص ٣٥٧، ح ١٣٥٤؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٥١، ح ٥٩٢؛ الحلائق، ج ٩، ص ١٦٩ و ١٨٠.

٢. بعدها في الأصل: «صحيحة الحلبي قال: قلت: الرجل يشك وهو قائم، فلا يدري أركع أم لا؟ قال» ثم شطب عليها.

٣. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٤٣، ح ٩٩٩ وعنه في وسائل الشيعة، ج ٦، ص ١٥، باب ٢، ح ٩.

٤. الاستبصار، ج ١، ص ٣٥٨، ح ١٣٥٥؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٥١، ح ٥٩٣.

٥. الاستبصار، ج ١، ص ٣٥٨، ح ١٣٥٦؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٥١، ح ٥٩٤.

٦. الاستبصار، ج ١، ص ٣٥٨، ح ١٣٥٧؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٤٩ و ١٥١، ح ٥٨٥ و ٥٩٥.

٧. شطب في الأصل على قوله: في بعض هذه الأخبار مثل.

٨. شطب عليها في الأصل.

الشيء سابقاً فيكون الشك فيه في صحته^١ بعد الفراغ عن أصل وجوده إلا أنه بقرينة المورد - من كون الشك في أصل وجود الأجزاء وتعارف التعبير بعد التجاوز عن المحل مع الشك في الوجود بالشك بعد التجاوز مع لحاظ إسناد الشك في رواية ابن جابر إلى نفس الشيء - لا بد من حمل الرواية الدالة على قاعدة التجاوز على الشك في الوجود بعد التجاوز عن المحل^٢ والدخول في غيره، كما يدل عليه الأخبار منطوقاً ومفهوماً.

أما الأول^٣ فللدلالة^٤ صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قلت لأبي عبد الله (ع): رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل أن يستوي جالساً فلم يدر أسجد أم لم يسجد، قال: يسجد، قلت: فرجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوي قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد، قال (ع): يسجد^٥.

وهي - كما ترى - ظاهرة في أنه بالدخول في مقدمات الفعل يجب عليه الرجوع، وهو ظاهر في تخصيص الغيرية التي يترتب عليها الحكم المذكور بنفس أفعال الصلاة المزبورة في محلها المفردة بالترتيب - من النية والتكبير والقيام والقراءة والركوع والسجود والتشهد مثلاً، دون ما هو أعم منها ومن مقدماتها كالهوي للركوع وللسجود ولما يركع أو يسجد -، والنهوض للقيام ولما يستتم قائماً، والرفع من السجود لأجل التشهد مثلاً ونحو ذلك^٦، فكل شيء شك فيه منها

١. شطب في الأصل على قوله: «في الصحة» وكتب بدلاً منه قوله: «فيه في صحته».

٢. في البداية: «عنه» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «عن المحل».

٣. شطب على قوله: «أما الأول» وكتب بدلاً منه: «وأما ما يدل عليه منطوقاً» ثم شطب عليه.

٤. شطب عليها وكتب بدلاً منها: «وذلك لدلالة ما في» ثم شطب عليها أيضاً.

٥. الاستبصار، ج ١، ص ٣٦٢، ح ١٣٧١، تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٥٣، ح ٦٠٣.

٦. بعدها في هامش الأصل: «وبالجملة» ثم شطب عليها.

قبل أن يدخل في الفعل الآخر وجب تلافيه، وكل شيء شك فيه بعد دخوله في آخر منها لا يلتفت كما هو مقتضى «الصحيحة»، كما أن مقتضاها وجوب تلافي كل ما شك فيه إذا كان في مقدمات الأفعال لا فيها أنفسها.

ولا ينافي ما ذكرنا صحيحة عبد الرحمن أيضاً عن الصادق (ع) قال: قلت لأبي عبد الله (ع): رجل أهوى إلى السجود فلا يدري أركع أم لم يركع، قال: قد ركع؛ لخروجها عن محل البحث في شيء بل هي محمولة على كثير السهو. ولعله (ع) علم ذلك من قرينة الحال والسؤال يومئذ وأن ذلك مجرد وسواس منه كما يدفع الاستبعاد عما ذكر صحيحة الفضيل^٢ المتقدمة قريباً، فإنه لا إشكال^٣ في أن من شك في الركوع وهو قائم يجب عليه الركوع كما دلت عليه الأخبار^٤ واتفقت عليه كلمة الأصحاب (ره).

مع أنه (ع) أمره بالمضي وحكم بأنه ركع ونسب شكّه إلى مجرد الوسواس. ومما يستأنس به لذلك أيضاً قوله (ع) في صحيحة الفضيل المذكورة: «بلى قد ركعت» وفي صحيحة عبد الرحمن أيضاً قال (ع): «قد ركع»، مع أن الأمر بالمضي بعد تجاوز الفعل المشكوك لا يستلزم التمام وأنه إنما أمر بالتجاوز؛ لأنه قد فعله بل قد وقع الأمر بذلك تسهلاً وتخفيفاً في التكليف فصار دفعاً لتسلط الشيطان، ففي هاتين الروايتين قد حكم بأنه ركع كناية عن عدم الالتفات إلى الشك بالكلية كما هو كذلك في «كثير الشك»، والله العالم.

١. الاستبصار، ج ١، ص ٣٥٨، ح ١٣٥٨؛ تهذيب الأحكام، ح ٢، ص ٥٩٦.

٢. بعدها في هامش الأصل: قال قلت لأبي عبد الله الخ.

٣. كتب فوقها: شبهة.

٤. كتب فوقها: «النصوص» ثم شطب عليها.

وأما الثاني فلأنه^١ بالتأمل في الأخبار المذكورة في الباب يرى خلاف ما ذهب إليه بعض الأصحاب من اعتبار صدق «الغيرية» في مقدّمات الأفعال وأنه قد جعل (ع) المناط في «المضيّ» هو الدخول في الغير، والغيرية ثابتة في تلك المقدّمات.

وبالجملة، إن ما ذكر وإن تمّ في بادي النظر إلا أنه بالتأمل في ما ذكر من الأخبار ليس الأمر كذلك؛ وذلك فإنّ قوله (ع) في صحيحة إسماعيل بن جابر: «وإن شكّ في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شكّ في السجود بعدما قام فليمض»، يدلّ بمفهومه الشرطي على عدم المضيّ قبل ذلك وأنه ليس هنا حدّ يوجب المضيّ في الأول قبل السجود، وفي الثاني قبل القيام، وحينئذٍ فقوله (ع): «كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره» وإن كان مطلقاً كما تمسّك به الخصم إلا أنه يجب حمله على ما هو ظاهر بل صريح صدر الخبر بعد كونه بمنزلة الكبرى لهذه الصغرى، وهذا المعنى قد وقع في صحيحة زرارة أيضاً على وجه ظاهر في ما ذكرناه حيث قال (ع): «يا زرارة، إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فليس شكّ بشيء»؛ فإنّ عطف قوله (ع) «دخلت في غيره» بـ«ثمّ» الدالة على التراخي والمهلة^٢ يشعر بوجود الواسطة بين الدخول والخروج كما هو الموجود كذلك في تلك الأفعال المعدودة في الرواية، وإلا فالخروج عن الشيء لا بدّ من الدخول في غيره والتلبّس به بحيث يكون ذلك مستلزماً له البتّة، فلا معنى

١. شطب على قوله: «وأما الثاني فلأنه» وكتب بدلاً منه في الهامش: «هذا وأما ما يدلّ على اعتبار الدخول في الغير مفهوماً» لكن شطب عليه أيضاً وصحّح قوله: «بالتأمل» في ما بعد بـ«التأمل».

٢. بعدها: «بفصل» ثمّ شطب عليها.

لهذه المهلة والتراخي المدلول عليها بـ«ثم» لو كان المراد ما هو أعمّ من الأفعال ومقدّماتها^١.

فانقدح ممّا ذكرنا كلّهُ أنّ المتيقّن من الجزء المدلول عليه بالقاعدة ما كان له عنوان على جِدّة كنفس الأفعال، لا مقدّماتها - من الهويّ والنهوض وجزء القراءة مثلاً -؛ لغرابة تفرّيعه (ع) ضابطةً كليّةً على الأسئلة التي لم يكن فيها ما عدا الأجزاء الاستقلالية مع الإخلال عمّا بيّنها من غير المستقلّات والمقدّمات لو كانت عامّةً للثانية أيضاً.

ثمّ إنّهُ لا ريب أنّ منصرف هذه الأخبار المزبورة في المقام أو القدر المتيقّن منها بقرينة سيق السؤال والجواب مكرّراً في أجزاء الصلاة هو ضرب القاعدة في خصوص أجزائها دون أجزاء سائر المركّبات، ولا يجدي وقوع لفظ «الكلّ» في قوله (ع) في رواية ابن جابر: «كلّ شيء شكّ فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» في إفادة العموم؛ حيث إنّ إفادتها للعموم إنّما هو بالنسبة إلى أفرادٍ أريد من مدخولها فيتبعه سعةً وضيقاً، فإذا كان المتيقّن منه جزء الصلاة كان عمومها بالنسبة إلى أجزائها، فالجواب إنّما سيق لبيان حال الشكّ الواقع في أجزاء الصلاة ولا يقتضي ذلك بيان حكم غير الصلاة.

ويؤيّد ما ذكرنا ما حكى عن بعضٍ من التعبير بـ«أجزاء الصلاة» في بعض الأخبار كما لا يخفى، فتدبرّ جداً.

١. بعدها في الأصل: «ثمّ إنّ منصرف هذه الأخبار المزبورة في المقام أنّ القدر المتيقّن منها بقرينة سيق السؤال والجواب مكرّراً في أجزاء الصلاة هو ضرب القاعدة في خصوص أجزائها» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «على تقدير التسليم والقول بالعموم ...» ثمّ شطب عليها.

ثم إنّه على تقدير عمومها لمطلق أجزاء المركّبات فلا بدّ من التقيّد بغير الطهارات الثلاث في ما تحقّق التجاوز عن محلّ أجزائها قبل الفراغ عن الكل؛ لخروج الوضوء - مضافاً إلى الإجماع - بمفهوم موثّقة ابن أبي يعفور السابقة - بناءً على عود الضمير في «غيره» فيها إلى «الوضوء» -، ومفهوم رواية زرارة وهي قوله (ع): «إذا قمت من الوضوء وفرغت عنه وقد صرت في حالة أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك»، ويُلحَق به التيمّم والغسل بعدم القول بالفصل^{٢-١}.

١. بعدها في هامش الأصل: «فالوجه في خروج أبعاد الوضوء عن كونها مجرى لقاعدة التجاوز ما ذكرنا من الموثّقة والرواية لا ما في الفرائد [فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٣٧] من كون الوضوء [بعدها في الأصل: «بل مطلق الطهارات الثلاث» ثم شطب عليها] فعلاً واحداً بنظر الشارع نظراً إلى وحدة مسبّبه وأثره - أعني الطهارة الحديثة - فإنّه يتوجّه عليه أنّ حال الطهارات الثلاث ليس بأزيد من الصلاة التي لها أثر وجودي واحد بسيط، وهو ما يشير إليه بلوازمه من النهي عن الفحشاء وأنها قربان كلّ تقى، ومع ذلك يُعدّ شرعاً أجزاء الصلاة أفعالاً بحيالها مجرى لقاعدة التجاوز على أنّ اعتبارها فعلاً واحداً لا أفعالاً مستقلة لا بدّ من نصب دلالة عليه شرعاً هذا.

ثم إنّ تنقيح الكلام في بعض ما يتعلّق بالقاعدتين ينبغي التكلّم فيها من جهات الأولى» ثم شطب عليها بأجمعها.

٢. شطب على غالب المواضع من قوله في ص ٥٣٩: «وأما الأوّل فلدلالة صحيحة عبد الرحمن ...» إلى قوله: «بعدم القول بالفصل» وكتب بدلاً من بعضها كلمات وعبارات فصار المتن تحريراً آخر وهو هذا: «... صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قلت لأبي عبد الله (ع): رجل رفع رأسه من السجود فشكّ قبل أن يستوي جالساً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد».

قلت: فرجل نهض من سجوده فشكّ قبل أن يستوي قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال (ع): يسجد.

وهي - كما ترى - ظاهرة في أنّه بالدخول في مقدّمات الفعل يجب عليه الرجوع إلى المشكوك فيدلّ على تخصيص الغيرية التي يترتب عليها عدم الاعتناء بالشكّ والمضي في العمل بنفس أفعال الصلاة المفردة بالترتيب - من النية والتكبير والقيام والقراءة والركوع والسجود والتشهد مثلاً - دون ما هو أعمّ منها ومن مقدّماتها كالأهوى للركوع وللسجود ولما يركع أو يسجد، والتهوض للقيام ولما يستتمّ قائماً، والرفع من السجود لأجل التشهد مثلاً ونحو ذلك، فكلّ شيء شكّ فيه منها قبل أن يدخل في الفعل الآخر وجب تلافيه وإن كان في مقدّماتها [كذا، والأولى: «مقدّماته» أي مقدّمات الفعل الآخر]، وكلّ شيء شكّ فيه بعد دخوله في آخر منها لا يلتفت إليه بمقتضى «الصحيحة».

ولا ينافيه ما في الصحيح عن الصادق (ع) قال: قلت لأبي عبد الله (ع): رجل أهوى إلى السجود فلا يدري أركع أم لم يركع؟ قال: قد ركع؛ فإنّها محمولة على كثرة السهو وحصول الوسواس حسب ما علم به الإمام من حال السائل كما هو مورد السؤال والجواب في صحيحة الفضيل.

مع أنّ المعصوم (ع) أمره بالمضي وحكم بأنّه ركع ونسب شكّه إلى مجرّد الوسواس. ومما يستأنس لذلك أيضاً قوله (ع) في صحيحة الفضيل المزبورة: «بلى قد ركعت»، وفي صحيحة عبد الرحمن أيضاً قال (ع): «قد ركع»، مع أنّ الأمر بالمضي بعد تجاوز الفعل المشكوك لا يستلزم التمام وإنّما أمر به تسهياً وتخفيفاً في التكليف ودفعاً لتسلّط الشيطان، وحكمه (ع) بأنّه ركع كناية عن عدم الالتفات إلى الشكّ أصلاً، كما في «كثير الشكّ».

فانقدح ممّا ذكرنا أنّ التأمل في الأخبار المذكورة في مفروض المسألة يرى عدم صدق «الغيرية» بالدخول في مقدّمات الأفعال.

وإن قيل: إنّ المناط المجعول شرعاً في «المضي والتجاوز» هو الدخول في الغير، و«الغيرية» صادقة على تلك المقدّمات.

إفإنّه يقال: وهذا وإن تمّ في بادي النظر إلّا أنّ طواهر الأخبار على خلافه؛ فإنّ قوله (ع) في صحيحة إسماعيل بن جابر: «وإن شكّ في الركوع بعدما سجد فليمضي، وإن شكّ في السجود بعدما قام فليمضي»، يدلّ بمفهومه الشرطيّ إبعدها في هامش الأصل: «الذي هو حجة» ثمّ شطب عليها على عدم المضي قبل ذلك، وأنّه ليس هنا حدّ يوجب المضي في الأوّل قبل

تذييل^١ [راجع إلى أصالة الصحة]^٢

بعدما عرفت^٣ - من أنّ عمل العقلاء وبناءهم على حمل الفعل الصادر عن الغير على الصحة مع إمضاء الشارع ذلك؛ لعدم ردعه لهم عنه - لا يبقى معه مجال للإشكال في حجّة^٤ مثل هذا الأصل في الجملة، بل إنّما يقع الكلام في أمور:

﴿السجود، وفي الثاني قبل القيام. وقوله (ع): «كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره» وإن كان مطلقاً كما تمسك به الخصم إلّا أنّه يجب حمله على ما هو ظاهر بل صريح فيه صدر الرواية؛ لكونه بمنزلة الكبرى لهذه الصغريات.

ويصح عمّا ذكرنا - من عدم عدّ المقدمات من الدخول في الغير - ما في صحيحة زرارة من قوله (ع): «إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فليس شكّك بشيء»؛ فإنّ العطف بـ «ثمّ» الدالّة على التراخي والمهلة يشعر بوجود الوساطة بين الخروج عن الشيء والدخول في غيره، وإلّا فالخروج عن الشيء لا بدّ من الدخول في غيره والتلبّس به، فلا معنى لهذا التراخي والمهلة لو كان المراد ما هو أعمّ من الأفعال ومقدماتها.

فظهر أنّ المراد من «الغير» هو نفس أفعال الصلاة التي لها عنوان مستقل المترتب بعضها على بعض، لا مقدماتها من الهويّ والتهوض وأبعاض القراءة؛ لغرابة تفرّيعه (ع) الجواب بنحو الضابطة الكلية على الأسئلة التي لم تقع إلّا عن الأجزاء المستقلة، مع أنّ مثل الهويّ والتهوض إبعدها في الأصل: «وأبعاض القراءة إلى غير ذلك من الأجزاء الغير المستقلة بالعنوان في الصلاة» ثمّ شطب عليها أقرب إلى المشكوك المتجاوز عنه، فالإخلال بها في مقام التحديد وإعطاء الضابطة وتخصيص «الركوع والسجود والمقام» إكذا، والصواب ظاهراً القيام بالذكر يفصح عن أنّ إبعدها في الأصل: الملحوظ المراد من «الغير» المحدود به الحكم هو غير تلك المقدمات».

١. في الأصل: تذييل.

٢. ينبغي للمؤلف أن يذكر هذا التذييل بعنوان تنبيهات أصالة الصحة كما فعل ذلك لقاعدة الفراغ.

٣. عرفت في ص ٥١٢ - ٥١٣.

٤. في الأصل: حجّيته.

الأول

إنَّ المحمول عليه فعل الغير هل هو الصَّحَّة الواقعية في مقام دوران الأمر بين هذه الصَّحَّة في ما كانت موضوعة للأثر الشرعي والفساد، أو الصَّحَّة عند الفاعل في ما دار الأمر بينها وبين الفساد في ما كانت تلك الصَّحَّة موضوعةً للأثر الشرعي عند الحامل أيضاً أو كليهما؟

فنقول: إنَّه لا إشكال في دلالة الأدلَّة من السيرة ولزوم الاختلال على خصوص الأول - أعني حمل فعل المسلم على الصَّحَّة الواقعية حين الشكِّ دون الصَّحَّة عند الفاعل - ولا أقلَّ من كونها المتيقَّن من دون عكسٍ في ذلك:

لبقاء الاختلال على تقدير الاقتصار على الصَّحَّة الفاعلية مع ندرة كونها موضوعاً للأثر للغير مع اشتراط ذلك وكون الصَّحَّة الظاهرية عند الفاعل موضوعاً لترتيب الآثار في حقِّ غيره بحسب الواقع، كما هو كذلك بالنسبة إلى الموضوعات المضافة إلى الغير كالملكية والزوجية ونحوهما؛ حيث إنَّ ظاهر بعض الأصحاب على كفاية تحقُّقها في اعتقاده، هذا.

وعدم بقاء الاختلال على تقدير الاقتصار على خصوص الصَّحَّة الواقعية، كما لا يخفى.

والحاصل [أنَّه] لا إشكال في جريان أصالة الصَّحَّة في فعل الغير وأنَّ المحمول عليه هي الصَّحَّة الواقعية التي هي الموضوع للأثر الشرعي لفعل الجاهل غالباً، دون الصَّحَّة الاعتقادية حيث لم يكن ذلك منه بغالب.

ودعوى إطلاق الأدلَّة فيعمَّ كلتا الصورتين من دون تقييدٍ له بالصورة الأولى مع

عدم القدر المتيقن في البين في ظاهر تلك المطلقات لكي يكون هو المقيد بالنسبة إليها، والقدر المتيقن الخارجي - مع تسليمه - لا يفي بإثبات المدعى، كما لا يخفى مدفوعةً بأنه لا دليل هناك لفظي^١ يكون له إطلاق بحسب المقامين؛ حيث قد عرفت أن الآيات - وكذا الروايات - لا دلالة لها أصلاً على أن الفاعل فعل فعلاً صحيحاً لا فاسداً مهما أمكنه وإن كانت لها دلالة على أن فاعل هذا الفعل لم يفعل قبيحاً عنده فعلى ما ذكر لا يكون المدار إلا على الأدلة اللبئية كاختلال^٢ النظام الحاكم به العقل وكذلك السيرة القطعية وبناء العقلاء وهي مع عدم إطلاقٍ بالنسبة إليها يقتصر على القدر المتيقن منه - أعني الصورة الأولى - حيث إنَّ معه يرتفع الاختلال قطعاً لا غير، كما لا يخفى.

ولا يخفى أيضاً أن بناء العقلاء والذي عليه طريقتهم معلوم بالنسبة إلى حمل فعل الغير على الصحة الواقعية، وغير معلوم بالنسبة إلى الصحة الفاعلية، فاللازم الاختصار عليه ولزوم ترتيب آثار الصحة الواقعية على الفعل عند الحامل دون الفاعل. ثم إنَّ ما ذكرنا ممَّا لا كلام فيه وإنَّما الكلام في اشتراط علم الحامل بعلم الفاعل للصحة الواقعية عند الحامل أو جهله بحاله وعدمه.

فهنا صور متعدّدة تحصل^٣ من لحاظ القسم الأول؛ أعني ما^٤ لو علم الحامل بعلم الفاعل وأنّه يعلم صحيح ما عند الفاعل وفاسده فحينئذٍ مع علمه ذلك إمَّا أن

١. كذا، والأولى: «لا دليل لفظياً هناك» بدلاً من «لا دليل هناك لفظي».

٢. في الأصل: كالاختلال.

٣. في الأصل: يحصل.

٤. في الأصل: «منها ما» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «تحصل من لحاظ القسم الأول، أعني ما».

يعلم بمطابقة اعتقاده لاعتقاد الشاكّ أو يعلم مخالفته أو يجهل الحال فنقول: لا ارتياب^١ في حمل فعل الغير على الصّحة الواقعية في الصورة^٢ الأولى من هذه الصور دون غيره؛ لمكان ما ذكرنا.

وأما الثانية فإن لم يتصادق اعتقادهما كلياً كأن كان المخالفة بين العلمين بالاختلاف التبايني^٣ فلا إشكال في وجوب الحمل على الصّحة باعتقاد الفاعل ولا يلزم منه اختلال نظام البتّة وإن احتمل مع ذلك الاتفاق في فعله اتفاقاً، هذا.

نعم، في صورة تصادقهما جزئياً - بأن كان التخالف على نحو التباين الجزئي بحيث يُحتمل صدور الفعل عنه على طبق ما هو صحيح عنده كما في البيع الواقع بالفارسي مع اعتقاد الفاعل أيضاً صحته بالعربي -^٤ يُحمل على الصّحة الواقعية لا غير؛ للزوم اختلال النظام على تقدير عدم الإجراء في هذه الصورة والاقتصار على صورتين الأولى^٥؛ إذ غالب موارد الشكّ في فعل الغير جهل الحامل بحاله أو علمه بفساده إلا أن ترجيحه على بعض الصور الأخر وتعيينه من بينها بلا معيّن في البين، مع أن السيرة جارية بالنسبة إلى الجميع.

وأما لو جهل الحال^٦ فالمعنيّ هو ما ذكر؛ لجريان الأدلة فيه طرّاً، فيحمل فعله

١. في الأصل: «فلا إشكال» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «فنقول: لا ارتياب».

٢. في الأصل: صورة.

٣. بعدها في هامش الأصل: «كأن اعتقد أحدهما وجوب الجهر في القراءة يوم الجمعة والآخر إخفاته» ثم شطب عليها.

٤. بعدها في الأصل: «فحينئذ» ثم شطب عليها.

٥. مرّ الكلام في ص ٥١٤ وج ٢، ص ١١٢ بأنّ «الأوّل» وردت في الروايات وإن لم ترد في كتب اللغة.

٦. كذا في الأصل، والأوّل: «وأما الثالثة» بدلاً من قوله: «وأما لو جهل الحال»؛ لأنّه عدل لقوله: «وأما الثانية».

على الصحة الواقعية بترتيب آثارها بالخصوص على الفعل وإن لم يحكم بتوافق الاعتقادين عند الجهل بالحال وعدم العلم بالاعتقاد للفاعل، كما أن الأمر كذلك أيضاً في ما لو علم الحامل بجهل الفاعل ولكن مع احتمال الصحة الواقعية في فعله؛ لجريان السيرة عليه ولزوم الاختلال مع عدمه، كما لا يخفى.

وأما صورة جهل الفاعل باعتقاد الحامل وأنه يوافق اعتقاده أو يخالفه فلا محالة يحمل الفعل على الصحة الواقعية لكن مع ما إذا لم يكن الجهل مجامعاً مع التكليف بالاجتناب، وأما معه كما في بيع أحد المشتبهين بالنجس أو الميتة فلا إشكال في عدم جريان أصالة الصحة رأساً؛ حيث إنه مع العلم الإجمالي بأحدهما يكون البيع باطلاً ممتن كان عنده العلم المزبور. نعم، لو لم يعلم بكون الفاعل عالماً إجمالاً بل احتمل في حقه العلم بالنجس أو الميتة الواقعيين فيحمل على الصحة لو احتمل كون المشتري كذلك أيضاً، وأما لو كان المشتري عالماً إجمالاً فيحمل خصوص الإيجاب على الصحة^١ لا الشراء.

فمن هنا ظهر أن الحامل العالم إجمالاً بكون أحد المشتبهين ميتة لا يصح له الشراء بنفسه ولا ممتن كان مثله في العلم الإجمالي، ويصح له ذلك مع عدم علمه بعلم المتبايعين كذلك واحتماله في حقه العلم التفصيلي بخصوص النجس من المشتبهين، وسره أن العلم الإجمالي كالعالم تفصيلاً ببيع النجس في عدم صحة البيع أو الشراء الصادر منه، بخلاف من احتمل في حقه العلم بعدم وقوع البيع منه على النجس فلا بد من ما ذكرنا عدم كون البيع واقعاً على كلا المشتبهين بل بالنسبة إلى أحدهما وإلا فلا حمل أيضاً، كما لا يخفى.

ثم إنه قد ظهر ممّا ذكرنا أن المتعين في المقام هو حمل فعل المسلم على الصحة

الواقعية دون الظاهرية؛ لجريان السيرة بالنسبة إليها دون غيرها.

فما عن المدارك في شرح قول المحقق (قده): «ولو اختلف الزوجان فادّعى أحدهما وقوع العقد في حال الإحرام وأنكر الآخر فالقول قول مَنْ يدّعي الإحلال ترجيحاً لجانب الصحة»^١ - [من أنه] قال - طاب ثراه -: «إنّ الحمل على الصحة إنّما يتمّ إذا كان المدّعي لوقوع الفعل في حال الإحرام عالماً بفساد ذلك، أمّا مع اعترافه^٢ بالجهل فلا وجه للحمل على الصحة»^٣، انتهى - فالظاهر من اشتراطه علم العاقد بالفساد حال الإحرام إنّما هو من جهة اشتراط علمه بالصحة في أصالة الصحة، لا من جهة كون الصحة المحمول عليها هو الصحة عند الفاعل وهو لا يتحقّق إلّا مع علمه بالصحة والفساد كما استظهره شيخنا العلامة الأنصاري^٤ (ره).

الأمر الثاني

إنّه لا بدّ في إجراء «أصالة الصحة» في الموضوع الذي يترتب عليه الأثر من إحراز وجوده وصدوره عن الفاعل بحيث كان الشكّ في وجدانه جميعاً ما يُعتبر في صحّته وترتب الأثر عليه، وأمّا لو كان الشكّ في أصل وجوده كمن يرى أنّه يأتي بصورة الصلاة ولكن لا يعلم أنّه بصدّد امتثال الأمر الشرعي والإتيان بما هو المعترى واقعاً أو بصدّد التعليم أو العبث بصورة الصلاة، فلا يجري معه الأصل

١. شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٢٤.

٢. في المصدر: اعترافهما.

٣. مدارك الأحكام، ج ٧، ص ٣٦٥.

٤. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣٥٤.

المزبور في حقّه؛ لعدم إحراز فعل الصلاة المأمور بها كي يُحمل على الصحة لو شكّ في صحتها. نعم، لو علم الإتيان بمقوماتها المعتبرة في العنوان بقصد المأمور به وإسقاط الأمر ثمّ شكّ في الإخلال ببعض ما يُعتبر في صحتها من الأجزاء والشرائط الغير المقوّمة لا بأس بجريان الأصل، كما لا يخفى.

ومن هنا ظهر أنّه لا بدّ في إجراء الأصل في العقود والإيقاعات من إحراز تحقّقها من الموجب أو هو والقابل وأن يكون الشكّ في الإخلال ببعض ما لا يتقوّم بها من شرائط صحتها شرعاً.

ومن هنا يتأتّى الإشكال في جريان «الأصل» في ما لو علم بصيرورة المتعاقدين في صدد العقد أولاً، ثمّ شكّ أنّهما هل قصدا بما تُلَفّظ به المعنى أو تُلَفّظ بغير قصد، أو شكّ في أنّهما قصدا التوسّل^١ إلى حقيقة العقد بعد إرادة المعنى أو قصدا معنى اللفظ بداعي الهزل أو التورية ونحوهما من غير قصد إلى الحقيقة جدّاً؛ حيث إنّ مع الشكّين يكون الشكّ في تحقّق العقد بعدما كان القصد من مقوماته حقيقةً عقلاً، لا معتبراً في صحته والحال أنّ بناء العرف والعقلاء على الحمل على الصحة.

وبالجملة، إنّ لا بدّ في الحمل عليها من إحراز العمل قطعاً أو ظناً معتبراً، وأمّا في صورة عدم الإحراز فمن المعلوم عدم اقتضاء هذا الأصل لأنّ يُحرّز به العمل ومعه لا يُحمل عليها، كما لا يخفى.

فإذا صدر من رجلٍ لفظةً «بعت» ومن آخر كذلك «قبلت» فمع عدم إحراز ما هو المقوّم في العقد - من قصد الإنشاء فيكون بيعاً - لا يقتضي أصالة الصحة كونه

١. كذا، والأولى: التوصل.

بيعاً وكون المتعاقدين قاصدين للإنشاء. نعم، إن ثبت ذلك من الخارج جرى الأصل بالنسبة إليه.

هذا مع أنّ المشهور يحملون مثل ذلك ممّا صدر عن أحد وشكّ في كونه قاصداً للإنشاء فيكون عقداً أو غير قاصد فيكون لغواً أو إخباراً، على كونه عقداً قاصداً معه الإنشاء فلا بدّ حينئذٍ من علاج ذلك بحيث يندفع الإشكال ولا يبقى له مجال وهو بأن يقال بأن أصل وجود العقد في مثل هذه الموارد محرّزٌ بأصولٍ آخر عقلانية - من أصالة كون التلفّظ بقصد المعنى وكونه معه قاصداً له من دون أن يكون لغواً أو هزلاً أو خطأً، وأصالة كون إرادة المعنى بداعي تحقّقه واقعاً إخباراً في مقام الإخبار وإنشاءً في مقام الإنشاء لا بداعي آخر من هزلٍ ونحوه كالتورية مثلاً - فلولا هذه الأصول لما كان لـ «أصالة الصّحة» في هذه الموارد وقعٌ.

وما قلنا من لزوم الإحراز عند جريان الأصل المزبور إنّما يكون المراد به الأعمّ من بين الإحراز القطعي الوجداني أو لا، بل يكون محرّزاً بأصلٍ من الأصول المعتبرة غير أصالة الصّحة [و] يكون المقصود به تعيين مجرى أصالة الصّحة وأنّها لا يجري إلّا في ما شكّ في الإخلال بما يعتبر في الصّحة لا في القوام والتحقّق. نعم، سنشير إلى ما يوهّم خلاف ذلك مع دفعه.

ثمّ إنّ ما قلنا من إحراز الوجود في الموارد المذكورة بأصالة القصد الجدّي في المتلفّظ في مقام الإنشاء إنّما هو من باب الظهور النوعي من حال العقلاء وهو حجّة مع عدم ردع من الشارع بالنسبة إليه.

وبالجملة، لما كان بناء العقلاء في باب الألفاظ على الأخذ بظاهرها مع عدم

ردع من الشارع لهم، فلا محالة يُحكم بصحة العقد الصادر من المتبايعين، وإن كان الشك في ما صدر منهما من التلفظ من ...^١ في ما يُعتبر فيه ركناً؛ لإحراز تمامية ما صدر منهما بأصلٍ عقلائي فيثبت به العقد فيجري فيه أصالة الصحة، لكنَّ القدر المسلّم ممّا^٢ ذكر من حجّة الظهور إنّما هو بالنسبة إلى ظواهر الألفاظ، وأمّا ظهور الفعل فلا، ولا أقلّ من عدم الإحراز، فحينئذٍ لو حصل القبض والإقباض من مالكي الثمن والمثمن في مقامٍ كان ظاهره إنشاء معنى البيع بالتعاطي بلا علم بذلك منهما يُشكل إجراء الأصل بعدما كان الشك في أصل الوجود الغير المحرز بأصلٍ مفقود لكي يجري بسببه أصالة الصحة لو شك فيها؛ لعدم ثبوت بناء العقلاء على الأخذ بظهور الفعل.

ثم إنّه لو شك في كون الإنشاء الجدّي في العقد اللفظي بداعي الطيب النفساني أو بداعي الإكراه فلا شك في الحمل على عدم الإكراه، إمّا أنّه من جهة الأصل العقلائي المحرز للوجود أو من جهة أصالة الصحة فقط من دون احتياج إلى الأصل المزبور^٣.

فالتحقيق أنّه مجرى لها وأنّ الإكراه الغير الواصل إلى حدّ الإجبار ليس بمُخلٍ في تحقّق قوام العقد عرفاً وإن اعتبر في صحته شرعاً بمثل قوله (ع): لا يحلّ مال امرءٍ إلّا عن طيب نفسه^٤ ونحوه، ولكنه فلولاً حجّة أصالة الصحة أيضاً لكان بناء

١. هنا كلمة غير مقروءة.

٢. في الأصل: من ما.

٣. شطب على قوله: «احتياج إلى الأصل المزبور» وكتب بدله: «توقّف على أصالة عدم الإكراه» ثم شطب عليه أيضاً.

٤. سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٥٨٦.

العقلاء على عدم الحمل على غير الإكراه بل على الطبيب، كما لا يخفى.

ثم إن المراد من مقومات الوجود ما كان له دخل في العمل الذي يترتب عليه الأثر شرعاً. وبعبارة أخرى، في الموضوع الذي كان له عنوان عرفاً بحيث ينتفي الوجود مع عدمه فكذلك ما اعتُبر في ترتب الأثر بعد ذلك إنما هو من الأمور المعتبرة في ترتب الأثر شرعاً كذلك. ولا يُشكل^١ حينئذٍ على الصحيحي بأن جميع الأجزاء والشرائط كذلك؛ حيث إنه كذلك في مقام التسمية وإطلاق اللفظ حقيقة لا في مقام تحقق المأمور به وجوداً ولو بالمسامحة العرفية. كيف، ووجود الجامع الذي يكون له فردان - صحيح وفاسد - بحيث يصدق على كلٍّ منهما عرفاً معتبر في موضوع نزاع الصحيحي والأعني، كما لا يخفى.

ثم إن ما ذكرنا من جريان أصالة الصحة في ما لو شك في الأمور الغير المقومة للماهية عرفاً لا فرق في كونها من جملة الأركان^٢ المعتبرة شرعاً كالبلوغ والعقل ونحوهما أو من غيرها كالشرط المفسد^٣ مثلاً؛ حيث إن المناط أن يكون الشك في الصحة بعد إحراز الوجود.

فما عن المحقق الثاني - طيّب رمسه الزكي - من التفصيل بين ما هو الركن في العقد كالبلوغ ونحوه، وغيرها بالإنكار في الأول دون الثاني، ممّا لا وجه له بعد اشتراك «البلوغ» مع غيره في عدم الاعتبار في التحقق وكون الشك فيه في الصحة. ولأجله لو أوقع العاقد المميّز عقداً شكّ معه في بلوغه الذي يكون معتبراً في صحته جرى فيه الأصل المزبور؛ لصدق كونه عقداً عرفاً، ولذا جرت السيرة على الصحة

١. كذا، والصواب ظاهراً: لا يُستشكل.

٢. كتب بدلها في الهامش: «أركان العقد» ثم شطب عليها أيضاً.

٣. شطب عليها وكتب بدلها: «الشرائط المفسدة» ثم شطب عليها أيضاً.

في المعاملات الصادرة سابقاً من المكلف لو شكَّ في كونها قبل البلوغ أو بعده، وكذا في معاملات غيره^١.

نعم لو كان المعدود من الأركان من جملة ما يُعتبر في قوام البيع عقلاً كالتمييز^٢ مثلاً أو عرفاً مثل المالية في المبيع، فلا مجال لجريان الأصل المزبور عند الشكَّ في كون العاقد مميزاً حين العقد أم لا؛ لعدم إحرازه بأصلٍ معتبر، كما لا يخفى. مع أنه لا يخفى أيضاً أنه لو شكَّ كون ما وقع عليه العقد حرّاً أو عبداً لا يجري معه الأصل؛ لعدم تحقُّق حقيقته العرفية على تقدير وقوعه على الحرّ. نعم، لو كان المبيع مالاً عرفاً وإن لم يكن مالاً شرعاً مثل «الخمير» لو شكَّ في كون المبيع هو «الخمير» أو «الخلّ» فلا شكَّ في إجراء أصالة الصحة فيه.

وعلى أيِّ حالٍ فلا وجه لتفصيل المحقِّق الثاني (قده) في المسألة على ما حكى عنه^٣ مع أنه لا نرى أيضاً الوجه في الفرق الذي ذهب إليه (قده) بين «الضمان» و«البيع»؛ حيث إنَّ ظاهر كلامه (قده) المسالمة مع القوم على جريان أصالة الصحة في ما إذا اختلف البائع والمشتري في الصغر وعدمه فادَّعى البائع الصغر حال البيع والمشتري البلوغ، دون الضمان.

وبالجملة، لا يُعرف وجه في الفرق المزبور بعدما قدّمنا لك الوجه في عدم الفرق، مع أنه لو صحَّ واستقام ما ذكره (قده) للزم إهمال أصالة الصحة وعدم اعتبارها رأساً؛ فإنّه - بعد إحراز أركان العقد من المتعاقدين الكاملين من جميع الجهات المعبرة فيهما والعوضين الجامعين لجميع ما اعتُبر فيهما من الشروط - إذا

١. جامع المقاصد، ج ٥، ص ٣١٥ وج ٧، ص ٣٠٧-٣٠٨.

٢. لعلَّ في الأصل: التمييز.

٣. الحاكي هو الشيخ الأنصاري في فرائده، ج ٣، ص ٣٥٧-٣٥٨.

شُكٍّ في وجود ما يُبطل العقد ويمنع من صحته من الشرط المفسد مثل الشرط المنافي لمقتضى العقد ونحوه، لم يكن إشكال في الحكم بالصحة لكن لا من أجل أصل الصحة بل من جهة أصالة عدم اشتراط هذا الشرط في ضمن العقد وأصالة عدم وجود المانع من صحته. ومن المعلوم أنَّ هذا لا دخل بأصالة الصحة في فعل المسلم، كما هو واضح.

ودعوى الإجماع على «أصالة الصحة» إنما تجدي في ما إذا لم يكن هناك أصل آخر يُحرز به وجود الفعل الصحيح، ومع وجوده [الأمر] كما ترى.

لا يقال: إنَّ الشكَّ في الصحة والفساد مسبب عن وجود المفسد والمبطل غير أنه لما لم يمكن أن يخلو العقد عنه إلا على القول بالإثبات، فأصالة الصحة محتاج إليها.

لأنَّنا نقول بدفع ذلك^١ أولاً بمنع وجود الواسطة، وثانياً بأنَّه على تقدير وجودها من الوسائط الخفيفة.

وأما ما في الفرائد^٢ - من تصحيح كلام المحقق (قده) في ما كان الفعل الصادر من الشخص الواحد الذي شُكَّ في بلوغه وعدمه كالضمان في ما لم يكن بقبول من المضمون له ولا بحوالته من المضمون عنه، فلا يجري الأصل لو شُكَّ في بلوغ «الضامن» لا في ما كان له طرف آخر كان بالغاً يستلزم أصالة الصحة في فعله صحة المشكوك في بلوغه - فمدفوع بما هو المقرر في محله من عدم حجية المثبت من أصالة الصحة وعدم إثبات «أصل الصحة» في شيء إلا أثره الذي يترتب على نفس ذاك الشيء، لا على المركب منه ومن غيره.

١. في الأصل: «مدفوعة» بدلاً من قوله: «لأنَّنا نقول بدفع ذلك» ثم شطب عليهما.

٢. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣٦١.

الأمر الثالث

إنّه يثبت بجريان «أصالة الصحة» في كلّ شيءٍ كان مجرى من جهة الشكّ في الإخلال ببعض ما يُعتبر فيه الآثارُ المرغوبة منه، لا الآثارُ المترتبة على غيره والمرغوبة من غيره أو المرتبة على المركّب منه ومن غيره مثلاً، فلو شكّ في صحّة الإيجاب يترتب بأصل الصحة فيه الآثار المترتب على نفسه وحده لو كان مقطوعاً وهو كونه بحيث لو انضمّ إليه القبول لحصل منهما أثر العقد.

وإن شئت قلت: المترتب هي الصحة التأهيلية، لا الفعلية المترتبة على كلا الأمرين من الإيجاب والقبول، فلو شكّ في الإتيان بالقبول عقيب الإيجاب لا يكفي في إثبات أثر العقد إجراء أصالة الصحة بالنسبة إلى الإيجاب، وكذا لو شكّ في تحقّق القبض في المجلس في الصرف والسلم لا يكاد يثبت بإجراء الأصل في العقد الأثر المترتب على المجموع منه ومن القبض لو كان معتبراً شرعاً على أن يكون جزء السبب المؤثر.

نعم، لو اعتبر شرطاً في تأثير العقد - بحيث كان السبب التامّ المؤثر في النقل والانتقال من المتعاقدين هو العقد وحده ويكون القبض شرطاً في تأثيره، لا جزءً للسبب - يجري أصالة الصحة في العقد ويترتب عليه النقل والانتقال مع كون الشكّ في القبض، ولكن لا يثبت به عنوانه لكي يُجدي في الآثار المترتبة على خصوص عنوان القبض. ومثل القبض في المجلس في الصرف قبضُ الموهوب [له] في الهبة، والتشاجرُ المنجرّ إلى الخراب في بيع الوقف، والإجازة من المالك في بيع الفضولي [ف]لو شكّ في تحقّق كلٍّ من هذه الأمور فإنّه لا يجدي أصالة

الصحة في العقد في الأثر المترتب على المجموع ومن واحد من هذه الأمور على تقدير اعتبارها جزءاً للسبب المؤثر. نعم لا بأس بإجرائها في المعاملة والمبايعة العرفية أو البيع الوقفي مثلاً؛ حيث إن القبض أو التشاجر مثلاً وإن اعتبرا خارجين^١ عن العقد في عرضه ولكن كانا معتبرين في صحة المعاملة المركبة من العقد ومن سائر ما اعتُبر جزء السبب.

وبعبارة أخرى، كانت المعاملة تمام السبب للنقل والانتقال فيشكّ في صحته من أجل الشكّ في الإتيان ببعض ما اعتُبر فيها جزءاً أو شرطاً بشرط أن لا يكون ممّا يتقوّم به عنوان المعاملة عرفاً كالقبض في الصرف والتشاجر في الوقف لا كالأيجاب والقبول مثلاً. نعم، لا يجري أصالة الصحة ولو في المعاملة في ما [إذا] شكّ في الإجازة؛ حيث إنّه يجري الأصل في ما كان منشؤ الشكّ في الصحة من فعل واحد من المتعاملين حتى يحرز بظهور كونهما في صدد المعاملة الإتيان بجميع ما اعتُبر فيها، وأمّا لو كان من فعل الغير كالإجازة مثلاً فلا يحرز ذلك ولو بالظنّ النوعي ولم يكن عليه بناء العرف والعقلاء أيضاً، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكره شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - في الفرائد^٢ من عدم جريان أصالة الصحة في ما كان أصل وضعه على الفساد كبيع الوقف مثلاً فلا يخفى ما فيه؛ حيث إنّ المراد من وضعه على الفساد لو كان أصالة الفساد في ما شكّ في صحة المعاملة فلا يختصّ ذلك بالوقف وحده ونحوه؛ إذ الأصل الأولي في كلّ معاملة الفساد وإلاّ فليس فيه أصل ثانوي كان مبناه على الفساد.

١. في الأصل: خارجاً.

٢. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣٦٤.

غاية الأمر [أنه] كان الشرط^١ في صحّة المعاملة في الوقف مثلاً أكثر من غيره. ومجرّد ذلك لا يوجب الاختلاف في إجراء الأصل في ما أحرز جميع ما يتقوّم به عنوانه وكان الشكّ في الأمور المعتبرة شرعاً في صحّته.

ثم إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا يجري أصالة الصحّة في كلّ من إذن المرتهن ورجوعه وبيع الراهن في ما لو تحقّق كلّ منهما مع كون البيع والرجوع بعد الإذن ولكن مع الشكّ في تقدّم واحد منهما على الآخر فإنّه يُشكّ حينئذٍ في وقوع البيع مع رضاء المرتهن وعدمه، فلا يثبت بأصالة الصحّة فيه كونه مع إذنه، كما عرفت في الفضولي.

نعم، صحّته - بمعنى لو وقع برضاء المرتهن أو لحق عليه إجازته لكان صحيحاً - لا ضير فيه ولكنّه لا يترتّب عليه الأثر الفعلي للمعاملة ولا يثبت ذلك بأصالة الصحّة في الإذن أيضاً؛ حيث إنّ أثره المترتّب عليه بـ«الأصل» إنّما هو التأهّل - بمعنى أنّه لو وقع بعد الإذن الصحيح بيع الرهن لكان مؤثراً لا أنّه يكون فعلاً كذلك - كما أنّه لا يثبت بأصالة الصحّة في الرجوع كون البيع فاسداً؛ حيث إنّ أثره الفساد التأهلي أيضاً - بمعنى أنّه لو وقع بعد البيع لا قبله لكان فاسداً لا أنّه كذلك فعلاً.

هذا مع أنّه قد يُشكّل^٢ في أصل أصالة الصحّة فيه لو شكّ في تقدّم^٣ على البيع أو تأخّره عنه؛ حيث إنّّه لا بدّ بعد اشتراط إحراز العنوان في الأصل المذكور إحراز إمكان الاتّصاف بالصحّة أيضاً.

غاية الأمر [أنّه] كان الشكّ في وقوعه بصفة الصحّة الفعلية المرغوبة منه، كما

١. في الأصل: «الشكّ» ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما أثبتناه.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: قد يستشكل.

٣. كذا، والأولى: تقدّمه.

في إذن المرتهن ابتداءً في البيع - سواء وقع بعده البيع أم لا - وأما الرجوع المذكور فليس كذلك؛ حيث إنه لو كان واقعاً بعد البيع المسبوق بالإذن فلا يمكن اتصافه بالصحة بل يكون لغواً محضاً. نعم، لو كان سابقاً عليه فيكون ممكن الصحة باجتماع شرائطه الأخرى فهنا يكون الشك في إمكان صحته فليس مجزئاً للأصل المزبور ظاهراً.

نعم، لو أحرز عدم وقوع البيع مقدماً ووقوع الرجوع ولكن شك في سائر ما اعتُبر فيه شرطاً فلا بأس بإجراء أصالة الصحة فيه لإثبات الصحة التأهيلية ويترتب عليه الصحة الفعلية لو ثبت وقوع البيع بعده.

ثم إن هذا كله في صحة موضوع الأثر في مقام العمل وترتيب الأثر بنفسه بلا ترافع وتشاجر في البين، وأما لو كان مرافعة ومشاجرة في البين فسيأتي حكمه من إجداء أصالة الصحة وعدمه.

الأمر الرابع

إنّ الثابت بـ «أصالة الصحة» في كلّ فعل إنما هو نفس صحته بآثارها الشرعية، أما ما يترتب من الأثر الشرعي على ما يلازمه أو ملزومه وما يتوقف عليه الصحة فلا؛ مثلاً يثبت بأصالة الصحة في الصلاة كونها تامة الأجزاء والشرائط بنحو يسقط الأمر، وأما الحكم بوجود الطهارة في ما كان منشؤ الشك هي الطهارة بحيث يحكم بصحة الصلاة وصحة كلّ ما يتوقف عليها في ما بعد فلا، كما أنّه يحكم بصحة البيع ولو كان منشؤ الشك هو بلوغ البائع دون ثبوت عنوان البلوغ كي يُجدي في سائر

الآثار المترتبة عليه^١.

أما على القول باعتباره من باب التعبد الذي ...^٢ للاختلال المزبور والأخبار المزبورة، فظاهر؛ حيث إنك قد عرفت غير مرة أن معنى تنزيل الشارع للأمر الغير المحقق منزلة المحقق، وأمره بالبناء عليه وكونه متحققاً لا يراد منه إلا الالتزام بما يترتب عليه من الأحكام وجعلها في مرحلة الظاهر، وأما جعل ما يترتب شرعاً على غيره وإن كان لازماً عقلياً له فلا، وهذا معنى عدم اعتبار الأصل المثبت؛ فإنه لا اختصاص له بالاستصحاب بل يعتمده وغيره من الأصول، كما هو واضح.

وأما على القول باعتباره من باب الظن النوعي الذي هو ظهور حال المسلم فلعدم دليل على اعتبار هذا الظهور إلا من حيث كشفه عن صدور الفعل الصحيح عنه بما هو هو، وأما كشفه عن لوازمه الغير الشرعية المترتب عليها الأحكام الشرعية فليس ممّا قام الدليل على اعتباره.

فإن قلت: ما الفارق بين مقامنا هذا وسائر المقامات التي كان معتبراً من باب الظن والطريقة بحيث لا يفرق في وجوب ترتيب الآثار الشرعية عليها بين ما كان مترتباً على مورده بلا واسطة أو معها.

وبالجملة لا نرى فرقاً ظاهراً^٣ بين هذا الطريق وسائر الطرق والأمارات

١. كتب في الهامش فقرة والظاهر موضعها هنا: «فمتى صدر عقد قابل للاتّصاف بالفساد والصحة يحمل على الصحيح منه فلو شك في أن الذي ابتاعه هل كان حال صغر البائع أو جنونه بني على صحته ولكن لا يحرز بذلك كون البائع بالغاً أو مالكاً أو مأذوناً من المالك أو نحوه، كما لا يحرز بحمل الصلاة على الصحيح كون المصلّي متطهراً أو كون الجهة التي وقعت الصلاة فيها قبلّة إلى غير ذلك»، ثم شطب عليها.

٢. هنا كلمة لم يمكن قراءتها.

٣. في الأصل: فرق ظاهر.

المجعولة شرعاً للأحكام مطلقاً.

قلنا: الفارق بين المقامين هو لحاظ الأدلة الدالة عليهما، فلو قام الدليل على اعتبار هذا الشيء بلسان كشفه ولحاظ طريقتيه المطلقة، فلا محالة لابد من القول بالعموم بالنسبة إلى الآثار الشرعية مطلقاً من دون فرقٍ فيها بين المترتب عليه أو على ما يلزمه أو ملزومه^١، وأمّا إذا قام الدليل على اعتبار كشفه ببعض الاعتبارات والحيثيات فإنّه لا معنى حينئذٍ للتعدّي عن مورد وجود الدليل^٢ إلى غيره.

وبالجملة، لو قام الدليل من الإجماع والسيرة على اعتبار ظهور حال المسلم والأخذ به في صدور الفعل الصحيح عنه بالنسبة إلى ما يترتب شرعاً على الفعل الصحيح الصادر من المسلم فلا معنى للتعدّي عنه إلى الحكم بوجوب ترتيب غيره ممّا يترتب على لوازمه وملزوماته ومقارناته، وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً، فلا يبقى مجال للقول بعدم الفرق في اعتبار الأصل بين المثبت منه وغيره إذا كان اعتباره من باب الظنّ وظهور حال المسلم.

ومن هنا صرّح جماعة من الأصحاب - كالعلامة وغيره (قده)^٤ في ما حكى - بعدم اعتبار أصالة الصحة بالنسبة إلى غير الآثار الشرعية المترتبة على الفعل الصحيح بلا واسطة في مواضع من كلماتهم مع ذهابهم إلى اعتبار أصالة الصحة من

١. في الأصل: ملزومه.

٢. بعدها في الأصل: «فإنّ الأصل في الظنّ عدم الاعتبار» ثم شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «بإطلاق» ثم شطب عليها.

٤. رمز إلى «قدّس سرّه» ومقتضى السياق أن يقال: «قدّم» راجع معجم الرموز والاشارات،

حيث ظهور حال المسلم، هذا.

فبعد البناء على ما ذكرنا لو شك في صحة الشراء من جهة وقوعه على عين من جملة أموال البائع أو على الخمر فيحكم بصحته من دون انتقال تلك العين منه إلى المشتري. ووجهه ما ذكرنا من اختصاص دليل أصالة الصحة بالنسبة إلى خصوص حقه المشكوك بآثارها الشرعية دون ما يتوقف عليه ولا آثارها الشرعية المترتبة عليه من دون فرق بين كونه معتبراً من باب الإخبار والتعبد أو الكشف والطريقة، كما لا يخفى.

نعم، لو وقعت المرافعة والتشاجر في نفس الشرط بخصوصه فسنشير إليه إن شاء الله تعالى.

الخامس

من الأمور التي لا بدّ من ذكرها هو تقديم هذا الأصل على «الاستصحاب»، فبالنسبة إلى أصالة الفساد لا شبهة فيه، وأمّا الجاري في المسبّب بأن يقال: الأصل عدم تحقّق النقل والانتقال، فلوروده أو حكومته عليه من جهة إحراز موضوع السبب بواسطته فيرتفع الشكّ في المسبّب، وأمّا الجاري في السبب بأن يقال: الأصل عدم تحقّقه فكذلك أيضاً؛ لكون الشكّ فيه ناشياً من الشكّ في إتيان الفعل على نحو الصحة فإحرازه من جهة كون أصالة الصحة موضوعياً أيضاً لا حكماً صرفاً يرتفع الشكّ في الإتيان المزبور^١ مضافاً إلى ما سنشير إليه في وجه تقديمه

١. شطب على بعض مواضع من قوله: «من جهة إحراز ...» إلى قوله: «الإتيان المزبور» ثمّ كتب بدلاً منها بين السطور كلمات فصارت العبارة: «لأجل إحراز موضوع السبب بواسطتها

في صورة معارضته مع الأصول الموضوعية من إجراء أصالة العدم في منشأ الشكّ - أعني أصالة عدم البلوغ - ونحوه ممّا يُشكّ في صحّة العقد من جهة الشكّ فيه، وهو أن يقال: إنّ في البحث مقامين^١:

المقام الأوّل في معاملة الشاكّ مع مشكوك الصحّة معاملة الصحيح فيترتب^٢ آثاره^٣ عليه في تكليف نفسه، فنقول:

أما بناءً على كون «أصالة الصحّة» من الأمارات مستنداً فيها إلى ظهور حال المسلم الفاعل فلا إشكال في تقدّمها على تلك الأصول الموضوعية؛ لكونها من باب التبعّد، وأما بناءً على كونها من باب التبعّد فيقدّم عليها أيضاً لوجهين:

أحدهما أنّه لو لم يقدّم عليها لم يبقَ لأصالة الصحّة موردٌ أصلاً، أو بقي فرد نادر؛ حيث إنّ ما من موردٍ يُشكّ في صحّة الفعل إلّا ويكون شكّه ناشياً من الشكّ في تحقّق أمر معتبر فيه يكون الأصل فيه عدمه، فلو عمل بذاك الأصل لابدّ أن يُحكم عليه بالفساد، وكذلك في غيره من مواردٍ آخر. نعم، قد لا يكون منشأ الشكّ مجرئاً لأصلٍ من الأصول، كما لو شكّ في صحّة العقد من أجل الشكّ في وقوعه في حال الإحرام أو الإحلال؛ حيث إنّ لا استصحاب في البين يعيّن عدم وقوعه

بتفسير تنفع بها الشكّ عن المسبّب وأما الجاري في السبب - أعني أصالة عدم تحقّق السبب الناقل - فكذلك أيضاً؛ لكون الشكّ فيه ناشياً من الشكّ في إتيان الفعل صحيحاً فإحرازه من جهة كون أصالة الصحّة أصلاً موضوعياً أيضاً لا حكماً صرفاً يرتفع الشكّ في تأتّي الفعل على وجه الصحّة ثمّ شطب عليها أيضاً.

١. في الأصل: «مقامان»، والأولى: «إنّ البحث في مقامين»، ويحتمل أن تقرأ: «المبحث».

٢. في الأصل: «وبترتيب» ثمّ صحّحها بـ «يترتب» ونسي أن يصحّح الواو بالفاء.

٣. في الأصل: «آثار الصحّة» ثمّ صحّحها بـ «آثاره».

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «أن يكون» بدلاً من «ويكون».

حال الإحلال حتى يُحكم بفساد العقد، فلو اقتصر في أصالة الصحة على مثل هذه^١ الموارد يصير جعله كاللغو.

وثانيهما أنه على تقدير إجراء الأصول الموضوعية لا يثبت بها فساد العقد إلا بالمثبت؛ حيث إنه لو شك في صدور العقد من البالغ فلو أُجري أصالة عدم البلوغ في العاقد حال العقد لثبت به أن العقد صادر من غير البالغ وليس له أثر شرعي إلا أن يثبت به عدم صدور العقد من البالغ؛ لأن الصحة مترتبة على عقد البالغ، وعدمها^٢ يترتب على عدم ذاك العقد لا على صدور العقد من غير البالغ؛ لأنه ضد لعقد^٣ البالغ وعدم الأثر مترتب شرعاً على عدم الموضوع لا على ما يضافه إلا بالملازمة العقلية، فإثبات الأثر المهم في المقام المترتب على عدم صدور العقد من البالغ لا يترتب على أصالة عدم البلوغ المثبت لكون العقد الصادر من غير البالغ إلا بالمثبت وهو ليس بحجة، فلا يبقى في البين إلا أصالة عدم تحقق السبب وقد عرفت تقدّم أصالة الصحة عليها، فقد ظهر أنه لا تعارض^٤ للأصول الموضوعية مع أصالة الصحة. نعم، يترتب عليها كل ما لعقد^٥ الغير البالغ مثلاً من الآثار لا آثار لعدم عقد البالغ، كما عرفت.

المقام الثاني مقام الترافع عند القاضي، فنقول:

إنه لو كان محطه نفس صحة العقد المشكوك صدوره من البالغ وعدمه، أو

١. في الأصل: هذا.

٢. في الأصل: عدمه.

٣. في الأصل: للعقد.

٤. في الأصل: لا يعارض.

٥. في الأصل: للعقد.

المبايعة العرفية المشكوك فيها القبض في المجلس، أو صحّة البيع الوقفي المشكوك صدوره مع التشاجر المنجرّ إلى الخراب مثلاً إلى غير ذلك من الموارد فلا إشكال أيضاً في العمل بأصالة الصحّة كما عرفت في غير صورة المرافعة، وأمّا لو كان محطّه نفس منشأ الشكّ - أعني وجود الشرط وعدمه - كما لو قال البائع مثلاً ما كنت بالغا عند العقد مع كون غرضه^١ إثبات فساد العقد فإن^٢ كان تعيين^٣ المُنكِر بالأصل في الغرض - على خلاف التحقيق - لكان القول قول مدّعي البلوغ؛ لمطابقة قوله لأصالة الصحّة في الغرض المهمّ وإن كان بالأصل في نفس محطّ النزاع - كما هو التحقيق - فيقدّم قول منكر البلوغ بيمينه؛ لأصالة عدم تحقّقه حال العقد، فيُحكم على طبقه.

فإن قلت: لا أثر لأصالة عدم البلوغ إلّا فساد العقد، وقد عرفت تقديم أصالة الصحّة عليها بالنسبة إلى هذا الأثر، فلا يكون حجةً حتّى يقدّم قول من كان قوله مطابقاً لها.

قلت: إنّ الأصل الموجب لتقديم قول المطابق لا يلزم أن يكون له أثر فعلي في مقام المرافعة، بل يكفي أن يكون له اقتضاء الأثر، فبعد الحكم ثبت بسبب حكم القاضي صدور^٤ العقد من غير البالغ فيُحكم بالفساد وإن كان قبل الحكم يُعمل على طبق أصالة الصحّة في العقد ولو مع وقوع الدعوى في نفس الشرط لا في صحّة البيع، وهذا كاليد في الملكية فإنّها أمارّة لها لا على السبب:

١. في الأصل: عرضه.

٢. في الأصل: فإ.

٣. كذا، والأولى: تعيين.

٤. بعدها في الأصل: «الفل» ثمّ شطب عليها.

فإن كان محطّ الدعوى نفس الملكية فيقدّم قول ذي اليد؛ ليده، وإن كان محطّها هو وقوع البيع مثلاً في ما لو اعترف بعدم السبب له إلاّ ذلك فيُجمع بين العمل باليد قبل الحكم ويعامل مع ذي اليد معاملة الملكية ويُنتزع عنه المال بعده عملاً بأصالة عدم وقوع البيع في مقام المرافعة ليحكم على طبقها حتّى يترتب عليه^١ الانتزاع بعد الحكم.

والحاصل أنّه لا منافاة بين العمل بأصالة الصحّة لو وقع المرافعة في نفس الحكم الوضعي - أعني الصحّة - وكذا قبل الحكم لو وقعت في تحقّق الشرط، وبين العمل بأصالة عدم تحقّق الشرط حينئذٍ لتعيين المنكر بها ليرتب عليها الحكم بالفساد، وبعده يكون حكم القاضي بمنزلة البيّنة القائمة على عدم البلوغ حال العقد فيُنتزع المثلن عن المشتري والمثلن عن البائع، كما لا يخفى.

ولا فرق في ما ذكرنا بين وقوع النزاع في شرط المعاملة الصرفية أو الوقفية أو غيرهما مع جريان أصالة الصحّة مطلقاً في نفس المعاملة، فلا بدّ أن لا يختلط المقامان كما اختلطاً^٢ في كلام شيخنا العلامة الأنصاري - أعلى الله مقامه.

هذا كلّهُ بناءً على عدم حجّية الأصل المثبت من أصالة الصحّة - كما هو التحقيق - وإلاّ فيقدّم قول من قوله مطابق لها مطلقاً، كما لا يخفى.

الأمر السادس

إنّك قد عرفت أنّه لا بدّ في إجراء «أصالة الصحّة» في الفعل الذي يكون موضوعاً لأثرٍ شرعيٍّ للحامل من إحراز عنوانه عنده، وكونٍ شكّه في تحقّق أمرٍ

١. بعدها في الأصل: «الأثر» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: اختلط.

معتبر غير مُخلٍّ فقدأته في العنوان عرفاً، وبدونه لا مجرى لأصالة الصحة أصلاً،
وحينئذٍ فإذا استوجر شخصٌ للصلاة عن الميِّت قضاءً أو للتوضي عن العاجز
فيكون للفعل المنوب له بما هو كذلك استنادان: إلى المنوب عنه بالتسبيب وإلى
النائب بالمباشرة ويكون الاستناد الأول متفرعاً على الثاني بما هو فعل النائب
بالوصف العنواني لا في عرضه، ويكون لكلٍّ من الجهتين آثارٌ شرعية، منها
حصول براءة الذمة عن الميِّت وسقوط التكليف بالقضاء عن الولي بالنسبة إلى
الاستناد الأول، واستحقاق الأجير الأجرة وجواز استيجاره ثانياً بناءً على
اشتراط براءة ذمة الأجير في صحة الإجارة والاستجارة ثانياً بالنسبة إلى الثاني.
فإن أحرز لفعل^١ الأجير عنوان النيابة - بأن أحرز كونه بصدد الفعل
الاستيجاري بقصد إبراء ذمته ذمة المنوب عنه - وشك في إخلاله ببعض ما يُعتبر
في العمل ممّا لا يتقوم به العنوان فلا شك في إجراء أصالة الصحة وترتيب جميع ما
كان له من الآثار الشرعية من الجهتين.

وإن لم يُحرز ذلك بأن لا يُعلم كون الأجير في فعله بصدد الفعل الاستيجاري،
فلا يجري فيه أصالة الصحة ولا يترتب عليه الأثر الشرعي من الجهتين؛ حيث إن
واحداً منهما متفرّع على الآخر فبمجرد عدم إحراز عنوان النيابة لا يُحرز فعل
النائب بما هو نائب فلا يحرز فعل المنوب عنه بالتسبيب، ولعلّه من جهة إحراز
كون الفاعل بصدد الفعل^٢ النيابة^٣ اشترطوا عدالته حتى يُقبل قوله في ذلك، وبعد
إحراز العنوان يجري أصالة الصحة في سائر ما يُعتبر فيه، بخلافه في «الفاسق»؛

١. في الأصل: «فعل» بدلاً من «لفعل».

٢. في الأصل: فعل.

٣. في الأصل: «النيابي» ثم صحّحها بما أثبتناه في المتن.

فإنّه لا يحرز في فعله أصل العنوان غالباً فيختل شرط إجراء الأصل في حقّه. نعم، لو علم كونه بصدد الفعل الاستيجاري أيضاً فلا شك في إجراء أصالة الصّحة في فعله ويترتب الأثر عليه من كلّ من الجهتين.

فما في كلام شيخنا العلامة الأنصاري^١ - أعلى الله مقامه - من الفرق بين فعله بما هو مستند إلى النائب بما هو نائب فيتربّب آثار هذه الجهة، وبين فعله بما هو فعل المنوب عنه بالتسبيب فلا يترتب عليه إلّا مع إحراز العدالة، ممّا لا وجه له؛ حيث إنّه لو أحرز عنوان فعل النائب بالوصف فقد عرفت كفايته من الجهة الأخرى أيضاً وإلّا فلا يجدي في كلّ من الجهتين.

نعم، لو لم يكن فعل «الفاسق» بعنوان النيابة - كما في الصلاة على الميت - فيسقط عن الغير بمجرد إحراز الصلاة وإجراء أصالة الصّحة وإن لم يحرز كونه بصدد النيابة؛ لكفاية فعله مطلقاً في سقوط التكليف عن الغير في الواجبات الكفائية.

الأمر السابع^٢

في المحكي عن شيخنا العلامة الأنصاري (قده) في مجلس البحث أنّه قال بجريان أصالة الصّحة في فعل غير البالغ أيضاً في ما يقسم فعله إلى قسمين ويكون له صحيح وفاسد كـ «هبة من بلغ عشر سنين وصدقته ووقفه وعقّه» على القول بصحّتها منه في الجملة^٣.

١. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣٦٨ - ٣٦٩.

٢. كان في البداية «الثامن» ثم شطب عليها وكتب ما أثبتناه.

٣. بحر الفوائد، ج ٣، ص ٢١٢.

أقول: لا يخفى أن الأمر كما ذكره - طاب ثراه - وإن كان خلاف ما هو الظاهر في كلامهم في بادي النظر ولكنه غير منافٍ له بعد التأمل فيها.

وبالجملة، الدليل على ما صرح به (قده) واستظهرناه جريان السيرة على حمل فعله على الصحيح في ما كان له صحيح عند الشكّ ودوران الأمر بين الصحيح والفاقد، وهذا ظاهر لا ستره فيه كظهور جريان الأصل المذكور في خصوص الشبهات الموضوعية وعدم جريانه في ما لو شكّ فيه من حيث الشبهة الحكمية.

في أصالة الصّحة
في الأقوال

هذا كلّ في أصالة الصّحة في الفعل. وأمّا أصالة الصّحة في القول فنقول: إنّه لو كان الشكّ في صدورّه عن الفاعل حراماً أو حلالاً فلا إشكال في حمل ما صدر منه على الصحيح وكونه حسناً من هذه الجهة، وكذلك لو شكّ في صدورٍ منه بقصد المعنى أو صدر منه التلفّظ من دون قصد المعنى فيُحمل على صدورٍ منه مع قصده كذلك، وكذلك لو شكّ في صدورٍ منه مطابقةً لاعتقاده أو مخالفته^١ له.

وأما لو شكّ في مطابقته للواقع فيبني على مسألة حجّية خبر الواحد، ولا دليل عليه من السيرة وغيرها عليه بقولٍ مطلقٍ إلّا في بعض صورهِ - أعني خبر العدل أو الموثّق على الخلاف.

وأما الاعتقاد فلو شكّ في وقوع المعتقد عليه بتقصيرٍ منه في مقدّماته فيُحمل على الحسن^٢، وأمّا لو شكّ في مطابقته للواقع فلا دليل عليه على نحو الإطلاق، وإلّا فيكون خبر الواحد حجّة^٣ - كما لا يخفى - وقد عرفت خلافه.

١. في الأصل: مخالفته.

٢. في الأصل: الحسن.

٣. أي في باب الاعتقاد.

الأمر الثامن

لا إشكال في أنَّ ما ذكرنا إنّما يكون بالنسبة إلى الشكّ في الفعل المركّب الصادر منه من جهة الشكّ في وجود بعض أجزائه أو شرائطه كـ«الغسل» مثلاً إذا شكّ في حصوله مرّةً أو مرّتين، أو مع العصر أو بدونه، فيُحكم عليه بالأصل المزبور بترتيب الأثر المقصود منه، لكنّه إنّما الإشكال في أنّه لو شكّ أنّه صدر منه فعلٌ يكون صحيحاً بالمعنى المزبور المبحوث^١ عنه في المقام أو تركّ لا يكون كذلك.

وبعبارةٍ أخرى، يدور أمره بين الفعل الصحيح والترك القبيح في ما كان مشغولاً به، فلا يعلم بأحدهما فهل يجب حمل شغله على أنّه الفعل المترتب عليه الأثر، أو لا بل يُحمل على الترك الغير المترتب عليه هذا؟ وجهان أو جههما الأول وهو المحكيّ عن شيخنا العلامة الأنصاري (قده) في طيّ كلماته في مجلس البحث؛ وذلك لجريان السيرة عليه في الجملة حتّى إنّهُ يُحكم بقراءة الإمام السورة مثلاً أو الإتيان بغيرها من الأجزاء والشرائط المعلوم^٢ الوجوب عند الإمام والمأموم أو عند المأموم فقط.

ودعوى أنّ ذلك من جهة حمل إتيانه للصلاة على الصحة من حيث كونه مترتباً على أفعالٍ من الغسل وغيره قبل الصلاة فاسدة جداً؛ وذلك من أجل أنّ حمله على الصحة لا يوجب الحكم بوجود تلك الأفعال إلّا من باب التعويل على الأصل المثبت.

١. في الأصل: «المبحث».

٢. في الأصل: «المعلومة» ثمّ صحّحها بما أثبتناه في المتن.

التاسع

إنَّ ما ذكرنا كلّه في «أصل الصّحّة» إنّما كان بمقتضى دليلها الدالّ عليها من الاختلال والسيرة مع قطع النظر عن الأخبار المستدلّ بها عليها بعد عدم وفائها بها، بل إنّما تدلّ على نفي الأمر القبيح عن المسلم بالمعنى الأعمّ من الفعل والترك والمردّد بينهما وحملٍ مطلقٍ شغله على الحسن وعدم جواز ظنّ السوء به كذلك، فهي تشمل^١ ما إذا صدر عنه فعلٌ مردّد بين الحسن والقبيح، أو تركٌ كذلك، أو لم يُعلم أنّه صدر منه فعلٌ يكون حسناً أو تركٌ يكون قبيحاً أو بالعكس، فالواجب في كلِّ مقامٍ حملٌ ما يصدر منه على الجائز له شرعاً، كما لا يخفى.

خاتمة^٢

في تعارض القرعة مع الاستصحاب

فتقول: إنّّه لا خلاف في مشروعية القرعة فهو ممّا لا خلاف فيه بين المسلمين، بل إجماعهم عليه بحيث لا يرتاب فيه ذو مسكّة، بل قد يدعى القطع بتحقيق الإجماع من جهة ملاحظة الإجماعات المتواترة المنقولة في ذلك من زمان الشيخين إلى زماننا هذا، بل قيل بإمكان دعوى الضرورة الفقهاية عليه. ويدلّ عليه قبل الإجماع الكتاب والسنة.

أمّا الكتاب:

١. في الأصل: يشمل.

٢. شطب عليها وكتب بدلاً منها: «تذيل» ثم شطب عليها أيضاً.

فقد قال الله تبارك وتعالى في بيان أحوال يونس النبي (ع): ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾^١ أي فقارع فصار من المغلوبين بسبب القرعة، وأصل «الدحض» الزلق، هذا. وقصته (ع) مشهورة.
وأما السنة:

فمنها ما في المرسل عن النبي (ص): القرعة لكل أمرٍ مشكل^{٢-٣}.
ومنها ما عن الفقيه والتهديب عن محمد بن حكيم^٤ قال: سألت أبا الحسن موسى (ع) عن القرعة في أي شيء؟ فقال: كل مجهول فيه القرعة.
فقلت له: إن القرعة تُخطي وتُصيب، فقال: كل ما حكم الله تعالى به فليس بمخطئ^٥.

ومنها رسالة الفقيه عن الصادق (ع) فقال: ما تقارع قومٌ ففوضوا أمرهم إلى الله عز وجل إلا خرج سهم المحق^٦، قال: أي قضية^٧ أعدل من القرعة إذا فوّض الأمر إلى الله تعالى، أليس الله تعالى يقول: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾^٨.

١. الصافات (٣٧): ١٤١.

٢. بعدها في الأصل: «في رواية أو مشتبه في أخرى» ثم شطب عليها.

٣. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٦٠٦.

٤. كذا في التهديب، وفي الفقيه: «الحكيم» وهامش الوسائل نقلاً عن الفقيه في هامشه المخطوط: «حكم» وكذا في الأصل أيضاً.

٥. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ٦٠٦.

٦. كذا في المصادر، وفي الأصل: الحق.

٧. كذا في المصادر، وفي الأصل: فقيه.

٨. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥٢، ح ١٧٥، عنه في وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٦١.

باب ١٣، ح ١٣: مجمع البيان، ج ٢، ص ٢٩٢. وروى ذيله في المحاسن، ص ٦٠٣، ح ٣٠ وفقه

الرضا، ص ٢٦٢ وفتح الأبواب، ص ٢٧١ نقلاً عن كتاب مشيخة ابن محبوب من مسند جميل.

إلى غير ذلك من الأخبار المتظافرة المتكاثرة، كما لا يخفى.

ولا يخفى أنّ موضوعها في بعض هذه الأخبار - كالنبويّ - هو «المشكل»، وفي بعضها هو «المجهول» أو «المشتبه»، ومع ذلك فالتحقيق تقديم الاستصحاب على القرعة لوجوه ثلاث:

الأول: إنّ أخباره أخصّ من أخبارها فيقدّم عليها؛ حيث إنّ أخباره يشمل خصوص المشكوك الذي كان له حالة سابقة مع كونه ممّا له واقع معيّن اشتبه ظاهراً، وأخبارها أعمّ منه من كلّ من الجهتين - بمعنى أنّ موضوعها مطلق «المشكل»، سواء كان له واقع معيّن أو لا، وسواء كان له حالة سابقة أو لا - فيكون أعمّ فيخصّص.

لا يقال: إنّ أخبارها لا تشمل الأحكام إجماعاً، بل تكون مختصة بالشبهات الموضوعية الصرفة بالإجماع المحصل القطعي فتكون النسبة بعد قيام الإجماع على الاختصاص المذكور أعمّ^١ من وجه، كما هو الظاهر.

لأنّا نقول: لا معنى لملاحظة النسبة بينهما بعد التخصيص بالإجماع، بل لابدّ من ملاحظتها قبله؛ لأنّ عموم أخبار الاستصحاب أخصّ منها كالخاصّ الذي يقتضي خروج الشبهات الحكيمة عن تحت مشمولية أخبار القرعة.

وإن شئت قلت: إنّ الملاك في النسبة هو الظهور الأولي لا ما كان حجّة بعد التخصيص بالإجماع، ولا إشكال في أعنيّة أخبار القرعة بحسب الظهور الابتدائي، بل النسبة كذلك أيضاً ولو لوحظ في أدلتها خصوص الأخبار المشتبهة على «المشتبه» أو «المجهول»؛ حيث إنّها أعمّ من أن يكون لها حالة سابقة أم لا.

١. في الأصل: أعمّا.

الثاني: إن أخبار القرعة موهونة بكثرة التخصيص عليها فتكون^١ إما معلومة التخصيص إجمالاً أو في معرض التخصيص فلا تُعارض^٢ مع أخبار الاستصحاب ولذا قيل^٣: إن العمل بها محتاج إلى انجبارها بعمل الأصحاب فكيف تعارض^٤ بأخبار الاستصحاب!^٥

فإن قلت: لا بدّ حينئذٍ من سقوطها عن الاعتبار بالمرّة بمقتضى العلم الإجمالي أو المعرضية المزبورة ولو مع عملهم بالاستصحاب فكيف ينجر به^٦؟ قلت: الوجه في ذلك هو أنّه يخرج مورد عملهم عن طرف العلم الإجمالي

١. في الأصل: «فيكون».

٢. في الأصل: «فلا يعارض».

٣. انظر الفصول، ص ٣٦٢ وفوائد الأصول، ج ٣، ص ٣٨٦.

قال المحقق في المعتمد (ج ١، ص ٣١٥) في ردّ كلام ابن إدريس في السرائر (ج ٢، ص ٢٠) حيث استدلّ بالقرعة في اشتباه قتلى المشركين بقتلى المسلمين: وقال بعض المتأخرين من أصحابنا يقرع: لأنّ القرعة في كلّ مشكل؛ وهو غلط؛ لأنّ الأصحاب لم يستعملوا القرعة في العبادات ولو أطرد العموم لبطلت البحوث الفقهية.

قال في مطارح الأنظار، ج ٤، ص ٤٣٢: إنّ الأخذ بعمومها حتّى في الأحكام ممّا لم يذهب إليه وهم، ولو عمل بأمثال القرعة في الأحكام الشرعية لم يبق منها عين ولا أثر ويصير الفقه علماً جديداً لا يشتمل عليه زبر الأوّلين ولا يوجد شيء منه في كتب الآخرين، ولعلّك بعد التأمل في أخبارها تقدر على استخراج ذلك منها أيضاً، إلّا أنّ الخطب فيه سهل بعد الإجماع القطعي على التخصيص على تقدير العموم. وأمّا الأخذ به في الموضوعات فلا إشكال فيه من جهة الدلالة اللفظية.

٤. في الأصل: يعارض.

٥. في البداية: «بالعمل بالاستصحاب في الموارد» ثمّ كتب فوقها: «بعمل الأصحاب ... الاستصحاب» كما في المتن، وهذا هو الصواب.

٦. كتب في الأصل فوق قوله: «عملهم بالاستصحاب فكيف ينجر به»: «عمل الأصحاب؛ إذ لا وجه للجر به إذا بلغ التخصيص حدّ الاستهجان».

وعن المعرضية، فلا بأس بالعمل بها، ولكن لا بد أن لا يكون موارد العمل في القلة بحدٍّ يلزم على الاختصار عليها الاستهجانُ في عموم أخبار القرعة، فيكشف ذلك عن معنى آخر مرادٍ منها غير ظاهرها فيصير من هذه الجهة مجملّة، كما لا يبعد ذلك فيها أيضاً.

الثالث: إنَّ موضوع القرعة «المشتبه» بجميع العناوين، ويخرج عن الاشتباه^١ لو عمل بالاستصحاب في موردها؛ حيث إنَّ ذلك المورد يكون بعنوان «نقض اليقين السابق بالشكّ اللاحق» معلوم الحرمة، وأمّا لو عكس الأمر فلا يكون أخبار القرعة موجبةً لانتقاض الحالة السابقة لا وجداناً ولا تعبدًا؛ حيث إنَّ أخبارها حجةٌ تعبدًا لا من باب الكاشفية عن الواقع والطريقة إليه لكي تكون نظير الأمارات.

وبعبارةٍ أخرى، أخبار^٢ القرعة كأخبار البراءة بالنسبة إلى الاستصحاب، لا كالأمارات بالنسبة إليه.

وبالجملة، إنَّ القول بكون الاستصحاب حجةً من باب الكشف عن الواقع فيكون مقدّمًا عليها وعلى غيرها كسائر الأصول إلّا ما استثنى، ظاهره. وكذلك على القول بحجّيته من باب التعبد؛ لأجل أنَّ لأخباره أيضاً نحو انكشافٍ وأمارية^٣ من حيث كون لسانها البناء على بقاء المتيقّن وأنّه لم يرتفع، ولذا يكون حاكمًا على أصل الحلّ الشرعي، فيقدّم عليه عند دوران الأمر فيهما بين التخصيص بتقديم البراءة، أو التخصّص بتقديم الاستصحاب، فيكون الثاني مقدّمًا على الأوّل

١. بعدها في هامش الأصل: «المطلق» ثمّ شطب عليها.

٢. في البداية: «أصالة» ثمّ شطب عليها وكتب وفوقها: «أخبار» كما أثبتناه.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «الأمارته».

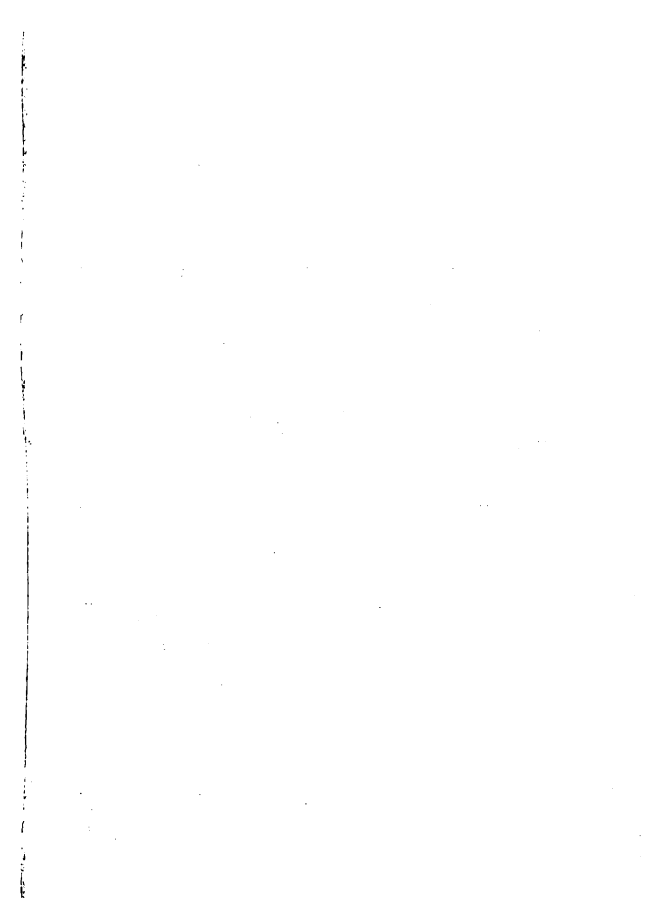
بلا إشكالٍ، وقد عرفت أيضاً أنَّ هذه النسبة إنما يكون سبباً لترجيح الاستصحاب عليها وإن كان أولاً قبل لحاظ حكمهما موضوع كلٍّ منهما موجوداً في البين. وعلى أيِّ حالٍ فلا إشكال في تقديم الاستصحاب على القرعة، كما لا يخفى على من تفتن.

هذا آخر ما أردنا تحريره من هذا الجزء في المقام بتوفيق الله الملك العلام، ودلالة أهل الذكر - عليهم ألف الصلاة والسلام^١ -، والحمد لله أولاً وآخراً وله الشكر الدائم سرمداً، وصلى الله على خاتم النبيين وآله الطيبين الطاهرين صلاة لا تنقطع أبداً.

وكان الفراغ منه يوم الخميس لخمسٍ بقين من شهر رجب من سنة ألف وثلاث مئة واثنين وعشرين، بيد مؤلفه الفقير إلى الله الغني محمد حسن بن محمد باقر الموسوي الطباطبائي الحائري في بلدة الغري على مشرفها ألف سلام والتحية^٢.

١. كذا، والصواب ظاهراً: ألف صلاةٍ وسلامٍ.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: تحيةٍ.



الفهارس العامة

١. فهرس الآيات الكريمة
٢. فهرس الأحاديث الشريفة
٣. فهرس الأمثال والأبيات
٤. فهرس الأعلام والكتب والفرق والجماعات والأماكن
٥. فهرس مصادر التحقيق
٦. فهرس الموضوعات

فهرس الآيات الكريمة

سورة الفاتحة (١)

الآية ورقمها

الجلد والصفحة

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (٤) ج ١: ص ٣٥٦

سورة البقرة (٢)

﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (٤٣) ج ١: ص ٢٤٣، ٢٤٨، ٢٨١، ٢٨٤

ج ٢: ص ٤٤، ٥٨، ٦٦، ١٠١، ١٦٩ ج ٣: ص ٣٩٩ ج ٤: ص ٣٣٠

﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حَسَنًا﴾ (٨٣) ج ٣: ص ٥٥٧ ج ٤: ص ٥٠٦

﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (١٢٤) ج ١: ص ٤٣٥

﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (١٦٩) ج ٣: ص ٣١

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (١٨٣) ج ١: ص ٢٢٦

ج ٣: ص ٣٩٩ ج ٤: ص ٣١٢

﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا﴾ (١٩٤) ج ١: ص ٣٠٢ ج ٤: ص ٣٨٢

﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (١٩٥) ج ٣: ص ٣٢

﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ... إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (٢٢٢) ج ١: ص ٢٥١

ج ٢: ص ١٦٨، ٥٢

﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (٢٧٥) ج ١: ص ٣١٨، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥

ج ٣: ص ٢١، ٢٢، ٤: ص ٣٢، ٣٩٨، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٧، ٤١٠

﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ﴾ (٢٨٢) ج ٢: ص ٣١٥

سورة آل عمران (٣)

- ﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب﴾ (٧)..... ج ١: ص ٣٤٩ - ٣٥٠
- ﴿ربنا إنك جامع الناس ليوم﴾ (٩)..... ج ١: ص ٤٣٢
- ﴿ومكروا ومكر الله﴾ (٥٤)..... ج ١: ص ٣٠٢ - ٣٠٣؛ ج ٤: ص ٣٨٢
- ﴿والله على الناس حج البيت﴾ (٩٧)..... ج ٣: ص ٣٩٧، ٣٩٩، ٥٧٢؛ ج ٤: ص ٥٢٦
- ﴿اتقوا الله حق تقاته﴾ (١٠٢)..... ج ٣: ص ٣٢
- ﴿إني لا أضيع عمل عامل منكم﴾ (١٩٥)..... ج ٢: ص ١٧٧

سورة النساء (٤)

- ﴿وكان الله عليماً حكيماً﴾ (١٧)..... ج ١: ص ٤٨٢ - ٤٨٣
- ﴿لا تنكحوا ما نكح آبؤكم﴾ (٢٢)..... ج ١: ص ٢٢٣
- ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾ (٢٣) . ج ٢: ص ٣٥٩
- ٣٦٠، ٥٦٥؛ ج ٤: ص ٥١٥
- ﴿فلم تجدوا ماء﴾ (٤٣)..... ج ٢: ص ٩٦
- ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ... فإن تنازعتم في شيء فردوه﴾ (٥٩)..... ج ٣: ص ٣١
- ج ٤: ص ٦٤، ٦٦
- ﴿ومن يخرج من بيته مهاجراً﴾ (١٠٠)..... ج ٢: ص ١٧٨

سورة المائدة (٥)

- ﴿أو فوا بالعقود﴾ (١)..... ج ١: ص ٣٠٧، ٣١٨؛ ج ٣: ص ٤٤٣؛ ج ٤: ص ٣٨٧، ٣٩٨
- ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ (٢)..... ج ٢: ص ٥٢
- ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ... إلا ما ذكيت﴾ (٣)..... ج ٣: ص ٣٦٤، ٣٦٧
- ﴿أحل لكم الطيبات﴾ (٤)..... ج ٤: ص ٣٥
- ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾ (٦)..... ج ١: ص ٣٣١

ج ٢: ص ١٠١، ١٦٠، ١٨٤، ٢٠٨، ٢١٩: ج ٤: ص ٤١٩

﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ (٣٨) ج ١: ص ٤٣١، ٤٣٩

سورة الأنعام (٦)

﴿قل لا أجد في ما أوحى إليّ محرماً﴾ (١٤٥) ج ٣: ص ٣٦٤

﴿من جاء بالحسنة﴾ (١٦٠) ج ٣: ص ٦٠

سورة الأعراف (٧)

﴿فماذا تأمرون﴾ (١١٠) ج ٢: ص ١٤

سورة الأنفال (٨)

﴿أطيعوا الله ورسوله﴾ (١) ج ٣: ص ٥٢

﴿الآن خفف الله عليكم﴾ (٦٦) ج ١: ص ٣٩٨

﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾ (٧٥) ج ٤: ص ٣٨

سورة التوبة (٩)

﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم﴾ (٥) ج ٢: ص ٥٢

﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة﴾ (٨٠) ج ١: ص ٣٧٥

﴿ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ﴾ (١٢٠) ج ٢: ص ١٧٧ - ١٧٨

﴿ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾ (١٢٢) ج ٤: ص ١٦٧، ١٩٠

سورة يونس (١٠)

﴿فإن كنت في شك مما أنزلنا﴾ (٩٤) ج ٣: ص ٤٨٩ (هـ)، ٤٩٠

سورة هود (١١)

﴿أقم الصلاة﴾ (١٤) ج ٢: ص ٢٥٥

سورة يوسف (١٢)

﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ (٨٢) ج ١: ص ٢١٦: ج ٢: ص ٢٩١، ٢٩٣

سورة الرعد (١٣)

﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾ (٢٥) ج ٣: ص ٢٤١

سورة النحل (١٦)

﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٤٣) ج ٤: ص ١٤٢، ١٥٠، ١٦٦-١٦٧، ١٩٠

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي تَقُصَّتْ غَزَلُهَا﴾ (٩٢) ج ٣: ص ٢٤١

سورة الإسراء (١٧)

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (١٥) ج ٣: ص ١٢

﴿وَزَنُوا بِالْقِسْطَاسِ﴾ (٣٥) ج ١: ص ٣٧٣

﴿مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى﴾ (٧٢) ج ٤: ص ١٨٥

﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ﴾ (٧٨) ج ١: ص ٣٣١: ج ٣: ص ٣٢٢، ٣٢٧: ج ٤: ص ٤١٩

سورة مريم (١٩)

﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ﴾ (٣١) ج ١: ص ٢٢٧: ج ٤: ص ٣١٢

سورة طه (٢٠)

﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْسَ﴾ (٤٤) ج ٣: ص ٥٥٨: ج ٤: ص ٥٠٧

سورة الحج (٢٢)

﴿وَأُذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ (٢٧) ج ١: ص ٢٢٧: ج ٤: ص ٣١٢

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (٧٨) ج ٣: ص ١٥٩

سورة النور (٢٤)

- ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾ (٢) ج ١: ص ٤٣١، ٤٣٩
 ﴿ولا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء﴾ (٣٣) ج ٢: ص ٣١٦، ٣٦٠
 ﴿فلیحذر الذین یخالفون عن أمره﴾ (٦٣) ج ٢: ص ١٨

سورة النمل (٢٧)

- ﴿وجحدوا بها واستیقنتها أنفسهم﴾ (١٤) ج ٣: ص ٤٦٨
 ﴿ومن کفر فإنّ ربّی غنی کریم﴾ (٤٠) ج ٣: ص ٢٢٤

سورة القصص (٢٨)

- ﴿وما کان ربّک مهلك القرى﴾ (٥٩) ج ٣: ص ١٣

سورة العنکبوت (٢٩)

- ﴿إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنکر﴾ (٤٥) .. ج ١: ص ٢٤٦، ٢٨٩؛ ج ٢: ص ١٦٦
 ج ٤: ص ٣٣٣، ٣٧١
 ﴿والذین جاهدوا فینا لنهیدنهم﴾ (٦٩) ج ٣: ص ٤٧٦

سورة لقمان (٣١)

- ﴿لا یحبّ کلّ مختالٍ فخور﴾ (١٨) ج ٣: ص ١٤٨

سورة الأحزاب (٣٣)

- ﴿وکان الله بکلّ شیء علیمًا﴾ (٤٠) ج ٣: ص ١٣

سورة یس (٣٦)

- ﴿إنّما أمره إذا أراد شیئًا﴾ (٨٢) ج ٢: ص ٢٨

سورة الصافات (٣٧)

﴿فساهم فكان من المدحضين﴾ (١٤١) ج ٤: ص ٥٧٣

سورة الزمر (٣٩)

﴿إن تكفروا فإن الله غني عنكم﴾ (٧) ج ٣: ص ٢٢٤

﴿إنك ميت وإنهم ميتون﴾ (٣٠) ج ١: ص ٤٣٢؛ ج ٢: ص ١٥٠

سورة الزخرف (٤٣)

﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة﴾ (٢٣) ج ٤: ص ١٧٠

سورة الحجرات (٤٩)

﴿اجتنبوا كثيراً من الظن﴾ (١٢) ج ٣: ص ٥٥٩؛ ج ٤: ص ٥٠٨

سورة ق (٥٠)

﴿فكشفنا عنك غطاءك﴾ (٢٢) ج ٤: ص ١٨٤

سورة القمر (٥٤)

﴿وما أمرنا إلا واحدة﴾ (٥٠) ج ١: ص ٢٧٦؛ ج ٤: ص ٣٥٩

سورة الواقعة (٥٦)

﴿لا يمسسه إلا المطهرون﴾ (٧٩) ج ١: ص ٢٥١؛ ج ٢: ص ٤٨؛ ج ٣: ص ٣٢٧

سورة الرحمن (٥٥)

﴿ووضع الميزان﴾ (٧) ج ١: ص ٣٧٣

﴿أقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان﴾ (٩) ج ١: ص ٣٧٣

سورة التغابن (٦٤)

﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (١٦) ج ٣: ص ٣٢، ٥٢

سورة المزمل (٧٣)

﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ (١٦) ج ٣: ص ٢٣٤

سورة البينة (٩٨)

﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ (٥) ج ٣: ص ٤١٥

سورة القارعة (١٠١)

﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ * فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ (٨ و ٩) ج ١: ص ٣٧٣

سورة العصر (١٠٣)

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خَسْرٍ﴾ (٢) ج ٢: ص ٢٦٣

فهرس الأحاديث الشريفة

الجلد والصفحةالحديث

- أبى الله أن يجري الأمور إلا بأسبابها ج ١: ص ٢٧٦؛ ج ٢: ص ٢٣٥؛ ج ٤: ص ٣٦٠
- اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس ج ٤: ص ١٦٨
- اختر للحكم بين الناس ج ٤: ص ١٧٦
- أخوك دينك فاحتط لدينك ج ٣: ص ٣٣، ٥٠
- إذا اجتمع عليك حقوق ج ٢: ص ٣٣٨
- إذا أمرتكم بشيء فأتوا ج ٣: ص ١٤٦
- إذا أمرتكم بشيء فافعلوا ج ٢: ص ١٧
- إذا بلغ الماء قدر كز ج ٢: ص ١٦٤، ٣٨٤
- إذا بلغ الماء قلتين ج ٢: ص ٣٨٣
- إذا جثتم بمثل هذا فلم تدروا ج ٣: ص ٣٣
- إذا خرجت من شيء ودخلت ج ٣: ص ٥٥٥، ٥٦٤، ٥٦٧؛ ج ٤: ص ٥٠٢، ٥٣٧
- إذا خفي الأذان فقصر ج ٢: ص ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٢٧
- إذا دخل الوقت وجب الطهور ج ٢: ص ١٦٠، ٢٢٤
- إذا سمعت من أصحابك الحديث ج ٤: ص ٣٩
- إذا شككت فابن على اليقين ج ٣: ص ٢٧٧
- إذا شككت في شيء من صلاتك ج ٣: ص ٥٦٤؛ ج ٤: ص ٥٠٢
- إذا شككت في شيء من الوضوء ج ٣: ص ٥٥٥؛ ج ٤: ص ٥٠٢

- إذا شككت في صلاتك فامض ج ٣: ص ٢٠٨
- إذا قمت من الوضوء وفرغت منه ج ٣: ص ٥٥٦؛ ج ٤: ص ٥٤٣، ٥٠٣
- إذا لم تعلم فموسّع عليك ج ٤: ص ٤٠
- إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما ج ٤: ص ٤٧
- ارجعي إلى زوجك ج ٢: ص ١٦ - ١٧
- استكتوا عما سكت الله عنه ج ٢: ص ٢٥٧؛ ج ٤: ص ١٢٣
- الاسم ما دلّ على المسمّى ج ١: ص ١٥٧؛ ج ٤: ص ٢٣٦
- الأشياء كلّها على هذا ج ٤: ص ١٣
- اطرحه على الجدار ج ٤: ص ٥١
- اغتسل للجمعة والجنابة ج ٢: ص ٤٤، ٤٣
- أفيونس بن عبد الرحمن ثقة ج ٤: ص ٣٦
- ألا أعلمك شيئاً إذا صنعتها ج ٣: ص ٢٧١
- أما الحوادث الواقعة فارجعوا ج ٤: ص ١٦٨
- أمر من الله ج ٢: ص ١٧
- امض ج ٤: ص ٥٣٨
- إن أخبارنا صعب مستصعب ج ١: ص ٣٧٧
- إن الله سكت عن أشياء ج ٣: ص ٢٠
- إن الله يختار أحبهما ج ٢: ص ٨٩
- إن دين الله لا يصاب بالعقول ج ٤: ص ١٠١
- إن السنة إذا قيسست محق الدين ج ٤: ص ١٠٢
- إن شكّ في الركوع بعدما سجد ج ٣: ص ٥٦٦ - ٥٦٧؛ ج ٤: ص ٥١٦، ٥٣٧
- إن كان بعدما خرج وقتها ج ٣: ص ٥٥٦؛ ج ٤: ص ٥٠٣
- إنك إن شككت أن لم تؤدّن ج ٤: ص ٥٣٧

- إِنَّكَ لَمْ تَرِثْ مِنَ الْقُرْآنِ حَرْفًا وَاحِدًا..... ج ١: ص ٣٧٤
- إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطُونَاً سَبْعَةً أَوْ سَبْعِينَ..... ج ١: ص ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢
- إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ..... ج ٢: ص ١٧٨
- إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَتَّهَمُ أَخَاهُ..... ج ٣: ص ٥٥٩ ج ٤: ص ٥٠٨
- أَنْهَكَ عَنْ خَصْلَتَيْنِ..... ج ٤: ص ١٦٩
- إِنِّي قَدْ جَعَلْتَهُ حَاكِمًا..... ج ٣: ص ٣١٩، ٣٣٩
- أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ..... ج ١: ص ٢٧٦ ج ٤: ص ٣٥٩
- بِأَيِّهَا أَخَذْتُ مِنَ بَابِ التَّسْلِيمِ..... ج ٣: ص ٣٦، ٧٢ ج ٤: ص ٤١، ٤٢، ٦٠، ٦١، ٩٣
- بَنِيَ الْإِسْلَامَ عَلَى خَمْسٍ..... ج ١: ص ٣٠١ ج ٤: ص ٣٨١
- التُّرَابُ إِحْدَى الطُّهُورِينَ..... ج ٢: ص ٩٦، ١٦٨، ١٨١ ج ٤: ص ١٠
- تَعِيدُ الصَّلَاةَ وَتَغْسِلُهُ..... ج ٣: ص ٢٤٨
- الْحَرْفُ مَا أَحْدَثَ مَعْنَى فِي غَيْرِهِ..... ج ٤: ص ٢٣٠ (هـ)
- الْحَكْمُ مَا حَكَّمْ بِهِ أَعْدَلَهُمَا..... ج ٤: ص ٤٥، ١٧٦
- خَذَ الْحَائِظُ فِي جَمِيعِ أُمُورِكَ..... ج ٣: ص ٣٣
- خَذَ مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ..... ج ٤: ص ٩٢
- دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَانِكَ..... ج ١: ص ٢٧٤، ٣٠١، ٣١٢ ج ٣: ص ٣١٧، ٣٢٢
- ج ٤: ص ٣٨١
- ذَلِكَ الَّذِي يَسْعُ الْأَخْذُ بِهِمَا..... ج ٤: ص ٤٧
- رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةَ..... ج ١: ص ٢٥٣ ج ٣: ص ١٥، ٣٤٢
- رَفَعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ..... ج ١: ص ١٢١ ج ٢: ص ٦٩، ١٦٢
- زِيَادَةُ الْمُبَانِي تَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ الْمَعَانِي..... ج ١: ص ٣٦٧
- السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمِّهِ..... ج ٢: ص ٣٣
- شَيعَتُنَا الْمُسْلِمُونَ لِأَمْرِنَا..... ج ٤: ص ٦٧

- صَلَّ مَعَهُمْ، يَخْتَارُ اللَّهُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ ج ٢: ص ٧٦
- الصَّلَاةُ بِالْبَيْتِ طَوَافٌ ج ١: ص ٢٢٥؛ ج ٤: ص ٣١١
- الصَّلَاةُ عَمُودُ الدِّينِ ج ١: ص ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٨٩؛ ج ٤: ص ٣٣٣
- الصَّلَاةُ قَرْبَانُ كُلِّ تَقِيٍّ ج ١: ص ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٨٩؛ ج ٢: ص ١٦٦، ٢٤٦، ٢٦٣؛ ج ٤: ص ٣٣١
- الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ ج ١: ص ٢٤٦، ٢٤٨
- الصَّلَاةُ مِيزَانُ الْأَعْمَالِ ج ٤: ص ٣٣٣
- صَمٌّ لِلرُّؤْيَا وَأَفْطَرٌ لِلرُّؤْيَا ج ٣: ص ٣٧٥
- الصُّومُ جَنَّةٌ مِنَ النَّارِ ج ١: ص ٢٨٩؛ ج ٢: ص ١٦٦، ٢٦٣
- ضَعْ أَمْرَ أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِهِ ج ٣: ص ٥٥٧، ٥٥٩؛ ج ٤: ص ٥٠٦، ٥٠٨
- الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ ج ٣: ص ٥٠١
- العَصِيرُ الْعَنِيُّ إِذَا غُلِيَ يَحْرَمُ ج ٣: ص ٥١٦
- العَقْلُ مَا عَبَدَ بِهِ الرَّحْمَنُ ج ٤: ص ١١١
- عَنِيَتْ وَجُوبُهُ عَلَى النَّبِيِّ ج ٤: ص ٩٥
- الْغَسْلُ أَنْقَى مِنَ الْوَضُوءِ ج ٢: ص ١٨١؛ ج ٣: ص ٣٤١
- فِي ذَلِكَ حَدِيثَانِ ج ٤: ص ٤١
- قَدْ رَكَعَ ج ٤: ص ٥٤٠
- قَدْ رَكَعْتَ امْضِهِ ج ٤: ص ٥٣٨
- الْقِرْعَةُ لِكُلِّ أَمْرٍ مُشْكَلٍ ج ٣: ص ٦٠٦؛ ج ٤: ص ٥٧٣
- كَتَابَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ ج ١: ص ٣٧٥
- كُلَّ شَيْءٍ شَكٌّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ ج ٤: ص ٥٤١، ٥٤٢
- كُلَّ شَيْءٍ طَاهِرٌ ج ٢: ص ١٠٠؛ ج ٣: ص ٢٨١
- كُلَّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ ج ٣: ص ٢١

- كل شيء لك حلال حتى تعرف (تعلم) ج ١: ص ١٢١، ٢٥٣؛ ج ٢: ص ٢١٧، ٢٧٠؛ ج ٣: ص ١٨، ١٦، ٢٠، ٧٠، ١٦٢؛ ج ٤: ص ١٣، ١٥، ١٨
- كل شيء مطلق حتى يرد ج ٣: ص ٢٤
- كل شيء يكون فيه حلال وحرام ج ٣: ص ٤٧
- كل ما شككت فيه بعدما تفرغ ج ٣: ص ٥٥٥
- كل ما شككت فيه مما قد مضى ج ٣: ص ٥٥٥، ٥٦٣، ٥٧٨؛ ج ٤: ص ٥٠٢
- كل ماء طاهر إلا ما علمت ج ٣: ص ٢٨٧
- كل ما مضى من صلاتك وطهورك ج ٤: ص ٥٢٣، ٥٠٣
- كل مجهول ففيه القرعة ج ٣: ص ٦٠٦؛ ج ٤: ص ٥٧٣
- كمال التوحيد الإخلاص له ج ٢: ص ٣٥
- لا بيع إلا في ملك ج ٣: ص ٣٣٧
- لا عتق إلا في ملك ج ٣: ص ٣٣٧
- لا تصل في النجس ج ١: ص ٣٣١؛ ج ٣: ص ٤١٩
- لا تصل فيها إلا في ما كان منه ج ٣: ص ٣٦٣
- لا تعاد الصلاة إلا من خمسة ج ٣: ص ١٣٦، ١٦٧؛ ج ٤: ص ١٥٧
- لا تقولوا إلا خيراً حتى تعلموا ما هو ج ٣: ص ٥٥٨؛ ج ٤: ص ٥٠٧
- لا تنقض اليقين بالشك ج ٢: ص ١٠٠؛ ج ٣: ص ١٩٦، ٢٠٠؛ ج ٤: ص ١٣، ١٥، ١٦، ٤٦٨
- لا صلاة إلا إلى القبلة ج ١: ص ٢٩٣؛ ج ٤: ص ٣٧٤
- لا صلاة إلا بطهور .. ج ١: ص ٢٥١، ٢٩١، ٢٩٣، ٣٣٢؛ ج ٣: ص ٢٦٠، ٢٦١ (هـ)؛ ج ٤: ص ٣٧٣، ١٠
- لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ج ١: ص ٢٩١؛ ج ٢: ص ٣٦٩؛ ج ٤: ص ٣٧٣
- لا صلاة لجار المسجد ج ١: ص ٢٩٢، ٢٩٣؛ ج ٤: ص ٣٧٣
- لا صلاة لمن لم يمسح عليه ج ١: ص ٢٩١؛ ج ٤: ص ٣٧٣

- لا صيام لمن لم يبيّت الصيام ج ١: ص ٢٩١: ج ٤: ص ٣٧٣
- لا ضرر ولا ضرار ج ٣: ص ١٥٦
- لا علم إلا ما نفع ج ١: ص ٢٩٣: ج ٤: ص ٣٧٤
- لا عمل إلا بالنية ج ١: ص ٢٩٣، ٢٩٢: ج ٤: ص ٣٧٣
- لا قراءة إلا من مصحف ج ٤: ص ٣٧٤
- لا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط ج ٤: ص ٥٣
- لا يحل مال امرء إلا عن طيب نفسه ج ٣: ص ٥٨٦: ج ٤: ص ٥٥٣
- لا يعرف القرآن إلا من خوطب به ج ١: ص ٣٧٢
- لقد ادّعت علماً ج ١: ص ٣٧٢
- لولا أن أشق على أمتي ج ٢: ص ١٦
- لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق ج ٤: ص ٥١٢
- ما تقارع قوم ففوّضوا أمرهم ج ٤: ص ٥٧٣
- ما حجب الله علمه عن العباد ج ٣: ص ١٩
- ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية ج ٤: ص ٦٨، ٩٢
- ما علمتموه أنه قولنا فالزموه ج ٤: ص ٤٤
- ماء العنب حرام إذا اشتدّ وغلى ج ٣: ص ٣٩٧
- الماء كله طاهر حتى تعلم ج ٣: ص ٢٨١، ٣١٩
- ما لا يدرك كله لا يترك كله ج ٣: ص ١٤٧
- من ألتف مال الغير فهو له ضامن ج ٣: ص ٣١٩، ٣٢٧
- من أفتى الناس بغير علم ج ٤: ص ١٦٩
- من أفتى الناس وهو لا يعلم ج ٤: ص ١٦٩
- من روى حديثنا ونظر في حلالنا ج ٤: ص ١٥٣
- من بلغه ثواب من الله على عمل ج ٣: ص ٥١، ٥٧

- من بلغه شيء من الخير ج ٣: ص ٥٨
- من بلغه عن النبي شيء ج ٣: ص ٥٧
- من بلغه من الله فضيلة ج ٣: ص ٥٨
- من سمع شيئاً من الثواب ج ٣: ص ٥٧
- من فاتته فريضة ج ٢: ص ٩٧
- من كان على يقين فأصابه شك ج ٣: ص ٢٧٨
- من كان على يقين فشك فليمض ج ٣: ص ٢٧٨
- من وافق عدونا في قول ج ٤: ص ٦٧
- موسع عليك بأية عملت ج ٤: ص ٤٠
- المؤمنون عند شروطهم ج ١: ص ٣٠٧، ٣١٨، ج ٤: ص ٣٢، ٣٨٧، ٣٩٨
- الميسور لا يسقط بالمعسور ج ٣: ص ١٤٩
- الناس في سعة ما لا يعلمون ج ٣: ص ٢٢، ١٤١
- الناس معادن كمعادن الذهب والفضة ج ٢: ص ٣٣
- نية المؤمن خير من عمله ج ٢: ص ١٧٨
- الوتر واجب ج ٤: ص ٩٥
- الوضوء نور، الوضوء على الوضوء نورٌ على نور .. ج ١: ص ٣٣٨، ج ٢: ص ١٦٨، ١٨١:
- ج ٣: ص ٣٤١، ج ٤: ص ٤٢٢
- هَلَّا تَعَلَّمْتَ ج ٣: ص ١٦٣، ١٦٤
- هو حين يتوضأ أذكر منه ج ٣: ص ٥٥٥، ٥٦٥، ٥٧٣، ٥٧٨، ج ٤: ص ٥٠٣، ٥١٤، ٥٢٧
- يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره ج ٤: ص ٥٤١
- يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك ج ٤: ص ٤٦
- يا زرارة قد تنام العين ج ٣: ص ٢٢٠
- يا محمد، كذب سمعك ج ٣: ص ٥٦٠، ج ٤: ص ٥٠٩

- يتوضأ ويغتسل ويعيد ج ٢: ص ٤٨
- يرجئه حتى يلقى من يخبره ج ٤: ص ٤٢
- يرد علينا حديثان واحد يأمرنا ج ٤: ص ٤١-٤٢
- يركع بركتين وأربع سجرات ج ٣: ص ٢٧٠
- يسجد ج ٤: ص ٥٣٩
- يصدق للمؤمنين ج ٣: ص ٥٦١؛ ج ٤: ص ٥١٠
- يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله ج ٣: ص ١٥٩
- اليقين لا يدخله الشك ج ٣: ص ٢٨٠، ٣٧٥
- يمضي ج ٤: ص ٥٣٧
- يمضي في صلاته ج ٤: ص ٥٣٨

فهرس الأبيات والأمثال وشبه الأمثال

- اطبخوا لي جبّة وقميصاً ج ١: ٢٢٨
 إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما / جعل اللسان على الفؤاد دليلاً ج ٢: ص ٢٥
 دون إثباته خرط القتاد ج ٣: ص ١٤٩
 ليس وراء عبّادان قرية ج ١: ص ٣٠٥
 ما كلّ ما يتمنّى المرء يدركه ج ٣: ص ١٤٨
 ما من عام إلّا وقد خصّ ج ٢: ص ٣٩٤؛ ج ٤: ص ٧٥
 الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد ج ١: ص ٢٧٤؛ ج ٤: ص ٣٦٢، ٣٥٨، ٣٣٣

فهرس الأعلام والكتب والفرق والجماعات والأمكنة

«أ»

أبو بصير: ج ٢: ص ٧٦، ج ٣: ص ٢٧٨، ج

٤: ص ٥٣٧

أبو حنيفة: ج ١: ص ٣١٣، ٣٧٢، ٣٧٤، ج

٢: ص ٣٦٩

أبو عليّ سينا كـ الشيخ الرئيس

أبو عمر الكِناني: ج ٤: ص ٥٢

الأخباريون، الأخبارية، الأخباري: ج ٣:

ص ١٢، ١٤، ٢١، ٢٥، ٣٦، ٣١٣، ج ٤:

ص ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠، ١٨٠،

٢٠٢، ٥٥١

الأردبيلي، ملّا أحمد (شيخ صاحب

المدارك): ج ٣: ص ١٦٥

الأزهري: ج ٣: ص ٤٨٩ (هـ)، ٤٩٠

الاستبصار: ج ٤: ص ٧٣

الإسـترآبادي، محمّد أمين: ج ٣: ص ٣٧٣

الأسفار: ج ٣: ص ٣٣٤، ٣٣٥

إسماعيل بن جابر: ج ٣: ص ٥٦٦، ٥٦٧،

ج ٤: ص ٥١٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩،

٥٤١، ٥٤٢

الآشتياني، الميرزا حسن: ج ١: ص ١٢٦

ج ٣: ص ٢٥٧ (بعض الأساطين)، ٣١٥

(الفاضل المعاصر)، ٣٤٢ (بعض

الأساطين)، ٤٦٣ (بعض الأفاضل)،

٤٩٣ (بعض أعظم أهل العصر)، ٥٢٨

(الفاضل المعاصر)

آقا مير القزويني كـ القزويني محمّد

حسن الموسوي الطباطبائي الحائري

(المؤلف)

أبان بن تغلب: ج ٤: ص ١٦٨

إبراهيم عليه السلام: ج ١: ص ٤٣٧، ج ٢:

ص ٢٥٨، ج ٤: ص ١٢٧

ابن أبي يعفور: ج ٣: ص ٥٥٥، ٥٦٤،

٥٦٦، ج ٤: ص ٥١٤، ٥١٩، ٥٤٣

ابن إدريس الحليّ: ج ١: ص ٣٨٤، ج ٢:

ص ٣٣١، ج ٤: ص ٤٢

ابن فارس: ج ٣: ص ٤٨٩ (هـ)، ٤٩٠

ابن ملجم: ج ١: ص ٤٣٢

الإمام عليّ أمير المؤمنين عليه السلام:

ج ١: ص ٣٧٤، ٣٧٦، ج ٢: ص ١٧،
٣٥، ج ٣: ص ٢٧٨، ج ٤: ص ١٧٦،
٢٣٠ (هـ)

الإمام الكاظم أبو الحسن عليه السلام:

ج ٣: ص ٣٦٣، ٥٦٠، ٦٠٦، ج ٤: ص
٥٠٩

الإمام المهدي صاحب الزمان عليه

السلام: ج ١: ص ٤٣٢، ج ٢: ص ١٤٦،
ج ٣: ص ٣١٩، ج ٤: ص ٣٩، ١٢٢،
١٦٨

الإمام الهادي عليه السلام: ج ٤: ص ٤٢

الإمامية: ج ١: ص ٤١٦، ج ٢: ص ٢١،
٢٤، ٢٢

الأنصاري، الشيخ مرتضى: ج ١: ص

١٢٥، ١٣٥ (شيخنا الأستاذ، بعض
مشايخنا العظام)، ٢٨١، ٣٣١، ٣٥٩

ج ٢: ص ٥٠، ٦٣، ١١٧، ١٢٥، ١٣٠،
١٤١، ١٤٨، ١٥٠، ١٥١، ١٦٥، ١٨٣،
١٩٠، ١٩١

ج ٣: ص ٨، ١٤، ٢٢، ٣٤، ٤١، ٧٣

١٣٣، ١٨٠، ١٨٦، ١٨٧ (بعض

الأعظم)، ١٨٩ (هـ)، ١٩٠ (هـ)، ١٩١

الأشاعرة: ج ١: ص ٤١٦، ج ٢: ص ٢١،

٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٤٢، ١٤٥، ج
٣: ص ٢٦، ٢٩، ١١٩: ج ٤، ١١١،
١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٦، ١١٧، ٢٠٢

الأشعري، أبو الحسن: ج ١: ص ٤٨٣

الإصفهاني الشيخ محمد تقي صاحب
هداية المسترشدين

الأعرجي السيد محسن صاحب
المحصول

الأفلاطونية: ج ٤: ص ٢٠٦

الإمام الباقر عليه السلام: ج ٣: ص ١٦٧،

٥٥٥، ٥٥٦، ٥٦٥، ج ٤: ص ٤٦، ١٦٨،
٥٠٣، ٥١٤

الإمام الحسين بن عليّ عليهما السلام: ج

١: ص ٤٣٢، ج ٢: ص ١٧٦، ٢٨٦، ج
٤: ص ١٢٦

الإمام الرضا عليه السلام: ج ٤: ص ٤٠،

٤١، ٤٧

الإمام الصادق عليه السلام: ج ١: ص

٣٧٥، ج ٢: ص ١٧، ٧٦، ج ٣: ص ٥٧،
٥٨، ١٥٩، ٢٧٨، ٣٦٣، ٥٥٥، ج ٤: ص

٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٧، ٥٢، ٥٠٢، ٥٣٧،
٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠

بحر العلوم، السيد مهدي الطباطبائي: ج ٣:

ص ٣٩٧

بدائع الأفكار: ج ٢: ص ١٣٢، ج ٤: ص

٩٤

بريرة: ج ٢: ص ١٦، ١٧

بعض الأجلّة: ج ٣: ص ٢٨٥، ج ٤: ص

٢٢٨

بعض الأجلّة من السادات: ج ٣: ص

٤٧٤، ٤٧٧

بعض الأخباريين: ج ٤: ص ٤٥١

بعض الأساتيد: ج ٣: ص ٣١٥

بعض الأساطين من المتأخرين: ج ٣: ص

٢٨٥

بعض أساطين الفنّ، بعض الأساطين: ج ١:

ص ٢٧٨، ج ٢: ص ٦٢، ج ٣: ص ٢٥٧

بعض الأفاضل: ج ١: ص ٤٤٢، ج ٣: ص

٣٣٤

بعض أفاضل أهل العصر: ج ٣: ص ٢٣٨،

٤٢٩، ج ٤: ص ٣٥٣

بعض أفاضل أهل العصر ومن تلمذنا

عنده برهة من الزمن في الزنجاني، أسد

الله

بعض الأقدمين: ج ١: ص ١٤٢

(بعض الأعظام)، ١٩٣، ٢١٤، ٢١٧،

٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٥٢، ٢٦٨،

٢٦٩، ٢٧١، ٢٨٩، ٢٩٧، ٣١٥، ٣٣٦،

٣٥٨ (بعض الأساطين)، ٣٧٥، (بعض

الأعلام)، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٥، ٤١٠،

٤٧٠، (بعض الأعظام)، ٤٧٨، ٤٩٣،

٥٠٠، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥١١،

٥٢٥، ٥٢٨ (بعض الأعظام)، ٥٣٠،

٥٤٧، ٥٦٦، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٤،

ج ٤: ص ١٣، ١٤، ١٧، ٣٢، ٦٣، ٦٨،

٧٨، ٩٠، ٩١، ٩٤، ٩٩، ١٢٤، ٣٦٥،

٤٣٩، ٤٤٣ (بعض الأعظام)، ٤٤٤،

٤٤٦، ٤٤٧، ٤٥١، ٤٦٧، ٤٧١، ٥١٦،

(بعض الأجلّة، بعض الأساطين)، ٥٢٨،

(بعض الأعلام)، ٥٥٠، ٥٥٨، ٥٦٧،

٥٧١، ٥٦٩

إيضاح الفوائد: ج ١: ص ٣٨٤

«ب»

الباغوي، ميرزا حبيب الله: ج ٣: ص ٣١٦

الباقلاني: ج ٤: ص ٣٢٦

بحر الفوائد (الحاشية على الفرائد): ج ٣:

ص ٣١٥، ج ٤: ٥٢٨ (تعليقه الكبير)

- بعض الفحول: ج ٣: ص ٣٩٨
 بعض المحققين: ج ١: ص ٢٢٠، ج ٣: ص ٤٣١، ٤٢٨، ٣٢٠
 بعض محققى عصرنا: ج ٤: ص ٤٣١
 بعض المعاصرين في مجلس البحث: ج ١: ص ٢٧٠
 بلقيس: ج ٢: ص ١٥
 بنو أمية: ج ١: ص ٢٨٣
 البهائي، الشيخ بهاء الدين: ج ٢: ص ٢٤٥، ج ٣: ص ٤٩٥
 «ت»
 تجريد الاعتقاد: ج ١: ص ٤٦٣، ٤٨٣
 تحرير الأحكام: ج ٣: ص ٤٤٤، ٤٤٥
 التفتازاني: ج ٢: ص ٣٧٧
 تقريرات الشيخ الأنصاري: مطارح الأنظار
 تقريرات الميرزا حسن الشيرازي (المجدد الشيرازي): ج ٢: ص ١٣١
 تمهيد القواعد: ج ٢: ص ٣٢٢
 التوني، ملا عبد الله: ج ٣: ص ٣٥٩، ٣٦٥، ٣٨٤، ٣٦٨
 التهذيب للأزهري: ج ٣: ص ٤٨٩ (هـ)، ٤٩٠
 تهذيب الأحكام: ج ٣: ص ٦٠٦
 «ج»
 جبرائيل: ج ١: ص ٤٨٠
 «ح»
 الحاجبي: ج ٢: ص ٣٧٧، ج ٣: ص ٣١٥
 ج ٤: ص ١٣٦، ١٣٥
 الحاشية على العضدي للميرزا الشريف الجرجاني: ج ١: ص ٤٢٤
 الحاشية على فرائد الأصول: بحر الفوائد
 الحاشية على فرائد الأصول: فوائد
 في الحاشية على الفرائد
 حاشية المطالع للمير السيّد الشريف الجرجاني: ج ١: ص ٤٤١
 حاشية المعالم لسلطان العلماء: ج ١: ص ٣٦٣
 الحدائق الناضرة: ج ٤: ص ٥٣٧
 الحسن بن الجهم: ج ٤: ص ٤٠
 الحسين بن خالد: ج ٤: ص ٦٧
 حفص بن غياث: ج ٤: ص ٥١٢
 الحلّي، المحقّق، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن سعيد: ج ٤: ص

١٠١

الحلي، العلامة، حسن بن يوسف: ج ١:
ص ٣٢٢، ٣٨٤، ج ٢: ص ٢٥٤، ٣٦٢،
ج ٤: ص ١٣٥، ١٣٦، ٤٠٣، ٤٢٧،
٥٦٢

الحلي: ج ٤: ص ٥٣٨

حماد بن عثمان: ج ٤: ص ٥٣٨

الحميري، عبد الله بن جعفر: ج ٤: ص ٤٠

الحنابلة: ج ٤: ص ١١١

الحنفية: ج ٣: ص ٢١٨

«خ»

الخراساني، الآخوند محمد كاظم، شيخنا
العلامة، شيخنا الأستاذ: ج ١: ص ١٠٥،
١٠٧، ١٣٥، ١٥٣، ٢٢٠، ٣٥٤ (هـ)،

٤٨٩

ج ٢: ص ٣٢، ٦٠، ١٠٧، ١٣١، ١٥١،

١٥٥، ١٨٣، ١٨٩، ٢٠٩

ج ٣: ص ٢١٩، ٢٤٠، ٢٩٥، ٤٣١،

٤٩٩، ٥٢٥

ج ٤: ص ١٤، ١٠٥، ١٣١، ١٩٥ (هـ)،

٢٣١ (هـ)، ٢٣٣ (هـ)، ٢٧١ (هـ)، ٤٦٦،

٤٦٨، ٥٢٨

الخصال: ج ٣: ص ٢٧٨

الخوارج: ج ٤: ص ١١١

الخوانساري، آقا حسين: ج ٢: ص ٢٤٠

(بعض): ج ٣: ص ١٨٨، ٣١٣

«د»

داود بن الحصين: ج ٤: ص ٦٧

درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ج ٣:

ص ٤١، ٤٣١، ٤٦٧

درست بن أبي منصور: ج ٤: ص ٥٠٢

الذدري صاحب تقريرات المجدد

الشيرازي: ج ١: ص ٣٨٨

«ذ»

ذخيرة الأحكام: ج ٣: ص ٢٨٥

«ر»

رسالة في مسألة العصور الزبيني لبحر

العلوم: ج ٣: ص ٣٩٧

الرسائل في فرائد الأصول

الرشدي، الميرزا حبيب الله: ج ١: ص ١٤٤

(بعض الأساطين)، ٢٤٢ (بعض

الأعلام)، ج ٢: ص ٦٢، ج ٤: ص ٩٤

(بعض مقاربي عصرنا من تلامذة

العلامة الأنصاري، ٢٢٣ (بعض
الأجلّة)
الرضي، صاحب شرح الكافية ٦٠ نجم
الأئمة
رياض المسائل ج: ٣ ص: ٥٢٤، ج: ٤ ص:
٤٦٨

«ز»

زبدة الأصول ج: ٣ ص: ١٨٦
زرارة بن أعين ج: ٣ ص: ١٦٨، ٢٢٠،
٢٢١، ٢٢٢، ٢٤٨، ٢٦٠، ٢٧٠، ٤٢٩،
٥٦٧، ٥٦٦، ٥٥٦، ٥٤٧
ج: ٤ ص: ٤٦، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥١٤، ٥٣٧،
٥٤٣، ٥٤١، ٥٣٨
الزنجاني، أسد الله ج: ٣ ص: ٣٢٨ (بعض
أفاضل العصر ومن تلمذنا عنده برهة
من الزمن)، ج: ٤ ص: ١٩٥ (هـ)، ٢٢٥
(هـ)، ٢٢٧ (هـ)، ٢٢٨ (هـ)، ٢٢٩ (هـ)،
٢٣١ (هـ)، ٢٣٣ (هـ)، ٢٣٤ (هـ)
الزنجاني، علي ج: ٣ ص: ١٤٧ (هـ)، ج: ٤
ص: ١٩٥ (هـ)

«س»

السبزواري، ملاهادي ج: ٣ ص: ٣٣٤

السرائر ج: ٤ ص: ٤٢
السكاكي ج: ١ ص: ٢٠٩، ٢٦٦، ج: ٤ ص:
٣٤٩، ٢٨٢
سلطان العلماء ج: ١ ص: ٣٦٣
سماعة بن مهران ج: ٤ ص: ٤١، ٤٢

«ش»

شرائع الإسلام ج: ٣ ص: ٤٤٤، ج: ٤ ص:
٥٥٠
شرح مختصر الأصول ج: ٣ ص: ١٩٠
شرح المطالع ج: ١ ص: ٤٥٦
شرح الوافية ج: ٣ ص: ٣١٥
السيد الشريف الجرجاني ج: ١ ص: ٤٢٤،
٤٤١، ٤٤٤، ج: ٣ ص: ٣١٥-٣١٦
الشفاء ج: ١ ص: ٤٤٩
شمر بن ذي الجوشن ج: ١ ص: ٤٣٢
شوارق الإلهام ج: ٣ ص: ٣٣٤
الشهيد الثاني ج: ١ ص: ٣٨٤، ج: ٢ ص:
٣٢٢، ٣٢٤، ج: ٣ ص: ٤٨٤، ٤٩٥
الشيخ الرئيس أبو علي سينا ج: ١ ص:
١٩٠، ٣٤٤، ٤٤٩، ٤٥٠ (هـ)، ج: ٤ ص:

الشيخان ٦٠ الشيخ المفيد والشيخ

الطوسي

الشيرازي، الميرزا حسن (أستاذ شيخنا
الطوسي، أستاذ أستاذنا): ج ٢: ص
١٣٠، ١٣١، ٢١٩، ٢٤٧، ج ٤: ص

٢٧١ (هـ)

الشيرواني: ج ١: ص ٣٦٨ (المتوهم)

«ص»

صاحب إشارات الأصول، الحاج إبراهيم

الكلباسي: ج ٣: ص ٣٢٠

صاحب رياض المسائل، السيّد عليّ

الطباطبائي: ج ٣: ص ٣٩٨، ٥٢٤، ج ٤:

ص ٤٦٨

صاحب الفصول، الشيخ محمّد حسين

الإصفهاني: ج ١: ص ١٢٧، ٤٤٥

(بعض الأجلّة)، ج ٢: ص ١٥٢، ١٩٣،

٢٤٧، ج ٣: ص ٢٨٨، ٢٩٠، ٣٢٠، ج ٤:

ص ١٦٠ (بعض الفحول)، ٢٠٢ (بعض

الأجلّة)، ٢٠٥، ٢٩٤ (بعض الأفاضل)

صاحب القوانين، الميرزا أبو القاسم

القمي: ج ١: ص ٢٣٩ (بعضهم)، ج ٣:

ص ١٩٦، ٤٧٩، ج ٤: ص ٢٩٤، ٤٣٣

صاحب المحصول، السيّد محسن

الأعرجي: ج ٣: ص ٣٢٠، ٣٢٧

صاحب معالم الأصول، الشيخ حسن: ج

١: ص ٢٢٣، ٣٥٣، ٣٦٢، ج ٢: ص

١٩٠، ج ٤: ص ٣٠٩

صاحب هداية المسترشدين، الشيخ

محمّد تقي الإصفهاني: ج ١: ص ١٤٩

(بعض الأجلّة)، ٢١٧ (بعضهم)، ٢٣٢

(بعض الأعلام)، ج ٢: ص ٦٦، ٢٤٧، ج

٤: ص ٢٩٢ (بعض الأعلام)، ٣٠٧

(بعض)، ٣١٧-٣١٨ (بعض المحققين)

الصاحح للجوهري: ج ٣: ص ٤٨٩ (هـ)،

٤٩٠

الصدوق، محمّد بن عليّ بن بابويه: ج ٤:

ص ٥٣٧

«ط»

الطباطبائي، السيّد محمّد بن المجاهد،

السيّد محمّد

الطفّ: ج ١: ص ٤٣٢

الطوسي، شيخ الطائفة، محمّد بن الحسن:

ج ٣: ص ٤٢، ج ٤: ص ٧٣

الطوسي، الخواجه نصير الدين: ج ١: ص

١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ٤٨٣، ج ٤: ص

٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣

الطهراني، الشيخ هادي: ج ٤: ص ٢٣٠
(هـ)

«ع»

العامة: ج ٢: ص ٨٣، ج ٤: ص ٤٥، ٤٦،
٤٧، ٥٢، ٦٤، ٨٩، ٩٢، ٩٣، ٩٦، ٩٨،
١٨٠، ٢٢٢ (هـ)

عبّادان: ج ١: ص ٣٠٥

عبد الأعلى: ج ٣: ص ١٥٩

عبد الله بن محمد الحَضِينِي الأَهْوَازِي:
ج ٤: ص ٤٠

عبد الرحمن بن أبي عبد الله: ج ٤: ص
٥٣٩، ٥٤٠

عبيد بن زرارة: ج ٤: ص ٦٧، ٥٠٢

العديلية: ج ١: ص ٤١٧، ٤٨٣، ج ٢: ص
١٤٥، ١٦٦، ج ٣: ص ٢٩، ١١٩، ١٢٠،

ج ٤: ص ١١١، ١١٤، ٢٠٢

عذّة الأصول: ج ٣: ص ١٨٦

العصدي شارح المختصر: ج ١: ص ٤٢٤،

ج ٣: ص ١٩٠، ٣١٥، ج ٤: ص ٢٣٣

(هـ)، ٤٣٢

عليّ بن أبي حمزة: ج ٣: ص ٣٦٣

عليّ بن محمد القاساني: ج ٣: ص ٢٨٠

عمّار بن موسى الساباطي: ج ٣: ص ٢٨١

عمر بن حنظلة: ج ٤: ص ٤٥، ١٥٣، ١٧٦

عمر بن سعد: ج ١: ص ٤٣٢

العميدي: ج ١: ص ٣١٢

عيسى عليه السلام: ج ٣: ص ٤١٤،

٤٧٧، ٤٧٨

عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ٤:

ص ٤٧

«غ»

غاية المأمول في شرح زبدة الأصول:

ج ٣: ص ١٨٦ - ١٨٧، ١٨٩ (هـ)

غرر الفرائد للسبزواري: ج ٣: ص ٣٣٤

الغزالي: ج ٣: ص ٢١٨

«ف»

الفارابي: ج ١: ص ٤٤٩، ٤٥٠ (هـ)

فخر المحققين: ج ١: ص ٣٨٤، ج ٢: ص

٣٤٩ (بعض)، ٣٥١

فرائد الأصول، الرسائل: ج ٣: ص ١٣٤،

١٨٧، ١٨٨، ٢١٤، ٢٧١، ٤٠٦، ٤١٠،

٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣١، ٤٧٠، ٤٧٨، ٥٠٠،

٥٠٣، ٥٤٧، ٥٦٦، ٥٨٩، ٥٩٢، ٥٩٩

قواعد الأحكام: ج ٢: ص ٢٥٤
القوانين: ج ١: ص ٢٩٤، ٤٤٢، ٤٨٧،
ج ٤: ص ٢٩٥

«ك»

الكافي: ج ٣: ص ٣٦٣، ٥٥٨، ج ٤: ص
٤١، ٤٢، ٥٣
كتاب درست بن أبي منصور: ج ٤:
ص ٥٠٢

الكركي في المحقق الثاني

كفاية الأصول: ج ١: ص ١٥٣، ٣٥٤ (هـ)،
ج ٢: ص ١٠٨، ١٢٥، ١٥١، ٢٠٩، ج ٤:
ص ٢٣١

الكليني، محمد بن يعقوب: ج ٣: ص ١٩،
ج ٤: ص ٤١، ٥٣

«م»

مالك الأشتر: ج ٤: ص ١٧٦
المبسوط: ج ٣: ص ٤٤٤
المجاهد، السيد محمد (السيد الجدي): ج ١:
ص ٤٠٦، ج ٣: ص ٣١٩، ٣٢٠، ٣٩٨،
ج ٤: ص ١٠٢، ٣٠٧ (بعض الأعلام)
مجمع البحرين: ج ٣: ص ٢٤٠
المحصول للسيد محسن الأعرجي: ج ٣:

ج ٤: ص ٩ (الرسائل)، ١١ (الرسائل)،
٧٩ (الرسائل)، ٩١ (الرسائل)، ٩٢
(الرسائل)، ٩٩ (الرسائل)، ٤٤٣، ٤٤٣،
٥٤٣ (هـ)، ٥٥٦، ٥٥٨

فرعون: ج ٣: ص ٥٥٨
الفصول: ج ١: ص ١٣٤، ١٤٨، ١٧٩،
٢١٨، ٢٤٥، ٤٦٥، ٤٧٣، ٤٧٦، ٤٧٩،
٤٨٦، ٤٨٢

ج ٢: ص ١٣٢، ١٥١، ١٥٢، ١٩٧،
٢٠٠، ٢٤٨، ٢٦١، ٢٦٤

ج ٤: ص ١٦٠، ٢٥٠، ٢٩٦
الفضيل بن يسار: ج ٤: ص ٥٣٧، ٥٤٠

«ق»

القاموس المحيط: ج ٣: ص ٢٤٠، ٤٨٩
(هـ)

القزويني، محمد حسن الموسوي
الطباطبائي الحائري «آقا مير»
(المؤلف): ج ٢: ص ٢٩٥ (هـ)، ج ٣: ص
١٧٨، ٦٠٩، ج ٤: ص ١٣١، ١٩٥ (هـ)،
٥٧٧

قطب الدين الراوندي: ج ٤: ص ٥٢
القمي، أبو القاسم في صاحب القوانين

مسجد الحرام: ج ٤: ص ٤٢٣، ٤٢٤،

٤٢٥

مسجد المدينة: ج ٤: ص ١٦٨

المسجد الهندي: ج ٤: ص ٢٣٣ (هـ)

مصباح المنير: ج ٣: ص ٤٨٩ (هـ)، ٤٩٠

مطارح الأنظار (تقاريرات الشيخ

الأنصاري): ج ٢: ص ١٦٧، ١٩٠،

٣٢١، ٤٠٤، ج ٤: ص ١٢٤

معارج الأصول: ج ٤: ص ١٠١

معالم الدين: ج ٢: ص ٤٣، ١٩٠

المعتزلة: ج ١: ص ٤١٦، ج ٢: ص ٢٢،

٢٣، ج ٤: ص ١١١، ١١٤، ٢٠٢

مفاتيح الأصول: ج ١: ص ٤٠٦، ج ٣: ص

٣١٦، ٣٢٠، ج ٤: ص ١٠٢

الشيخ المفيد، محمد بن النعمان: ج ٣:

ص ٤٢

المناهل: ج ٣: ص ٣٩٨

منتهى المطلب: ج ١: ص ٣٤٢، ج ٤: ص

٤٢٧

كتاب من لا يحضره الفقيه: ج ٣: ص

٦٠٦، ج ٤: ص ٥٣٨

منية اللبيب في شرح التهذيب: ج ٣: ص

٣١٥

ص ٣٢٧

المحقق الحلّي (الحلّي جعفر بن

الحسن

المحقق الثاني (المحقق الكرّكي): ج ٣:

ص ٤٨٤، ٥٨٨، ٥٨٩، ج ٤: ص ٥٥٤،

٥٥٩، ٥٥٥

محمد بن حكيم: ج ٣: ص ٦٠٦

محمد بن الفضيل: ج ٣: ص ٥٦٠، ج ٤:

ص ٥٠٩

محمد بن مروان: ج ٣: ص ٥٧

محمد بن مسلم: ج ٣: ص ١٦٨، ٢٧٨،

٥٥٥، ٥٦٥، ج ٤: ص ٥١٤، ٥٣٨

مدارك الأحكام: ج ٣: ص ١٦٥، ٥٨٢،

٥٥٠

المدينة: ج ٣: ص ٢٨٠، ج ٤: ص ١٦٨

السيد المرتضى علم الهدى: ج ٢: ص

٣١٥، ٣١٦، ج ٣: ص ٢٧١، ج ٤: ص

٣٨١

مسالك الأفهام: ج ١: ص ٣٨٤، ج ٣: ص

٤٨٤

مستدرك الوسائل: ج ٣: ص ٥٦٤، ج ٤:

ص ٥٠٢ (المستدركات)، ٥١٤

(المستدركات)

ص ٢١٣، ج ٤: ص ٨٩، ١٣٤
الوحي والتنزيل للشيخ أسد الله الزنجاني:
ج ٤: ص ٢٣٠ - ٢٣١ (هـ)

«هـ»

هارون عليه السلام: ج ٣: ص ٥٥٨
الهداية للصديق: ج ٣: ص ٥٣٧
هداية المسترشدين في شرح معالم الدين
(الحاشية على المعالم): ج ١: ص ١٤٩،
ج ٢: ص ٢٤٧، ٦٦
هشام بن الحكم: ج ٢: ص ١٧
هشام بن سالم: ج ٣: ص ٥٧

«ي»

يونس النبي عليه السلام: ج ٤: ص ٥٧٣
يونس بن عبد الرحمن: ج ٤: ص ٣٦
اليهود: ج ٤: ص ٦٧

موسى عليه السلام: ج ٣: ص ٤٧٧، ٤٧٨،
٥٥٨

موسى بن محمد: ج ٤: ص ٤٢
ميكانيل: ج ١: ص ٤٨٠

«ن»

النجف الأشرف، الغري: ج ١: ص ٤٨٩،
ج ٤: ص ١٣١، ١٩٥ (هـ)، ٢٣٣ (هـ)،
٥٧٧

نجم الأئمة الرضي صاحب شرح الكافية:
ج ١: ص ١٦٧، ١٩٨، ج ٢: ص ٣٧٧
النراقي، ملا أحمد: ج ٣: ص ٣٨٤، ٣٨٥
(بعض معاصري الشيخ الأنصاري)،
٣٩٣، ٣٩٥، ٤٣٤، ٤٧٩

النهاوندي، ملا علي صاحب تشريع
الأصول (بعض الأساطين): ج ٢: ص
١٥٥

«و»

الوحيد البهبهاني: ج ١: ص ٣٣٠، ج ٢:

فهرس مصادر التحقيق

١. أجدود التقريرات (تقرير بحث محمد حسين النائيني)، السيد أبو القاسم الخوئي (م ١٤١٣)، قم، مؤسسة مطبوعات ديني.
٢. الاحتجاج، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (ق ٦)، تحقيق: السيد محمد باقر الخراسان، النجف الأشرف، دار النعمان للطباعة والنشر، ١٣٨٦ هـ. ق / ١٩٦٦ م.
٣. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي (م ٦٣١)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دمشق - بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٢ هـ. ق.
٤. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، محمد بن محمد بن النعمان، الشيخ المفيد (م ٤١٣)، تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم، ط ٢، ١٤١٤ هـ. ق.
٥. إرشاد العقول إلى مباحث الأصول (يبحث عن الحجج الشرعية والأصول العملية)، تقريرات آية الله جعفر السبحاني، تأليف: محمد حسين الحاج العاملي، قم، مؤسسة الإمام الصادق، ط ١، ١٤١٤ هـ. ق.
٦. أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (م ٥٩٨)، تحقيق: عبد الرحيم محمود، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.
٧. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، محمد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (م ٤٦٠)، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخراسان، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط ٤، ١٣٦٣ هـ. ش.
٨. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر (م ٤٦٣)،

- تحقيق: عليّ محمد البجاوي، بيروت، دار الجيل، ط ١، ١٤١٢ هـ. ق / ١٩٩٢ م.
٩. الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة (الموضوعات الكبرى)، ملّا عليّ القاري (م ١٠١٤)، تحقيق: محمد لطفي الصباغ، بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٦ هـ. ق.
- الإشارات والتنبيهات في شرح الإشارات
١٠. الأشياء والنظائر في النحو، جلال الدين السيوطي (م ٩١١)، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٦ هـ. ق / ١٩٨٥ م.
١١. الأصول الستة عشر، تحقيق: ضياء الدين المحمودي، دار الحديث، ط ١، ١٤٢٣ هـ. ق / ١٣٨١ هـ. ش، واز طبع قم، دار الشبستري للمطبوعات، ط ٢، ١٤٠٥ هـ. ق / ١٣٦٣ هـ. ش.
١٢. الأصول في النحو، أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بـ«ابن السراج» (م ٣١٦)، تحقيق: محمد عثمان، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط ١.
١٣. إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، أبو بكر المشهور بالسيد البكري ابن السيد محمد شطا الديمياطي (م ١٣١٠)، بيروت، دار الفكر، ط ١، ١٤١٨ هـ. ق / ١٩٩٧ م.
١٤. أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين (م ١٣٧١)، تحقيق: حسن الأمين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٣ هـ. ق.
١٥. إقبال الأعمال، رضي الدين عليّ بن موسى بن جعفر ابن طائوس (م ٦٦٤)، تحقيق: جواد القمي الإصفهاني، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ط ١، ١٤١٦ هـ. ق.
١٦. أقرب المجازات إلى مشايخ الإجازات، السيد علي نقي النقي (م ١٤٠٨)، تقديم: السيد محمد رضا الجلاي، أعدّه ووضع فهارسه: مركز إحياء التراث التابع لدار مخطوط العتبة العباسية المقدسة، كربلاء، العتبة العباسية، ط ١، ١٤٣٧ هـ. ق / ٢٠١٦ م.
١٧. الأمالي، محمد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (م ٤٦٠)، تحقيق و نشر: مؤسسة البعثة، ط ١، ١٤١٤ هـ. ق.
١٨. الأمالي، محمد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق و نشر: مؤسسة

- البعثة، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ. ق.
١٩. الأمامي، محمد بن محمد بن النعمان، الشيخ المفيد (م ٤١٣)، تحقيق: حسين أستاذ ولي و علي أكبر الغفاري، قم، منشورات جماعة المدرسين.
٢٠. الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، السيد محمد حسن القزويني الحائري الطباطبائي الشهير بالحاج آغا مير (م ١٣٨٠)، عني بنشره وتنقيحه والتعليق عليه: فضيلة الأستاذ السيد مرتضى القزويني، أشرف على طبعه وتصحيحه وتدقيقه: فضيلة العلامة السيد عباس الميلاني، النجف، مطبعة النعمان، ١٣٧٨ هـ. ق / ١٩٥٨ م.
٢١. الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، السيد محمد حسن القزويني (المؤلف) (م ١٣٨٠)، تحقيق: السيد جعفر القزويني، بيروت، دار القاري، ط ١، ١٤٢٣ هـ. ق / ٢٠٠٣ م.
٢٢. إنباه الرواة على أنباء النعاة، الوزير جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (م ٦٤٦)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة العصرية، ط ١، ١٤٢٤ هـ. ق.
٢٣. الانتصار، علي بن الحسين الموسوي، السيد المرتضى (م ٤٣٦)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٥ هـ. ق.
٢٤. أوائل المقالات، الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان (م ٤١٣)، تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاري، بيروت، دار المفيد، ط ١، ١٤١٤ هـ. ق / ١٩٩٣ م.
٢٥. إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، فخر المحققين محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي (م ٧٧١)، تحقيق: السيد حسين الموسوي الكرمانى والشيخ علي بنه الإشتهاردي والشيخ عبد الرحيم البروجردى، ط ١، ١٣٨٧ هـ. ق، قم، المطبعة العلمية.
٢٦. الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبدع، جلال الدين محمد الخطيب القزويني (م ٧٣٩)، دار الكتاب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٥ هـ. ق / ١٩٨٥ م.
٢٧. كتاب الإيمان، تقى الدين أبو العباس أحمد ابن تيمية (م ٧٢٨)، تحقيق: أبو العباس أحمد بن ناصر الدين الألباني، الأردن، عمان، المكتب الإسلامي، ط ٥، ١٤١٦ هـ. ق / ١٩٩٦ م.

٢٨. بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي (م ١١١٠)، بيروت، مؤسسة الوفاء، ط ٢، ١٤٠٣ هـ.
ق / ١٩٨٣ م.
٢٩. بحر الفوائد في شرح الفرائد، ميرزا محمد حسن الآشتياني (م ١٣١٩) الطبعة الحجرية.
٣٠. بدائع الأفكار، ميرزا حبيب الله الرشتي (م ١٣١٢)، الطبعة الحجرية.
٣١. برگي از تاريخ معاصر (حياة الإسلام في أحوال آية الملك العلام)، آقا نجفي قوجاني، تحقيق: رمضان علي شاكري، تهران، انتشارات هفت، ط ١، ١٣٧٨ هـ. ش.
٣٢. بصائر الدرجات، محمد بن الحسن الصفار، (م ٢٩٠)، تحقيق: ميرزا محسن كوجه باغي، طهران، مؤسسة الأعلمي، ١٣٦٢ هـ. ش / ١٤٠٤ هـ. ق.
٣٣. البهجة المرضية في شرح الألفية، عبد الرحمن السيوطي (م ٩١١)، تحقيق: السيد قاسم الحسيني، قم، منشورات دار الحكمة، ط ١.
٣٤. البيان في تفسير القرآن، السيد أبو القاسم الخوئي، (م ١٤١٣)، طهران، ١٣٦٤ هـ. ش.
٣٥. تاريخ قم، تأليف: حسن بن محمد اشعري قمي (در ٣٧٨ هـ. ق)، ترجمة تاج الدين حسن بن بهاء الدين قمي (در ٨٠٥ - ٨٠٦ هـ. ق)، تحقيق: محمد رضا انصاري قمي، قم، كتابخانه آية الله مرعشي نجفي، ط ١، ١٣٨٥ هـ. ش / ١٤٢٧ هـ. ق / ٢٠٠٦ م.
٣٦. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلي (م ٧٢٦)، تحقيق: إبراهيم البهادر، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ١، ١٤٢٠ هـ. ق.
٣٧. تحف العقول عن آل الرسول، أبو محمد الحسن بن علي بن شعبة الحرّاني (ق ٤)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط ٢، ١٤٠٤ هـ. ق.
٣٨. التحفة الرضوية للصحيفة السجّادية، قاضي بن كاشف الدين محمد اليزدي (م ١٠٧٤ أو ١٠٧٥)، تحقيق: علي الفاضلي، تهران، سازمان تبليغات اسلامي، پژوهشكده باقر العلوم، ط ١، ١٣٨٨ هـ. ش / ١٤٣٠ هـ. ق.

٣٩. تحفة المحتاج بشرح المنهاج لابن حجر الهيتمي (المطبوعة بهامش حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي عليها)، دار إحياء التراث العربي، بيروت [بالأوفست عن طبعة مصرية].
٤٠. التذكرة بأصول الفقه، محمد بن محمد النعمان، الشيخ المفيد (م ٤١٣) المطبوعة في سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد.
٤١. التذكرة الحمدونية، محمد بن الحسن بن محمد بن علي ابن حمدون (م ٥٦٢)، تحقيق: إحسان عباس وبكر عباس، بيروت، دار صادر، ط ١، ١٤١٧ هـ. ق / ١٩٩٦ م.
٤٢. تذكرة الفقهاء، حسن بن يوسف، العلامة الحلبي (م ٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، ط ١.
٤٣. تراث كربلا، سلمان هادي آل طعمة، انتشارات مشعر، ط ١، ١٣٩٣ هـ. ش.
٤٤. تشريح الأصول، المولى علي النهاوندي (م ١٣٢٢)، الطبعة الحجرية، سنة ١٣٢٠ هـ. ق.
٤٥. تعليقة على معالم الأصول، السيد علي الموسوي القزويني (م ١٢٩٨)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، ط ١، ١٤٢٢ هـ. ق.
٤٦. تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، قم، مؤسسة في طريق الحق، ط ١، ١٤٠٥ هـ. ق.
٤٧. تعليقة القوجاني على كفاية الأصول، الشيخ علي القوجاني (م ١٣٣٣)، تحقيق: محمد رضا الدانيالي، قم [مؤسسة آل البيت]، ط ١، ١٤٣٠ هـ. ق.
٤٨. تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي (ق ٣ - ٤)، تحقيق: السيد طيب الموسوي الجزائري، قم، مؤسسة دار الكتاب، ط ٣، ١٤٠٤ هـ. ق.
٤٩. قرارات آية الله المجدد الشيرازي، المولى علي الرزدي (م ح ١٢٩٠)، قم، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت، ط ١، ١٤٠٩ هـ. ق.
٥٠. تكملة أمل الآمل، السيد حسن الصدر (م ١٣٥٤)، تحقيق: حسين علي محفوظ وعبدالكريم الدباغ وعدنان الدباغ، بيروت، دار المؤرخ العربي، ط ١، ١٤٢٩ هـ. ق /

٢٠٠٨ م.

٥١. تهذيب القواعد، زين الدين بن عليّ العاملي، الشهيد الثاني (م ٩٦٥)، تحقيق ونشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٦ هـ. ق / ١٣٧٤ هـ. ش.
٥٢. التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقرير بحث السيّد أبي القاسم الخوئي، الشهيد الميرزا عليّ الغروي التبريزي، قم، دار الهادي، ط ٣، ١٤١٠ هـ. ق.
٥٣. تهذيب الأحكام، محمّد بن الحسن الطوسي، الشيخ الطوسي (م ٤٦٠)، تحقيق: السيّد حسن الموسوي الخراساني، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط ٣، ١٣٦٤ هـ. ش.
٥٤. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، جمال الدين يوسف اليزي (م ٧٤٢)، تحقيق: بشّار عوّاد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٤، ١٤٠٦ هـ. ق / ١٩٨٥ م.
٥٥. تهذيب الوصول إلى علم الأصول، الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحليّ (م ٧٢٦)، تحقيق: السيّد محمد حسين الرضوي الكشميري، لندن، منشورات مؤسسة الإمام عليّ عليه السلام، ١٤٢١ هـ. ق / ٢٠٠١ م.
٥٦. التوحيد، محمّد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق: السيّد هاشم الحسيني الطهراني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين.
٥٧. ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، محمّد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، قم، منشورات الرضي، ط ٢، ١٣٦٨ هـ. ش.
٥٨. جامع المقاصد في شرح القواعد، عليّ بن الحسين، المحقّق الكركي، المحقّق الثاني (م ٩٤٠)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ١.
٥٩. جامعة الأصول، المولى محمد مهدي ابن أبي ذرّ التراقي (م ١٢٠٩)، طبع مؤتمر مديريت حوزه علمية قم و انتشارات دانشگاه تهران، ومن الطبعة الحجرية مع الإشارة إليها.
٦٠. جامع الأخبار أو معارج اليقين في أصول الدين، محمّد بن محمّد السبزواري (ق ٧)، تحقيق: علاء آل جعفر، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٣ هـ. ق /

١٩٩٣ م.

٦١. جامع الأسرار ومنيع الأنوار، سيّد حيدر بن على آملی (ق ٨)، تحقيق: هانرى كرين و عثمان اسماعيل يحيى، شركة انتشارات علمى و فرهنگى، ج ٢، ١٣٦٨ هـ. ش.
٦٢. جامع الدروس العربية، مصطفى الغلايينى (م ١٩٤٤ م)، بيروت، المطبعة العصرية، ط ١٠، ١٣٨٨ هـ. ق / ١٩٦٨ م.
٦٣. جوابات أهل موصل (رسالة العدد)، محمد بن محمد بن النعمان، الشيخ المفيد (م ٤١٣)، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، المطبوع في مصنفات الشيخ المفيد، الناشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.
٦٤. جوامع الجامع، الفضل بن الحسن الطبرسي (م ٥٤٨)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٨ هـ. ق.
٦٥. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمد حسن النجفي (م ١٢٦٦)، تحقيق: عباس القوجاني و...، قم، دار الكتب الإسلامية، ط ٣، ١٣٦٧ هـ. ش.
٦٦. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، العلامة حسن بن يوسف بن مطهر الحلّي (م ٧٢٦)، قم، انتشارات بيدار، ١٣٦٣ هـ. ش.
٦٧. الحاشية على استصحاب القوانين، مرتضى الأنصاري (م ١٢٨١)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكر المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، ط ١، ١٤١٥ هـ. ق.
٦٨. حاشية مجمع الفائدة والبرهان، محمد باقر بن محمد أكمل، الوحيد البهبهاني (م ١٢٠٥)، تحقيق ونشر مؤسسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ.
٦٩. حاشية المكاسب، محمد حسين الإصفهاني (م ١٣٦١)، تحقيق ونشر: الشيخ عباس محمد آل سباع القطيفي، ط ١، ١٤١٨ هـ. ق.
٧٠. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف بن أحمد البحراني (م ١١٨٦)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦ هـ. ق.

٧١. حقايق الأصول (تعليقة على كفاية الأصول)، السيد محسن الطباطبائي (م ١٣٩٠)، قم، بصيرتي، ط ٥، ١٤٠٨ هـ. ق.
٧٢. حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج، عبد الحميد الشرواني (م ١١١٨)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٧٣. الخرائج والجرائع، قطب الدين الراوندي (م ٥٧٣)، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، قم: ط ١، ١٤٠٩ هـ. ق.
٧٤. خصائص الأئمة عليهم السلام، محمد بن الحسن الشريف الرضي (م ٤٠٦)، تحقيق: محمد هادي الأميني، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٠٦ هـ. ق.
٧٥. الخصال، محمد بن علي ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، قم، منشورات جماعة المدرسين، ١٤٠٣ هـ. ق.
٧٦. خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، الحسن بن يوسف، العلامة الحلي (م ٧٢٦)، تحقيق: السيد محمد صادق بحر العلوم، قم، منشورات الرضي بالأوفست من منشورات الطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٨١ هـ. ق / ١٩٦١ م.
٧٧. الخلاف، محمد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (م ٤٦٠)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ. ق.
٧٨. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، محمد كاظم الخراساني (م ١٣٢٩)، تحقيق: السيد مهدي شمس الدين، طهران، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط ١، ١٤١٠ هـ. ق، وهي طبعة رديئة ومن الطبعة الحجرية.
٧٩. الدرر البهية في تراجم علماء الإمامية، السيد محمد صادق آل بحر العلوم (م ١٣٩٩)، تحقيق: أحمد علي مجيد الحلي، كربلاء المقدسة، العتبة العباسية المقدسة، ط ١، ١٤٣٤ هـ. ق / ٢٠١٣ م.
٨٠. الدرّة الباهرة من الأصداف الطاهرة، محمد بن جمال الدين مكّي، الشهيد الأوّل (م ٧٨٦)، تحقيق: جلال الدين علي الصغير.

٨١. دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام، النعمان بن محمد المغربي (م ٣٦٣)، تحقيق: آصف بن عليّ أصغر فيضي، القاهرة، ١٣٨٣ ق - ١٩٦٣ م، دار المعارف.
٨٢. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، محمد باقر بن محمد المؤمن السبزواري، (م ١٠٩٠)، الطبعة الحجرية.
٨٣. الذريعة إلى أصول الشريعة، عليّ بن الحسين الموسوي، السيّد المرتضى (م ٤٣٦)، تحقيق: أبو القاسم گرجي، طهران، جامعة طهران.
٨٤. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمد محسن، آقا بزرگ الطهراني (م ١٣٨٩)، قم، مؤسسة اسماعيليان.
٨٥. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، محمد بن جمال الدين مكّي العاملي، الشهيد الأوّل (م ٧٨٦)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم، ط ١، ١٤١٩.
٨٦. الرجال، أحمد بن عليّ النجاشي (م ٤٥٠)، تحقيق: السيّد موسى الشبيري الزنجاني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٥، ١٤١٦ هـ. ق.
٨٧. كتاب الرجال، تقي الدين الحسن بن عليّ بن داود الحلّي، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسة انتشارات و چاپ، ١٣٨٣ هـ. ش.
٨٨. الرسائل الأربعة، الميرزا أبو القاسم النوري الطهراني (م ١٢٩٢) والميرزا أبو الفضل النوري الطهراني (م ١٣١٦)، تحقيق: عليّ الفاضلي ومحمد الكاظم، طهران، معهد الإمام الخميني والثورة الإسلامية، ط ١، ١٣٨٦ هـ. ش / ١٤٢٨ هـ. ق.
٨٩. الرسائل التسع، جعفر بن الحسن، المحقّق الحلّي (م ٦٧٦)، تحقيق: رضا الأستاذي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ط ١، ١٣٧١ هـ. ش / ١٤١٣ هـ. ق.
٩٠. رسائل الشريف المرتضى، عليّ بن الحسين، السيّد المرتضى (م ٤٣٦)، إعداد: السيّد مهدي الرجائي، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥ هـ. ق.
٩١. رسائل الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ العاملي (م ٩٦٥)، قم، مكتبة بصيرتي.

٩٢. رنج وايتار (احوال و آثار علامه شيخ محمد باقر محمودي م ١٤٢٧)، محمد جواد محمودي، قم، مؤسسه كتابشناسي شيعه، ط ١، ١٣٩٣ هـ. ش.
٩٣. روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، السيّد محمد باقر الخوانساري (م ١٣١٣)، قم، مؤسسه إسماعيليان.
٩٤. روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، زين الدين بن عليّ العاملي، الشهيد الثاني (م ٩٦٥)، تحقيق ونشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط ١، ١٤٢٢ ق - ١٣٨٠ هـ، ومن الطبعة الحجرية.
٩٥. روض الجنان وروح الجنان، أبو الفتوح الرازي (ق ٦)، تحقيق: محمد جعفر ياحقّي ومحمد مهدي ناصح، مشهد، آستان قدس رضوي، ١٣٧٦ هـ. ش.
٩٦. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، زين الدين بن عليّ العاملي، الشهيد الثاني (م ٩٦٥)، تحقيق: السيّد محمد الكلاتر، قم، انتشارات داوري، ط ١، ١٤١٠ هـ. ق، بالأوفست عن طبعة النجف.
٩٧. روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقي المجلسي (م ١٠٧٠)، تحقيق: السيّد حسين الموسوي الكرمانى والشيخ عليّ پناه الاشتهاردي و السيّد فضل الله الطباطبائي، قم، مؤسسه فرهنگي اسلامي كوشانپور، ط ٢، ١٤٠٦ هـ. ق.
٩٨. الرياض النضرة في مناقب العشرة، أبو جعفر أحمد الشهير بالمحبّ الطبري (م ٦٩٤)، بيروت، دار الكتب العلمية.
٩٩. كتاب الزهد، الحسين بن سعيد الكوفي الأهوازي (ق ٢ - ٣)، تحقيق: غلامرضا عرفانيان، قم، المطبعة العلمية، ط ١، ١٣٩٩ هـ. ق.
١٠٠. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي (م ٥٩٨)، تحقيق ونشر: مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤١٠ هـ. ق.
١٠١. السنن، أحمد بن شعيب بن عليّ النّسائي (م ٣٠٣)، بيروت، دار الفكر، ط ١، ١٣٤٨ هـ. ق / ١٩٣٠ م.

١٠٢. السنن، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (م ٢٧٥)، تحقيق: سيّد محمد اللحام، بيروت، دار الفكر، ط ١، ١٤١٠ هـ. ق / ١٩٩٠ م.
١٠٣. السنن، سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني (م ٢٢٧)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الهند، الدار السلفية، ط ١، ١٤٠٣ هـ. ق / ١٩٨٢ م.
١٠٤. السنن، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني (م ١٧٥)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر.
١٠٥. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي (م ٤٥٨)، بيروت، دار الفكر.
١٠٦. سياحت شرق يازندگينامه آقا نجفی قوجانی، به قلم خودش، تحقيق: ر.ع (= رمضان علي) شاکری، تهران، مؤسسه انتشارات امير كبير، ط ٢، ١٣٦٢ هـ. ش.
١٠٧. الشرائع (قطعة من رسالة)، علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (م ٣٢٩)، تحقيق: الشيخ كريم منير والشيخ شاکر المحمّدي، بيروت، دار المؤرّخ العربي، ط ١، ١٤٣٥ هـ. ق / ٢٠١٤ م.
١٠٨. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن سعيد، المحقق الحلّي (م ٦٧٦)، تحقيق: السيّد صادق الشيرازي، ط ٢، ١٤٠٩، طهران، انتشارات استقلال بالأوفست من طبعة مؤسسة الوفاء، بيروت.
١٠٩. شرح الإشارات والتنبيهات، خواجه نصير الدين محمد بن محمد الطوسي مع محاکمات قطب الدين محمد الرازي، قم، نشر البلاغة.
١١٠. شرح الرضّي على الكافية، رضّي الدين محمد بن الحسن الإسترآبادي (م ٦٨٨)، تحقيق: د. يوسف حسن عمر، جامعة قاريونس، ط ١، ١٣٩٨ هـ. ق / ١٩٧٨ م.
١١١. شرح الشواهد الشعرية في أمّات الكتب النحوية لأربعة آلاف شاهد شعري، محمد محمد حسن شُرّاب، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١.
١١٢. شرح الكافي، المولى صالح المازندراني (م ١٠٨١)، مع تعليقات أبي الحسن الشعراني، تحقيق: السيّد عليّ عاشور، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٢١ هـ. ق /

٢٠٠٠ م.

١١٣. شرح كفاية الأصول، عبد الحسين الرشتي (م ١٣٧٣)، النجف، المطبعة الحيدرية، ط ١، ١٣٧٠ هـ. ق.

١١٤. شرح المصطلحات الفلسفية، إعداد: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، بنياد پژوهشهای اسلامی، ١٤١٤ هـ. ق.

١١٥. شرح مطالع الأنوار، قطب الدين الرازي، محمد بن محمد البويهی (م ٧٦٦)، الطبعة الحجرية بخط عبد الرحيم، سنة ١٢٩٤.

١١٦. شرح المقاصد، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (م ٧٩٣)، باكستان، دار المعارف النعمانية، ط ١، ١٤٠١ هـ. ق / ١٩٨١ م.

١١٧. شرح المنظومة، المولى هادي السبزواري (م ١٢٨٩)، تحقيق: حسن حسن زاده الآملي، تهران، نشر ناب، ١٣٦٩ هـ. ش.

١١٨. شرح نهج البلاغة، عبد الحميد ابن أبي الحديد (م ٦٥٥ أو ٦٥٦)، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي، بالأوفست من طبع دار إحياء الكتب العربية، ١٤٠٤ هـ. ق.

١١٩. شرح الوافية، السيد صدر الدين محمد بن مير محمد باقر الرضوي القمي الهمداني (م ١١٦٥)، مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي برقم ١٢٠٨٦.

١٢٠. شفاء الغليل في مافي كلام العرب من الدخيل، شهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي (م ١٠٦٩)، تحقيق: محمد كشاكش، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ. ق.

١٢١. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبد الرزاق اللاهيجي (م ١٠٧٢)، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢٥ هـ. ق.

١٢٢. الشواهد الربوبية، صدر الدين محمد الشيرازي (م ١٠٥٠)، تحقيق: السيد جلال الدين الآشتياني، [طهران]، مركز نشر دانشگاهي.

١٢٣. شهاب الأخبار، قاضي قضاعي (م ٤٥٤)، تهران، مركز انتشارات علمی و فرهنگی،

- ط ١، ١٣٦١ هـ. ش.
١٢٤. تفسير الصافي، المولى محسن الفيض الكاشاني (م ١٠٩١)، تحقيق: حسين الأعلمي، طهران، مكتبة الصدر، ط ٢، ١٤١٦ هـ. ق.
١٢٥. الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري (م ٣٩٣)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين.
١٢٦. الصحف المظهرة، مشيخة سماحة العلامة الحجة المحقق آية الله السيّد هادي الحسيني الخراساني (١٢٩٧ - ١٣٦٨)، تحقيق: وحيد الشوندي، تقرّظ سبط المؤلف السيّد محمد رضا الحسيني الجلاي، قم، مؤسسة تراث الشيعة، ط ١، ١٤٣٩ هـ. ق / ١٣٩٦ هـ. ش.
١٢٧. الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري (م ٢٥٦)، بيروت، دار الفكر، طبعت بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامة بإستانبول، ١٤٠١ هـ. ق / ١٩٨١ م.
١٢٨. الصحيح، مسلم بن حجاج النيسابوري (م ٢٦١)، بيروت، دار الفكر.
١٢٩. طبقات أعلام الشيعة (نقباء البشر)، محمد محسن آقا بزرك الطهراني (م ١٣٨٩)، تحقيق: السيّد عبد العزيز الطباطبائي، مشهد، دار المرتضى، ط ٢، ١٤٠٤ هـ. ق.
١٣٠. العدة في أصول الفقه، محمد بن الحسن الطوسي (م ٤٦٠)، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ. ق / ١٣٧٦ هـ. ش، المطبعة ستاره.
١٣١. عقد الطهماسبي (الحسيني)، حسين بن عبد الصمد العاملي، والد الشيخ البهائي (م ٩٨٤)، تحقيق ونشر: السيّد جواد المدرّسي، ط گلبهار، يزد.
١٣٢. علل الشرائع، محمد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تقديم: محمد صادق بحر العلوم، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥ هـ. ق.
١٣٣. عوائد الأيّام، المولى أحمد النراقي (م ١٢٤٥)، تحقيق ونشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ. ق / ١٣٧٥ هـ. ش.
١٣٤. عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية، محمد بن عليّ بن إبراهيم الإحساني، ابن

- أبي جمهور (م ح ٨٨٠)، تحقيق: مجتبی العراقي، قم، ط ١، ١٤٠٣ هـ. ق / ١٩٨٣ م، مطبعة سيّد الشهداء.
١٣٥. عیون أخبار الرضا عليه السلام، محمد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، ١٤٠٤ هـ. ق.
١٣٦. غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، الشهيد الأوّل محمد بن مكّي (م ٧٨٦)، تحقيق: رضا المختاري، قم، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ط ١، ١٤١٤ هـ. ق.
١٣٧. غريب الحديث، أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق الحربي (م ٢٨٥)، تحقيق: سليمان بن إبراهيم بن محمد العابر، جدّة، دار المدينة، ط ١، ١٤٠٥ هـ. ق.
١٣٨. غنائم الأيّام في مسائل الحلال والحرام، الميرزا أبو القاسم القمي (م ١٢٣١)، تحقيق ونشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ. ق / ١٣٧٥ هـ. ش.
١٣٩. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، حمزة بن عليّ الحلبي (م ٥٨٥)، تحقيق: إبراهيم البهادري، قم، مؤسسة الإمام الصادق، ١٤١٧ هـ. ق.
١٤٠. كتاب الغيبة، محمد بن الحسن الطوسي (م ٤٦٠)، تحقيق: عباد الله الطهراني وعليّ أحمد ناصح، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ط ١، ١٤١١ هـ. ق.
١٤١. الفتوحات المكيّة، محيي الدين بن عربي (م ٦٣٨)، بيروت، دار صادر.
١٤٢. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، (م ١٢٨١)، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ط ٥، ١٤٢٤ هـ. ق.
١٤٣. الفصل في الملل والأهواء والنحل، عليّ بن أحمد بن حزم الظاهري (م ٤٥٦)، بيروت، دار صادر.
١٤٤. فقه الرضا، المنسوب للإمام الرضا عليه السلام، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، مشهد المقدّس، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، ط ١، ١٤٠٦ هـ. ق.
١٤٥. الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني (م ١٢٠٥)، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم.

١٤٦. الفصول الغروية في الأصول الفقهية، محمد حسين بن عبد الرحيم الإصفهاني (م ١٢٥٠)، الطبعة الحجرية.
١٤٧. الفصول المختارة، محمد بن محمد بن النعمان الشيخ المفيد (م ٤١٣)، تحقيق: السيد علي مير شريف، قم، دار المفيد، ط ٢، ١٤١٤ هـ. ق / ١٩٩٣ م.
١٤٨. الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص، أبو المعالي القنوي (م ٦٧٣)، تهران، انتشارات مولى، ط ١، ١٤١٣ هـ. ق / ١٣٧١ هـ. ش.
١٤٩. فوائد الأصول (من إفادات الميرزا محمد حسين النائيني)، محمد علي الكاظمي (م ١٣٦٥)، قم، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٤ هـ. ق.
١٥٠. الفوائد الحاشية، محمد باقر بن محمد أكمل الوحيد البهبهاني (م ١٢٠٥)، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي، ط ٢، ١٤٢٤ هـ. ق.
١٥١. الفوائد المدنية في الرد على من قال بالاجتهاد والتقليد في نفس الأحكام الإلهية، محمد أمين الإسترآبادي (م ١٠٣٦)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤٢٤ هـ. ق.
١٥٢. الفوائد المكية (شرح الاستبصار)، محمد أمين الإسترآبادي (م ١٠٣٦)، وتليه حاشية الاستبصار، محمد أمين الإسترآبادي وميرزا محمد الإسترآبادي (م ١٠٢٥)، تحقيق: علي الفاضلي، قم، مركز فقه الأئمة الأطهار، ط ١، ١٣٩٩ هـ. ش.
١٥٣. فهرس التراث، السيد محمد حسين الجلاي، قم، دليل ما، ١٤٢٢ هـ. ق / ١٣٨٠ هـ. ش.
١٥٤. فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين، محمد بن الحسن، الشيخ الطوسي (م ٤٦٠)، تحقيق: السيد عبد العزيز الطباطبائي، إعداد ونشر: مكتبة المحقق الطباطبائي، قم، ط ١، ١٤٢٠ هـ. ق.
١٥٥. قادتنا كيف نعرفهم، السيد محمد هادي الحسيني الميلاني (م ١٣٩٥)، تحقيق وتعليق: السيد محمد علي الميلاني، مشهد، ط ١، ١٤٢٦ هـ. ق.

١٥٦. قاموس الرجال، محمد تقي التستري (م ١٤١٧)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط ١.
١٥٧. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (م ٨١٦ أو ٨١٧)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٢ هـ. ق / ١٩٩١ م.
١٥٨. قواعد الأحكام، حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلي (م ٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٣ هـ. ق.
١٥٩. القوانين المحكمة، الميرزا أبو القاسم القمي (م ١٢٣١)، الطبعة الحجرية بخط عبد الرحيم في مجلدين، ومن طبعة حجرية أخرى في مجلد طُبعت في سنة ١٢٩٩ هـ. ق بخط كلب عليّ القزويني.
١٦٠. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني الرازي (م ٣٢٩)، تحقيق: عليّ أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط ٥، ١٣٦٣ هـ. ش.
١٦١. كتاب الطهارة، الشيخ مرتضى الأنصاري (م ١٢٨١)، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم، ط ١، ١٤١٥ هـ. ق، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد الشيخ الأنصاري.
١٦٢. كشف الغطاء عن مبهات الشريعة الغراء، جعفر بن خضر، كاشف الغطاء (م ١٢٢٨)، تحقيق ونشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٢٢ هـ. ق / ١٣٨٠ هـ. ش، ومن الطبعة الحجرية.
١٦٣. كشف الغمة في معرفة الأئمة، عليّ بن عيسى الإربلي (م ٦٢٩)، تحقيق: عليّ آل كوثر، عليّ الفاضلي، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام، ط ١، ١٤٢٦ هـ. ق.
١٦٤. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي (م ٧٢٦)، تحقيق: حسن حسن زاده الآملي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٧، ١٤١٧ هـ. ق.
١٦٥. كفاية الأصول، محمد كاظم الخراساني (م ١٣٢٩)، تحقيق: مجتبي المحمودي، قم،

- مجمع الفكر الإسلامي، ط ٥، ١٤٣٥ هـ. ق.
١٦٦. كفاية الأصول، محمد كاظم الخراساني (م ١٣٢٩)، تحقيق وتعليق: عباس علي الزارعي السبزواري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط ٦، ١٤٣٠ هـ. ق / ١٣٨٨ هـ. ش.
١٦٧. كفاية الأصول مع حواشي المشكيني، تحقيق: سامي الخفاجي، ط ٣، ١٤٢٧ هـ. ق / ١٣٨٤ هـ. ش.
١٦٨. كمال الدين وتمام النعمة، محمد بن علي ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥ هـ. ق.
١٦٩. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي (م ٩٧٥)، تحقيق: صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٥، ١٤٠٥ هـ. ق.
١٧٠. كنز الفوائد، محمد بن محمد بن علي بن عثمان الكراچكي الطرابلسي (م ٤٤٩)، تحقيق: عبد الله نعمة، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥ هـ. ق.
١٧١. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور المصري (م ٧١١)، قم، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ هـ. ق / ١٣٦٣ هـ. ش، بالأفست.
١٧٢. لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني الملقب بإمام الحرمين (م ٤٧٨)، تحقيق: فوقية حسين محمود، لبنان، عالم الكتب، ط ٢، ١٤٠٧ هـ. ق / ١٩٨٧ م.
١٧٣. المبسوط، محمد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (م ٤٦٠)، تحقيق: السيد محمد تقي الكشفي، طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧ هـ. ق.
١٧٤. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، نصر الله بن محمد بن الأثير أبو الفتح ضياء الدين (م ٦٣٧)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٠ هـ. ق.
١٧٥. مجلة تراثنا، نشرة فصلية تصدرها مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

١٧٦. مجمع البحرين ومطلع النيرين، فخر الدين الطريحي (م ١٠٨٧)، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ط ٢، ١٤٠٨ هـ. ق.
١٧٧. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، المولى أحمد الأردبيلي، المحقق الأردبيلي (م ٩٩٣)، تحقيق: العراقي والاشتهاردي واليزدي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٣ هـ. ق.
١٧٨. مجموعة الفتاوى، تقي الدين أحمد بن تيمية الحرّاني (م ٧٢٨)، طبعة الشيخ عبد الرحمن بن قاسم.
١٧٩. المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقي (م ٢٧٤ أو ٢٨٩)، تحقيق: السيّد جلال الدين المحدث، قم، دار الكتب الإسلامية، ط ٢.
١٨٠. محاسن الوسائل في معرفة الأوائل، محمد بن عبد الله الشبلي الدمشقي (م ٧٦٩)، تحقيق: محمد التونسي، بيروت، دار النفائس، ١٤١٢ هـ. ق.
١٨١. المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين محمد بن عمر الرازي (م ٦٠٦)، تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤١٢ هـ. ق / ١٩٩٢ م.
١٨٢. تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، السيّد حيدر بن عليّ الآملي (م ٧٨٢)، تحقيق: السيّد محسن الموسوي التبريزي، مؤسسة فرهنگي و نشر نور عليّ نور، ١٤٢٨ هـ. ق / ١٣٨٥ هـ. ش.
١٨٣. مختصر المعاني، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (م ٧٩٣)، قم، منشورات دار الفكر، ط ١، ١٤١١ هـ. ق.
١٨٤. مختلف الشيعة، الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحليّ (م ٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٢ هـ. ق.
١٨٥. مخطوطات كربلا، سلمان هادي آل طعمة، طهران، متحف ومركز وثائق مجلس الشورى الإسلامي، ط ١، ١٣٩١ هـ. ش / ١٤٣٣ هـ. ق / ٢٠١٢ م.
١٨٦. مخطوطات كربلا (٤) مخطوطات الروضة الحسينية المقدسة، سلمان هادي آل طعمة، قم،

- کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، ط ١، ١٣٩٢ هـ. ش.
١٨٧. مدارک الأحکام فی شرح شرائع الإسلام، السيد محمد بن علي الموسوي العاملي (م ١٠٠٩)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط ١.
١٨٨. مدارک التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي) (م ٥٣٧).
١٨٩. مرآة الشرق، محمد أمين الإمامي الخوئي (م ١٣٦٧)، تحقيق: علي الصدرائي الخوئي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ط ١، ١٤٢٧ هـ. ق / ١٣٨٥ هـ. ش / ٢٠٠٦ م.
١٩٠. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر المجلسي (م ١١١٠)، تهران، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٤ هـ. ق.
١٩١. مرگي در نور (زندگانی آخوند خراسانی صاحب کفایه)، عبد الحسین مجید کفائی، کتابفروشی زوّار، [ط ١]، ١٣٥٨ هـ. ش.
١٩٢. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني (م ٩٦٥)، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ط ١، ١٤١٣ هـ. ق.
١٩٣. المستدرک علی الصحیحین، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (م ٤٠٥)، إشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، بيروت، دار المعرفة.
١٩٤. مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، حسين بن محمد تقي النوري الطبرسي (م ١٣٢٠)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ط ١، ١٤٠٨ هـ. ق.
١٩٥. مستدرکات أعيان الشيعة، حسن الأمين، بيروت، دار المعارف للمطبوعات.
١٩٦. المسترشد في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، محمد بن جرير بن رستم الطبري الإمامي (ق ٤)، تحقيق: أحمد الحمودي، مؤسسة كوشانپور، ط ١، ١٤١٥ هـ. ق.
١٩٧. المستصفي في علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (م ٥٠٥)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧ هـ. ق / ١٩٩٦ م.
١٩٨. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، المولى أحمد بن محمد مهدي التراقي (م ١٢٤٥)،

- تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، ط ١، ١٤١٥ هـ. ق.
١٩٩. المسند، أحمد بن حنبل (م ٢٤١)، بيروت، دار صادر.
٢٠٠. مسند الشهاب، القاضي أبو عبد الله محمد بن سلامة القضاعي (م ٤٥٤)، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٥ هـ. ق / ١٩٨٥ م.
٢٠١. مشارق الشموس في شرح الدروس، حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري (م ١٠٩٩)، الطبعة الحجرية.
٢٠٢. مشكاة الأنوار في غرر الأخبار، أبو الفضل علي الطبرسي (ق ٧)، تحقيق: مهدي هوشمند، قم، دار الحديث، ط ١، ١٤١٨ هـ. ق.
٢٠٣. مصباح الأصول، تقرير بحث السيد أبي القاسم الخوئي، السيد محمد سرور الواعظ البهسودي، قم، مكتبة الداوري، ط ٥، ١٤١٧ هـ. ق.
٢٠٤. مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، محمد بن حمزة الفناري (م ٨٣٤)، تحقيق: محمد الخواجوي، طهران، انتشارات مولي، ط ١، ١٤١٦ هـ. ق / ١٣٧٤ هـ. ش.
٢٠٥. مصباح الفقاهة (تقرير أبحاث آية الله الخوئي)، محمد علي التوحيدي التبريزي (م ١٣٥٣ هـ. ش)، قم، مكتبة الداوري، ط ١، ١٣٧٧ هـ. ش.
٢٠٦. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي (م ٧٧٠)، دار الفكر للطباعة والنشر.
٢٠٧. المصلح المجاهد الشيخ محمد كاظم الخراساني، عبد الرحيم محمد علي، النجف الأشرف، مطبعة النعمان، ط ١، ١٣٩٢ هـ. ق / ١٩٧٢ م.
٢٠٨. المصنّف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (م ٢١١)، تحقيق: حبيب الرحمان الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٣ هـ.
٢٠٩. مطارح الأنظار (ج ٣ و ٤)، الميرزا أبو القاسم النوري الطهراني (م ١٢٩٢)، تحقيق: علي الفاضلي، طهران، معهد الإمام الخميني والثورة الإسلامية للتحقيق والدراسات، ط ١، ١٣٨٦ هـ. ش / ١٤٢٨ هـ. ق.

٢١٠. مطارح الأنظار (مباحث الألفاظ)، الميرزا أبو القاسم النوري الطهراني (م ١٢٩٢)، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤٢٥ هـ. ق.
٢١١. معارج الأصول، جعفر بن الحسن المحقق الحلّي (م ٦٧٦)، تحقيق: السيّد محمّد حسين الرضوي الكشميري، لندن، منشورات مؤسسة الإمام عليّ عليه السلام، ١٤٢٣ هـ ق / ٢٠٠٣ م.
٢١٢. معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء، محمّد حرز الدين (م ١٣٦٥)، تحقيق: حفيده محمّد حسين حرز الدين، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٥ هـ. ق.
٢١٣. معالم الدين وملاذ المجتهدين، الحسن ابن الشهيد الثاني زين الدين العاملي (م ١٠١١)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦ هـ. ق / ١٣٦٥ هـ. ش.
٢١٤. معاني الأخبار، محمّد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق: عليّ أكبر الغفّاري، قم، منشورات جماعة المدرّسين، ط ١، ١٣٦١ هـ. ش.
٢١٥. معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، أبو الفتح عبد الرحيم بن عبد الرحمن العباسي (م ٩٦٣)، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، عالم الكتب.
٢١٦. المعتبر في شرح المختصر، جعفر بن الحسن، المحقق الحلّي (م ٦٧٦)، تحقيق: لجنة التحقيق بإشراف آية الله مكارم الشيرازي، قم، منشورات مؤسسة سيّد الشهداء، ١٣٦٤ هـ. ش.
٢١٧. معجم الرموز والإشارات، الشيخ محمّد رضا المامقاني، مطبعة مهر، قم، ط ١، ١٤١١ هـ. ق.
٢١٨. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا (م ٣٩٥)، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي (افست)، ١٤٠٤ هـ. ق.
٢١٩. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات وحامد عبد القادر ومحمّد علي النجّار، طهران، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، ط ٦، ١٤٢٩ هـ. ق / ١٣٨٦ هـ. ش. بالافست عن طبعة مجمع اللغة العربية.

٢٢٠. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري (م ٧٦١)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ هـ. ق، افست از چاپ قاهره، المطبعة التجارية.
٢٢١. مفاتيح الأصول، السيد محمد الطباطبائي، السيد المجاهد (م ١٢٤٢)، الطبعة الحجرية.
٢٢٢. مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن محمد السكاكي (م ٦٢٦)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية.
٢٢٣. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، السيد محمد جواد الحسيني العاملي (م ١٢٢٦)، تحقيق: محمد باقر الخالصي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط ١، ١٤١٩ هـ. ق.
٢٢٤. المقالات الغرية في تحقيق المباحث الأصولية، الميرزا صادق المجتهد التبريزي (م ١٣٥١)، تبريز، مطبعة مشهدي أسد آقا، الطبعة الحجرية، ١٣١٧ هـ. ق.
٢٢٥. المقنع، محمد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام الهادي عجله، قم، ١٤١٥.
٢٢٦. المكاسب والبيع (تقرير أبحاث الميرزا النائيني)، محمد تقّي الأملي (م ١٣٩١)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
٢٢٧. ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، محمد باقر المجلسي (م ١١١٠)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ط ١، ١٤٠٦ هـ. ق.
٢٢٨. المناقب، الموفق بن أحمد المكي الخوارزمي (م ٥٦٨)، تحقيق: مالك المحمودي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط ٣، ١٤١١ هـ. ق.
٢٢٩. مناقب آل أبي طالب، محمد بن عليّ بن شهر آشوب (م ٥٨٨)، النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، ١٣٧٦ هـ. ق / ١٩٥٦ م.
٢٣٠. مناهج الأحكام والأصول، المولى أحمد التراقي (م ١٢٤٥)، الطبعة الحجرية.
٢٣١. المناهل، السيد محمد الطباطبائي، السيد المجاهد (م ١٢٤٢)، الطبعة الحجرية.

٢٣٢. منع الحياة وحجية قول المجتهد من الأموات، السيّد نعمة الله الجزائري (١١١٢)، طبع مع الشهاب الثاقب للفيض الكاشاني، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ٢.
٢٣٣. منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، الحسن بن زين الدين الشهيد الثاني (م ١٠١١)، تحقيق: عليّ أكبر الغفّاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٣٦٢ هـ. ش.
٢٣٤. منتهى الدراية في توضيح الكفاية، السيّد محمّد جعفر المروّج (م ١٣٧٧ هـ. ش)، قم، مؤسسة دار الكتاب (الجزائري)، ط ٧، ١٣٨٢ هـ. ش.
٢٣٥. منتهى المطلب في تحقيق المذهب، الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلّي (م ٧٢٦) تحقيق ونشر: مجمع البحوث الإسلامية، مشهد المقدّسة، ط ١، ١٤١٢، ومن الطبعة الحجرية.
٢٣٦. المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي (م ٥٠٥)، تحقيق: محمّد حسن هيتو، بيروت، دار الفكر، ط ٣، ١٤١٩ هـ. ق / ١٩٩٨ م.
٢٣٧. كتاب من لا يحضره الفقيه، محمّد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق: عليّ أكبر الغفّاري، قم، منشورات جماعة المدرّسين، ط ٢.
٢٣٨. ميراث حديث شيعه، مهدي مهريزي، وعلى صدرايي خويي، قم، دار الحديث، ط ١.
٢٣٩. رسالة النصوص، محمّد بن إسحاق القونوي (م ٦٧٣)، تحقيق: السيّد جلال الدين الآشتياني، تهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٢ هـ. ش.
٢٤٠. نفائس الفنون في عرائس العيون، شمس الدين محمّد بن محمود آملّي (م ٧٥٣)، تهران، انتشارات اسلاميه، ١٣٨١ هـ. ش.
- نقباء البشر  طبقات أعلام الشيعة
٢٤١. النوادر، أبو جعفر أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري القمي، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي، قم، ط ١، ١٤٠٨ هـ. ق.
٢٤٢. النهاية، محمّد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (م ٤٦٠)، قم، انتشارات قدس محمّدي.

٢٤٣. نهاية الإرب في فنون الأدب، شهاب الدين النويري (م ٧٣٣)، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ط ١، ١٤٢٣ هـ. ق.
٢٤٤. نهاية الدراية في شرح الكفاية، محمد حسين الإصفهاني (م ١٣٦١)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت، ط ١، ١٤١٤ هـ. ق.
٢٤٥. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد ابن شهاب الدين الرملي المصري الأنصاري، الشافعي الصغير (م ١٠٠٤)، بيروت، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، ط ١، ١٤١٢ هـ. ق / ١٩٩٢ م.
٢٤٦. نهج البلاغة، محمد بن الحسين الموسوي، السيد الرضي (م ٤٠٦)، تحقيق: صبحي الصالح، بيروت.
٢٤٧. الوافية، المولى عبد الله بن محمد البشروي الخراساني، الفاضل التوني (م ١٠٧١)، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ط ١، ١٤١٢ هـ. ق.
٢٤٨. وسائل الشيعة، محمد بن الحسن، الحرّ العاملي (م ١١٠٤)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
٢٤٩. الهداية، محمد بن عليّ ابن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام الهادي، قم، ط ١، ١٤١٨ هـ. ق.
٢٥٠. الهداية في شرح الكفاية، عبد الحسين التستري الكاظميني آل صاحب مقابس الأنوار (م ١٣٣٦)، بغداد، مطبعة الآداب، ط ١، ١٣٣٠ هـ. ق.
٢٥١. هداية المسترشدين، محمد تقي الرازي (م ١٢٤٨)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم.

فهرس الموضوعات

المقصد الثامن في التعارض

- المقصد الثامن في تعارض الأمارات الشرعية والأدلة الاجتهادية ٧
وفيه مباحث:
- المبحث الأول في التعارض ٧
موارد يتوهم أنها من موارد التعارض وهي خارجه عنها:
١. الحكومة ٩
 ٢. الجمع الدلالي العرفي (التوفيق العرفي) ١١
 ٣. الورود ١٢
 ٤. الجمع العرفي ١٩
- المبحث الثاني في بيان حكم التعارض بحسب الأصل الأولي ٢١
هاهنا فروض:
- الفرض الأول ما كان المتعارضان ظني الدلالة وقطعي السند ٢١
- الفرض الثاني ما كان المتعارضان قطعي الدلالة وظني السند ٢٣
- الكلام في قولهم دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة ٣٠
- في دعوى أن الأصل الأولي في المتعارضين التخيير ٣٣
- في أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ٣٧
- المبحث الثالث في ما تقتضيه القاعدة الثانوية في المتعارضين ٣٩
- تحقيق الكلام يقع في عدة مقامات:

- ٣٩المقام الأول في ذكر الأخبار العلاجية .
وهي الطوائف المختلفة:
- ٣٩الأولى ما اشتمل على الحكم بالتخير مطلقاً
- ٤١الثانية ما دلّ على التوقّف مطلقاً
- ٤٥الثالثة ما دلّ على الترجيح بمزايا
- ٤٨في تنقيح البحث
- ٥٣الاستدلال بلزوم الرجوع إلى المرجّح بدليلين يُبَيِّن
- ٥٣أحدهما الإجماع وثانيهما حكم العقل وفي كلا الوجهين نظر
- بناءً على التخيير هل التخيير حكمٌ اختصاصيٌّ مختصٌّ بالمجتهد أو أنّه حكم
- ٥٨ظاهريّ يعمّ المجتهد والمقلّد
- تنقيح البحث يقع في جهتين:
- ٥٩الجهة الأولى في صحّة إفتاء المجتهد بمؤدّي ما اختاره من المتعارضين
- ٦١الجهة الثانية هل التخيير بدوي أو استمراري
- ٦٣المقام الثاني في التعديّ عن المرجّحات المنصوصة
- ٦٣في ذكر استدلال الشيخ الأنصاري في التعديّ
- ٦٥المناقشة في استدلال الشيخ الأنصاري
- المقام الثالث في أنّه بناءً على الترجيح هل يعمّ مطلق الدليلين
- ٧٣المتنافيين أو ليس لها عموم؟
- ٧٣ما صار إليه الشيخ الطوسي في الاستبصار
- ٨٣المبحث الرابع في انقلاب النسبة
- خاتمة يذكر فيها أمران:
- ٨٩الأمر الأوّل في بيان أنواع المرجّحات وأقسامها والتعارض بينها
- ٩٩الأمر الثاني هل يوجب ترجيح الموافق لأمانة ظنية على معارضه أو لا؟

في التحسين والتقبيح العقليين

- ١٠٩ إنَّ للحسن والقبح إطلاقاتٍ متعدّدة
- ١١٢ الحقّ ما عليه المذهب خلافاً للأشاعرة
- ١١٢ تنقيح البحث يتوقّف على تمهيد مقدّمة
- تحقيق الكلام في مقامات ثلاث:
- ١١٤ المقام الأوّل في تمامية ما ذهب إليه العدلية في إثبات الحسن والقبح العقليّين
- المقام الثاني في بيان قاعدة الملازمة المستفاد من «كلّ ما حكم به العقل حكم به
- الشرع» ١١٩
- ١٢٥ المقام الثالث في البحث عن جواز عدم مطابقة حكم الشرع لحكم العقل

المقصد التاسع في الاجتهاد والتقليد

فيه مباحث:

- ١٣٥ المبحث الأوّل في الاجتهاد
- ١٣٩ المبحث الثاني في تقسيم الاجتهاد
- ١٣٩ وهو ينقسم إلى قسمين مطلق ومتجزّي
- ١٣٩ الكلام في الاجتهاد المطلق
- ١٤٦ الكلام في الاجتهاد المتجزّي
- يقع البحث فيه في أمور:
- ١٤٦ الأمر الأوّل في إمكانه
- ١٤٩ الأمر الثاني في حجّية فتوى المتجزّي في حقّه
- ١٥٠ الأمر الثالث في جواز رجوع الغير إلى المتجزّي
- ١٥٤ المبحث الثالث في التخطئة في الأحكام الشرعية
- ١٥٧ المبحث الرابع في ما إذا تبدّل رأي المجتهد واضمحلّ الاجتهاد السابق

الكلام فيه يقع من وجهين:

- الوجه الأول في العمل اللاحق عند تبدل الرأي ١٥٧
- الوجه الثاني في إبقاء الأعمال السابقة الواقعة على وفق اجتهاده الزائل على حالها. ١٥٧
- المبحث الخامس في التقليد ١٦٣
- المبحث السادس في حكم التقليد ١٦٥
- المبحث السابع في تقليد الحيّ الأعلّم ١٧٢
- البحث فيه يقع من جهتين:
- الأولى من حيث تكليف العامي العاجز عن الاجتهاد ١٧٢
- الثانية في تعيين ما هو مقتضى الأدلة على جواز الرجوع إلى المفضول مع وجود
- الأفضل ١٧٣
- المبحث الثامن في جواز تقليد الميت وعدمه ١٨٠

ملحق الكتاب

التحرير الآخر لبعض مباحث الكتاب

المقدمة

- المقدمة في بيان أمور ١٩٦

الأول

- الأمر الأول في حد العلم وموضوعه ١٩٦

الثاني

- الأمر الثاني في الوضع ٢٠٩
- تنبيه في وجه تسمية «الأفعال» اسماً بالمعنى الأعم ٢٤٣

الثالث

- الأمر الثالث في صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي بالوضع أو بالطبع ٢٤٥

الرابع

الأمر الرابع في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه ٢٤٩

الخامس

الأمر الخامس في دلالة الألفاظ على معانيها يتبع إرادة لافظها أم لا ٢٥٩

السادس

الأمر السادس في وضع المركبات ٢٦٥

السابع

الأمر السابع في الأمور التي يعرف بها الحقيقة والمجاز ٢٦٩
فهنا مقامان:

المقام الأول في الأمور المتعلقة بالأوضاع ومثبتات الوضع ٢٦٩

تكملة في أن الركون على جعل عدم صحة السلب قليل الجدوى ٢٨٥

المقام الثاني في الشك من المراد من اللفظ مع العلم بالوضع ٣٠٢
هنا مقامان:

المقام الأول في دوران الأمر بين الأمور الخمسة والمعنى الحقيقي ٣٠٣

المقام الثاني في دوران الأمر بين أحد الأمور الخمسة وهو المعنون بتعارض الأحوال ... ٣٠٧

الثامن

الأمر الثامن في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه ٣١١
التكلم في مقامين:

المقام الأول في إمكانه وقوعاً ٣١٢

المقام الثاني في ثبوت الحقيقة الشرعية خارجاً ٣١٥

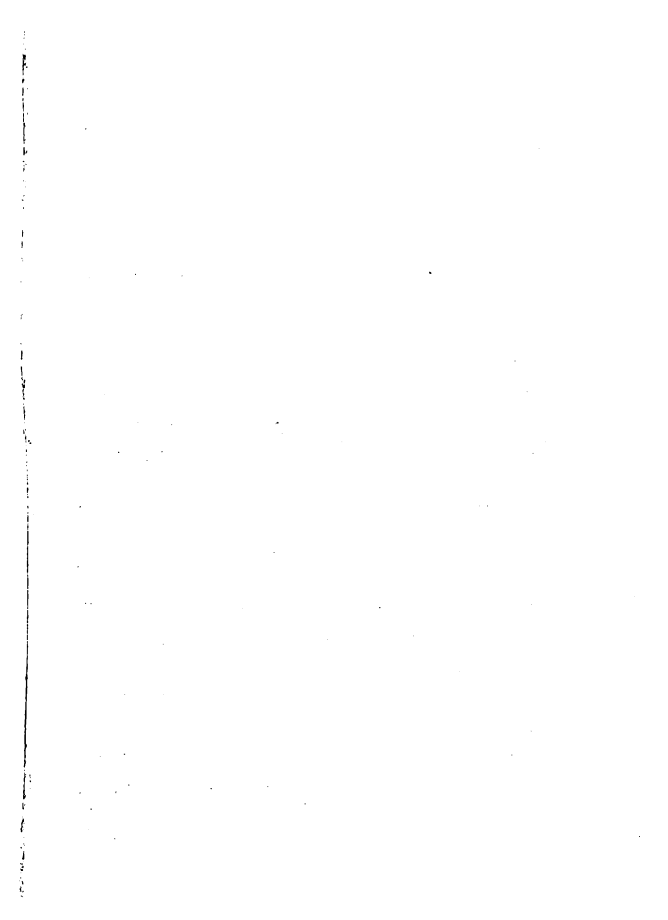
التاسع

٣٢١	الأمر التاسع في أنّ ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح أو الأعمّ
	لا بدّ من تقديم أمور:
٣٢١	الأمر الأوّل
٣٢٨	الأمر الثاني
٣٣١	الأمر الثالث
٣٦٤	الأمر الرابع
٣٦٨	في أدلة الصحيحي
٣٧٩	في أدلة الأعمّي
	تنبيهان:
٣٩٥	التنبيه الأوّل
٤١٣	التنبيه الثاني

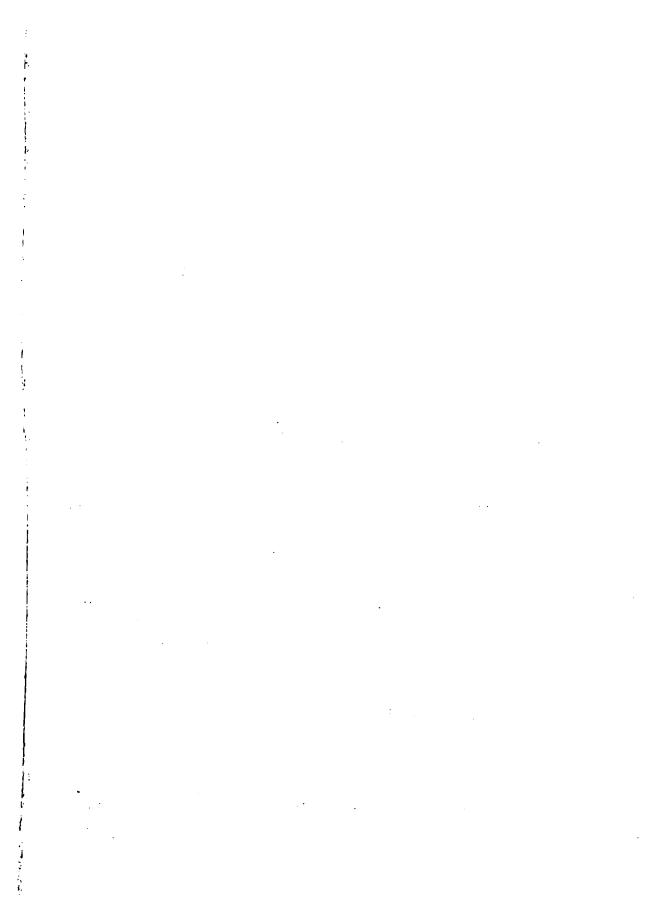
التحرير الأوّل لخاتمة مبحث الاستصحاب

٤٣١	خاتمة
	يعتبر في تحقّق الاستصحاب أو مجراه أمور:
٤٣٥	الأمر الأوّل في بقاء الموضوع
٤٤٩	الميزان في تعيين الموضوع
٤٦٣	في معنى قولهم «الأحكام تدور مدار الأسماء»
٤٦٥	الأمر الثاني في اليقين السابق
٤٦٦	الأمر الثالث في الشكّ اللاحق
٤٧٦	تنبيه في الفرق بين الأمارات والأصول
٤٧٧	تعارض الاستصحابين
٥٠١	في تقديم أصالة الصحّة على سائر الأصول

٥٠٢	في الأخبار الدالة على قاعدة الفراغ.....
	ينبغي التنبيه على أمور:
٥٠٦	الأمر الأول.....
٥١٤	الأمر الثاني.....
٥١٩	الأمر الثالث.....
	وينبغي التنبيه على أمور:
٥٢٧	الأمر الأول.....
٥٣٠	الأمر الثاني.....
٥٣٣	الأمر الثالث.....
٥٣٥	الأمر الرابع.....
٥٣٦	في ضبط الأخبار الدالة على قاعدة التجاوز.....
٥٤٥	تذييل راجع إلى أصالة الصحة.....
	يقع الكلام في أمور:
٥٤٥	الأمر الأول.....
٥٥٠	الأمر الثاني.....
٥٥٧	الأمر الثالث.....
٥٦٠	الأمر الرابع.....
٥٦٣	الأمر الخامس.....
٥٦٧	الأمر السادس.....
٥٦٩	الأمر السابع.....
٥٧١	الأمر الثامن.....
٥٧٢	الأمر التاسع.....
٥٧٢	خاتمة في تعارض القرعة مع الاستصحاب.....



نماذج من صور المخطوطات





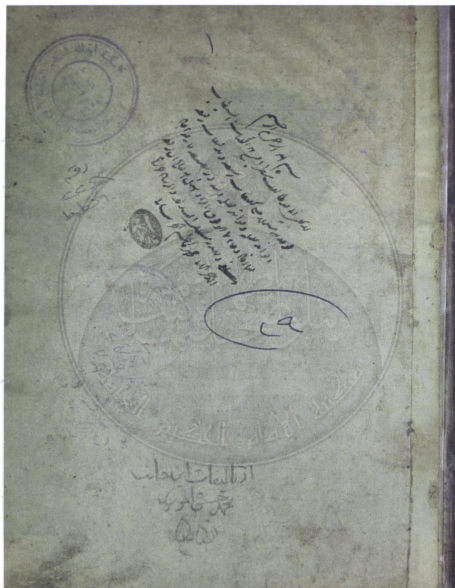
الآخوند الخراساني على منبر التدريس



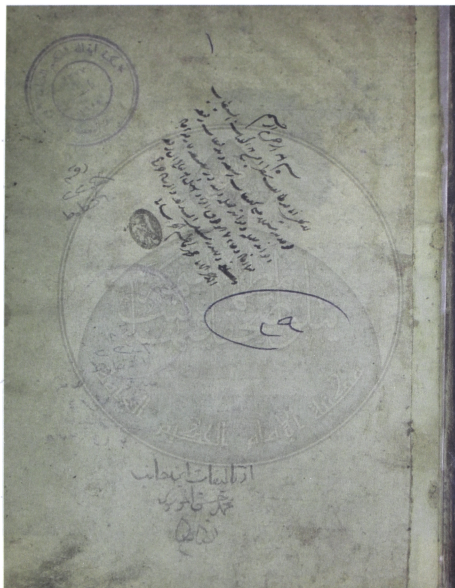
الآخوند الخراساني



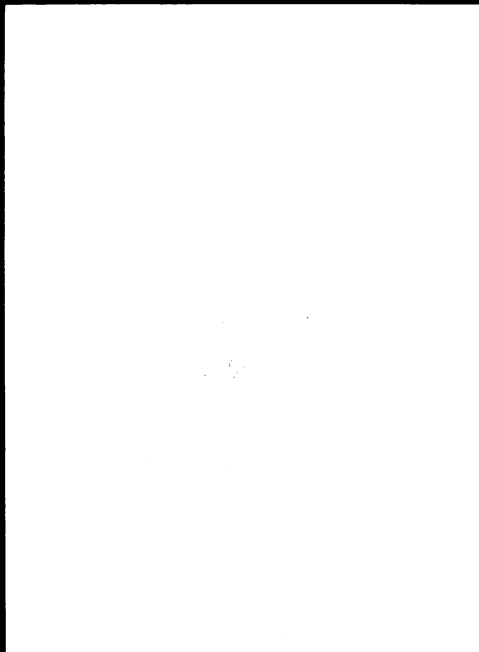
صورة المؤلف



تقريظ الآخوند الخراساني على ظهر الورقة الأولى
من نسخة مكتبة الإمام الحكيم برقم (٢٢٤٢) وهي بخط المؤلف



تقريظ الآخوند الخراساني على ظهر الورقة الأولى
من نسخة مكتبة الإمام الحكيم برقم (٢٢٤٢) وهي بخط المؤلف



الصفحة الأولى من نسخة مكتبة الإمام الحكيم برقم (٢٢٤٢)



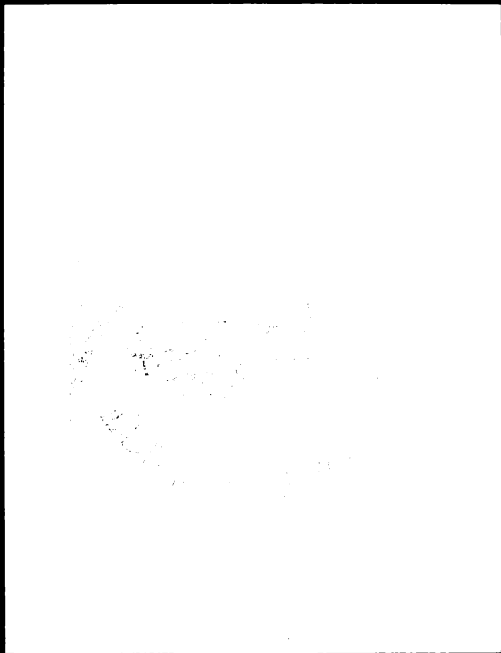
الصفحة الثانية من نسخة مكتبة الإمام الحكيم برقم (٢٢٤٢)



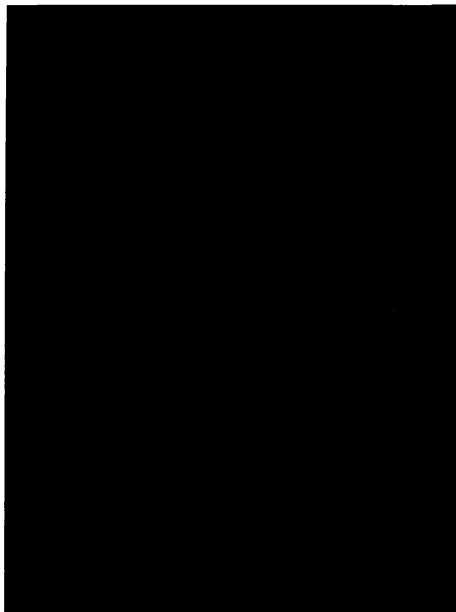
الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة الإمام الحكيم برقم (٢٢٤٢)



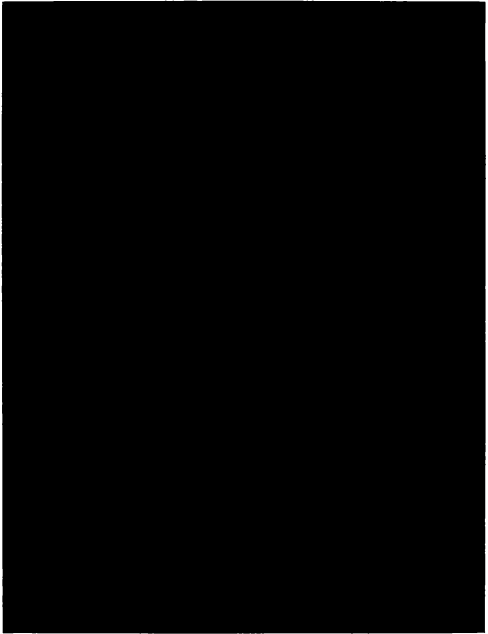
الصفحة الأولى من نسخة مكتبة الإمام الحكيم برقم (٢٢٤١) وهي بخط سيدنا المؤلف



الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة الإمام الحكيم برقم (٢٢٤١)



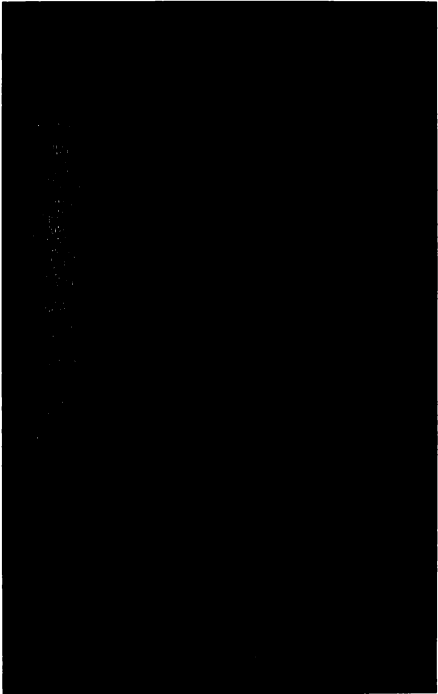
الصفحة الأولى من نسخة مكتبة الإمام الحكيم برقم (٢٢٤٢) وهي أيضاً بخط المؤلف



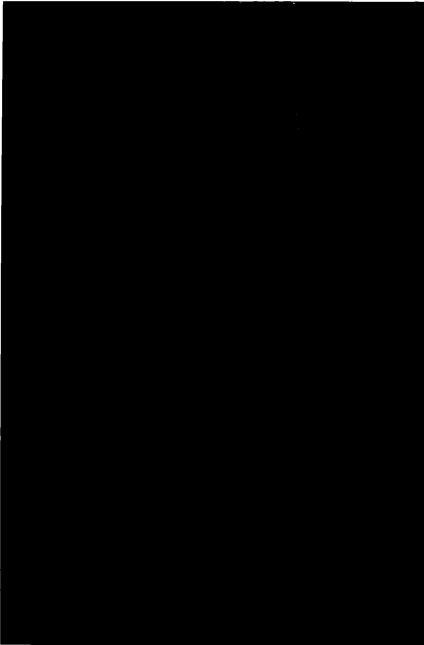
الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة الإمام الحكيم برقم (٢٢٤٢)



الصفحة الأولى من نسخة مكتبة السيّد محمّد علي الطبسي الحائري برقم (٣٢٥)



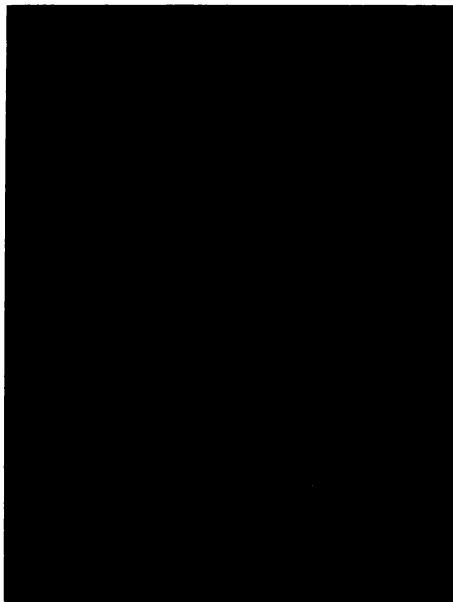
الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة السيّد محمّد علي الطبسي الحائري برقم (٣٢٥)



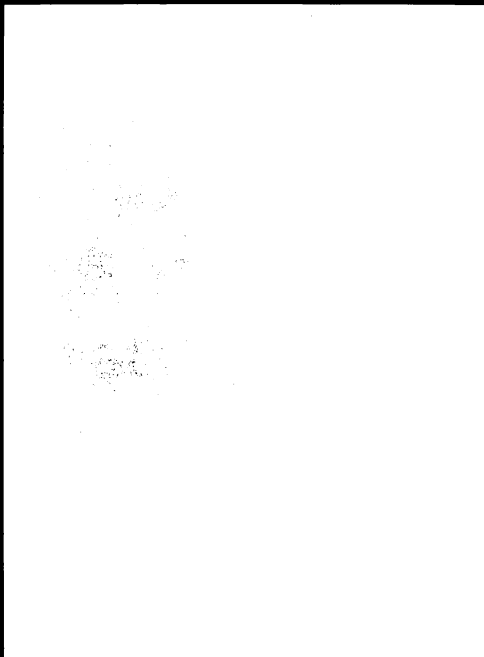
الصفحة الأولى من نسخة مكتبة السيّد محمّد علي الطبسي الحائري برقم (٢٦٥)



الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة السيّد محمّد علي الطّبيسي الحائري برقم (٢٦٥)



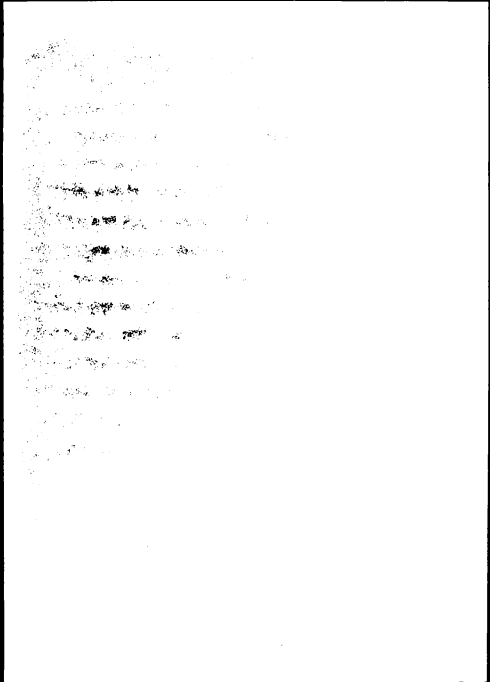
الصفحة الأولى من نسخة مكتبة العتبة العباسية برقم (١٨٥) وهي بخط المؤلف



صفحة من نسخة مكتبة العتبة العباسية برقم (١٨٥)



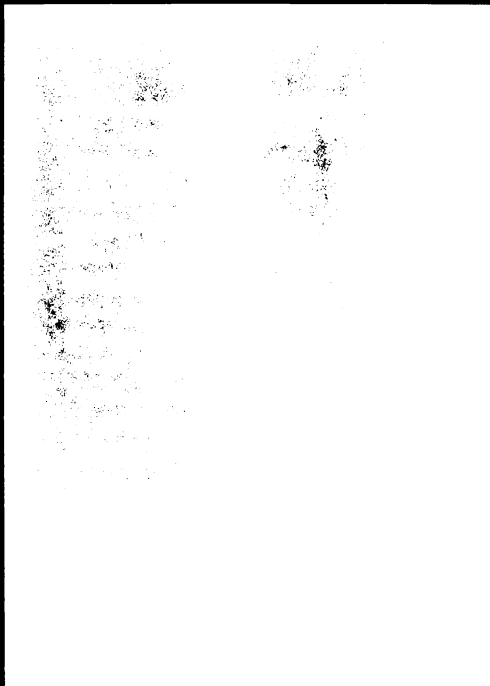
صفحة من نسخة مكتبة العتبة العباسية برقم (١٨٥)



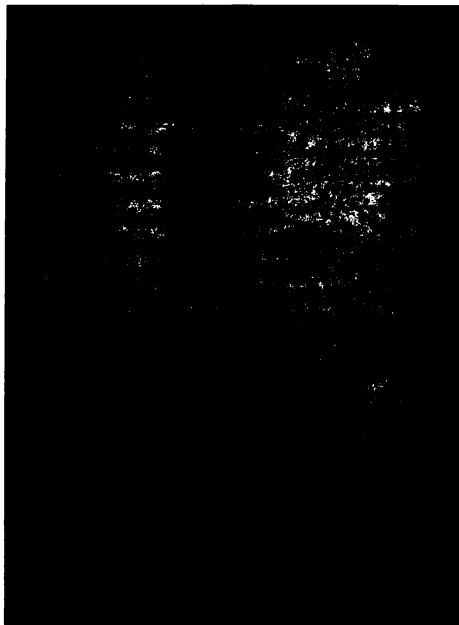
صفحة من نسخة مكتبة العتبة العباسية برقم (١٨٥)



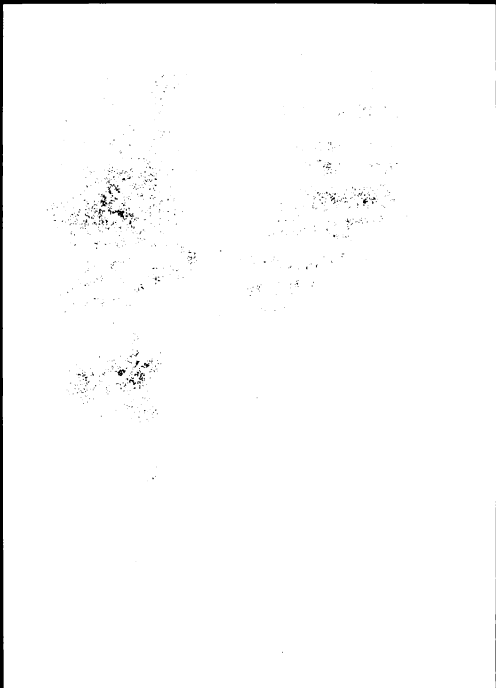
صفحة من نسخة مكتبة العتبة العباسية برقم (١٨٥)



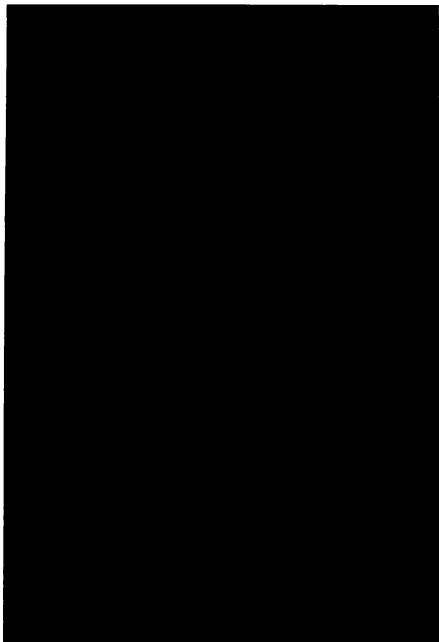
صفحة من نسخة مكتبة العتبة العبّاسية برقم (١٨٥)



صفحة من نسخة مكتبة العتبة العباسية برقم (١٨٥)



صفحة من نسخة مكتبة العتبة العباسية برقم (١٨٥)



الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة العتبة العباسية برقم (١٨٥)