الأرائك

[دورة موجزة فريدة في أصول الفقه]

تأليف

آية الله الشيخ مهدي النجفي المسجدشاهي قدس سره

(١٢٩٩-١٣٩٣ق)

اشراف

مجيد الجلالي الدهكردي

تحقيق

احمد حلبيان

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة التحقيق

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين المعصومين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

لا بدّ أن يقع الكلام في هذه التقدمة في جهات ثلاثة:

الجهة الأولى: ترجمة المؤلّف

يغنينا عن هذه الترجمة ما كتبه المؤلّف العلّامة في سيرته الذاتيّة بخطّه الشريف للأستاذ المرحوم حسين عمادزاده[1] وقد صفّفته بالحروف وأضفت إليه تاريخ وفاته ومدفنه ومراثيه وما قيل في مادّة تاريخ وفاته نظمًا.

وتأتي هذه الترجمة بعد هذه التقدمة.

الجهة الثانية: التعريف بالكتاب

درس المؤلّف علم الأصول على المحقّق الآخوند محمّد كاظم الخراسانيقدس سره المتوفّى ١٣٢٩ق دورة كاملة أصوليّة في أربع سنوات

---

١. *دايرة المعارف رجال اسلام*، ج ١٣، ص ٥٩٦٠-٥٩٦٢.

بالنجف الأشرف وكتب تقرير هذه الدروس وسوف أحقّقها وأنشرها بإذن الله تعالى، ثم كتب المؤلّف هذا الكتاب بعد مجيئه إلى أصفهان في علم الأصول.

وقال في تاريخ ختم الكتاب: «فقد فرغنا من تأليف الكتاب -في ليلة الجمعة الخامس والعشرين من ربيع الثاني سنة أربع وأربعين بعد الألف وثلاثمأة قد مضت من الهجرة النبويّة عليه وعلى آله الأطهار صلوات الملك الغفّار ما دام اللّيل والنّهار- بيد مؤلّفه الخاطي العبد مهدي بن الشيخ محمّد على بن الشيخ محمّد باقر بن الشيخ محمّد تقى عفا الله عنهم أجمعين بحرمة محمّد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.»[1]

ثمّ قال في علّة تأليف كتابه: «أقول تنبيهًا على تيسير التحصيل وتحصيل التيسير: إنّه قد كان بلغ دورة تحصيل الأصول في هذه الأزمان إلى أربعين سنة، وبسعي المحقّق الأستاد قدّس الله نفسه في تأليف *الكفاية* حصل الكفاية في ثلاث الأمد المزبور؛ لأنّ الكتاب المذكور وإن كان تلخيصًا للأصول، حاويًا لمراتب التحقيق والتدقيق على ما به يليق، لكنّه لشدّة إعضاله ولحذفه بعض الأدلّة الشرعية في أبوابه، غير مغنٍ عن جميع كتب الأصول، فلا محيص للمحصّل عن مراجعة بعض الكتب قبله في عدّة سنين، ثمّ قرائة *الكفاية* في أربع سنين مع مراجعة بعض الكتب الأخر حينًا بعد حين.

وحيث إنّ إعضاله يدفعه عن تناول جميع مقاصده على النهج

---

١. راجع صفحة ٦١٨.

الصحيح، فلا بدّ له من قرائته ثانية مع إجالة النظر في دلائله، والاجتهاد في مسائله، وهذا يبلغ ما ذكرناه من المدّة حسب متعارف الطلبة.

وأمّا كتابنا هذا -فحيث إنّه اجتهدنا في تسهيل تناول معانيه، وجهدنا في ترك الإخلال بشيء من مبانيه، وصار يغنى عن جميع كتب الأصول- أنهى إلى سنتين أمد التّحصيل الذي كان قد بلغ إلى الأربعين. والحمد لله ربّ العالمين.»[١]

وقال المؤلّف أيضًا في سيرته الذاتيّة الأخرى التي كتبها للمرحوم الشيخ محمّد علي المعلّم الحبيب آبادي رحمه الله في ضمن تعريف بمؤلّفاته ما نصّه بالفارسيّة:

«ديگر أرائک در اصول فقه است؛ و لم يصنّف مثله، زيرا با اختصار، مشتمل بر تمام مباحث اصوليّه و مطالب محقّقين متأخّرين و تحقيقاتى از مؤلّف كه در اكثر أبواب آن، حلّ وجه اشكال مسئله را در كمال خوبى و وضوح نموده كه سايرين از آن غفلت نموده بوده‌اند و مشتمل بر جميع ادلّهٔ عقليه و نقليهٔ مربوطه است كه مغنى از مراجعهٔ ساير كتب اصوليّه، بلكه از علم درايه و رجال هم مغنى است، از مطالبى كه در خبر واحد مسطور شده. و اين ادّعا هرچند عظيم است، لكن مراجعهٔ كتاب، با نظر انصاف و فهم درّاك، تصديق اين دعوى خواهد نمود.»[٢]

---

١. راجع صفحة ٦١٩.

٢. *ترجمة إرشاد الأذهان*، شرح حال المترجم، ص ٥٧.

وقال المؤلّف ثالثة في شأن كتابه: «و ديگر أرائك، در اصول است، و اين كتاب با اختصار و احاطه به مباحث اصول، مشتمل بر تحقيقات متأخره و مطالبى از مؤلف است كه به او حلّ اشكال در اكثر مسائل اصول مى‌شود، و مشتمل بر ادلهٔ عقليه و نقليه در هر مسئله است كه مغنى از مراجعه سائر كتب اصوليه بلكه از علم درايه و رجال است؛ چون در مسئلهٔ خبر واحد شرعى در اين دو موضوع نوشته شده.»[١]

وقال الشيخ آغا بزرك الطهراني: «الأرائك في أصول الفقه للعلّامة الشيخ مهدي بن ثقة الإسلام الشيخ محمّد علي بن العلّامة الشيخ محمّد باقر الأصفهاني طبع في إيران سنة ١٣٤٤.»[٢]

وقال ابن عمّه آية الله الشيخ مجد الدين (مجد العلماء النجفي) في ترقيمه على نسخة من الكتاب: «هو المالك، قد وهبه مصنّفه ابن عمّنا دام ظله لي مع عدّة نسخ أخرى وأنا العبد المسكين مجد الدين بن الشيخ محمّد رضا النجفي الأصفهاني عفي عنه ٦ ج ٢/ ١٣٤٩.»

يظهر من هذه العبارة أنّ الكتاب طبع قبل هذا التاريخ بسنين.

وقال السيّد محمّد حسين الحسيني الجلالي حين عدّ آثار المؤلّف:

«الأرائك في أصول الفقه على أسلوب مبتكر.»[٣]

أقول: السيّد الجلالي هو الذي طبع الكتاب ثانية بالإمريكا شيغاغو

---

١. راجع صفحة ١٨.
٢. *الذريعة إلى تصانيف الشيعة*، ج ١، ص ٤٠٧.
٣. *فهرس التراث*، ج ٢، ص ٥٣٤.

بالأفست على الطبعة الحجريّة في ضمن منشورات **The Open School**.

وقال آية الله الشيخ هادي النجفي في ضمن ترجمة المؤلّف وعدّ مؤلفاته: «الأرائك در اصول فقه، یک دورهٔ کامل که در شب جمعه ٢٥ ربیع الثانی ١٣٤٤ از آن فارغ شده و در همان حدود نیز در اصفهان به طبع رسیده است. و در سال ١٤٢٣ق نیز از روی نسخه‌ای از این کتاب که حقیر برای علّامهٔ سخت‌کوش و محقّق توانا آقای حاج سید محمد حسین حسینی جلالی دامت برکاته فرستادم در آمریکا ضمن منشورات **The Open School** مجدّدًا به چاپ رسید. واکنون نیز توسط محقق فاضل همین کتاب، آقای جویا جهانبخش حفظه الله در دست تحقیق است و ان شاء الله تعالی به‌زودی، با تحقیق ارزنده‌ای عرضه می‌گردد.»[١]

أقول: المحقّق الخبير جويا جهانبخش انصرف عن تحقيق هذا الكتاب ولذا قمت به.

ولمّا وصلت الطبعة الإمريكيّة من الكتاب إلى سماحة آية الله العظمى الشيخ حسين المظاهري -رئيس الحوزة العلميّة بأصفهان- استحسنها وأثنى عليها بالثناء الجميل.

وقال ولده الفاضل الشيخ محمّد حسن المظاهري للمحقّق جويا جهانبخش[٢]: «نحن مستعدّون لطبع الكتاب بأمر والدنا دام ظله».

---

١. *أساور من ذهب*، مقدّمة آية الله النجفي حفظه الله، ص ١٩.
٢. كما نقله المحقّق جويا جهانبخش للشيخ هادي النجفي حفظه الله.

وقال الأستاذ رحيم القاسمي في شأن الكتاب: «*الأرائك*: اين كتاب اثرى موجز و ارزشمند در علم اصول فقه است.

مؤلف كه خود سال‌ها در نجف اشرف از محضر اساتيد علم اصول بهره برده، بر اين عقيده است كه گسترش علم اصول موجب تضييع عمر و بازداشتن طلاب از پرداختن به علم فقه است و هرچند تأليف كتاب *كفايه* دورهٔ تحصيل علم اصول را كوتاه‌تر از قبل كرده، ولى مغلق‌بودن عبارات و نيز جامع نبودن آن، طلاب را از مراجعه به كتب ديگر بى‌نياز نمى‌كند. از اين رو مؤلف با تأليف اين اثر خواسته است كه طلاب را از مراجعه به تمام كتب اصول بى‌نياز كرده، و مدت تحصيل اين علم را به دو سال تقليل دهد.»[١]

الكتاب مورد عناية الفضلاء ولذا قام المرحوم آية الله الشيخ أحمد الاهتمام الرهناني[٢] (المتوفى ١١ ذي الحجة الحرام ١٣٨٧) بكتابة تعليقات وتوضيحات على هامش المطبوعة الحجريّة والنسخة موجودة في مكتبة مدرسة الصدر العلميّة بسوق أصفهان[٣] كما هي موجودة على الموقع الإلكتروني لآية الله الشيخ هادي النجفي حفظه الله تعالى[٤].

---

١. احوال و آثار شيخ محمّد تقى رازى نجفى اصفهانى و خاندانش، ص ٥٤٥.
٢. أنت تجد ترجمته في كتب: دانشمندان و بزرگان اصفهان، ج ١، ص ٢٢٨؛ سيرى در تاريخ تخت فولاد، ص ١٢٨؛ خمينى‌شهر، صص ١٥٥-١٥٧؛ دانشنامه تخت فولاد اصفهان، ج ١، صص ٢٤٨-٢٥٠؛ اعلام اصفهان، ج ١، ص ٤٩٤.
٣. *فهرست نسخه‌هاى خطى كتابخانهٔ مدرسهٔ صدر بازار*، ج ١، ص ٦٦.
٤. راجع: **alnajafi.ir**، قسم المنشورات.

يقول محقّق هذا الكتاب:

أ: الظاهر أنّ تأليف هذا الكتاب تمّ تحريره في أربعة عشرة عامًّا والشاهد على ذلك قول المؤلّف: «وقريب من ذلك كلام الأستاد المحقّق المدقّق الفريد الواصل في هذه الأيام إلى رحمة الله الملك المجيد قدّس الله نفسه وطيّب رمسه ورضي عنه وأرضاه وجعل الجنّة مثواه.» فظهر من هذا المقال أنّه اشتغل بتأليف الكتاب بعد وفاة أستاذه صاحب الكفاية في ذي الحجّة الحرام سنة ١٣٢٩ق يعني بدأ بالكتاب سنة ١٣٣٠ق، وقد أنهى التأليف سنة ١٣٤٤ق كما صرّح بقوله: «فقد فرغنا من تأليف الكتاب -في ليلة الجمعة الخامس والعشرين من ربيع الثاني سنة أربع وأربعين بعد الألف وثلاثمأة قد مضت من الهجرة النبويّة عليه وعلى آله الأطهار صلوات الملك الغفّار ما دام الليل والنهار- بيد مؤلّفه الخاطي العبد مهدي بن الشيخ محمّد علي بن الشيخ محمّد باقر بن الشيخ محمّد تقي عفا الله عنهم أجمعين بحرمة محمّد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.»

ب: قد ذكر المؤلّف أستاذه الفقيه السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي في الكتاب إلى بحث اجتماع الأمر والنهي وقد دعا له: «مدّ ظلّه العالي»[١]، «والفقيه الوحيد اليزدي المنتهى إليه رياسة الإماميّة خلّد الله ظلاله»[٢].

ج: وكما ذكر المؤلّف السيّد السند الميرزا محمّد هاشم الچهارسوقي

١. راجع صفحة ٢٥٥.
٢. راجع صفحة ٢٤٣.

الخوانساري المتوفّى ١٧ شهر الله ١٣١٨ بالنجف الأشرف والمدفون في وادي السلام بقوله: «الفاضل النحرير الخوانساري رحمه الله»[١].

د: وقد استفاد المؤلّف كثيرًا في كتابه من كتاب جدّه الأعلى الشيخ محمّد تقي الرازي النجفي الأصفهاني المتوفّى ١٢٤٨ق المسمّى *بهداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين* وكتاب عمّه الأعلى الشيخ محمّد حسين الرازي الأصفهاني الحائري المتوفّى ١٢٥٥ق المسمّى *بالفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة* و*قوانين الأصول* للمحقّق الميرزا الشيخ أبو القاسم القمّي المتوفّى ١٢٣١ق و*تقريرات* الشيخ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري المتوفّى ١٢٨١ق المسمّى *بمطارح الأنظار* بقلم تلميذه الميرزا الشيخ أبو القاسم الطهراني الشهير بالكلانتر المتوفّى ١٢٩٢ق و*فرائد الأصول* بقلم الشيخ الأعظم الأنصاري و*كفاية الأصول* لأستاذه المحقّق الآخوند الخراساني المتوفّى ١٣٢٩ق وقد استفاد في نقل الحديث من *كتاب تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة* للشيخ محمّد بن الحسن المحدّث الحرّ العاملي المتوفّى ١١٠٤.

هـ. وقد طبع الكتاب في حدود سنة ١٣٤٤ق في مطبعة مدرسة گلبهار بأصفهان على الحجر ثمّ طبعه السيّد محمّد حسين الحسيني الجلالي رحمه الله في الإمريكا مصوّرة على النسخة الحجريّة.

---

١. راجع صفحة ٢٤٣.

الجهة الثالثة: مراحل التحقيق

لقد شاعت الأقدار الإلهيّة والأمطار الرحمانيّة والأنوار الجلاليّة أن تفيض علينا بمصفوفة من نسخة حجريّة من هذا الكتاب والمصفوفة غير محقّقة بتحقيق لائق، مع أنّا نعلم بعدم وجود مخطوطة لهذا الكتاب ولا نسخة واحدة، فلذا قمت بتحقيق هذا الكتاب تحقيقًا كافيًا شافيًا وافيًا طبق المراحل الآتية:

الأولى: المقابلة الأولى

آتاني مصفوفةً من هذا الكتاب حجّة الإسلام والمسلمين الحاجّ الشيخ مجيد الجلالي الدهكردي دام عزّه مدير مدرسة الصدر في الحوزة العلميّة بأصفهان وأحد مدرّسيها على مستوى بحوث الخارج مع استخراج الآيات الواردة في المتن وبعض الروايات من دون الاستناد إلى المصدر الأصلي ولذا حيث واجه المحقّق السابق باختلاف في متن الكتاب مع الرواية التي استخرجها تغيّر متن الكتاب على متن الرواية المستخرجة؛ ومن دون مقابلة المصفوفة المأخوذة من سايت نور ليب: **noorlib.ir** مع متن الكتاب بانضمام إيجاد فواصل أو اتّصالات لا تليق بالمتن.

فقمت بمقابلة المصفوفة بمتن النسخة المطبوعة الحجريّة من الكتاب -كما قلنا لم توجد مخطوطة من هذا الكتاب- تحت إشراف المؤلّف في حدود سنة أربع وأربعين بعد الألف وثلاثمأة قد مضت من الهجرة النبويّة فقمت بمقابلته حرفًا بحرف وسطرًا بسطر في أكثر من خمسين مجلسًا يطول بعضها أربع ساعات مع صديقي حجّة الإسلام

الشيخ مهرداد كبيري پور حفظه الله فحصلت بعد المقابلة على مصفوفة مصحّحة من الكتاب.

علمًا منّي بأنّ المصفوفة الأوّليّة لم تشتمل على رعاية التحريك اللغوي مثل همزة القطع والوصل وياء العربي «ي» والتشديد وغيرها مع عدم التدقيق في الفصل بين الجملات.

الثانية: تخريج الآيات

قد استخرجت الآيات المباركة للقرآن الكريم الواردة في الكتاب تخريجًا تامًّا. وقد استُخرِجَ بعضها في المصفوفة السابقة، ولكن بدّلت حروفها بالمعرب والمشكول وجعلتها بين القوسين المظهرين ﴿ ﴾ في المتن.

الثالثة: تخريج الروايات

نظرًا إلى تكاثر وتضافر الروايات الواردة في متن الكتاب لا سيّما في أواخره قمت بتخريج الأحاديث من مصادرها الواردة في متن الكتاب طبقًا لما أشار المؤلّف في كتابه.

الرابعة: تخريج الأقوال

قمت بتخريج ما نسب في متن الكتاب إلى الكتب والمؤلّفات السابقة في علم الأصول وما نسب إلى الأعلام الأصوليّين من العامّة والخاصّة قديمًا وحديثًا إلّا ما شذّ وندر ولم أقف عليه في المصادر وهكذا استخرجت ما نسبه المؤلّف إلى الكتب الفقهيّة والرجاليّة والدرائيّة.

الخامسة: المقابلة الثانية

قمت بالمقابلة الثانية لتصحيح متن الكتاب من جهة الإعراب

ومراعاة القواعد العربيّة وجعلت العلائم اللازمة لتحسين قرائة الكتاب وصيانة المتن من سقط كلمة أو زيادته.

السادسة: تنظيم العناوين

المؤلّف قدس سره لم يذكر إلّا بعض عناوين الفصول وأبواب كتابه فقمت بتنظيمها استكمالًا لعمله وقد جعلت العناوين التي كتبتها بين المعقوفتين [].

شكر وتقدير

وختامًا أتقدّم بالشكر العطر والثناء الخالص لكلّ من ساعدني في تصحيح وتحقيق وتقويم الكتاب وطبعه ونشره وأخصّ بالذكر:

حجّة الإسلام والمسلمين الحاجّ الشيخ مجيد الجلالي الدهكردي حفظه الله مدير مدرسة الصدر في الحوزة العلمية بأصبهان، حيث أمر بتحقيق الكتاب وإشرافه عليه.

وآية الله الحاجّ الشيخ هادي النجفي دام ظله من أولاد عمّ المؤلّف رحمه الله حيث اهتمّ بأمر تحقيق الكتاب وإرشاداته وإنفاقه عليه.

جزاهما الله خيرًا؛ فتقبّل الله منّي ومنهما صالح الأعمال.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وعلى أهل بيته الطيّبين الطاهرين.

محقّق الكتاب

اصفهان ـ احمد مصطفى حلبيان كان الله له

مساء يوم الإثنين ٢٥ جمادي الأولى ١٤٤٦ق

الارائك

في اصول الفقه

تاليف

الشيخ مهدي المسجدشاهي

(١٢٩٨-١٣٩٣)

تقديم

محمد حسين الحسيني الجلالي

١٤٢٣

The Open School
P.O. BOX 53573
CHICAGO, IL 60653-0398

صورة غلاف الطبعة الإمريكية

بسم الله الرحمن الرحيم

[السيرة الذاتية الثانية[1] للمؤلّف بالفارسيّة وفيها نقل إجازة اجتهاد المحقّق النائيني قدس سره له]

بر حسب خواهش دوست گرامی[2] شمّ مختصری از ترجمه خود بنحوی که خواهش فرموده‌اند -که اکتفا شود بر تاریخ تولّد وتحصیلات واساتید واجازه و مصنفات- مسطور می گردد:

تولد بنده در اصفهان در اواخر ماه شعبان سنهٔ هزار و دویست و نود و هشت[3] قمری بوده. مقدمات و سطوح [را] نزد اساتید متفرّقه

---

١. للمؤلف قدس سره ترجمة ذاتية أولى كتبها في شعبان ١٣٦٢ق للمؤرخ الشيخ محمّد علي المعلم الحبيب آبادي رحمه الله صاحب *مكارم الآثار*.

٢. المراد به هو الأستاذ حسين عمادزاده الاصفهاني قدس سره.

٣. بل الصحيح -كما ذكره لابن أخته الدكتور محمّد باقر الكتابي في *رجال* ←

خوانده‌ام، و فقه و اصول از خارج را چندین سال نزد والد علّامه حاج شیخ محمّد علی اعلی الله مقامه در اصفهان تلمّذ نمودم.

و در نجف اشرف چهار سال نزد علّامهٔ خراسانی -آخوند ملّا محمّد کاظم- اعلی الله مقامه و هم مدتی نزد علّامهٔ یزدی -آقا سید محمّد کاظم- تلمّذ نمودم، ولی تلمّذ نزد مرحوم والد و مرحوم آقای یزدی مقصور به فقه بود.

اما اجازات بنده -بنحو مشافهة یا مکاتبة- از چندین نفر از فقها رضوان الله علیهم صادر شده، از آن جمله:

علّامهٔ عاملی سید محمدحسن صدر نزیل کاظمین رضوان الله علیه، که در این موضوع رساله[ای] بخطّ شریف مرقوم داشته و او را به «لمعهٔ مهدیّه» مسمّی فرموده است.

دیگر علامهٔ فشارکی -آخوند ملا محمدحسین- رضوان الله علیه، دیگر علّامهٔ یزدی استاد رضوان الله علیه.

[إجازة الاجتهاد والرواية للمؤلّف الصادرة عن المحقّق النائيني]

و آخر فقیهی که اجازه به بنده داده است علّامهٔ نائینی میرزا حسین اعلی الله مقامه بوده. صورت اجازه این است:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين وأفضل صلواته وتحيّاته على من اصطفاه من

← *أصفهان*، ص ٥٢٣- سنة ١٢٩٩هـ . ق ولذا أثبتناه على الغلاف.

الأوّلين والآخرين محمّد وآله الطيّبين الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم أبد الآبدين.

وبعدُ، فإنّ جناب العالم العلم العلّام والفاضل المهذّب الهِمام، عماد الأعلام، وعمدة علماء الاسلام، صاحب الفكرة القويمة، والسليقة المستقيمة، والنظر الصائب، والفكر الثاقب، كهف الأنام، وركن الاسلام، الورع التقي، الآغا الشيخ مهدي أدام الله تعالى إفضاله وكثّر في العلماء العاملين أمثاله، نجل المرحوم حجّة الإسلام الآغا الحاجّ الشيخ محمّد علي الأصبهاني قدّس سرّه الزّكي، قد بذل في تحصيل العلوم الشرعيّة والمعارف الدينيّة برهة من عمره، واشتغل به شهرًا من دهره، معتكفًا بجوار أمير المؤمنين صلّى الله عليه وآله الطاهرين. مجدًّا جدّه، باذلًا جهده في الاستفادة من الأساطين، حتّى نال مرتبة عالية من الفضل والسداد، وبلغ رتبة الاجتهاد، وجاز له العمل بما استنبط ويستنبطه من الأحكام على النهج المتداول بين المجتهدين الأعلام، فليحمد الله -جلّت آلاؤه- على ما أولاه وليشكره على ما أنعم به وحباه.

وقد أجزت له يروي عنّي جميع ما صحّت لي روايته من كتب الأدعيّة والتفسير والفقه والحديث وغير ذلك، سيّما الصّحيفة المباركة العلويّة والسجّاديّة ونهج البلاغة والكتب الأربعة الّتي عليها المدار -الكافي والفقيه والتهذيب والاستبصار- والجوامع الأخيرة -الوسائل والوافي والبحار- وغير ذلك من مصنّفات أصحابنا، وما رووه عن غيرنا بحقّ إجازتي عن العالِمَين العَلَمين الأورَعَين والحجّتين الآيتين،

فقيهَي عصرهما ووحيدَي دهرهما -الحاج الميرزا حسين الميرزا خليل الطهرانيّ والشيخ محمّد طه نجف قدس سرّهما- بأسانيدهما المنتهية إلى أرباب الجوامع والكتب والأصول ومنهم إلى أهل بيت النبوّة ومهبط الوحي ومعدن العصمة صلوات الله عليهم أجمعين.

وأوصيه بملازمة التقوى والتحذّر من أن تغرّه الدنيا والأخذ بالاحتياط عند الشبهات؛ فإنّه وسيلة النجاة، وأن لا ينساني من صالح الدعوات إن شاء الله تعالى. والسّلام عليه ورحمة الله وبركاته.

***

و این بنده را مصنفاتی است اکثر آنها نام آن[1] مقتبس از یک آیه از سورهٔ مبارکهٔ کهف است.

از آنجمله «کتاب جنّات عَدن» در ادعیه و اذکار و نوافل و زیارات و استخارات و غیرها، تمام مأخوذ از کتب *کافی* و *فقیه* و *تهذیب* و *صحیفهٔ مبارکهٔ سجادیه* است.

دیگر «جنّات» در فقه استدلالی، مقداری از صلات و مسائل متفرقات است.

و دیگر «أرائك» در اصول است، و این کتاب با اختصار و احاطه به مباحث اصول، مشتمل بر تحقیقات متأخره و مطالبی از مؤلف است که به او حلّ اشکال در اکثر مسائل اصول می‌شود، و مشتمل بر ادلهٔ عقلیه و نقلیه در هر مسئله است که مغنی از مراجعه سائر کتب

---

١. في المخطوطة: «او»

اصوليه بلكه از علم درايه و رجال است؛ چون در مسئلهٔ خبر واحد شرعى در اين دو موضوع نوشته شده.

ديگر «أنهار»[١] [كه] مشتمل بر چند مقصد است.

ديگر «أساور مِن ذَهَب»[٢] در احوال حضرت زينب صلوات الله عليها.

ديگر «سُنْدُس و اِستَبْرَق» در ترجمهٔ كتاب نصر بن مزاحم در وقعهٔ صفّين، لكن انتخاب شده تقريباً، و تمام كتاب نصر را ترجمه ننموده‌ام.

ديگر «نعم الثواب» در اخلاق و سلوك إلى قرب الله تعالى.

ديگر «مرتفق» به ترتيب عصرى در اسلوب و به عنوان رفيق و شفيق مشتمل بر ردّ طبيعيين و نصارى، و استدلال بر حتميت دين اسلام از طرف عديده، و ذكر فلسفهٔ برخى از احكام اسلام، و غير ذلك.

ديگر «رساله‌اى در اصول دين».

ديگر رساله‌اى مسمّى به «اندرزنامه».

ديگر «رساله‌اى در ردّ وهابية».

ديگر «شهاب ثاقب»[٣] در تفسير آيه مباركه ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا

---

١. وله رسالة أخرى المسمّاة *الأنهار* طبعت قبل *أنهار* وبينهما عموم وخصوص من وجه.

٢. طبع ثانيًا سنة ١٣٨٤هـ . ش بتحقيق المحقّق الخبير جويا جهانبخش في ضمن منشورات ساحت بطهران.

٣. طبع ثانيًا في سنة ١٤٤٠هـ . ق بتحقيق الشيخ محمود عبد الرضا الصافي في ضمن منشورات مركز المحمود لنشر التراث في كربلاء المقدّسة.

بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ﴾[١]، و این کتاب متضمّن ذکر آیات و اخباری است که از تکشفات جدیده در علم هیئت و غیره خیر می‌دهد، پس تمامت آنها معجزه محسوب خواهد بود.

و دیگر *«آگهی‌های علمی»* شبیه *«شهاب ثاقب»* است، لکن فارسی است، چنانچه *«شهاب»* عربی است

و یک رساله ایست شبیه به کشکول مسمّی بـ*«عَدن»*.

و این مصنفات به غیر از *«عدن»* و *«جنّات»*، تمام به طبع رسیده است.

دیگر برخی تقریرات درسی[٢] و متفرّقات[٣] است. والسلام.

کتبه بیده الخاطئة العبد مهدي بن الشيخ محمد علي بن الشيخ محمد باقر بن الشيخ محمد تقي عفا الله عن جرائهم في ليلة السابعة عشر من صفر

---

١. سورة الصافات، ٦.

٢. الموجود عندنا بخط المؤلّف تقرير درس المحقّق الخراساني صاحب الكفاية، دورة أصولية كاملة ونحن قمنا بتحقيقه وسوف ينتشر بإذن الله تعالى.

٣. مثل: ١. *ترجمة كتاب إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان* للعلّامة الحلّي إلى الفارسية وقد طبعت مرّتان في سنة ١٣٩١هـ . ش بتحقيق الأستاذان الشيخ مهدي الباقري السياني ومحمود النعمتي في ضمن منشورات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی بطهران؛ ٢. *صفت حکمت*؛ رسالة في إثبات ذات الباري وتوحيده وصفاته طبع في أخريات حياة المؤلّف؛ ٣. *ديوان أشعاره* لأنّ له قريحة شعرية ومنظومات بالعربيّة والفارسيّة؛ ٤ و ٥. *رسالتان في ترجمته الذاتية* طبعت أولاهما في مقدّمة كتابه *ترجمة إرشاد الأذهان*، ص ٥٢-٥٨ بتحقيق جويا جهانبخش والأخرى هذه الترجمة المطبوعة؛ ٦. *رسالة في ترجمة والده آية الله الشيخ محمّد علي النجفي* طبعت في مقدّمة كتابه *ترجمة إرشاد الأذهان*، ص ٤٦-٥١ بتحقيق الأستاذ جويا جهانبخش.

سنة اثنتين وسبعين بعد ثلاثمأة وألف من الهجرة.[١]

وفاته ومدفنه ومراثيه ومادّة تاريخ وفاته

قال آية الله الشيخ هادي النجفي حفظه الله في تاريخ وفاة المؤلّف ومدفنه ومراثيه ومادّة تاريخه ما نصّه:

«وفات ومدفن

آية الله حاج شيخ مهدی نجفی رحمه الله بعد از حدود یک قرن خدمت به اسلام و مذهب حقّه و مؤمنین در شب یکشنبه پنجم ماه صفر ۱۳۹۳هـ . ق برابر با ۲۰ اسفندماه سال ۱۳۵۱هـ . ش در منزل مسکونی واقع در محلهٔ پشت مسجد شاه (امام) اصفهان وفات یافت.

صبح روز دوشنبه ٦ ماه صفر بعد از اقامه نماز باشکوهی بر ایشان به امامت آیة الله مجد العلماء نجفی رحمه الله در مسجد شاه (امام)[٢]، از جنازهٔ مطهر تشییع کم‌نظیری از مسجد شاه تا فرودگاه سابق اصفهان می‌شود و از فرودگاه با هواپیما به تهران و از تهران به مشهد مقدس رضوی منتقل می‌گردد، و در حرم مقدس امام رضا علیه السلام در حجره مقبرة العلماء، قرب دار السیادة، به امر تولیت وقت، دفن می‌گردد.

البته این حجره در تعمیرات اخیر حرم مطهر بازگشائی شده و در

---

١. *دایرة المعارف رجال اسلام*، ج ١٣، ص ٥٩٦٠-٥٩٦٢.
٢. تصویر این نماز را می‌توانید در کتاب *قبیلهٔ عالمان دین*، ص ١٣٨ ببینید.

راه ورودی به حرم واقع گردیده است.

مرحوم مهدوی، اسامی برخی از علماء که در این حجره مدفون هستند را یاد می‌کند.[۱]

مراثی و مادهٔ تاریخ وفات

جمعی از علماء و شعراء در رثاء ایشان و ماده تاریخ وفات ابیاتی را سروده‌اند. از آن جمله:

۱. آیة الله حاج سید اسماعیل هاشمی طالخونچه‌ای (متوفّی ۱۳۷۸ش) که خود از تلامیذ مؤلّف است در ابیاتی به عربی چنین سروده‌اند:

لهف قلبي على حليف اشتياق رحمه الله ربّه يوم التلاق
غاب عن عيننا الحبيب ولكن لم يغب عن قلوبنا بافتراق
غصص الموت ساعة ثم تفنى وفراق الحبيب في الصدر باق
وهو العالم الفقيه حليف الز هد والتقوى مع الإشفاق
عالم زاهد سخي وفيّ عارف ناسك وذو أخلاق
مَنْ هداه الله فهو المهدي لسنام الكمال فهو الراق
راح عنّا إلى جوار إمام هو شمس الشموس في الآفاق
فحباه إلّا له نعم الثواب من الأنهار كم له من خلاق

---

۱. *تاریخ علمی و اجتماعی اصفهان در دو قرن اخیر*، ج ۳، ص ۱۸۶.

واكتسي سندسًا من الثوب خضرا ومـــن اســـتبرق مـــن الخـــلّاق
متّكـــاه عـــلى الأرائـــك حقّـــا فبفضـــل الإلـــه أم باســـتحقاق
حســـن المرتفـــق بجنّـــات عـــدن لفقيـــــد الفقيـــــه بـــــالإطلاق
أرّخ الهاشـــمي عـــام وفاتـــه هـــو في مـــصرع مـــع الإداق
قل لتاريخ بعد خمس وعشـــرون بقـــى العـــالم مـــا إذ الـــدهر بـــاق[1]

۱۳۹۳=۲۵+۱۳٦۸

لازم به تذكر است اسامی برخی از تألیفات مؤلّف در این ابیات ذكر شده است و ماده تاریخ «ما إذ» را «لمئذ» باید نوشت تا صحیح شود.[2]

۲. مرحوم معلم حبیب‌آبادی صاحب مكارم الآثار نیز در تاریخ فوت مؤلف چنین سروده است:

«شد در آن جمع یکی ناگه و گفت
شیخ مهدی به جنان بـرد مكـان[3]»

۱۳۹۳=۱۳۹۲+۱

۳. ادیب فرزانه مرحوم آقای منوچهر قدسی رثاء و مادّه تاریخ

---

۱. *گنجینهٔ دانشمندان*، ج ۳، ص ۱۱۱؛ *تاریخ علمی و اجتماعی در دو قرن اخیر*، ج ۳، ص ۱۸۷.
۲. از افادات استاد آقای فضل الله خان اعتمادی خوئی متخلّص به برنا رحمه‌الله.
۳. *هدیهٔ نجفیه* مطبوع ضمن گروهی از دانشمندان شیعه، ص ٤۰۱؛ *رجال اصفهان*، ص ۲۳۳.

وی را در ابیاتی چنین گفته‌اند:

بزرگـــوار فقیهـــی کـــه جلـــوه‌هـــای کـــمال
بـه سـان آیـت صـبح از رخـش هویـدا بـود
ســـتوده طبـــع، ادیبـــی کـــه در بهـــار ادب
شـمیم خلـق خوشـش، آبـروی گلهـا بـود
همـه وقـار و سـکون گشـته از حقیقـت زهـد
چنانکـــه گـــوئی او کـــوه پـــای برجـــا بـــود
جهـان و هرچـه در او هسـت نـزد همـت او
چنان خسـیس کـه یـک قطـره پـیش دریـا بـود
پـی حیـات ابـد آن‌چنـان بـه عـالم زیسـت
کـه هـر نفـس رقـم مـرگ را مهیـا بـود
همـــان بـــه قـــوت پرهیـــز و علـــم زهـــدآمیز
مـــدام غرقـــهٔ انـــوار حـــق تعـــالی بـــود
در ایـــن زمانـــهٔ دون‌پـــرورِ خســـیس‌نـــواز
قسـم بـه ذات یگانـه، کـه فـردِ یکتـا بـود
غرض که در همه عالم بـه صـدق و علـم و ادب
صدوق و صاحب و صابی و سهل و اعشی بود
پس از حدود نود رفـت و اصـفهان بـه عـزاش
گرفتـــه مـــاتم و بنشســـته بـــر معـــزّی بـــود
کـه او بـه مـردم ایـن ملـک از خـدای قـدیر

بـه فـيض بخشـى خورشـيد عـالم آرا بـود
نشست در غم وى، هر كه جان صـافى داشـت
گرفـت مـاتم او، هـر دلـى كـه دانـا بـود
دريـغ و درد كـه رفـت از كـف و دگـر نايـد
قـرين او كـه در ايـن قـرن، حجـت مـا بـود
بـه مـرگ حجـة الإسـلام، مهـدى نجفـى
دل آتشـين صـفت و هـر دو ديـده دريـا بـود
بـه مشـهد رضـوى تـا ابـد گرفـت آرام
چراكـه از ازلـش در دل ايـن تمنـا بـود
پنـاه بـرد بـه نزهتگـه بهشـت رضـا
كـه در مقـام رضـاش از نخسـت مـأوى بـود
اگرچـه طبـع بـه فقـدان آن وجـود شريـف
فسـرده بـود و غمـين بـود و ناشـكيبا بـود
نوشـت از پـى تـاريخ رحلـتش قدسـى
«مقـيم كـوى رضـا، جـان مهـدى مـا بـود»[1]
(١٣٩٣)

٤. همچنين اديب و شاعر توانا مرحوم آقاى مجتبى كيوان چنين سراید:

---

١. *رجال اصفهان*، ص ٥٢٤.

کمال قدس و حیا، شیخ مهدی نجفی
سپهر صدق و صفا، شیخ مهدی نجفی
مثل به زهد و ورع بود و داشت در همه حال
زبان به ذکر و دعا، شیخ مهدی نجفی
تمام عمر دلی داشت روشن و لبریز
ز مهر آل کسا، شیخ مهدی نجفی
قرین ماتم و غم گشت اصفهان چو برفت
از این سپنج سرا، شیخ مهدی نجفی
رضای حق طلبید و از این سبب بغنود
به بارگاه رضا، شیخ مهدی نجفی
چو روح طاهر خود را به شوق وافر کرد
ز پای دوست فدا، شیخ مهدی نجفی
یکی به جمع شد و گفت سال رحلت او
«کمال قدس و حیا، شیخ مهدی نجفی»[1]
١٣٩٣=١+١٣٩٢

٥. ادیب فرزانه استاد فضل الله خان اعتمادی خوئی متخلّص به برنا در مرثیه و مادّه تاریخ گوید:

---

١. *رجال اصفهان*، ص ٥٢٥.

آن عالم زاهد که به چوگان ورع زد
تا حد توانائی به میدان عمل گو
گردید ز سکنائی این سُفْلِه‌سرا، سیر
بنمود سوی سدرهٔ سَرْمَد ز جهان رو
برنا بنوشت از پی تاریخ وفاتش
«شیخ نجفی مهدی، امام العلماء کو»
(١٣٩٣)

«مهدی نجفی، شیخ امام العلماء کو»[١]
١٣٩٣

٦. جناب برنا در مادّه تاریخ چنین سروده:
از مأذنهٔ مسجد شه بانـگ اذان چـون
افکند طنین در همـهٔ شـهر ز هـر سـو
(برنا) ز پسر عمّ گرامیش پرسید:
«شیخ العلماء مهدی امام نجفی کو»[٢]

٧. همچنین استاد اعتمادی متخلّص به برنا فرماید:

١. *سپند مجمر عشق*، ص ١٧٧.
٢. *سپند مجمر عشق*، ص ١٧٧.

نوشـــت از پـــی تـــاریخ رحلـــتش برنـــا

«بود جوار رضا، جای مهدی، زاهد نیک»[۱]

(۱۳۹۳)

۸. استاد اعتمادی در مرثیه و ماده تاریخ دیگری برای ایشان چنین سروده‌اند:

جعفـــری عـــالم اصـــولی رای

بـــه ره، هشـــت و چـــار راهـــنما

کـــیش او مهـــر دودمـــان عـــلی

مســـلکش پـــیروی آل عبـــا

حـــاکم حکـــم عـــترت یاســـین

نـــاشر شرع دودهٔ طاهـــا

هـــم زجمـــع اکـــابر و اشراف

هـــم طرفـــدار و حـــامی فقـــرا

مقتـــدائی کـــه جمـــع مقتـــدیش

گـــه ز صـــدها هـــزار بـــود فـــرا

بـــود در پیکـــر جماعـــت شـــهر

چـــون دل و همگنـــان او اعضـــا

---

۱. *سپند مجمر عشق*، ص ۱۷۷.

آن زعیمـــی کـــه عـــزت وافـــر
خـــالق او را نمـــوده بـــود عطـــا
نـــام او شـــهرت امـــام زمـــان
بـــود و عنـــوان او نشـــان خـــدا
حجـر و بیـت و کعبـه را طـائف
زائـــر قـــبر اولیـــا و بقـــا
آقـــای شـــیخ مهـــدی نجفـــی
اکـــبر قـــوم و ارجـــح آبـــا
نـــه در اســـلاف بـــود مانـــدش
نـه در اعقـاب کـس شـد او را، تـا
دهـــر کـــم آورد چـــو او فرزنـــد
بـــر حـــذر از علایـــق دنیـــا
مـــی‌تـــوان مثـــل او بنـــدرت دیـــد
در صـــنادید اتقیـــا اتقـــا
تـــا بمـــرز کـــمال، رهـــروی زهـــد
بلکـــه از آن نهـــاد بـــیرون پـــا
بـــر حـــذر آنقـــدر شـــد از تـــدلیس
کـــه نهـــان بـــودش التجـــا و رجـــا

بـــود بـــا دیگـــران ره و روشـــش
در طریـــــق أمـــــور راه ســـــوا
بـــود در بنـــدگی چنـــان محتـــاط
کـــه نشـــد خـــارج از طریـــق خفـــا
بـــود برتـــر از آنکـــه بتـــوان گفـــت
اوفتـــادش بـــه ذهـــن فکـــر ریـــا
بـــود یـــک رنگـــتر از آنکـــه کنـــد
کـــس بـــه نیرنـــگ بهـــر رنـــگ اغـــوا
بـــود از کثـــرت عـــدالت و صـــدق
ســـاده در ذهـــن عـــدّه‌ای بخطـــا
نـــه بتعـــذیر و تهمـــت و تکفـــیر
ســـاخت از بهـــر شـــهرش بـــت‌هـــا
نـــه بـــه تحریـــک کـــس پـــی تخریـــب
بـــرد دســـت او بخامـــه فتـــوا
شـــد ز مهـــمان پـــذیر دهـــر بـــرون
در سراپـــــــردهٔ سرای بقـــــــا
یا که شـــد از جهـــان ســـوی جانـــان
دعـــوت اِرْجِعـــیش کـــرد نـــدا

خواست از طبع خویش مصراعی
از پی ختم این رسا برنا
تا برای وفات و مدفن او
باشد آن واضح و فصیح و رسا
هم کند و را معلوم
هم بود بر وفات او گویا
کرد دریافت این‌چنین بر طبع
«جای مهدی بود رواق رضا»
(۱۳۹۳)[۱]»[۲]

۱. *سپند مجمر عشق*، ص ۱۷۷ و۱۷۸.
۲. مقدّمة *کتاب أساور من ذهب در احوال حضرت زینب* سلام الله علیها، ۲۹-۳٦.

الصفحة الأولى والثانية من السيرة الذاتية للمؤلف قدس سره بقلمه

بسم الله الرحمن الرحيم بحسب خواهش دوست گرامی شیخ مخفری
از شیخ محمد بخوی که خواهش فرموده اند شیخ الفقهاء شیخ تقی و محصلات
و اسانید و اجازه و مصنفات مرا بنگارد و تقلید بنده در اصول
در اواخر شعبان سنه هزار و دویست و نود و هشت قمری بود
مصنفات و سطوح نزد اساتید متفرقه خوانده ام و فقه و اصول از
شارح ایندین سال نزد والد علامه حاج شیخ محمد علی اعلی الله مقامه
در اصفهان تقریر نموده و در یک شهر چهار سال نزد علامه آخر آسمان
آخوند ملا محمد کاظم اعلی الله مقامه و هم در قم نزد علامه بروجردی آقا سید
محمد کاظم [illegible] ثلثه نصف و سه ثلث نزد مرحوم والد و مرحوم آقای
بروجردی مقصود به فقه بود اما اجازات بنده بخواهش فهر یا حاجیه
از چندین نفر از فقهای رضوان الله علیهم صادر شده از آنجمله علامه
عالی سید محمد حسن صدر نزیل کاظمین رضوان الله تعالی که در پشت صفحه
رساله بخط شریف مرقوم داشته و اورا ملبسه موهبت مستی زده است
و یک علامه مرحوم آقای آخوند ملا محمد حسین رضوان الله علیه و یک علامه بزرگ
آقا شاه محمد رضوان الله علیه و آخر فقیهی که اجازه به بنده داده است
علامه نائینی میرزا حسین اعلی الله مقامه بود صورت اجازات این است
بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و افضل صلواته
و تحیاته علی من اصطفاه من الاولین و الآخرین محمد و آله الطیبین
الطاهرین و اللعنة الدائمة علی اعدائهم ابد الآبدین

ص ۱

و بعد فان جناب العالم العلم العلام و الفاضل المؤید بالالهام
عماد الاعلام و عمدة علماء الاسلام صاحب الفکرة القویة و السلیقة
المستقیمة و النظر الثاقب و الفکر الصائب کهف الانام و رکن الاسلام
الورع التقی الآقا الشیخ محمد رضا ادام الله تعالی افضاله و کثر فی العلماء
العاملین امثاله نجل المرحوم حجة الاسلام الآقا الحاج الشیخ محمد علی الاصفهانی
قدس سره الزکی قد بذل فی تحصیل العلوم الشرعیة و المعارف الدینیة
برهة من عمره و اشتغل بها مدة عمره متکفلا بجوار ابی المؤمنین صلی الله علیه
و آله الطاهرین عبدا جیدا و اجتهد فی الاستفادة من الاساطین حتی
نال مرتبة عالیة من الفضل و السداد و بلغ رتبة الاجتهاد و جاز له
العمل بما استنبط و استنبطه من الاحکام علی النهج المتداول بین المجتهدین
الاعلام فلله الحمد حیث انه علی ما اراده و لله الشکر علی ما الهمه و حباه
و قد اجزت له ان یروی عنی جمیع ما صحت لی روایته من کتب الادعیة
و التفسیر و الفقه و الحدیث و غیر ذلک سیما الصحیفة المبارکة السجادیة
و الصحیفة الرضویة و الصحیفة الثانیة و الکتب الاربعة التی علیها المدار الکافی
و الفقیه و التهذیبان و الاستبصار و اجماع الاجزاء و الوسائل و الوافی
و البحار و غیر ذلک من مصنفات اصحابنا و ما رویته عن مشایخنا بطرقی اجازنی
من العالمین العلیین الآذری من الجنب الایمن فقهیهما و دیدبهما
و هما الحاج المیرزا حسین المیرزا خلیل الطهرانی النجفی و الشیخ محمد طه نجف

ص ۲

الصفحة الثالثة والأخيرة من السيرة الذاتية للمؤلف قدس سره بقلمه

وسلوک الی قرب الله تعالی و یکی رفیق بذهب مصری در
اسلوب و عنوان رمین و شیخ مشتمل بر رد طبیعیین و دهریان
و مسند لال بر حقیت دین اسلام از طرف هدیه و ذکر فلسفه برخی
از احکام اسلام و غیر ذلک و دیگر رساله در اصول دین و دیگر رساله
ستر باندرزنامه و دیگر رساله در رد و تابیه و دیگر شهاب ثاقب
در تفسیر آیه مبارکه انا زینا السماء الدنیا بزینة الکواکب
و این کتاب مشتمل ذکر آیات و اخباری است که مشتملات بر هدیه در
علم هیئت و غیره جزیل بود پس ثابت انها معجزه محسوب خواهد بود و دیگر
آگهی بر علی شبیه شهاب ثاقب است بلکه فارسی است چنانچه شهاب عربی است
و دیگر رساله الهیات شبیه بکشکول مشتمل بود و این مصنفات
بغیر از عدد و جنات نام بطبع رسیده است و دیگر برخی تحریرات
اصول قدیس و متفرقات سید السلام کتبه الحقیر الفقیر الی الله الغنی موسی بن الشیخ
محمد علی بن الشیخ محمد باقر بن الشیخ محمد تقی عفی الله عنهم جرائمهم
فی لیلة الثالث عشر من صفر سنة اثنتین و سبعین بعد الثلاثمائة والألف من الهجرة

ص ٤

قدس سرهما ساندهما المنتهیة الی ارباب الطباع و الکشف و الاصول
و منهم الی اهل بیت النبوة و مهبط الوحی و معدن العصمة صلوات الله
علیهم اجمعین و اوصیه بلازمة التقوی و التحذر من ان غرته الدنیا
و الآخذ بالاعتبار طعنة الشبهات فانه وسیلة النجاة و الی لا ینفک
من صالح الدعوات ان شاء الله تعالی و السلام علیه و رحمة الله و برکاته
و این بنده را مصنفاتی است اکثر انها نام او مشتمل از کتب ابواب از برخی
مبارکه کهن است از انجمله کتاب حیات مدی در ادعیه و اذکار
و رسائل و زیارات و استخارات و غیرها نام ماخوذ از کتب
کافی و فقیه و تهذیب و مجمع مبارکه سجادیه است و دیگر حیات در رفع الزلال
مقدار از صلوات و مسائل متفرقات است و دیگر ارائک در اصول است
و این کتاب با اختصار و احاطه لمباحث اصولیه مشتمل بر تحقیقات
متاخره و مطالبی از زبدة الاصول و حل اشکال اکثر مسائل اصول
و مشتمل بر ادله مقلده و تقلید در مسئله است که مخفی از مراجعه سائر کتب
اصولیه بلکه از علم درایه و رجال است چون در مسئله جزء واحد است و ایضا
و مشتمل بر مسئله نیز و دیگر انها مشتمل بر چند مقصد است و دیگر اسرار و رموز
در احوال حضرت زینب صلوات الله علیها و دیگر تقدیس و اشراق
و ترجمه کتاب مصباح الزائر و غیر ذلک لکن انتخاب مسائل
تقریبا و نام کتاب مصباح الزائر ترجمه نمود ام دیگر نمی الثواب در اختلاف

ص ٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا تحصى نعمه ولا تجحد كرمه ولا تشكر الآئه وقسمه كيف
والشكر من الآئه الجسام حيث يخرج به الشاكر عن حد الانعام ويستحق به
جزيل الانعام ويربو به على سائر الانام فكل شكر مستتبع لشكر جديد الى ان
يخرج عن حد التعديد الواحد الاحد المتفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن
له كفوا احد المفضل المنان والمتوحد بالعز والمجد والسلطان والصلوة
والسلام على محمد واهل بيته النجباء السادة الاصفياء الخاصين في طاعته و
المستغرقين في بحار محبته والداعين الى جنته والمنذرين من نقمته
والهادين الى معرفته والسائقين الى مغفرته السادة الميامين نجوم السموات
والارضين وساداة العالمين وشفعاء يوم الدين ولعنة الله على اعدائهم
اجمعين وبعد فغير خفي ما آل اليه امر الاصول من التمو والطول
حتى اضطر الفضل الى تقرير ما له وكاد ان يمحى طوله واعلامه
من الفكر فتح الله وسعه عليه فلا يكاد ينال الا بعد الفراغ منه
والحوز عنه واما الفراغ في هذا العصر ولا يكون الا بعد ذهاب العمر وفنا

الدهر

بداية النسخة الحجريّة من الكتاب

٦٦٦٢٣٣

ان يكون الرشد في نفس المخالفة لحسنها ثم قال طاب ثراه ولو سلم انه لغلبة الحق
في طرف الخبر المخالف فلا شبهة في حصول الوثوق بان الخبر الموافق المعارض
بالمخالف لا يخلو من الخلل صدورا او جهة ولا باس بالتعدي عنه الى مثله انتهى
كلامه رفع مقامه وانتهى بنا الكلام في هذا المقام نقدا فرغنا من تاليف الكتاب
في ليلة الجمعة الخامس والعشرين من ربيع الثاني سنة اربع واربعين بعد الالف
وثلثماة فذهضت من الهجرة النبوية عليه وعلى اله الاطهار صلوات الملك الغفار
ما دام الليل والنهار بيد مؤلفه الخاطي العبد مهدي بن الشيخ محمد علي الشيخ محمد
باقر بن الشيخ محمد تقي عفى الله عنهم اجمعين بحرمة محمد واله الطاهرين صلوات الله
عليهم اجمعين

ثم اقول تنبيها على تيسير التحصيل وتحصيل التيسير انه قد كان بلغ دوري وتحصيل
الاصول في هذه الازمان الى اربعين سنة وسعى المحقق الاستاد قدس الله نفسه في
تاليف الكفاية حصل الكفاية في ثلث الامد المزبور لان الكتاب المذكور وان كان تلخيصا
للاصول حاويا المراتب التحقيق والتدقيق على ما به يليق لكنه لشدة اعضاله ولخفة
بعض الادلة الشرعية في ابوابه غير مغن عن جميع كتب الاصول فلا محيص للمحصل عن
مراجعة بعض الكتب قبله في عدة سنين ثم قراءة الكفاية في اربع سنين مع مراجعة
بعض الكتب الاخر حينا بعد حين وحيث ان اعضاله يدفعه عن تناول جميع مقاصده
على النهج الصحيح فلا بد له من قراءة اسنية مع اجالة النظر في دلائله والاجتهاد
في مسائله وهذا يبلغ ما ذكرناه من المدة حسب متعارف الطلبة واما كتابنا
هذا فحيث انه اجتهدنا في تسهيل تناول معانيه وجهدنا في ترك الاخلال بشيء
من مبانيه وصار يغني عن جميع كتب الاصول انتهى الى سنتين
امد التحصيل الذي كان قد بلغ الى الاربعين

والحمد لله رب العالمين

كلها

در مطبع مدرسه

وقف
مكتبة آية الله العظمى النجفي
١٤٢٠

نهاية النسخة الحجريّة من الكتاب

صورة المؤلّف قدس سره

الأرائك

بسم الله الرحمن الرحيم

[مقدّمة المؤلّف]

الحمد لله الذي لا تحصى نعمه، ولا يحدّ كرمه، ولا تشكر آلائه وقسمه، كيف؟! والشكر من آلائه الجسام؛ حيث يخرج به الشاكر عن حدّ الأنعام، ويستحقّ به جزيل الأنعام، ويربو به على سائر الأنام؛ فكلّ شكر مستتبع لشكر جديد إلى أن يخرج عن حدّ التعديد، الواحد الأحد، المتفرّد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوًّا أحد، المتفضّل المنّان، والمتوحّد بالعزّ والمجد والسلطان.

والصلاة والسلام على محمّد وأهل بيته النجباء، السادة الأصفياء، المخلصين في طاعته، والمستغرقين في بحار محبّته، والداعين إلى جنّته، والمنذرين من نقمته، والهادين إلى معرفته، والسائقين إلى مغفرته، السادة الميامين، نجوم السموات والأرضين، وسادة العالمين، وشفعاء يوم الدين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

وبعدُ، فغيرُ خفيّ ما آل إليه أمر الأصول من النموّ والطول، حتّى استصعب أمر التحصيل، فعزّ مرامه، وكاد أن يمحى طلوله[1] وأعلامه؛ إذ الفقه محتاج إليه ومعتمد عليه، فلايكاد ينال إلّا بعد الفراغ منه

---

١. الطُّلُول جمع الطَلَل بمعنى: الشاخِص من آثارِ الدارِ، وشَخْص كلِّ شيء. (راجع *القاموس المحيط*، ج ٣، ص ٥٦٢).

والجواز عنه.

وأمّا الفراغ في هذا العصر، فلا يكون إلّا بعد ذهاب العمر وفناء الدهر، لا أقلّ من زمان قد تصرّم فيه أيّام الشباب، واستولى على بناء العمر الخراب، وآن أوان الرحيل، فلم يبقَ بعدُ مجال للتحصيل.

فمتى يخوض الطالب في الفقه ودلائله، ويبذل الوسع في حلّ مسائله؟ ومتى يعمل بما علم ويحذو نحو ما رسم؟ هل هذا إلّا التضييع؟ وهل ذلك إلّا التفريط؟

فما هكذا كانت سُنّة التّحصيل فيما غبر، أن كانوا ليشتغلون بالتحصيل سنينًا قليلة، فيفرُغون منه، وقد صاروا علماء كاملين مستحضرين لمجموع مسائل الفقه والدين، مستنبطين ذلك كلّه على اليقين.

وترى اليوم، المبرّز من الطلبة ربّما يُسأَل عن مسألة من واضحات الفقه، فلا يستحضره؛ فإمّا أن يقول فيه بغير علم؛ أو يخجل عند من يحضره.

ما أطول هذا العناء! وأبعد هذا الرّجاء!

ناهيك ما في الخوض في العقليّات كثيرًا؛ من كثرة الزلل، بل ربّما يوجب إعوجاج الفهم السليم والذهن المستقيم.

هذا كلّه، مع أنّ التوغّل[1] في الأصول والإفراط في المعقول، كثيرًا ما

---

١. قال الشرتوني في *أقرب الموارد*، ج ٥، ص ٨٠٠: «توغّل في الأرضِ: ذهب فأبعد فيها. وكذلك في العلم.»

ينتج بالعكس، ويَعمَى عن الفقه، فيتشبّث في كلّ باب بأصالة البرائة والاستصحاب، ولو كان عليه شاهد من خبر أو كتاب، بل ربّما يَعمَى عليه وجه الصواب في نفس المسألة، أو إذا بلغ آخر الأصول، نسي أوّله؛ ولذا قيل حقًّا حقًّا: «خَيْرُ الأُمُورِ أَوْسَطُها»[١].

فصار ما ذكرنا من الدواعي التي رغّبتنا إلى تأليف هذا الكتاب، وهو -إن شاء الله تعالى- بحيث يغني الطالب في زمن قليل، ويجعله من الأصول فارغ التّحصيل، وإنّه ليستفيد منه المنتهي، ويستفيض منه المبتدي، فلا يحتاج في مناولته وبحثه واستخراج معانيه من لفظه إلى كتاب آخر في هذا الفنّ -قد تداول بحثه وتزاول درسه- فإنّه لايَخِلّ بمهمّ -لابدّ من مدارسته- ولا بدليل عقلي أو نقلي -لايسمح للطالب الإعراض عن مذاكرته-.

ويحوي -مع ذلك كلّه- فوائدَ وأفكارًا منّى أرجو أن تفيد الطالب، وإن لم تكن من الرغائب، فما كلّ ماء بصدّاء[٢]، وفوق كلّ ذي علم

---

١. راجع *الكافي*، ج ١٣، ص ٢٧٣ و٢٧٤ حيث روا: «عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ أَوْ غَيْرِه رَفَعَهُ، قَالَ: خَرَجَ عَبْدُ الصَّمَدِ بْنُ عَلِيٍّ ومَعَهُ جَمَاعَةٌ، فَبَصُرَ بِأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليهما السلام مُقْبِلًا رَاكِبًا بَغْلًا، فَقَالَ لِمَنْ مَعَهُ: مَكَانَكُمْ حَتّى أُضْحِكَكُمْ مِنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ، فَلَمَّا دَنَا مِنْهُ، قَالَ لَهُ: مَا هذِهِ الدَّابَّةُ الَّتِي لا تُدْرِكُ عَلَيْهَا الثَّأْرَ، ولَا تَصْلُحُ عِنْدَ النِّزَالِ؟ فَقَالَ لَهُ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: «تَطَأْطَأَتْ عَنْ سُمُوِّ الْخَيْلِ، وتَجَاوَزَتْ قُمُوءَ الْعَيْرِ، وخَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا». فَأُفْحِمَ عَبْدُ الصَّمَدِ، فَمَا أَحَارَ جَوَابًا.»

٢. أشار المؤلّف إلى بيت من أبي الفتح البُستي:

«ما كـل مَـاءٍ كَصَـدّاء لـوارده نعم ولا كل نبت فهو سعدانَ»

←

عليم[١].

ويبحَث كثيرًا من الوجه الذي أوجب الخلاف في المسألة، وجعلها مُعضِلة، فيكشف ذاك الوجه حتّى يتّضح الأمر، ولا يلتبس الحقّ، وينكشف الحال، ويرفع الإشكال، فيَسفِرُ الحقّ عن نقابه، ويظهر عن مكنون حجابه.

ويَجمَع من شوارد أبواب الأصول ما يَهِمّ ذكره، ولايسمح الإخلال بأمره؛ لظهور جدواه وفائدته في الفقه، ويُهمِل بما لايَهِمّ أمره ولا طائل في ذكره؛ فإنّ شرف كلّ علم بثمرته المترتّبة عليه، فما لا ثمرة له لا نفع فيه، وما لا نفع فيه فإهماله أحرى، والاشتغال بغيره أولى؛ لأنّه موجب لتضييع العمر واختلال الفكر.

واقتَبَسْتُ اسمه من الكتاب العزيز من الآية من سورة الكهف[٢] فسمّيته بـ «الأرائك»، ورتّبته على مقدّمة وأرائك.

→ (قصيدة عنوان الحكم، ص ٣٩).
قال العسكري في *كتاب جمهرة الأمثال*، ج ٢، ص٢٤١: «وهذا المثل يضرب للرجلين لهما فضل إلا أنّ أحدهما أفضل.»

١. أشار المؤلّف إلى الآية الشريفة في سورة يوسف:
﴿فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾. (سورة يوسف، ٧٦).

٢. أشار المؤلّف إلى هذه الآية الشريفة: ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ ويَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُندُسٍ وإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا﴾. (سورة الكهف، ٣١).

[مقدّمة الكتاب]

أمّا المقدّمة ففي بيان تعريف هذا العلم وموضوعه ومسائله والغرض منه

أمّا الأول: «فهو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة.»[1]

فخرج بقيد «القواعد»، العلم المتعلّق بالجزئيّات كعلم الرّجال ومنها أدلّة الفقه الخاصّة المذكورة فيه.

ومن «الممهّدة لاستنباط الأحكام»، ما لم يمهّد لذلك وإن أفاد ذلك كعلم العربيّة.

وخرج بـ «الشرعيّة»، الأحكام العقليّة وغيرها.

ولا يخفى أنّ مباحث الاجتهاد والتقليد من مسائل الأصول من

---

١. قد ذكر مثل هذا التعريف أكثر المتأخرين، كما في *زبدة الأصول*، ص ٤١؛ *القوانين*، ج ١، ص ٣٣-٣٤؛ *الفصول*، ج ١، ص ٣٤٣.

دون ريب -ولو قلنا بأنّ مسائل الأصول لا تتعلّق بعمل المكلّف-؛ فإنّ حجّيّة قول المفتي كحجّيّة خبر الواحد أمارة لا توجب حكمًا في عرض الواقع، كما ستعرف فيما سيأتي[١]، بل توجب تنجّز الواقع مع الإصابة والعذر عنه مع الخطأ.

نعم، يفيد قول المفتي حكمًا ظاهريًّا صوريًّا لمكان إثباته للواقع. هذا إذا أخطأ، ومع الإصابة فليس إلّا الواقع.

وأمّا مسائله فهي قضاياه متشتّتة التي يبحث فيه عنها.

وموضوع كلّ علم هو نفس موضوعات مسائله في الحقيقة؛ إذ هي التي يبحث في ذلك العلم عن عوارضها فيصحّ التعبير عن موضوع علم الأصول: بجامع ينطبق على موضوعات مسائله، أو عدّة أمور كلّيّة تنطبق عليها.

أمّا ما ذكر من أنّ موضوع هذا العلم هو الأدلّة الأربعة من الكتاب والسّنة والإجماع والعقل[٢].

فلا يخلو من المناقشة؛ فإنّ البحث في أكثر مسائله ليس عنها، فليس البحث عن مباحث الأوامر والنواهي بحثًا عن الكتاب والسنّة، وإن كان المهمّ معرفة حال الأوامر والنواهي الشرعيّة.

أمّا الرابع، فالغرض منه التوصّل إلى الفقه.

---

١. راجع صفحة ٣٩٤.

٢. راجع *القوانين*، ج ١، ص ٤٧؛ *الفصول*، ج ١، ص ٣٨٠-٣٨٨.

الأريكة الأولى

في الوضع

وما يلحق ذلك وفيه فصول:

الفصل الأوّل في بيان أقسام الوضع

الوضع على ضربين:

تعييني، وهو ما كان بجعل الواضع وتعيينه اللفظ بإزاء المعنى، ولا يحتاج ذلك إلى مزيد كلفة؛ فإنّه كما يحصل بقول الواضع: «وضعت اللفظ الفلاني بإزاء المعنى الفلاني»، يحصل بقوله: «جئني بفلان» مريدًا بذلك وضع الإسم له، مثلًا إذا أراد تسمية ولده يقول لعبده: «جئني بزيد» أو «خذ زيدًا» فيكون وضعًا لا محالة.

أو تعيّني، ينشأ من كثرة استعمال اللفظ في المعنى، حتّى يتبادر منه بلا قرينة.

واللفظ الموضوع إن لم يقبل معناه الشركة «فجزئي» كزيد، وإلّا «فكلّي».

ولا يخفى أنّ الكلّيّة والجزئيّة يلحقان المعنى لا اللفظ، واتّصاف اللفظ بهما، إنّما هو باعتبار المعنى.

والكلّي إن تساوت فيه الأفراد «فمتواطٍ»، وإلّا «فمشكّك».

والاختلاف، إمّا بأوّليّة:

بأن يكون صدق الكلّي على بعض أفراده قبل صدقه على البعض الآخر، قبليّة زمانيّة أو غيرها.

والمقصود: أن يكون بعض الأفراد مقدّمًا على غيره في صدق ذلك الكلّي عليه بنفس ذلك الكلّي لا بغيره. فليس من ذلك تقدّم صدق الإنسان على الأب من الابن؛ إذ التقدّم إنّما هو في صدق الإنسان عليه خارجًا لا بنفس الإنسانيّة؛ إذ ليس صدقه عليه متوقّفًا على صدقه على ذاك.

أو بأولويّة.

ثمّ إنّ اللفظ والمعنى إمّا أن يتّحدا بأن يكون للفظ واحد معنًى واحد، أو لا.

وعلى الثاني، فإن تكثّر كلّ منهما -أي تعدّد- «فالألفاظ متباينة».

ولا يخفى أنّ هذه الصفة وما بعدها تلحق اللفظ، واتّصاف المعنى بها إنّما يكون بتبعيّة اللفظ.

وإن تكثّرت الألفاظ دون المعنى، «فالألفاظ مترادفة» كحري وجدير.

وإن تكثّرت المعاني في لفظ واحد، فإن وضع لكلّ منها مع عدم لحاظ مناسبة الآخر ولا عدم مناسبته، «فاللفظ مشترك».

وإن لوحظ في الثاني مناسبة الأوّل «فمنقول»، وهو ينسب إلى

الناقل، فيقال: منقول شرعي ولغوي وعرفي.

وإن لوحظ عدم مناسبته إيّاه «فمرتجل».

لكنّ الأولى أن يقال: إن تكثّرت المعاني في لفظ واحد «فمشترك» إن لم يهجر المعنى الأوّل، و«منقول» مع الهجر.

وجه الأولويّة أمور:

منها: الإيجاز.

ومنها: أنّ الملحوظ فيه المناسبة مشترك مع عدم هجر المعنى الأوّل؛ لاعتبار هجر الأوّل في المنقول، مع أنّه على التقسيم الأوّل داخل في المنقول خارج عن المشترك.

ومنها: غير ذلك.

ثمّ إنّ إحالة وقوع المشترك مجازفة لا يصغى إليه.

ثمّ إنّ هناك تقسيمًا آخر لا يخصّ المعنى ولا اللّفظ إلّا باعتبار الاستعمال: وهو أنّ اللّفظ إذا استعمل فيما وضع له «فحقيقة» وإذا استعمل في غيره لعلاقة «فمجاز».

ولا يخفى أنّ المجاز المشهور هو ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة، ومع قطع النظر عنها فلا يتبادر منه.

الفصل الثاني [في طرق معرفة الحقيقة عن المجاز]

إذا أراد الجاهل بالوضع معرفة الحقيقة من المجاز فله طرق:

الأوّل: تنصيص أهل الخبرة به كاللغوي إذا كان بصدد بيان الحقائق، لا مجرّد ما استعمل فيه اللفظ؛ وذلك لحجّيّة قول أهل الخبرة في كلّ فنّ عند العقلاء بل وغيرهم.

الثاني: تتبّع موارد الاستعمال بمقدار يفي بالعلم بذلك.

الثالث: انتفاء المناسبة المصحّحة للتجوّز بين مستعملات اللفظ؛ فإنّه شاهد بتعلّق الوضع بالجميع؛ حيث إنّ استعمال الألفاظ في المعاني المجازيّة، إنّما يكون بالمناسبة للمعاني الحقيقيّة.

الرابع: التبادر، فهو علامة الحقيقة، وتبادر الغير، علامة المجاز.

والمراد بالتبادر: انسباق المعنى إلى الذهن من نفس اللفظ.

ووجه كونه علامة: أنّ التبادر المذكور: إمّا للوضع؛ أو للقرينة؛ أو للدلالة الذاتيّة الطبعيّة.

والثالث مبني على كون دلالة الألفاظ بالطبع، وهو بمكان من

الفساد لا يخفى، والثاني مفروض العدم، فتعيَّن الأوّل.

فإن قلت: انسباق المعنى كذلك موقوف على العلم بالوضع؛ لأنّ العلم بالوضع شرط في فهم المعنى كذلك، والجاهل لا يكاد يميّز بين الألفاظ في الدلالات، فإذا كان العلم بالوضع موقوفًا على التبادر، وقع الدّور.

قلت: المقدّمة الأولى، ممنوعة؛ فإنّ انسباق المعنى يحصل من العلم بموارد استعمالات اللفظ وكيفيّات استعماله بمقدار يفي بالانسباق، والعلم بذلك ليس علمًا بالوضع وإن كان يستلزمه، لكنّه بتوسيط التبادر فيؤول[1] الأمر إلى اعتباره.

ويمكن أن يقال: إنّ انسباق المعنى موقوف على العلم بالوضع علمًا إجماليًّا ارتكازيًّا، والالتفات إلى هذا العلم يحصل بتوسيط التبادر.

هذا، مع أنّه يمكن تمييز التبادر بأذهان العارفين بالوضع، فإذا أراد الجاهل معرفة الأوضاع رجع إلى العالم بها، فقاس تبادر المعنى إلى أذهانهم، فيرتفع الإشكال؛ بداهةَ أنّ انسباق المعنى عندهم موقوف على علمهم بالوضع، وعلم الجاهل به موقوف على سبقه عندهم لا عنده.

الخامس: عدم صحّة السلب وهي علامة الحقيقة؛ إذ لو لم يكن اللفظ حقيقة فيه لصحّ سلبه عنه؛ ضرورة صحّة السّلب مع عدم حصول المعنى الواقعي الذي يكون اللفظ قالبًا له، ولذا يكون صحّة السّلب علامة المجاز.

---

١. في الحجرية: «فيؤل».

ولا يخفى أنّ التعبير بعدم صحّة السّلب أولى من التعبير بصحّة الحمل؛ لوضوح صحّة حمل المجازات إلّا أن يقيّد بانتفاء القرينة.

ثمّ إنّ صحّة الحمل عليه بالحمل الأوّلي الذاتي وهو حمل هو هو -أي الذي ملاكه الاتّحاد بين الموضوع والمحمول مفهومًا نحو «الإنسان بشر»- علامة كونه[1] نفس المعنى.

وصحّة الحمل بالحمل الثانوي أي الحمل الشائع الصّناعي -أي الذي ملاكه الاتّحاد بينهما مصداقًا وخارجًا نحو «زيد إنسان أو قائم أو أب»- تفيد كون الموضوع مصداقًا وفردًا واقعيًّا للمحمول مثلًا.

وإنّما قلنا «مثلًا»؛ لأنّ حال الموضوع والمحمول يختلف باختلافهما؛ فلو كان الموضوع جزئيًّا والمحمول كلّيًّا، نحو «زيد قائم»، يكون صحّة الحمل علامة لكون الأوّل فردًا للثّاني؛ وإذا كانا كلّيّين متساويّين، تكشف عن كونهما متّحدي المصاديق.

وكذلك في قولنا: «صحّة السلب علامة المجاز»، فصحّة سلبه عنه بالحمل الأوّلي الذّاتي تكشف عن أنّه ليس بمعناه، وصحّة سلبه بالحمل الثانوي تكشف عن أنّ الأوّل ليس مصداقًا له، على ما فصّل في طرف صحّة الحمل.

وقد ذكر لإثبات الوضع ونفيه أمور أخر لا طائل في البحث عنها.

---

١. في الحجرية: «كون».

الفصل الثالث [في المناط في فهم المعنى من اللفظ]

اعلم أنّ المناط في فهم المعنى من اللفظ كونه ظاهرًا فيه وقالبًا له ومرآتًا إيّاه؛ فإن تحقّق ذلك يحمل عليه -سواء كان حقيقة أو مجازًا- وليس عند العرف والعقلاء في فهم المعنى أمر وراء ذلك، وأصالة الحقيقة معتبرة من هذه الجهة فلو لم تفد الظهور فلا وجه لاعتبارها كما في المجازات؛ فإنّه مرآة للمعنى المجازي فيحمل عليه.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ اللفظ إذا استعمل كثيرًا في المعنى المجازي -بحيث لا يتبادر منه المعنى الحقيقي ولا المجازي- فالواجب التوقّف.

وأنّه لو كان اللفظ ظاهرًا في معنًى وشكّ في أنّ هذا الظهور مستند إلى اللفظ أو إلى القرائن، فلا يفيد أصالة عدم القرينة؛ لاستناده إلى اللفظ حيث لا دليل عليها هنا، بل ولا جدوى فيها؛ فإنّ تعبّد العقلاء والعرف بها، لو كان لإحراز الظهور فهو تحصيل للحاصل؛ ولو كان لأجل إثبات الحقيقة به فقد عرفت أنّه لا دليل على أصالة الحقيقة، بل الدليل إنّما قام على حجّيّة الظاهر.

مع ما ستعرف في المبحث الآتي عدم إمكان إثبات الوضع بمجرّد الاستعمال[١].

ثمّ إنّ الواجب في المشترك مع فقد القرائن هو الوقف -كما هو الحال في المنقول- مع جهل تأريخ الاستعمال وأنّه مقدّم على النقل أو متأخّر عنه.

وربّما نلتزم بمقتضى الاستصحاب في بعض فروض المسألة بناءً على حجّيّة المثبت منه، كما سيأتي[٢].

ومع العلم فلا كلام؛ فإنّه مع التقدّم يحمل على المعنى المنقول عنه، ومع التأخّر، على المنقول إليه، كما لا يخفى.

١. راجع صفحة ٥٨ و ٥٩.
٢. راجع صفحة ٥٤٣.

الفصل الرابع في تعارض الأحوال

والمراد منه دوران الأمر بين اثنين من هذه الأمور، أو أكثر: وهي الاشتراك والمجاز والتّخصيص والتقييد والإضمار والنقل والنسخ.

فالدوران فيه يكون ثنائيًّا، وقد يكون ثلاثيًّا فما فوقها، إلّا أنّ الكلام في الثنائي منها يغني عن التكلّم في غيره.

وجملة صور الدوران تنتهي إلى أحد وعشرين صورة:

فمنها: ما يتكلّم فيها عن حال اللفظ في نفسه من جهة ثبوت وضعه للمعنى المفروض وعدمه، مع قطع النظر عن ملاحظة الحال في استعمال خاصّ، وهي ما نبحث عنها في المقام الأوّل، وتنتهي إلى أحد عشر صورة.

ومنها: ما يتكلّم فيها عن الحال في الاستعمال الخاصّ، مع قطع النظر عن حال اللفظ في نفسه، وهي ما نبحث عنها في المقام الثاني، وهي الصور العشر البواقي.

المقام الأوّل: [في حال اللفظ في نفسه من جهة وضعه للمعنى مع قطع النظر عن استعمال خاصّ]

إذا دار أمر اللفظ بين الاشتراك والمجاز؛ وهو ما إذا علم استعمال اللفظ في معنيين، وجاز أن يكون ذلك على وجه الحقيقة فيهما، وأن يكون حقيقة في أحدهما، مجازًا في الآخر.

وإذا دار الأمر بين الاشتراك والتخصيص؛ وهو فيما إذا علم استعمال اللفظ في معنيين أحدهما أخصّ بناءً على مختار المشهور في التخصيص، وجاز أن يكون مشتركًا، أو موضوعًا لخصوص الأعمّ، ويستعمل في الآخر على وجه التخصيص نحو: «جمع الأمير الصاغة[١]» إذا أريد صاغة البلد، وشكّ في أنّه حقيقة في العموم وخصّص في المثال، أو مشترك فيه وفي الخصوص.

وإذا دار الأمر بين الاشتراك والتقييد؛ وهو ظاهر ممّا ذكر.

وإذا دار بين الاشتراك والإضمار وإذا دار بين الاشتراك والنقل؛ بأن يكون اللفظ موضوعًا لمعنًى، ثمّ وضع لمعنًى آخر، فشكّ في هجر المعنى الأوّل ليكون منقولًا، وعدمه ليكون مشتركًا، نحو: «الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ»[٢] إذا دار أمر الصلاة بين الاشتراك بين المعنيين اللغوي والشرعي، فالحديث مجمل، وبين النقل إلى الشرعي فيدلّ على اعتبار

---

١. الصاغة جمع الصائغ،وهو بمعنى: مَن حرفتُه معَالجةُ الفضَّة والذهب بأن يعمل منهما حُليً وأواني. (راجع *أقرب الموارد*، ج ٣، ص ٢٤٨).
٢. *السنن الكبرى*، ج ٢، ص ٤٠٦.

الطهارة في الطواف في وجه.

وإذا دار بين الاشتراك والنسخ؛ كما لو قال: «ليكن ثوبي جَونًا»، وقال بعد ذلك: «ليكن أسود»، وعلمنا بوضع الجون للأحمر، وشككنا في وضعه للأسود أيضًا ليكون مشتركًا، وقوله الثاني قرينة على إرادته من الأوّل[١] أو اختصاصه بالأحمر فيكون قد نسخ حكمه.

وإذا دار بين المجاز والنقل؛ كما لو علم استعمال اللفظ في معنًى ليس موضوعًا له أوّلًا، وشكّ في وضعه له ثانيًا مع هجر الأوّل، أو استعماله فيه مجازًا.

وإذا دار بين النقل والتخصيص أو بينه وبين التقييد؛ كألفاظ الحقيقة الشرعيّة، فعلى عدم ثبوت ذلك فيها، يلزم التخصيص أو التقييد؛ لتعلّق الأحكام ببعضها، كما قيل، وعلى ثبوت الحقيقة الشرعيّة فلا.

وإذا دار بين النقل والإضمار؛ مثل قوله عز وجل: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا[٢]﴾[٣]؛ فإنّ الرّبا[٤] حقيقة لغةً في مطلق الزيادة[٥]، ويحتمل نقلها شرعًا إلى المعاملات الخاصّة المشتملة عليها، فعلى الأوّل يفتقر إلى إضمار مضاف دون الثاني.

وإذا دار بين النقل والنسخ؛ فقد ذكر -لترجيح بعضها على بعض-

---

١. في الحجرية: «أوّل».
٢. في الحجرية: «الربوا».
٣. سورة البقرة، ٢٧٥.
٤. في الحجرية: «الربوا».
٥. *كتاب العين*، ج ٨، ص ٢٨٣.

وجوه: من قبيل أبعديّة هذا عن الخطأ، وكون ذلك أكثر فائدة[١]، وكون ذا أكثر في المحاورة وهذا أوجز، وذا محتاج إلى الاتّفاق على تغيير الوضع، وغير ذلك من الاعتبارات.

وكلّها استحسانات لا تقطع عذرًا ولا توجب حجّةً.

والحقّ عدم اعتبارها؛ لما عرفت في الفصل المتقدّم من أنّ تعبّد العقلاء إنّما يكون بالظواهر[٢]، ومع فقد ذلك لا اعتبار عندهم بشيء، ومع وجوده لا يعتبرون سواه.

مع عدم الجدوى في العبرة حينئذٍ بغيره، كما هو الحال في أغلب الصور المفروضة؛ فإنّ الظاهر فيها متعيّن لا شبهة فيه.

وأيضًا هذا إثبات للوضع بالتخريجات العقليّة والاستحسانات الذوقيّة. وفيه ما لا يخفى.

وأيضًا فاللازم على الترجيح بهذه الأمور: أن يثبت الوضع باستعمال رجل واحد من عامّة الناس، إذا حمل كلامه على الأحسن والأتقن. وهذا غريب.

فليس كلّ الناس يتكلّمون على النحو الأحسن، وليس النحو الأحسن يحسن على الإطلاق، فقد يقتضي الحكمة التكلّم بغيره.

وبالجملة: الترجيح بمثل كون هذا أحسن، أو ذلك أغلب ويورث الظنّ -لو سلّم جميع ذلك- لا يجدي شيئًا للمستدلّ، فليست الأحسنيّة

---

١. في الحجرية: «أفيد».
٢. راجع صفحة ٥٣.

موجبة لتعيّنه، ولا الظنّ المطلق حجّة في الأوضاع.

نعم، إن قلنا بحجّيّة أصالة عدم النقل، فنلتزم بالترجيح في صور الدوران بين النقل والاشتراك، وبينه والمجاز، وبينه وبين التخصيص، وبينه وبين الإضمار، وبينه وبين النسخ.

أمّا في الصورة الأولى، فلعدم الأصل المعارض.

وأمّا الأربعة البواقي، فأصالة عدم المجاز والتخصيص والإضمار والنسخ وإن كانت حجّة، لكنّها مخصوصة بصورة الجهل بالمراد؛ وذلك لأنّ التعبّد إنّما يكون بما هو الظاهر، وحيث إنّ الظاهر في الصورة الجارية فيها تلك الأصول هو المخالف، فهم يتعبّدون بذاك المعنى، وهذا معنى حجّيّة تلك الأصول، مثلًا في صورة الشكّ في التخصيص يبنون على أنّ الظاهر هو المراد من اللفظ، وحيث إنّ الظاهر هو المعنى العامّ في ذاك اللفظ فيبنون عليه.

ولازم ذلك: البناء على عدم التخصيص فيسمّى ذلك بأصالة عدم التخصيص، مع أنّ العبرة في الحقيقة ليست بها، بل به.

فمعرفة الظاهر -كما ترى- مقدّم طبعًا على جريان تلك الأصول. فلا يصحّ إثبات الظاهر مع الجهل به بالتشبّث بتلك الأصول.

ولذا قيل: «الاستعمال أعمّ من الحقيقة» ولا منافاة بينه وبين قولنا: «الأصل في الاستعمال الحقيقة».

[شرائط جريان الأصول اللفظيّة]

والضابط: أنّه يشترط في جريان أصالة الحقيقة وسائر ما ذكر من

الأصول، أمران: معرفة الظاهر والجهل بالمراد.

فمع فقد الأوّل لا تجري، كما عرفت، ومع فقد الثاني، فكذلك؛ لأنّه لا جدوى في جريانها لو كان المراد مطابقًا للظاهر. ولو كان مخالفًا فلا موقع لجريانها، كما هو واضح.

هذا كلّه في طرف تلك الأصول.

أمّا أصالة عدم النقل، فهو حجّة في نفسه عند العقلاء، لا يتوسّط في حجّيّته أمر آخر.

المقام الثاني: [في حال اللفظ في الاستعمال الخاصّ مع قطع النظر عن حال اللفظ في نفسه]

إذا دار الأمر بين المجاز والتخصيص؛ كما لو قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا يجب إكرام زيد»، فيدور بين التخصيص وحمل الأمر على الندب، وهو مجاز على المشهور.

وإذا دار بينه وبين التقييد، وإذا دار بينه وبين الإضمار، وإذا دار بينه وبين النسخ، وإذا دار بين التخصيص والتقييد؛ كما في قولك: «أكرم العلماء وإن ضربك رجل فلا تكرمه»، فيدور بين تخصيص العلماء بغير الضارب بناءً على إفادة الجمع المحلّى للعموم، وتقييد الرجل بغير العالم.

وإذا دار بين التخصيص والإضمار، وإذا دار بينه وبين النسخ، وإذا دار بين التقييد والإضمار، وإذا دار بينه وبين النسخ، وإذا دار بين الإضمار والنسخ؛ فالتحقيق: أنّ التّرجيح فيها تابع لحصول الظهور في المترجّح، وإلّا فلا اعتبار بالوجوه الاعتباريّة.

والصّور المذكورة مختلفة في ذلك:

فمنها: ما يتحقّق فيها ذلك، كدوران الأمر بين النسخ والتخصيص والتقييد؛ فإنّهما مقدّمان عليه بحكم العرف، فإذا قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم زيدًا»، فهم يلتزمون بالتخصيص وخروج زيد عن الحكم من أوّل الأمر.

ولعلّ وجه ذلك ندرة النَسخ جدًّا وشيوع التخصيص كذلك، حتّى قيل: «ما من عامّ إلّا وقد خصّ».

ومنها: ما لا يتحقّق فيه ذلك كدوران الأمر بين المجاز والإضمار، فلا بدَّ من الوقف.

ومنها: ما يختلف فيه تحقّق الظهور بحسب موارد الاستعمال وخصوصيّة الألفاظ، كدوران الأمر بين التخصيص والتقييد.

ولا يخفى أنّه على مذهب بعض المحقّقين من المتأخّرين[1] -من أنّ العامّ المخصّص والمطلق المقيّد مستعملان في العموم وإن لم يُرِد ذلك منهما جدًّا- ففي صور دوران الأمر بين التخصيص أو التقييد وبين آخر، لا محيص عن تقديمهما حتّى على المجاز؛ للزوم مخالفة الظاهر لو رجّح الآخر، بل وأصالة الحقيقة في بعض صور التعارض، بخلاف ما لو رجّحا على غيرهما، فلا يلزم شيء من ذلك، فلا بدَّ من تقديمهما في هذا المقام الثاني على غيرهما وهو الأقوى.

---

١. راجع *كفاية الأصول*، ج ٢، ص ٣٠٣ و ٣٠٤؛ *نهاية الأفكار*، ج ٢، ص ٥١٣ و٥١٤.

الفصل الخامس في الحقيقة الشرعيّة

اعلم أنّ الألفاظ المتداولة في لسان أهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغويّة صارت حقائق فيها، كالصلاة في الأفعال المخصوصة مع أنَّها موضوعة للدعاء لغةً[1]، والزكاة في المخرج من المال مع أنَّها للنموّ لغةً[2]، والحجّ في أداء مناسك مخصوصة مع أنَّها للقصد[3].

فهل صيرورتها حقائق في تلك المعاني بوضع من الشارع، أم ذلك من المتشرّعة واستعمال الشارع لها في تلك المعاني مجاز بمعونة القرائن، هذا بالنسبة إلى المستعملة في خلاف معانيها اللغويّة. أمّا المستعملة منها فيها، فلا كلام فيها.

ثمّ إنّ المراد بالشّارع، نبيّنا صلى الله عليه وآله على ما نسب إلى ظاهر القوم، وينبغي أن يكون محلّ النّزاع أعمّ فيكون الشّارع هو الله سبحانه والأنبياء؛

---

١. راجع *كتاب العين*، ج ٧، ص ١٥٤.
٢. راجع *كتاب العين*، ج ٥، ص ٣٩٤.
٣. راجع *كتاب العين*، ج ٣، ص ٩.

وذلك لأنّه المناسب للثمرة المترتّبة على هذا المبحث لا المعنى الأوّل.

فقد ذكر في الثمرة: أنّه على القول بالحقيقة الشرعيّة تحمل تلك الألفاظ إذا وردت في كلام الشارع مجرّدة عن القرائن على المعاني المستحدثة، وعلى القول بالنفي على معانيها اللغويّة.

وأنت خبير: بأنّه لو ثبت الحقيقة الشرعيّة بالوضع منه ﷻ أو من نبي آخر قبل نبيّنا عليه وآله السّلام، فلا محيص عن حمل تلك الألفاظ على تلك المعاني إذا ورد من نبيّنا ﷺ، بل ذلك أولى بذلك ممّا لو تحقّق الوضع منه ﷺ، كما لا يخفى.

مع أنّ ذلك -بناءً على اختصاص الشارع به ﷺ- إنكار للحقيقه الشرعيّة فكيف أثمر ثمرة الثبوت؛ فإنّ اللازم تطبيق محلّ النّزاع على الثمرة.

بل الأولى على ما ذكر أن يكون المراد من ثبوتها أعمّ من وضع الشرع لها في معانيها المستحدثة أو استعمالها فيها على نحو الحقيقة، وإن كان الوضع من هذه الجهة غيره.

وجه الأولويّة ما عرفته من الثمرة، ولما يذكر في العنوان من قول المنكرين: «واستعمال الشارع لها في تلك المعاني مجاز إلى آخره»، فيعلم أنّ من يسلّم كون استعماله لها فيها حقيقة فهو من المثبتين، وإن أنكر الوضع منه فيها، ولأنّه لا سبيل قطعًا للمثبت من إثبات الوضع له، غاية الأمر إثبات حقيقة تلك المعاني بالنسبة إلى الشرع، ولو كان بوضع من أهل اللغة حين الخطاب أو مقدّمًا عليه.

هذا كلّه، مع استدلالهم -أي المثبتين-: بأنّ جملة من الألفاظ كانت ثابتة في الشرائع المتقدّمة، وفي العرب من يتديّن بها فلا بدَّ من وضع اللفظ لها، فهذا ينادي بما ذكرنا.

وبالجملة: فالظاهر أنّ مراد المثبتين -وإن كان ظاهر ألفاظهم قاصرة عنه- هو ما ذكر.

وملخّصه: أنّ الألفاظ المذكورة كما هي حقيقة عند المتشرّعة في معانيها المستحدثة، كانت حقيقة فيها زمن النبيﷺ.

وعلى أيّ حال، فقد اختلف[1] في المسألة: فالمعروف القول بالثبوت، وأنكره جماعة وفصّل آخرون بتفاصيل، أحسنها: التفصيل بين ألفاظ العبادات والمعاملات بالثبوت في الأولى والنفي في الثانية. وحجج الكلّ ضعيفةٌ.

[الأولى في المسألة ثبوت الحقيقة الشرعيّة في العبادات دون المعاملات]

والأولى هو التفصيل المذكور بأن يقال: إنّ ألفاظ العبادات -كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ والوضوء والغسل- قد استعملت على نحو الحقيقة شرعًا في المعاني المستحدثة، فإنّا نعلم -بالممارسة وكثرة التطلّع وتضاعيف الأمارات- أنّ استعمال الشارع لها في تلك المعاني على نحو استعمال الحقائق، بل لو لم يطّلع الغافل عن إنكار الحقيقة الشرعيّة

١. راجع *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٤١٢ و ٤١٣؛ *الفصول*، ج ٢، ص ٤١٢-٤١٤.

من جماعة من الأصوليّين لا يعتريه شكّ في كونها حقائق في موارد استعمالاتها.

هذا، مع أنّ جملة من تلك الألفاظ كانت حقيقة في المعاني المستحدثة قبل شرعنا، كما حكى عن ذلك شرعنا قوله عزّ وجلّ حكاية عن عيسى عليه السلام: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾[1]، وقوله تعالى لإبراهيم عليه السلام: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾[2]، وقوله سبحانه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[3] إلى غير ذلك.

وأيضًا فكثير من تلك المعاني كانت ثابتة في الشرائع المتقدّمة كالصلاة والزكاة وغيرهما وكان في العرب جماعة يتديّنون بتلك الأديان، فلا بدَّ أن يكون قد وضع اللفظ بإزائها.

ودعوى كون الاستعمال بمعونة القرائن في تلك المدّة الطويلة، مجازفة، وليس إلّا هذه الألفاظ جزمًا.

هذا، مع أنّه ربّما لا يكون علاقة بين المعنيين، فكيف يدّعى استعمال اللفظ فيه مجازًا بعلاقة المعنى اللّغوي؟

هذا كلّه، مع أنّ تسليم الحقيقة المتشرّعة دون الشرعيّة ليس إلّا لكثرة استعمالها في المعاني المستحدثة بعد زمن النبي صلّى الله عليه وآله، وهذا المعنى موجود في زمانه، فوجب تسليم الحقيقة الشرعيّة، ولو بالوضع التعيّني.

---

١. سورة مريم، ٣١
٢. سورة الحجّ، ٢٧.
٣. سورة البقرة، ١٨٣.

ومع ذلك كلّه، فلا يخفى أنّ ما استظهرنا من ثبوت الحقيقة الشّرعيّة في العبادات ليس عامًّا فيها، بل فيها ما لا يتمشّى الدّعوى فيه، كما يظهر بالتتبّع، فلا يمكن الحكم بذلك فيها كلّيّة.

[**لا وجه لدعوى النقل الشرعي في المعاملات**]

وأمّا ألفاظ المعاملات، -فحيث إنّ معانيها أمور عرفيّة لا شرعيّة، وتصرّف الشّارع فيها -كجعل الشروط لها والأحكام عليها- لا يوجب خروجًا لها عن معانيها، كالبيع والصلح والهبة والدين والرهن والإجارة والعارية والوديعة والنكاح والطلاق والغصب والقصاص والديّة وغيرها- فلا وجه لدعوى النقل الشرعيّ فيها.

ألا ترى أنّ البيع مثلًا هو النقل الخاصّ والتمليك المخصوص، وجعل العقد مثلًا شرطًا له لا يوجب خروجه عن معناه، بل هو شرط لحصول النتيجة خارجًا، كما لا يخفى وسيأتي تحقيق ذلك في المبحث الآتي.

وهذا أيضًا في المعاملات لا كلّيّة له، فربّما يوجد فيها ألفاظ لها حقيقة شرعيّة، كما لا يبعد في مثل العدالة والفسق والطهارة والنجاسة.

فلا يغرّنك التفصيل المذكور؛ فإنّه لا اطّراد له.

الفصل السادس [في الصحيح والأعمّ]

اختلفوا في أنّ ألفاظ العبادات أسامٍ للصّحيحة أو الأعمّ.

ولا يترتّب هذا الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة، بناءً على أنّه على النفي ليست أساميًا لشيء منهما.

ووجه عدم الترتّب: أنّه على النفي لا مجال لإنكار أنَّها قد صارت حقائق في تلك المعاني بعد النبيﷺ في زمن الأئمّة عليهم السلام، فيمكن النزاع في أنّها موضوعة للصّحيح أو الأعمّ، ويترتّب عليه الثمرة المذكورة في هذا المبحث بالنسبة إلى محل كلامهم صلوات الله عليهم.

وقد يتشجّم لجريان النزاع بوجهٍ آخرَ: وهو أنّه هل الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازًا في كلام الشّارع هو استعماله في خصوص الصحيحة أو الأعمّ؟

وهو -مع تعسّفه وعدم إمكان إثبات هذا الأصل لمدّعيه لوجود المناسبة للمعنى الأوّل مع الصّحيح والفاسد جميعًا- مبنيّ على كون لفظ الأسامي المأخوذ في العنوان أعمّ من الوضع وهو خلاف الظاهر؛ فإنّ اللفظ ليس اسمًا للمعنى المجازي.

[القول المختار وأدلّته]

ثمّ إنّ الأولى في أصل المسألة أن يقال: إنّ الموضوع له أوّلًا وبالذات هو الصّحيح، كما قيل في الاستدلال على القول بالصحيح أنّ طريقة الواضعين وضع الألفاظ للمركّبات التّامّة[١]، كما هو قضيّة الحكمة.

لكن بحسب الدقّة ليس الموضوع له خصوص ذلك، بل يعمّ ما يقاربه أيضًا، كما هو الحال في نظائرها، فالشيء بالشيء يعرف.

ألا ترى أنّ زيدًا اسم للشخص المعيّن فبحسب الظاهر ليس الموضوع له إلّا هو بجميع أجزائه، لكن ليس كذلك بحسب الدّقّة؛ لأنّه مع انتفاء بعض أجزائه يطلق عليه الاسم حقيقة إلّا إذا انتفى مثل رأسه أو بدنه.

مثلًا كان حجر الأسود اسمًا للحجر المخصوص بجميع أجزائه وبعد انكساره وذهاب بعض أجزائه، كما حكي على ما ببالي يطلق عليه الإسم حقيقة بلا عناية وتجوّز. وهكذا الحال في النظائر. فراجع المعاجين وغيرها.

وليس ذلك إلّا لأنّ الاسم بحسب الدقّة للأعمّ.

أ ليس لو سمّي داره أو بستانه أو بلده[٢] باسم معيّن فنقص شيء منها، يطلق عليه ذاك الاسم حقيقة.

---

١. راجع *كفاية الأصول*، ج ١، ص ٤٩.
٢. في الحجرية: «بلدة».

والظاهر أنّ ما ذكرنا مراد المحقّق النراقي في *مناهجه*[1] وأنّ وجه توهّم الصحيحي هو هذا المعنى حيث رأي المتبادر من اللفظ في الظاهر هو الصحيح خاصّة.

ويدلّك على ذلك: تمسّك الفريقين بالتبادر، والصحيحي بصحّة السلب، والأعمّي بعدمها.

والكلّ صحيح، لكنّ الأوّل بحسب الظاهر، والثاني بحسب الدّقة، وإلّا فكيف ساغ التمسّك لكلّ من الفريقين بهما وهم من الأعلام.

ثمّ إنّ ما اخترناه وإن كان وجه جمع بين القولين بالتفكيك بين الظاهر واللبّ، إلّا أنّه راجع إلى القول بالأعمّ.

ويدلّ عليه: -مضافًا إلى ذلك- التبادر وصحّة الحمل.

ألا ترى أنّه يصحّ -حقيقة- أن تحكي عن رجل رأيته يصلّي صلاة لا تدري صحّتها عن فسادها أو تدري فسادها بأن تقول: «رأيته يصلّي».

مؤيّدًا كلّ ذلك بصحّة التقسيم إلى الفاسد والصحيح.

[وجوه القول بالصحيح]

[التبادر وصحّة السلب عن الفاسد]

ويستدلّ على الصحيح: تارة بالتبادر وصحّة السّلب عن الفاسد، وهما محجوبان بما عرفت من تبادر الأعمّ وصحّة حمله، ونحن وجّهنا

---

١. *المناهج*، ص ٢٨.

هذا الدعوى آنفًا.

[الأخبار]

وأخرى ببعض الأخبار نحو: «الصَلَاةُ عَمُودُ الدِّينِ»[١] و«الصَومُ جُنَّةٌ مِن النَارِ»[٢] و «لا صَلَاةَ إلّا بِفاتِحَةِ الكِتابِ»[٣] و «لا صِيامَ لِمَن لَم يُبَيِّت[٤] الصّيام مِن اللَّيل»[٥].

وهو مع كونه أخصّ من المدعى، يجدي لو كان يجدي للجاهل لا للعارف بالوضع؛ لعدم صراحتها في المدّعى باعتراف المدّعي.

[عدم الجامع على القول بالأعمّ]

وثالثة، بأنّه لا جامع في البين على القول بالأعمّ، ليوضع له اللفظ، ليكون كلّ من أقسام الصحيح والفاسد من أفراده؛ إذ من الواضح عدم الاشتراك اللفظي أو أن يكون حقيقة في البعض مجازًا في البواقي، بخلاف ما لو كان الوضع للصحيح؛ فإنّ هناك وجه ضبط للمعنى الموضوع له.

---

١. *المحاسن*، ج ١، ص ٢٨٦.
٢. *المحاسن*، ج ١، ص ٢٨٩.
٣. *عوالي اللآلي*، ج ١، ص ١٩٦.
٤. في الحجرية: «لم يبت».
٥. *عوالي اللآلي*، ج ٣، ص ١٣٣؛ *مستدرك الوسائل*، ج ٧، ص ٣١٦؛ وفي *السنن الكبرى*، ج ٢، ص ١١٧ هكذا روي: عن حفصةَ أَنَّ النبيﷺ قَالَ: «مَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ فَلَا صِيَامَ لَهُ.».

فالصلاة مثلًا وإن كانت تختلف بحسب الحضر والسّفر والمرض والصحّة إلى أن تبلغ حدّ صلاة الغريق، ولكن وجه الضّبط هو الماهيّة النّاهية عن الفحشاء مثلًا من بين هذه التراكيب المختلفة، فتنطبق على الكلّ انطباق الطبيعى على الأفراد.

وعلى الأعمّ، فتصوير الجامع مشكل؛ لأنّه لا أثر للفاسدة بالمرّة.

ومع ثبوت هذه التراكيب الكثيرة للصحيحة منها، فضلًا عن التراكيب المتكثّرة للفاسدة، كيف يتصوّر الجامع؟

[**إشكال عدم تصوير الجامع مشترك بين القول بالأعمّ والقول بالصحيح**]

وفيه: أنّ الإشكال مشترك الورود؛ لأنّ الصلاة ليست موضوعة لمفهوم الماهيّة الناهية؛ لوضوح أنّهما ليستا بمترادفين.

ولو كانت موضوعة لمصداق ذلك، عاد الإشكال؛ لأنّه كيف يتصوّر الجامع من بين هذه التراكيب الكثيرة بحيث ينطبق على الجميع انطباق الكلّي على أفراده.

هذا كلّه، مع أنّ حديث ضبط المعنى -بمثل الناهية عن الفحشاء- غير ضابط للمعنى المعنيّ هنا؛ فإنّ الناهية عن الفحشاء ونحوها ليست من آثار الصلاة الصحيحة مطلقًا، بل هي أثر ما كان منها موسومًا بالقبول، وهو خصوص ما اقترن منها بالحضور، فهذا الضابط -لو سلّم- فهو أخصّ من المعنى، كما لا يخفى.

فالتخلّص عن الإشكال لازم على كلا القولين.

لكن الذي يهون الخَطب: أنّ الاشكال مختصّ بباب الصلاة دون

سائر ألفاظ العبادات؛ لعدم الاختلاف الفاحش في أفرادها، كى لا يتصوّر الجامع الذي ينطبق عليها.

[وجوه التفصّي عن الإشكال]

ولا بدَّ في التفصّي عن الإشكال في باب الصلاة من أحد أمور:

الأوّل: أن يكون الوضع فيها عامًّا والموضوع له خاصًّا، أعني أنّ الملحوظ للواضع عنوان عامّ وقد وضع بإزاء الجزئيّات.

الثاني: أن يكون موضوعًا على نحو الاشتراك لمعانٍ متعدّدة، كصلاة الحاضر والمسافر والمريض وغير ذلك.

الثالث: أن يكون حقيقة في الصلاة اليوميّة لخصوص الحاضر المختار، ويكون صلاة المضطرّ من المريض إلى الغريق بدلًا عن الصلاة، ويكون صلاة الميّت دعاءً لا صلاة.

وعلى هذا، لا يكون اختلاف فاحش في الأفراد يمنع عن تصوير الجامع، ويكون استعمال الصلاة في غير صلاة الحاضر المختار مجازًا، وهذا الوجه أقرب الوجوه.

وأيًّا من هذه الأمور التزمنا، يكون الموضوع له هو الأعمّ، فافهم.

فائدتان

الأولى: [ثمرات النزاع]

يظهر ثمرة النزاع: أنَّه على الصحيح لا يصحّ التمسّك بإطلاق الخطاب في رفع ما شكّ في جزئيّته أو شرطيّته للمأمور به؛ لإجمال

الخطاب حينئذٍ، وعلى الأعمّ يصحّ ذلك في غير ما احتمل دخوله في مسمّاه.

ولعلّ هذه الثمرة مجرّد الفرض؛ فإنّ الخطابات الشرعيّة محتفّة دائمًا بقرينة تدلّ على عدم إرادة الأعمّ؛ فإمّا أريد الصحيح محضًا أو هي في مقام الإهمال أو الإجمال نحو قوله ﷻ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[1] وقوله سبحانه: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وآتُوا الزَّكَاةَ﴾[2] إلى غير ذلك.

والظاهر أنّه لو وجد خطابات هناك -مجرّدة عن قرينة على الصحيح أو غيره من الفاسد والأعمّ أو الإجمال والإهمال- فإنّها تنصرف إلى خصوص الصحيح ولو كان الوضع للأعمّ، انصراف المطلق إلى الفرد الأكمل -ولو لم يكن مجرّد الأكمليّة موجبة للانصراف-؛ فإنّها هاهنا توجبه، وسرّه ما سبق في كيفيّة الوضع فيها وأنّها موضوعة ابتداءً للتامّ[3].

ويظهر الثمرة أيضًا: فيما لو ترتّب على ترك العبادة أثر فلا يترتّب فيما إذا أتي بها فاسدة، ويترتّب على الصحيح، كما لو قلنا بكفر تارك الصلاة، فيكون الآتي بها فاسدة كافرًا، بخلاف ما لو قيل بالأعمّ، فلا يترتّب أثر الترك على الإفساد، كما لا يخفى.

وربما قيل[4]: بظهور الثمرة في النذر، فلو نذر أن يُعطي من يراه

---

١. سورة البقرة، ١٨٣.
٢. سورة البقرة، ٤٣.
٣. راجع صفحة ٦٨.
٤. قاله المحقّق القمّي في *القوانين*، ج ١، ص ١٠٥.

يصلّي درهمًا، يبرء بإعطائه لمن يصلّي فاسدة على الأعمّ دون الصحيح.

ولا يخفى أنّ النذر وشبهه لا تكاد تكون ثمرة لشيء من المسائل وإلّا لخرجت المسائل الأصوليّة عن حدّ التعديد؛ إذ ما من موضوع من الموضوعات المشتبهة في العالم إلّا ويظهر له ثمرة في النذر.

مثلًا ينبغي أن يذكر في الأصول: أنّ الشجرة اسم للشجرة القائمة أو يعمّ المقطوعة، وتظهر الثمرة فيما لو نذر أن يتصدّق بشجرة، فيبرء بإعطاء المقطوعة على الثاني، دون الأوّل.

والسرّ في عدم كونها ثمرة: أنّ المسائل الأصوليّة ما يستنبط منها المسائل الفقهيّة لا الأمور الخارجيّة. هذا.

الثانية: [أسامي المعاملات خارجة عن محلّ النزاع أو لا؟]

يظهر من عنوان المسألة -أسامي العبادات موضوعة للصّحيح أو الأعمّ-: أنّ أسامي المعاملات خارجة عن المبحث، مفروغة عن كونها للأعمّ.

وقد وقع في كلام جدّنا العلّامة[1] أعلى الله تعالى مقامه تقريب لكونها للصحيح وأنّ هذه الصحّة تختلف في نظر العرف والشرع، فربّما يكون الصحيح في نظر العرف فاسدًا في نظر الشرع أو بالعكس.

فيصحّ الرجوع إلى الإطلاق في باب المعاملات؛ لأنّه متى لم يعلم تخطئة الشرع للعرف في صحّة معاملة يعمّها الإطلاق؛ لأنّها صحيحة

---

١. راجع *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٤٩١ و٤٩٢.

عرفًا فيحمل على ما هو المؤثّر عند العرف، كما يحمل سائر كلامه على المعاني العرفيّة ما لم تقم قرينةً على خلافها.

وقريب من ذلك كلام الأستاد[١] المحقّق المدقّق الفريد الواصل في هذه الأيام إلى رحمة الله الملك المجيد قدّس الله نفسه وطيّب رمسه ورضي عنه وأرضاه وجعل الجنّة مثواه.

لكنّ الظاهر: أنَّها موضوعة للأعمّ، وأنَّها موضوعةٌ للأمور الواقعة بالإنشاء، وإن لم تقع خارجًا وفي نفس الأمر، وليست للعقود ولا لآثارها الواقعيّة، لكنّ العقود مصاديق لها فهي تنطبق عليها انطباق الكلّي على الفرد والمفهوم على المصداق، فالبيع موضوع لنفس التمليك الخاصّ، لا العقد مثلًا، ولا التمليك الواقعي حتّى لا يتحقّق مع الفساد، بل للتمليك الإيقاعي، حصلت الملكيّة أم لم تحصل، فيتطرّق إليه الصحّة والفساد.

وشاهد ما ذكرنا من وضعها للأعمّ: ملاحظة الوجدان والعرف، فترى البيع مثلًا يصدق على حقيقة ما لا يراه[٢] العرف بعد مراجعة الشرع مؤثّرًا كبيع الخمر، بل على ما لا يراه[٣] ولو مع عدم مراجعة الشرع مؤثّرًا كبيع الفضولي قبل الإمضاء، وبيع السلطان غصبًا أموال الرعيّة ويراه[٤] يصدق في نظر الشارع على الفاسد حتّى في نظره قوله

---

١. *كفاية الأصول*، ج ١، ص ٥٢ و٥٣.
٢. في الحجرية: «لا تراه».
٣. في الحجرية: «لا تراه».
٤. في الحجرية: «تراه».

سبحانه: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾[١] وتلك المعاملة فاسدة في نظره سبحانه.

وأمّا كونها للأمور الأنشائيّه؛ فلشهادة التبادر والعرف به، مع أنّه مهما ثبت أنّها للأعمّ يظهر أنّها للمعاني الإنشائيّة لا الواقعيّة؛ فإنّ الواقعي لا يكاد يتّصف بالصحّة والفساد، بل يتصّف بالوجود والعدم. فالتمليك في الواقع إمّا يتحقّق وإمّا لا، فلا يصحّ كونه للأعمّ، وقد عرفت[٢] أنّها للأعمّ، وما ذكر من الأمثلة أقوى شاهد على عدم كونها للمعاني الواقعيّة؛ لعدم تحقّقها في تلك الأمثلة ضرورة.

وذكر الجدّ العلّامة[٣] أعلى الله تعالى مقامه: أنّ مفاد الأمر والبيع وسائر الانشائات ليس إيجاد الوجوب والتمليك وغيرهما في الخارج، وإلّا لم يتخلّف عنها؛ لعدم تخلّف مدلول الإنشاء عنه عند استعمال اللّفظ فيه، بل مفادها إنشاء إيجادها على حسب جعل الجاعل، وهو لا يوجب وجودها الخارجى إلّا مع اقتدار الجاعل عليه بمجرّد الإنشاء المذكور.

فالإنشاء دائمًا يتعلّق بالذات بالأمر النفسي لا الخارجى، فإن اجتمع شرائط وجوده الخارجى حصل، وإلّا فلا.

---

١. سورة يوسف، ٢٠.
٢. راجع صفحة ٦٨.
٣. راجع *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٦٤٢.

الفصل السابع في جواز استعمال المشترك في أكثر من معنًى واحد

اختلفوا في جواز استعمال المشترك في أكثر من معنًى واحد وعدم جوازه.

وليعلم أوّلًا: أنّه لا ينبغي النزاع في جواز استعماله به في معنًى يشمل جميع معانيه -كاستعمال الأعلام الشخصيّة في المسمّى بذاك الاسم- كما لا ينبغي في جواز استعماله في مجموع المعاني على سبيل العامّ المجموعي أو الأفرادي.

والفرق بينهما: أنّ المفهوم من الأوّل تعلّق الحكم به من حيث المجموع، ومن الثاني تعلّق الحكم به من حيث الآحاد، والكلّ من قبيل استعمال اللفظ في معنًى واحد. غاية الأمر، أنّ لذاك المعنى أجزاء.

فالذي ينبغي النزاع فيه: استعماله في كلّ من المعنيين أو المعاني على سبيل الاستقلال والانفراد في الإرادة، كما إذا كرّر اللفظ وأريد منه في كلّ من المرّتين أو المرّات معنًى، وعلى الجملة يستعمل في كلّ من المعاني

على نحو ما لو استعمل في معنًى واحد.

[**التحقيق في المسألة**]

والتحقيق -كما حقّقه بعض الأعلام من المتأخّرين[١]-: امتناعه -سواء ذلك في المشترك وغيره-؛ وذلك لأنّ الاستعمال ليس مجرّد ذكر اللفظ وإرادة المعنى، فيكون مجرّد علامة، كدقّ الباب.

ولو كان كذلك لجاز الاستعمال في أكثر؛ لإمكان ذكر اللفظ وإرادة معانٍ متكثّرة إذا لم ترتبط بذلك اللفظ.

بل الاستعمال -كما يشهد به الوجدان- إرادة المعنى من اللفظ، فاللفظ يصير وجهًا وعنوانًا للمعنى، يلقى به المعنى إلى المخاطب، فيجعل بوجه نفس المعنى، وإلّا فكيف يلقى المعنى مع أنّه لم يذكر إلّا اللفظ.

فإذا كان الاستعمال ذلك، فلا يمكن في أزيد من معنًى؛ لأنّ لحاظ اللفظ هكذا في إرادة معنًى، ينافي لحاظه كذلك في إرادة معنًى آخر؛ فإنّ لحاظه كذلك إنّما يكون بتبع لحاظ المعنى فانيًا فيه فناء المرآة في المرئي، والعنوان في المعنون، فكيف يمكن إرادة معنًى آخر معه كذلك في استعمال واحد؟ مع استلزامه للحاظ آخر كذلك في هذا الحال والمفروض انتفائه.

إن قلت: فما تصنع بتعدّد البطون في الكتاب الكريم، وقد دلّت

---

١. راجع *كفاية الأصول*، ج ١، ص ٥٦ و٥٧.

الأخبار عليه.

قلت: الاستعمال في المعنى بالمعنى المذكور-حيث إنّه إرادة المعنى من اللفظ وهو الكلام النفسي بعينه- قد تنزّه الخالق ﷻ عنه وعن أمثاله، فالاستعمال في حقّه سبحانه غير الاستعمال المنسوب إلى الخلق، فلا غرو في أن يكون بحيث يتمشّى فيه تعدّد البطون.

ولا يبعد أن يكون الاستعمال المنسوب إليه سبحانه خلق اللفظ لإفادة المعنى، ومن الواضح أنّ خلق اللفظ لإفادة معانٍ متكثّرة جائز.

فائدة [إذا كانت المعاني طوليّة لا بأس بتعدّدها في استعمال واحد]

وما ذكرنا من امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنًى واحد، إنّما هو إذا فرض المعنيان أو المعاني في عرض واحد بحسب الاستعمال؛ أمّا إذا كانا طوليّين -كما إذا أريد منه معنًى واحد وجعل ذاك المعنى طريقًا إلى معنًى آخر مثلًا، كالكناية نحو «زيد كثير الرّماد أو طويل النجاد»- فلا بأس بتعدّد المعاني في استعمال واحد، كما لا يخفى.

الفصل الثامن في المشتقّ

اختلفوا في المشتقّ هل هو حقيقة في خصوص ما تلبّس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمّه وما انقضى عنه التلبّس على أقوالٍ، بعد الاتّفاق على أنّه مجاز فيما يتلبّس به في الاستقبال -كما قيل[1]-.

[تقديم أمور]

ولنقدّم أمورًا:

الأوّل: [المراد من المشتقّ وأقسامه]

المشتقّ هو اللفظ المأخوذ من لفظ، وله أقسام، والمراد منه هاهنا: ما اشتمل على أصول حروف الأصل وترتيبه، وهذا أيضًا على قسمين:

ما لا يجري على الذوات، كفعلي الماضي والمضارع وغيرهما.

---

١. راجع *كفاية الأصول*، ج ١، ص ٥٩.

وما يجري عليها فيتحدّ معها ويكون عنوانًا لها، كاسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبّهة واسم التفضيل وأسماء الأوصاف وصيغ المبالغة.

والنزاع في الثاني.

[القول بخروج اسم المفعول والصفة المشبّهة واسم التفضيل عن محلّ النزاع وردّه]

وربّما يقال: بخروج اسم المفعول عن محلّ البحث وكذا الصّفة المشبّهة واسم التفضيل لظهور الوضع للأعمّ في الأوّل ولخصوص الحال في الأخيرين[1] وهو مخالف لإطلاق كلام القوم.[2]

[خروج اسم الزمان عن محلّ النزاع]

نعم، ينبغي خروج اسم الزمان عن محلّ النزاع؛ لأنّ الذات فيه وهو اليوم المخصوص مثلًا، لا بقاء له بعد التلبّس، حتّى يكون إطلاق المشتقّ عليه حقيقة أو مجازًا.

[جريان النزاع في بعض الجوامد]

ثمّ إنّه يجري ملاك النزاع في بعض الجوامد الجارية مجرى ما ذكر من جريها على الذوات، كالزوج والزوجة وغيرهما، كما لا يخفى.

---

١. في الحجرية: «الأخير».
٢. راجع *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٣٦٩.

الثاني: [المراد بالحال في المقام]

المراد بالحال في المقام: حال التلبّس، فلو اشترطنا التلبّس يكفي في كون إطلاقه على الذوات حقيقة تلبّسها به في الحال الذي يطلق عليها اللفظ بلحاظه، سواء كان ماضيًا بالنسبه إلى حال النطق أو حالًا أو مستقبلًا، فلو قلت: «زيد كان ضاربًا أمسِ أو سيكون ضاربًا غدًا»، فهو حقيقة بلا إشكال.

ولا يخفى أنّ المتبادر من المشتقّ تبادرًا إطلاقيًّا لا وضعيًّا في المشتقّات فقد يؤخذ عند الإطلاق هو خصوص حال النطق، ولا ينافي ذلك ما نحن بصدده.

الثالث: [أنحاء اختلاف مبادئ المشتقّات]

لا يخفى اختلاف المبادئ في المشتقّات؛ فقد يؤخذ فعليًّا كضارب؛ وقد يؤخذ بنحو آخر كالملكة والقوّة كمجتهد أو الحرفة والصّناعة كحائك وتاجر أو غير ذلك من الأنحاء.

فمن يعتبر التلبّس في صدق المشتقّ، فعليه أن يعتبر في كلٍّ على النحو المأخوذ فيه، فلا يعتبر الفعليّة فيما أخذ صناعة أو ملكة مثلًا وهكذا.

فيصحّ إطلاق شارب القهوة على من يعتاد شربها، ولو لم يكن مشتغلًا بشربها حال النسبة؛ لأنّ المبدأ اعتبر على نحو الاعتياد لا الفعليّة، وإنّما لا يصحّ إطلاقه إذا ترك تلك العادة.

[**القولان في المسألة وأدلّتهما**]

إذا تقرّر ما ذكرنا فاعلم أنّ المعروف في المسألة قولان: اعتبار التلبّس به، وعدمه.

ويستدلّ على الأوّل: بالتبادر لخصوص المتلبّس، وبصحّة السلب عن ما انقضى عنه التلبّس، وبأنّه لو لم يكن التلبّس معتبرًا فكان المشتقّ موضوعًا للأعمّ، لصحّ إطلاق القاعد على القائم، والنائم على المستيقظ، والكافر على المؤمن، والمؤمن على الكافر. ولا شكّ أنّ العرف يأبى عن الإطلاق المذكور.

ويستدلّ على الثاني: بالتبادر وعدم صحّة السلب؛ فإنّ المتبادر -من القاتل والضارب والمحسن والمكرم ونحوها- هو الأعمّ -أي من تحقّق منه تلك المبادئ- سواء في صحّة الإطلاق حال صدوره وبعدها، ولا يصحّ سلبها عمّن انقضى عنه تلك المبادئ.

[**تفصيل صاحب الفصول في المسألة**]

وهناك تفاصيل أخر لا يهمّ ذكرها أحسنها ما اختاره عمّنا المحقّق في *فصوله*[1]:

وهو أنّ المشتقّ إن كان مأخوذًا من المبادئ المتعدّية إلى الغير، كان حقيقة في الحال والماضي -أي القدر المشترك بينهما- وإلّا كان حقيقة في

١. راجع *الفصول*، ج ٣، ص ٨٨ و٨٩.

خصوص الحال.

واستدلّ قدس سره عليه: بالاستقراء، وأنّ الضارب والقاتل والساكب والكاسر ونحوها يتبادر منها القدر المشترك، بخلاف مثل العالم والجاهل والحَسَن والقبيح والطاهر والنجس والحامل والحائل والحيّ والميّت ونحوها.

[تحقيق صاحب الهداية في المسألة]

ولجدّنا العلّامة[1] أعلى الله مقامه في المسألة تحقيق ما ورائه مرام حيث لم يدع مجالًا لقائل ولا مكرًّا لصائل.

وملخّصه: أنّ الذي يتصوّر في بادئ النظر: التفصيل بين المشتقّات المتعدّية وغيرها، كما مرّ آنفًا في مختار أخيه طاب ثراهما؛ للوجه المذكور بعينه -أعني الاستقراء-.

وأمّا ما يقتضيه التحقيق بعد التأمّل غير ذلك، وبيانه متوقّف على مقدّمة هي أنّ المشتقّات موضوعة بإزاء مفاهيم الصفات -أي المفهومات المعيّنة والصفات المعلومة الجارية على الذوات المتّحدة معها المحمولة عليها- وهذا هو المراد من اعتبار الذات في تلك المفاهيم.

لا أنَّه قد اعتبر في مفهوم المشتقّ صريح مفهوم الذات جزءً من مدلوله، ليكون مفهوم العالِم ذات ثبت له العِلم وإن أمكن التعبير عنه بذلك لجريانه عليها -كما يقال في الجوامد كذلك أيضًا، فيقال: الحيوان

١. راجع *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٣٨٦-٣٨٨.

ذات ثبت له الحسّ والحركة- وذلك لا يستدعي كون الذات جزءً من مفاهيمها كيف؟! ولو كان مفاهيم تلك الصفات متضمّنة للذات لكان مفادها مركّبًا.

ومن البيّن أنّ المستفاد منها: معنًى واحد ومفهوم فارد، ولكان المشتقّ اسمًا لنفس الذات المقيّدة بنحو خروج القيد ودخول التقييد، فيتخلّص وضعه للذّات، ولا ريب في فساده، ولكان قولك هذا الذات ضارب تكرارًا للذّات، ولما وقع محمولًا على الذوات إلّا بتكلّف.

أقول: يؤيّده ما ذكر طاب ثراه: أنّه لو كان الذات داخلًا في المفهوم لما صحّ أن يقال: «زيد ذات ضارب»؛ لأنّ مرجعه إلى هذا زيد ذات متّصف بالضّرب.

قال رحمه الله: إذا تمهّد ذلك، فإذا أريد التعبير عن الذوات بتلك المفاهيم، وجعلها عنوانات لها، فلا بدَّ من صدق تلك المفاهيم عليها، واندراجها فيها، وإلّا لم يصحّ إطلاقها عليها على سبيل الحقيقة؛ لأنّ ذلك من قبيل إطلاق الكلّي على الفرد، ولا يصحّ إلّا مع صدق تلك المفاهيم عليها.

فإذا حصل ذلك صحّ التعبير المذكور، وإلّا فإذا أريد التعبير بها عن تلك الذوات باعتبار ما يحصل من الاندراج بعد ذلك، فمن البيّن: عدم صحّة الإطلاق المذكور على سبيل الحقيقة؛ إذ هو من قبيل إطلاق الكلّي على فرده، والمفروض أنّه ليس من جملة أفراده، فلا يكون ذلك المفهوم حاصلًا حتّى يصحّ الإطلاق من جهته.

وكذا إذا أطلق بملاحظة حصول الاتّصاف في الماضي إذا كان

المنظور صدق المشتقّ في الحال؛ إذ لا معنى لصحّة إطلاق اللفظ عليه على سبيل الحقيقة، مع أنّ المفروض عدم كونه من مصاديقه.

والقول -بكون المفهوم من تلك الألفاظ هو المعنى الأعمّ الصادق مع بقاء المبدأ وزواله- مدفوعٌ؛ ببُعد ذلك عن ظواهر تلك الألفاظ؛ لوضوح عدم حصول ذلك المفهوم فيه بعد زوال المبدأ، ولذا لا يصحّ أن يحمل المشتقّ عليه مع تقييد الحمل بالحال، فلا يقال: «إنّه ضارب الآن» على أن يكون «الآن» ظرفًا للنسبة. انتهى ما نقلنا منه ملخّصًا.[١]

[**القول المختار في المسألة**]

وأقول بعد ذلك كلّه: أنّ الانصاف أنّ اسم المفعول بخصوصه لا يكون مجازًا في ما انقضى عنه التلبّس، كما يشهد به مجاري استعمالاته.

والسرّ في ذلك: تضمّنه لمعنى الماضي، فالمضروب مثلًا اسم لمن وقع عليه الضرب.

فلا يرد عليه: ما ذكر قدس سره: بأنّه حينئذٍ ليس من مصاديق الكلّي.

أمّا في غيره، فالأمر كما ذكر، من أنّه بعد انقضاء التلبّس ليس مصداقًا لذاك المفهوم.

وبالجملة: لا يقاس اسم المفعول بغيره؛ لأنّه يدلّ على الذات التي وقع عليها المبدأ في الحال أو المضيّ، هذا بحسب معناه الوضعي وينطبق على الحالين انطباق الكلّي على أفراده، وكذلك ما بمعناه من الصفة

---

١. راجع *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٣٨٨-٣٩٠.

المشبّهة كقتيل وجريح، فهما موضوعان للأعمّ. فافهم.

واستبين ذلك من معناهما بالفارسيّة، كـ«مضروب» بمعنى «زده شده».

[تبادر الأعمّ من بعض صيغ المشتقّات]

ثمّ إنّه لا شبهة في تبادر الأعمّ من بعض صيغ المشتقّات الأخر ويوجد في اسم الفاعل المتعدّي غير عزيز، كالضارب والقاتل والساكب والكاسر والهازم والمكرم والمستخرج وغير ذلك، وإن لم يصحّ التمسّك بذلك على عدم اشتراط التلبّس؛ فإنّ ما يتبادر منه خصوص المتلبّس من المبادئ المتعدّية، وغيرها أشيع وأكثر نحو: ظالم ومجمل وعادل وراكب وماشي والحسن والقبيح والجميل والنجس والطيّب إلى غير ذلك، ممّا لا يحصى.

مع أنّ الوجه المذكور في كلامه قدس سره لاشتراط التلبّس ممّا لا يكاد يتطرّق إليه نقض أو اعتراض.

[لا بدّ في تبادر الأعمّ من أحد الأمرين]

فلا بدَّ من الالتزام فيما يتبادر منه الأعمّ بأحد أمرين:

أحدهما: أن يكون التبادر؛ لأنّ الوصف المذكور خرج عن الوصفيّة وأشبع معنى العَلَميّة، فكأنّه اسم للذات المعهود، ولا يعتبر في الأسامي شيء، وإن كان وجه التسمية هو التلبّس في السّابق، ومن هذا القبيل أكثر ما يتبادر منه الأعمّ، كما تقول: «يا مكرم زيد ويا معطي عمرو ويا

زوج هند ويا قاتل ويا سارق»، وتريد الإشارة إلى تلك الذوات بتعريف تلك الأوصاف بعد انقضاء التلبّس، وهذا في خصوص الزوج والزوجة أمر شائع في العرف، فيعرّفون الشخص المجهول بالزوجيّة، من دون فرق بين حال التلبّس وعدمه، فيبقى عليه اسم زوج فلانة أو زوجة فلان أبدًا.

الثاني: أن يكون التبادر المذكور بقرينة الشهرة، فيصير من باب المجاز المشهور بعينه، وقد تقدّم تقديمه على الحقيقة المرجوحة.

خاتمة

قد يسلب المشتقّ عن معناه الخاصّ العنواني، ويأتي بمعنى الماضي والمضارع أو غيرهما، ممّا لا يجري على الذوات فيخرج عن محلّ البحث؛ لأنّ الكلام في المشتقّات الجارية عليها، ولعلّ منه قوله ﷻ: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾[1] فيكون بمعنى تموت ويموتون، ودلالة المشتقّ على الماضي وغيره حينئذٍ يكون مجازًا بمعونة القرائن.

---

١. سورة الزمر، ٣٠.

الأريكة الثانية

في الأوامر وفيه فصول

الفصل الأوّل [في ما يتعلّق بمادّة الأمر وصيغته]

اعلم أنّ للأمر معانٍ:

كالشأن، في قولك: «شغله أمر كذا».

والشيء، نحو: «رأيتُ أمرًا عجيبًا».

والفعل، كما قيل في قوله تعالى: ﴿مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ﴾[1].

والقول المفيد للطلب.

وهو مشترك لفظي بينها؛ لوضوح أنّه لا يتبادر منه الجامع بينها، بل ولا جامع في البين، فكلّ من هذه المعاني مستقلّ بالدّلالة، فهو كالعين بالنسبة إلى معانيها.

وقد ذكر له معانٍ أخر لم يثبت.

وحيث إنّ القول المفيد للطلب من معانيه اللغويّة والعرفيّة؛ للتبادر والاستقراء، فلا نقل هناك بحسب الاصطلاح أصلًا؛ لأنّه في الاصطلاح

---

١. سورة النحل، ١٢.

أيضًا لذلك المعنى.

ثمّ إنّ القول أعمّ من أن يكون بمادّة الأمر نحو: «آمرك بكذا»، أو بصيغته نحو: «افعل كذا». فكلّ ذلك أمر.

نعم، في اعتبار الاستعلاء وعدمه كلام لا يهمّ ذكره لعدم الجدوى فيه.

ولا يخفى أنّه لا يمكن اعتبار القول المخصوص[١] مجرّدًا عن الطلب معنًى للأمر؛ لوضوح أنّه إذا قال: «اضرب» ولم يقصد به الطلب، فليس بأمر ولم يقع منه أمر.

ثمّ إنّ الأمر بهذا المعنى سواء كان بمادّته أو بصيغته أو بمادّة الطلب نحو: «أطلب منك كذا»، فهو لإنشاء الطلب والطلب الإنشائي، وإن كان الداعي إلى هذا الإنشاء والغرض منه أمر آخر غير الإتيان بالمأمور به، فليس هناك طلب جدّي وبعث حقيقي، وإن كان الطلب الإنشائي موجودًا لا محالة.

[**معنى صيغة الأمر**]

ومن هنا تعرف: أنّ ما يذكر لصيغة الأمر معنًى -من الترجّي والتمنّي والتهديد والإنذار والاحتقار والتعجيز إلى غير ذلك- في غير محلّه، بل الصيغة في الجميع مستعملة في الطلب الإنشائي بداعي الترجّي والتمنّي وغيرهما. نعم، الطلب الحقيقيّ مفقود حينئذٍ.

---

١. راجع *الفصول*، ج ٣، ص ١٢٥.

وبالجملة: فليس الصيغة إذا أنشأ بداعي البعث أو بداعي الهزل أو بأحد هذه الدّواعي إلّا مستعملة في مفهوم واحد ومعنًى فارد، وهو الطلب الإنشائي لا غير. نعم، هذه الدواعي تنافي كون الطلب حينئذٍ جدّيًّا.

[**الطلب الإنشائي مفهوم واحد بسيط**]

ثمّ إنّ الطلب الإنشائي مفهوم واحد بسيط في مقام الوجوب والاستحباب، وليس له مراتب عديدة، وإنّما يتأتّى الاستحباب من الترخيص في الترك، لو صدر من الآمر.

ويدلّ على ما ذكرنا: أنّ مفهوم الأمر أمر واحد فيما إذا تعلّق بالواجب أو المستحبّ.

وإن قيل: إنّما يستعمل في الجامع بين الوجوب والاستحباب.

قلنا: فلِمَ يحمل على الوجوب ما لم تقم قرينة على الاستحباب؟ ثمّ كيف يوجد الجنس من دون الفصل؟

فإن قلت: فعلى هذا، يكون الأمر دائمًا مستعملًا في الوجوب، فكيف يكون الترخيص دالًّا على الاستحباب؟

قلت: نعم، يكون الأمر دائمًا على ما عرفت مستعملًا في الطلب الإنشائي -أعني الإيجاب الإنشائي- ولو كان الداعي -إلى هذا الإنشاء- الترجّي أو التمنّي أو سائر الدواعي أو الهزل، لكنّ الأمر مع هذه الدواعي لا يفيد الإيجاب الحقيقي، بل الإنشائي محضًا، فإذا كان بداعي الانبعاث وإتيان المأمور به كان طلبًا حقيقيًّا وإيجابًا جدّيًّا، فإذا

كان الداعي ضعيفًا كان مستحبًّا.

فإن قلت: فعلى هذا، لا يكون الأمر دالًّا على الوجوب إذا قام احتمال أحد هذه الأمور.

قلت: لا يضرّ مجرّد الاحتمال؛ فإنّ الظاهر من الأمر -حينئذٍ- أن يكون على وفق المطلوب الواقعي والمراد الحقيقي، فيكشف عنه، وعليه بناء عامّة النّاس.

ثمّ إنّ صدور الترخيص من الآمر يكشف عن ضعف الداعي إلى الانبعاث، فيكون مستحبًّا.

[**الأدلّة التي يستدلّ بها على إفادة الأمر للوجوب**]

ثمّ إنّه استدلّوا على إفادة الأمر للوجوب بأمور لا بأس بها:

مثل ذمّ العقلاء العبد إذا سمع من مولاه «افعل كذا» مجرّدًا عن القرائن، فلم يفعل وعدّه عاصيًا.

وأنّ العلماء لم يزالوا مستدلّين بالأوامر على الوجوب.

وبقوله عزّ وجلّ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[1].

وبقوله سبحانه: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[2].

---

١. سورة الأعراف، ١٢.
٢. سورة النور، ٦٣.

وبقوله عزّ من قائل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾[١].

وبأنّ تارك المأمور به عاصٍ؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾[٢].

وبما عن النبي صلى الله عليه وآله: «لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي، لَأَمَرْتُهم بالسِّواكِ.»[٣].

وبما عن قوله صلى الله عليه وآله لبريرة -بعد قولها: «أتأمرني يا رسول الله»-: «لا، بل إنّما أنا شافع»[٤].

[القول بأنّ الأمر حقيقة في الندب وأدلّته]

وذهب جماعة[٥] إلى أنَّها حقيقة في الندب.

ويستدلّ لهم: بأنّ الفرق بينه وبين السؤال ليس إلّا تفاوت رتبة الطالب بالنسبة إلى المطلق منه علوًّا وانحطاطًا، فكما أنّه للندب فكذلك الأمر.

وفيه: أنّ السؤال أيضًا للإيجاب والإلزام.

وأضعف من ذلك: الاستدلال بما عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ

---

١. سورة المرسلات، ٤٨.

٢. سورة التحريم، ٦.

٣. *الكافي*، ج ٥، ص ٧٤؛ *الوسائل*، ج ٢، ص ١٩.

٤. *سنن الدارمي*، ج ٣، ص ١٤٧٢؛ *سنن أبي داود*، ج ٢، ص ٩٥٧؛ *سنن الدار القطني*، ج ٤، ص ٤٤٨ و ٤٤٩؛ *مسند أحمد بن حنبل*، ج ٣، ص ٣٤٢ و٣٤٣.

٥. كأبي هاشم من العامّة. (راجع *منهاج الوصول إلى علم الأصول*، ص ٤٧؛ *المختصر*، ص ٨٩؛ *المستصفى*، ص ٢٠٧).

بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»[١].

وذهب علم الهدى[٢] قدس سره إلى الاشتراك اللفظي، وهنا مذاهب أخر[٣] لا يهمّ ذكرها.

فوائد

الأولى: [أنّ أوامر المعصومين عليهم السلام إرشاديّة]

اعلم أنّ لصيغة الأمر معانٍ هي مشتركة بينها:

منها: الطلب الإنشائي، كما عرفت الحال فيه مفصّلًا.

منها: الترخيص والإذن، وهو شائع في المحاورات، ومنه قوله عز وجل: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾[٤].

منها: الإرشاد، كما في أوامر الطبيب، وأوامر الفقهاء في مواعظهم وفتاويهم، وهو الشائع في أوامر الشريعه في المواعظ وفي بيان الأحكام.

ألا ترى أنّه لو قال الصادق عليه السلام -مثلًا: «صلّ الظهر أربع ركعات، أو أدِّ -زكاة كلّ أربعين غنمًا- غنمًا، أو أحرم الميقات للحجّ»- لا يستفاد منها الطلب منه صلوات الله عليه، وإلّا لكان المخالف قد عصاه زائدًا على عصيانه لربّه، وليس كذلك.

ألا ترى إن نهجنا لنهج الفتاوي الصادرة من الفقهاء، ولو لم يعمل

---

١. *صحيح البخاري*، ج ١١، ص ٩٢ و٩٣؛ *صحيح مسلم*، ج ٢، ص ٩٧٥.
٢. *الذريعة*، ج ١، ص ٥٣.
٣. راجع *القوانين*، ج ١، ص ١٧١.
٤. سورة المائدة، ٤.

المستفتي بقول المفتي، لا يعدّه النّاس عاصيًا له، وإن كان يعدّونه، ويرى نفسه عاصيًا لله سبحانه.

وبالجملة: فحيث إنّ من شغل المعصومين صلوات الله عليهم بيان أحكام الله ﷻ، لا يستظهر من أوامرهم في الأحكام طلب منهم إلّا الإرشاد، وإن كانت تدلّ بالالتزام على رجحان المأمور به، وإلّا لم يرشدوا إليه.

فيتردّد أمره بين الوجوب والاستحباب إلّا إذا اقتضى الحال أو المقال أحدهما معيّنًا، كما لو كان جوابًا مِن سؤال مَن يستفتي عمّن يجب عليه؛ فإذًا يدلّ على وجوب المرشد إليه؛ لأنّ السؤال يكون حينئذٍ بمنزلة ما يجب عليّ، فيكون الجواب يجب عليه كذا، كما لو قال: «كم أصلّي الظهر» فقال عليه السلام: «صلّ أربع ركعات».

وبما ذكر ينحلّ عقدة على الفقه يسفِر به عن وجهه حقّ السفور، ويظهر حقّ الظهور؛ لأنّ أكثر المستحبّات والمكروهات تثبت بأوامر ونواهي لا معارض لها؛ فلو وجب حملها على الوجوب والحرمة لاختلّ الأمر، وخرجت الواجبات والمحرّمات عن حدّ الحصر، ولزم العسر.

بل المعالجات والطبّيّات والعاديّات الراجعة إلى نظم المعاش وغيره، على الإرشاد، وقد صدرت منهم عليهم السلام بألفاظ الأمر والنهي غالبًا، فهل يسوّغ حمل جميع ذلك على التكاليف الإلزاميّة.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّ حمل أوامرهم عليهم السلام على الإرشاد، واستلزامه لرجحان المرشد إليه تارة، ووجوبه أخرى، إنّما يكون إذا كانوا بصدد

بيان الحكم الشرعي؛ وإذا لم يكونوا بصدد ذلك -كما أشرنا إليه[١]- فلا يستلزم صدور الأمر منهم في مقام المعالجة والأمور العاديّة للرجحان أبدًا، كالأمر بنزع خفّ العروس لكي تجلس[٢]، ودخول الحمّام غِبًّا لعود اللّحم[٣]، أو أكل الشلجم لمادّة الجذام[٤].

هذا كلّه، وأنت ترى الفقهاء لا يلتزمون بالوجوب بمجرّد حدوث أمر منهم عليهم السلام.

نعم، أوامر الكتاب العزيز محمولة على الوجوب ما لم يقم شاهد على غيره، كما لا يخفى.

---

١. راجع صفحة ٩٧.

٢. راجع *الفقيه*، ج ٣، ص ٥٥١ حيث قال الصدوق: «رُوِيَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِي قَالَ: أَوْصَى رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام «فَقَالَ يَا عَلِيُّ إِذَا دَخَلَتِ الْعَرُوسُ بَيْتَكَ، فَاخْلَعْ خُفَّيْهَا حِينَ تَجْلِسُ، وَاغْسِلْ رِجْلَيْهَا، وَصُبَّ الْمَاءَ مِنْ بَابِ دَارِكَ إِلَى أَقْصَى دَارِكَ؛ فَإِنَّكَ إِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ أَخْرَجَ اللهُ مِنْ بَيْتِكَ سَبْعِينَ أَلْفَ لَوْنٍ مِنَ الْفَقْرِ، وَأَدْخَلَ فِيهِ سَبْعِينَ أَلْفَ لَوْنٍ مِنَ الْبَرَكَةِ، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ سَبْعِينَ رَحْمَةً تُرَفْرِفُ عَلَى رَأْسِ الْعَرُوسِ حَتَّى تَنَالَ بَرَكَتُهَا كُلَّ زَاوِيَةٍ فِي بَيْتِكَ... .».

٣. راجع *الكافي*، ج ١٣، ص ١٥٤ و١٥٥؛ *الوسائل*، ج ٢، ص ٣١ و٣٢، الباب الثاني من أبواب دخول الحمّام. وروى الكليني في *الكافي* هكذا: «عَنْ سُلَيْمَانَ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ: مَرِضْتُ حَتَّى ذَهَبَ لَحْمِي فَدَخَلْتُ عَلَى الرِّضَا عليه السلام، فَقَالَ أَ يَسُرُّكَ أَنْ يَعُودَ إِلَيْكَ لَحْمُكَ؟ فَقُلْتُ: «بَلَى» قَالَ: الْزَمِ الْحَمَّامَ غِبًّا؛ فَإِنَّهُ يَعُودُ إِلَيْكَ لَحْمُكَ وَإِيَّاكَ أَنْ تُدْمِنَهُ؛ فَإِنَّ إِدْمَانَهُ يُورِثُ السِّلَّ.».

٤. راجع *المحاسن*، ج ٢، ص ٥٢٥ وفيه روايات، مثل هذه الرواية: «قَالَ أَبُو عَبْدِ الله عليه السلام: مَا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَفِيهِ عِرْقٌ مِنَ الْجُذَامِ، فَكُلُوا الشَّلْجَمَ فِي زَمَانِهِ، يَذْهَبْ بِهِ عَنْكُمْ.»؛ *الوسائل*، ج ٢٥، ص ٢٠٧-٢٠٩.

الثانية: [الجمل الخبريّة الواقعة مقام الأمر ظاهرة في الوجوب]

الجمل الخبريّة الواقعة مقام الأمر -نحو: «يعيد صلاته أو يغسل ثوبه أو يغتسل للجنابة»- ظاهرة في الوجوب؛ لأنّها وإن كانت بصورة الأخبار، لكنّها مستعملة في الطلب، كما يظهر بالتبادر والاستقراء، فهي مستعملة في الإنشاء.

فالكلام فيه هو الكلام في الأمر؛ فإنّ المتبادر -من الكلّ- الطلب، كما عرفت[١]، وهو منصرف إلى خصوص الوجوب.

وتعرف حال الصادرة منها من المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين ممّا سلف آنفًا[٢].

الثالثة: [الأمر عقيب الحظر]

اختلف القائلون بدلالة الأمر على الوجوب فيما إذا ورد عقيب الحظر:

فذهب جمع إلى دلالته على الإباحة[٣]، وأنّ وقوعه عقيب الحظر قرينة عامّة، موجبة للخروج عن ظاهره، والحكم بالإباحة ما لم تقم قرينة على خلاف ذلك، ولعلّه لملاحظة عدّة من موارد استعماله، نحو قوله ﷻ:

---

١. راجع صفحة ٩٢.
٢. راجع صفحة ٩٧.
٣. نسب الشيخ الطوسي هذا القول إلى أكثر الفقهاء ومن صنّف في أصول الفقه (*العدّة*، ج ١، ص ١٨٣)؛ *القوانين*، ج ١، ص ١٨٢.

﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[١]، وقوله سبحانه: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا﴾[٢]، وقوله عزّ من قائل: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ﴾[٣]، وما عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ ادِّخَارِ لُحُومِ الأَضَاحِيِّ؛ أَلا فَادَّخِرُوهَا»[٤].

وذهب جماعة إلى بقاء ظهوره في الوجوب، ونسب ذلك إلى شيخ الطّائفة[٥] والمحقّق[٦] والعلّامة[٧] والشهيد الثاني[٨] قدّس الله أنفسهم الزكيّة.

---

١. سورة المائدة، ٢.
٢. سورة الجمعة، ١٠.
٣. سورة البقرة، ٢٢٢.
٤. *الفصول المختارة*، ج ٢، ص ٢٩١.
٥. نسب صاحب الهداية -على ما حكاه- هذا القول إلى الشيخ الطوسي (*هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٦٦٣)، ولكنّ النسبة في غير محلّه؛ لأنّ الشيخ يقول بأنّه يفيد حكمه السابق، وإليك نصّ كلام الشيخ:«وقال قوم: إنّ مقتضى الأمر على ما كان عليه من إيجاب أو ندب أو وقف، ولا اعتبار بما تقدم، وهذا هو الأقوى عندي.» (*العدّة*، ج ١، ص ١٨٣).
٦. نسب صاحب الهداية -على ما حكاه- هذا القول إلى المحقّق الحلّي (*هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٦٦٣)، ولكنّ النسبة في غير محلّه؛ لأنّ المحقّق يقول بأنّه يفيد حكمه السابق، وإليك نصّ كلام المحقّق: «المسألة الخامسة: صيغة الأمر الواردة بعد الحظر كحالها قبله.» (*معارج الأصول*، ص ٩٨).
٧. نسب صاحب الهداية -على ما حكاه- هذا القول إلى العلّامة الحلّي (*هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٦٦٣)، ولكنّ النسبة في غير محلّه؛ لأنّ العلّامة يقول بأنّه يفيد حكمه السابق وإليك نصّ كلام العلّامة: «ذهب الباقون إلى أنّها تفيد ما يفيد عقيب غيرهما (الحظر والاستئذان)، من وجوب، أو ندب، أو اشتراك؛وهو الحقّ.» (*نهاية الوصول إلى علم الأصول*، ج ١، ص ٤٣٢ و٤٣٣).
٨. *تمهيد القواعد*، ص ١٢٤.

وعمدة ما يستدلّ لهم عدّة موارد استعمل كذلك فيها نحو:

«أمر الحائض والنّفساء بالصلاة والصّوم بعد حظرهما عليهما»[١].

وقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[٢].

وفي مثل قول المولى لعبده: «اخرج من المجلس إلى المكتب».

وفصّل بعض[٣] بين تعليق الأمر بزوال علّة النهي نحو: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾[٤] فيفيد الإباحة وعدم تعليقه فيفيد الوجوب.

وقيل[٥]: إنّه يفيد حكمه السّابق.

وزعم آخر[٦]: أنّه للنّدب.

والظاهر: بقاء ظهوره في الوجوب، وما يكون ظاهرًا في غيره من موارد الاستعمال، فإنّما هو للقرينة الخاصّة، فالاعتبار بما إذا انتفت القرينة.

وربّما يظهر ذلك في ضدّ المسألة، وهو النهي عقيب الإيجاب؛ فإنّ الملاك فيهما واحد وإن لم يذكروه، فينبغي النزاع في أنّه للإباحة أو

---

١. *الكافي*، ج ٥، الباب التاسع من أبواب الحيض، ص ٣٣٨-٢٥٥؛ *السنن الكبرى*، ج ١، ص ١١٣ و١١٤؛ *سنن ابن ماجه*، ج ١، ص ٤٩٠-٤٩٢.

٢. سورة التوبة، ٥.

٣. *شرح العضد*، ص ١٧٥؛ *المستصفى*، ص ٢١١.

٤. سورة البقرة، ٢٢٢.

٥. كالسيّد المرتضى في *الذريعة*، ج ١، ص ٧٣؛ والشيخ الطوسي في *العدّة*، ج ١، ص ١٨٣؛ بل حكي في *مفاتيح الأصول* نسبته إلى أكثر المحقّقين (*مفاتيح الأصول*، ص ١١٦).

٦. لم أعثر على القائل به، نعم يذكر في الكتب الأصوليّة قسيم الأقوال.

للتحريم؛ أو يفصّل بين تعليق النهي بزوال علّة الأمر فيفيد الإباحة، وعدمه فيفيد التحريم؛ أو يفيد حكمه السابق؛ أو أنّه للكراهة.

فإذا تتبّعتَ موارد استعمال هذه، وجدتَ أنّه لا موجب للخروج عن ظاهره، كما في نهي الحائض عن الصلاة، وغير ذلك.

ثمّ إنّه ينبغي إلحاق توهّم الحظر بالحظر في عنوان المسألة؛ وكذا توهّم الإيجاب بالإيجاب في ضدّها.

الرابعة: [إتيان جميع ما استظهرنا للأمر في النهي]

جميع ما استظهرنا للأمر يأتي في النهي حذو النعل بالنعل، فهو - سواء كان بمادّته نحو: «أنهاك عن كذا» أو بصيغته- ظاهر في الحرمة، حقيقة في الطلب الإنشائي، فهو لطلب الترك، كما أنّ الأمر لطلب الفعل، ومفاده واحد بسيط، ويأتي الكراهة من جهة الترخيص في الفعل، وصيغة النهي مشتركة بين ذلك والترخيص والإرشاد.

ويأتي ما ذكر من عدم دلالة مجرّد الأمر الواقع في الشريعة على الوجوب هاهنا بعينه، والجمل الخبريّة النافية الواقعة مقام النهي كالنهي، والنهي عقيب الحظر أو توهّمه للحرمة أيضًا.

والدليل على الكلّ هو ما ذكر، فلا نحتاج إلى عقد باب آخر له في مبحث النواهي، كما لا يخفى.

الخامسة: [تزاحم المستحبّات موجب للتخيير]

لا يخفى أنّ تزاحم المستحبّات من حيث عدم سعة الوقت بإتيان

الجميع لا يوجب اختصاص الأمر بالأهمّ منها، بل هو موجب للتخيير ولا غرو في كون بعض أفراد المخيّر أفضل من بعض، وما ذكرنا هو مقتضى التوفيق العرفي بين تلك الأوامر المتعلّقة بالمتزاحمة من المستحبّات.

هذا، مع أنّه لا محيص من الالتزام بذلك؛ لأنّ الالتزام بالاستحباب العيني موجب لتجويز تعلّق الأمر الندبي بغير المقدور، وهو محذور، وإنكار الاستحباب رأسًا في غير الأهمّ مخالف للضرورة، منافٍ للشريعة، موجب لوقوع الهرج والفساد في الفقه، كما لا يخفى.

الفصل الثاني [في الطلب المدلول للأمر]

اختلفوا في أنّ الطلب المدلول للأمر هل هو عين الإرادة أم غيره، فعن جمهور المعتزلة[1] وأكثر الإماميّة[2] هو الأوّل، وعن الأشاعرة[3] وبعض الإماميّة[4] هو الثاني.

---

١. حكاه عنهم الرازي في *المحصول*، ج ١، ص ٢٥٢.
٢. راجع *مفاتيح الأصول*؛ ص ١٠٩؛ *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٥٨٢؛ *الفصول*، ج ٣، ص ١٨٢ و١٨٣؛ *بدائع الأفكار*، ص ٢٥٣.
٣. راجع *شرح المواقف*، ج ٨، ص ٩٤؛ *شرح التجريد* (للقوشجي): ص ٢٤٦؛ *تلخيص المحصّل*: ص ١٧٠.
٤. انظر *منتهى الدراية*، ج ١، ص ٣٨٢ حيث قال: «كالمحقّق الخوانساري في رسالته المعمولة في مقدّمة الواجب، حيث استدلّ على مغايرة الطلب للإرادة ردًّا على المحقّق السبزواري بقوله: «إذا كان الطلب هو الإرادة، وكان المطلوب من الصيغة الموضوعة للطلب إعلام المخاطب بحصول الإرادة في النفس، فيلزم أن يكون وضع الجمل الطلبية لغوًا غير محتاج إليه، وتكون مفهوماتها ممّا لا يتعلّق بتصورّها غرض أصلًا، وهو باطل» إلى آخر ما حكاه عنه في بدائع الأفكار؛ وقال المحقّق التقي في حاشيته على المعالم في مباحث مادّة الأمر ما لفظه: «ثانيها: أنّهم اختلفوا في كون الطلب المدلول للأمر نفس ←

ولتحقيق الأمر نقول: اعلم أنّ الإنسان إذا أمر غيره بشيء، فلا بدَّ من إرادة معناه منه، حتّى يتحقّق الإنشاء، وإلّا لم يكن بأمر، بل كان حاكيًا لكلام الغير مثلًا.

ثمّ إنّ وراء هذا إرادة -أعني محبّة لصدور الفعل من المأمور أو شوقًا شديدًا[1] إليه- كما زعم[2] في تفسير الإرادة، وقد يخلو الأمر عنها أحيانًا.

وأمّا الخلوّ عن الأوّل فغير معقول؛ إذ به يتحقّق الإنشاء، وبدونه لا يتحقّق مفهوم الأمر، وبه يفرق بين الإنشاء وبين الحكاية وغيرها، وهو معنى الاستعمال بعينه؛ لأنّ الاستعمال إرادة المعنى من اللفظ، وبه يكون قالبًا لمعناه ومرآة له، فيلقى المعنى بواسطته. والنظر إنّما هو إلى المعنى لا إليه كسائر الألفاظ المستعملة في معانيها، كما قيل[3]:

إنّ الكلام لفـي الفـؤاد وإنّـما جعل اللسان على الفؤاد دليلًا

ولعمرى أنّ هذا المعنى لا يحتاج إلى تجشّم الاستدلال، ففي مراجعة النفس عند التلفّظ غنًى وكفاية عنه.

ومن هنا أمكن التورية: بأن يراد من المعنى خلاف ظاهره، ولولاه لم

← الإرادة أو غيرها -إلى أن قال بعد كلام طويل:- فظهر بما قرّرنا قوّة القول بمغايرة الطلب للإرادة.».»؛ راجع *الرسائل* (للخوانساري)، ص ١٠٩؛ *بدائع الأفكار*، ص ٢٥٦؛ *هداية المسترشدين*، ج ١، ص ٥٨٩.

١. في الحجرية: «شوق شديد» والصحيح ما أثبتناه.

٢. راجع *المبدأ والمعاد*، ص ١٣٥؛ *كفاية الأصول*، ج ١، ص ١٤٥.

٣. نسبوا هذا البيت إلى الأخطل وليس في ديوانه، كما في *شرح المفصّل*، ج ١، ص ٤٦؛ *المحصول*، ج ١، ص ٢٥٧، وغيرهما.

يكن للتورية معنًى وهذا هو الكلام النفسي بعينه.

فتحصّل: أنّ مدلول الأمر هو الطلب الإنشائي، وإنّما يكون هذا الطلب بعينه طلبًا حقيقيًا إذا أنشأ بداعي البعث والتحريك، لا بالدواعي الأخر -أي أنشأ بداعي انبعاث المأمور نحو المأمور به- وإن كان ظاهر الأمر أن يكون حقيقيًّا.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الطلب الذي هو مدلول للأمر من مقولة الإنشاء، وهو طلب حقيقي واقتضاء جدّي، ولا ربط له بالشوق الأكيد المدّعى في معنى الإرادة.

فما قيل[1] في إثبات اتّحادهما: من أنّ الإنسان لا يجد عند طلب شيء والأمر به حقيقة، غير الإرادة القائمة بالنفس صفةً أخرى قائمةً بها يكون هو الطلب غيرها إلّا ما هو مقدّمة لحصولها.

لو سلّم لا يضرّ بدعوى المغايرة؛ لأنّ الطّلب أمر إيقاعي إنشائي، لا من الصفات النفسانيّة، والإرادة من الصفات النفسيّة لا يعقل إيقاعها بالصيغة، حتّى تكون مدلولًا لها؛ لحصولها قبل الصيغة.

نعم، يمكن إظهارها فيكون خبرًا محتملًا للصدق والكذب.

وأيضًا لو كان مدلول الأمر هو الإرادة، فأيّ فرق بين إظهار تلك الإرادة بصيغة الأمر أو بصيغة الإخبار، كأن يقول: «أنا مريد منك كذا».

---

١. *كفاية الأصول*، ج ١، ص ٩٤ و٩٥.

هذا، وعرفت أنّه لا محيص عن الكلام النفسي في الإنشاء والإخبار[١]، وبه يمتاز الخبر عن الإنشاء، حتّى في المشترك بينهما نحو: «بعت وأجزت»، وهو الإرادة الاستعماليّة بعينها، وبها يكون التورية صدقًا لا كذبًا إذا أراد المورّي -من اللّفظ الذي ظاهره الكذب- معنًى بعيدًا صادقًا.

كما قال الصادق عليه السلام بعد اعتراض محمّد بن مسلم على قوله عليه السلام لأبي حنيفة: «أَصَبْتَ وَالله يَا أَبَا حَنِيفَةَ»، فقُلتُ جعلتُ فداكَ فقولُك: أَصَبْتَ وَتَحْلِفُ عَلَيْهِ وَهُوَ مُخْطِئٌ. قَالَ عليه السلام: «نَعَمْ، حَلَفْتُ عَلَيْهِ أَنَّهُ أَصَابَ الْخَطَأَ.»[٢]

فالاعتبار بالكلام: هو ما يوقع في النفس لا ما ينطق باللفظ.

فإن قلت: فإذا كان الكلام النفسي ما ذكرت فهو بمكان من الوضوح، فكيف التبس على هؤلاء الأعلام من المنكرين؟

قلت: لم يكد يخفى عليهم بدوًا إلّا لشبهة، وإنّما سمّيت الشبهة شبهة؛ لأنّها تشبه الحقّ.

توضيح ذلك: أنّه وقع النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة في أنّ كلام الله سبحانه قديم أو مخلوق.

فذهبت الأشاعرة إلى الأوّل، وقالوا: إنّ مدلوله كلام نفسي قائم

---

١. راجع صفحة ١٠٥.
٢. *الكافي*، ج ١٥، ص ٦٦٠.

بذاته المقدّسة وهو قديم[١].

وذهب المعتزلة إلى الثاني وأنكروا الكلام النفسي[٢].

والمتكلّمون من أصحابنا -حيث لم يمكنهم الإذعان لكلام الأشاعرة؛ لمنافاته لأصول التوحيد- أنكروا الكلام النفسي رأسًا[٣]؛ هذا ما أتوهّمه من وجه إنكارهم للكلام النفسي.

والحقّ معهم في أنّه سبحانه منزّه عن ذلك؛ فإنّه من مقولة الإضمار وحديث النفس ولا يكاد يجري إلّا على الخلق، وهو ﷻ لا يهمّ ولا يتفكّر ولا يروّي،«وَإِنّما كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ -كما قال أمير المؤمنين عليه السلام- فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَمَثَّلَهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَائِنًا وَلَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًا ثانيًا.»[٤]

وأنت خبير: بأنّه لا منافاة بين انتفائه بالنسبة إليه تعالى، وثبوته بالنسبة إلى المخلوقين، بل هو ﷻ منزّه عن حصول الطلب النفسي والإرادة على التفسير المتقدّم في ذاته المقدّسة؛ لأنّها من الحوادث والعوارض والكيفيّات النفسانيّة التي أجراهما مدبّر العالم لِحِكَم ومصالح، وقد تنزّه وتقدّس هو عنهما، كما ثبت في أصول الشريعة.

وكيف يجري عليه ما هو أجراه، ويعود فيه ما هو أبداه، فهو ﷻ

---

١. *كشف المراد*، ص ٢٨٩؛ *شرح المواقف*، ج ٨، ص ٩٣.
٢. *كشف المراد*، ص ٢٨٩؛ *شرح المواقف*، ج ٨، ص ٩٢؛ *شرح العضد*، ص ١٦٣.
٣. *كشف المراد*، ص ٥٦٦ و٥٦٧.
٤. *نهج البلاغة*، ص ٢٧٤.

منزّه عن الكلام النفسي، وكلامه سبحانه مخلوق من مخلوقاته.

وله إرادتان تشريعيّة وتكوينيّه. وأوأمره حقيقيّة إذا لم يكن بداعي التهديد والتّعجيز والاحتقار وشبهها.

وإذا شكّ في أمر منه ﷻ، أنّه هل صدر بداعي الانبعاث أو بأحد تلك الدواعي؟ فإنّه يحمل على الأوّل اتّفاقًا؛ لأنّ الظاهر من الأمر أن يكون حقيقيًا بلا ريب.

وبالجملة: يتحقّق الأمر الحقيقي منه ﷻ إذا صدر بداعي العلم بمصلحة الفعل للمكلّف؛ ضرورة أنّه صدر كذلك فقد صدر لانبعاث المأمور به نحو المأمور به؛ وقد عرفت أنّه بذا يكون الأمر جدّيًا وطلبًا حقيقيًا.

ومن هنا ذكر المتكلّمون: أنّ الإرادة التشريعيّة من الله سبحانه: هي العلم بالمصلحة في فعل المكلّف لنفسه[1]، فافهم.

---

١. *كشف المراد*، ص ٢٥٢؛ *كفاية الأصول*، ج ١، ص ٩٩.

الفصل الثالث [في جواز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه]

هل يجوز أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه أم لا؟

والظاهر أنّ المراد بالجواز: هو الصحّة لا الإمكان، ومرجع الضمير إلى المأمور به.

فنقول: لو كان المراد من الانتفاء ظاهره، فمن الواضح إمكان الأمر كذلك وصحّته وحسنه ووقوعه، وهكذا أوامر الربّ سبحانه بالنسبة إلى العصاة؛ حيث إنّه عزّ ذكره يأمرهم عالمًا بانتفاء شرط الفعل؛ لمكان عصيانهم، فلا يريدون إيقاع الصلاة مثلًا ولا يتوضّؤون ولا يتطهّرون من الخبث، وهي بين سبب وشرط للصلاة المأمورة بها، فلا محيص من تأويل الانتفاء بالامتناع.

وعليه نقول: هو راجع إلى التكليف بالمحال ولا ينبغي الارتياب في قبحه وعدم وقوعه في الشريعة، كما يدلّ على ذلك، العقل والنقل.

ناهيك قوله ﷻ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[١].

والعمدة في هذه المسألة، هذا المبحث؛ بل لعلّ أحدًا من المانعين والمجوّزين لم يقصد غيره.

فإن قلت: فما تقول في الأوامر الامتحانيّة.

قلت: لا يستلزم الامتحان انتفاء شرط المأمور به وإن استتبع نسخ الأمر؛ فإنّ بقاء الحكم ليس شرطًا في تحقّق الفعل، وإن كان شرطًا لصحّته؛ فإنّ الصحّة غير مأمور[٢] بها بعنوانها؛ بل الفعل بحدوده المطلوبة مطلوب من غير تقييد بالمطلوبيّة، وإن انتزع وصف الصحّة منه بعد إتيانه كذلك.

فتفطّن هذا مع إمكان أن يقال: «إنّها ليست بأوامر حقيقيّة؛ لانتفاء البعث فيها إلّا إلى المقدّمات».

إن قلت: إنّ كلامك مشعر بقبح طلب المحال لا استحالته فهل تقول بإمكانه؟

قلت: نعم، أمّا من الخلق فقد عرفت أنّ الطلب الحقيقي والأمر الجدّي ما كان اقتضاءً أو ناشئًا عن الإرادة على اختلاف المسلكين من اتّحاد الطلب والإرادة أو مغايرتهما، واقتضاء الأمر المحال والرغبة إليه وإرادته بمكان من الإمكان.

---

١. سورة البقرة، ٢٨٦.
٢. في الحجرية: «مأمورة».

وأمّا من الخالق جلّ وعزّ فقد عرفت معنى الإرادة التشريعيّة[١] فعلمه سبحانه بكون المصلحة للمكلّف في أمر محال، وإن كان ممكنًا، لكنّه غير واقع؛ لأنّ المحال لا مصلحة فيه إلّا إذا صار ممتنعًا بسوء اختيار المكلّف؛ فإنّ المصلحة الّتي دعت إلى الأمر به أوّلًا باقٍ بالضرورة؛ لأنّ اختيار المكلّف للمخالفة بترك المقدّمة مثلًا لا يغيّر المصلحة فيه، وإلّا كان العصاة مغيّرين للمصالح والمفاسد في المأمور[٢] بها والمنهي[٣] عنها.

وممّا ذكر، صحّ بقاء التكليف [امتنع] امتثاله بسوء اختيار المكلّف، بل لا يتصوّر انتفائه؛ لأنّ الإرادة التشريعيّة باقية بعد، كما عرفت آنفًا.

فإن قلت: نلتزم بصحّته وننفي وقوعه لدلالة الشّريعة على نفي التكليف بغير المقدور مطلقًا؛ لإطلاق ما دلّ على ذلك.

قلت: ليس هذا من التكليف بغير المقدور؛ أمّا عرفًا وعادةً فواضح؛ لأنّه لا يعدُّ مثل هذا تكليفًا بغير المقدور، مثلًا لو أمر المولى عبده بنزح الماء من البئر فأحرق العبد دلوه، أ كان هذا تكليفًا بغير المقدور؟ كلّا؛ وأمّا عقلًا؛ فلصحّته وحسنه.

فإن قلت: إنّما يعتبر بقاء التمكّن في وقت العمل، فلو فرضنا أنّه قد أحاله على نفسه بسوء اختياره قبل مجيء وقته فهذا، وإن لم يكن عرفًا تكليفًا بغير المقدور، لكنّه كذلك عقلًا.

---

١. راجع صفحة ١٠٩.
٢. في الحجرية: «مأمورة».
٣. في الحجرية: «منهيّة».

قلت: لا يعتبر العقل في صحّة التكليف بقاء مثل هذه القدرة التي نفاها اختياره السوء؛ بل يجتزي في القدرة أن يكون متمكّنًا فعلًا -أي في الوقت- أو حكمًا -أي وإن لم يكن بمتمكّن فعلًا، لكنّه كان متمكنًا قبل الوقت وكان قادرًا على إبقاء القدرة، فلم يفعل بسوء الاختيار-.

ولولا ذلك لم يتحقّق معصية أبدًا؛ لأنّه في الأوامر لا يكون إلّا في المضيّق أو الموسّع في آخر وقته، وحينئذٍ لا يتمكّن من الامتثال مع ترك المقدّمات، وفي النواهي ينتفي القدرة مع الإتيان بالمقدّمات الموصلة.

والالتزام بهذا التالي خروج عن الدين، وعمّا عليه جميع أهل العالم في أوامرهم ونواهيهم بالنسبة إلى مواليهم.

وقد عرفت أنّ العقل يقضي بصحّة هذا التكليف والإطلاقات النافية لتعلّق التكليف بغير المقدور لا تنفيه[1] لعدم كونه عرفًا منه، كما عرفت.

وممّا ذكرنا تعرف: أنّ الامتناع بالاختيار -كما لا ينافي صحّة العقوبة- لا ينافي بقاء التكليف، ولولا بقائه لم يكن مصحّح للعقوبة؛ لأنّه أدخل نفسه باختياره تحت موضوع غير المكلّف، فعلى ماذا يعاقب.

فإن قلت: يعاقب على عصيانه التكليف السابق المنقطع فعلًا؛ لامتناعه.

قلت: هذا غير معقول؛ لأنّ التكليف إذا انقطع فقد نسخ، ولا إطاعة له ولا عصيان بعد الانقطاع.

---

١. في الحجرية: «لا ينفيه».

وإن شئت توضيح ذلك وضوح الشّمس في رابعة النّهار، أقول:

إذا كلّف بعمل معيّن في ساعة معيّنة وأحاله على نفسه قبل مجيء تلك السّاعة؛ فإن اخترت انقطاع التكليف بعد الامتناع فلماذا يعاقب؟

فإنّ له ساعتين لا أزيد من ذلك، ساعة توجّه الأمر إليه وساعة امتناعه:

فإن عوقب على عدم إتيانه للعمل في الساعة الأولى فهذا قبيح؛ لأنّ الساعة الأولى لم يكن ساعة عمل ولا زمان إطاعة.

وإن عوقب على عدم إتيانه له في السّاعة الثانية، فهذا غير صحيح على فرض انقطاع التكليف؛ لأنّ المنقطع لا يستدعي العمل ولا يتصوّر له إطاعة ولا عصيان، هذا.

الفصل الرابع [ظهور صيغة الأمر في التوصّليّة]

ظاهر الصيغة يقتضي كون الوجوب توصّليًّا يكتفى فيه بإتيان الواجب ولو بدون قصد القربة، لا تعبّديًّا لا يكتفى إلّا بالإتيان بالمأمور به مع قصد القربة؛ وذلك لأنّ قضيّة الأمر هو وجوب الإتيان بالمأمور به من غير اعتبار أمر آخر. فإذا أتى به صدق الإتيان بما أوجبه الأمر فيسقط الوجوب لا محالة.

وما ذكر مقتضى إطلاق الصيغة -كذا قيل[1]- لكنّه يتمّ لو كان القربة ممّا يؤخذ في متعلّق الأمر شرعًا، ولا يعتبر في الطاعة عقلًا، وستعرف أنّها تعتبر عقلًا وإن لم تعتبر شرعًا[2]، فلا مجال للتمسّك بالإطلاق.

---

١. راجع *كفاية الأصول*، ج ١، ص ١٠٤.
٢. راجع صفحة ١١٩.

[كلام المحقّق الخراساني]

وأنكر المحقّق الأستاد[١] قدس سره صحّة التمسّك بالإطلاق بتقريب: أنّ القربة كالوجه والتميّز، لاتكون مأمور[٢] بها لعدم صحّة تعلّق الأمر إلّا بالمطلق؛ فإنّه الشأن فيما لا يتأتّى إلّا من قبل الأمر بالشيء، فلا يصحّ تعلّق الأمر بها؛ لأنّ التمكّن من الموضوع معتبر في صحّة الأمر، وإن صحّ ذلك بإمكان تعلّق الأمر به مقيّدًا بإتيانه بداعي أمره وإمكان امتثاله وقت العمل؛ لتحقّق الأمر وقتئذٍ، والمعتبر في التمكّن وقت العمل لا حين الأمر.

ففيه: أنّه لا يمكن امتثاله حينئذٍ؛ لعدم توجّه الأمر إليه حتّى يؤتى بداعيه، مثلًا لو أمر بالصلاة بداعي الأمر بها -فحيث إنّ مطلق الصلاة ليس مأمورًا بها بل المقيّد مأمور به- لم يمكن الإتيان بها كما أمر؛ لأنّه لا أمر لها على المفروض، فكيف يأتي بنفس الصلاة بداعي أمرها، والأمر متوجّه إلى الصلاة المقيّدة بقيد الإتيان بداعي الأمر، ونفس الصلاة غير مأمور[٣] بها.

فالقربة إنّما يؤخذ عقلًا في الطاعة لا شرعًا، وإذًا لا مجال للإطلاق؛ لأنّ التمسّك بالإطلاق لا يصحّ إلّا فيما يمكن اعتباره في المأمور به.

---

١. راجع *كفاية الأصول*، ج ١، ص ١٠٥.
٢. في الحجرية: «مأمورة».
٣. في الحجرية: «مأمورة».

[المناقشة في كلام المحقّق الخراساني]

وفيه نظر من وجهين:

الأوّل: أنّ القربة إتيان العمل لله ﷻ كما يؤيّده الاعتبار وتدلّ عليه الآثار والأخبار؛ راجِع أخبار الرياء وغيرها.

كقوله عليه السلام على ما في *معاني الأخبار*: «إِذَا خَلَوْتَ فِي بَيْتِكَ نَهَارًا أَوْ لَيْلًا؛ أَ لَيْسَ تُصَلِّي فَقَالَ: «بَلَى» فَقَالَ: «فَلِمَنْ تُصَلِّي»، فَقَالَ: «لله ﷻ»، قَالَ: «فَكَيْفَ تَكُونُ مُنَافِقًا وَأَنْتَ تُصَلِّي لله ﷻ لا لِغَيْرِهِ».»[1]

وفي *محاسن البرقي* من خبر: «واعملُوا لله فِي غَيْرِ رِيَاءٍ وَلَا سُمْعَةٍ؛ فإنّه مَنْ عَمِلَ لِغَيْرِ الله وَكَلَهُ اللهُ إلى عَمَلِهِ يَوْمَ الْقِيَامَة.»[2]

وفي خبر آخر عن الصادق عليه السلام قال: «قَالَ اللهُ ﷻ: مَنْ عَمِلَ لِي ولِغَيْرِي، فَهُوَ لِمَنْ عَمِلَ لَهُ.»[3]

وفي *عقاب الأعمال* عن الصّادق عليه السلام: «مَا عَلَى أَحَدِكُمْ لَوْ كَانَ عَلَى قُلَّةِ جَبَلٍ حتّى يَنْتَهِيَ إليه أجلهُ؛ أَ تُرِيدُونَ تُرَاؤونَ النَّاسَ؛ إِنَّ مَنْ عَمِلَ لِلنَّاسِ كَانَ ثَوَابُهُ عَلَى النَّاسِ، وَمَنْ عَمِلَ لله، كَانَ ثَوَابُهُ عَلَى الله. إنّ كُلَّ رِيَاءٍ شِرْكٌ.»[4] وغير ذلك.

---

١. *معاني الأخبار*، ص ١٤٢.
٢. *المحاسن*، ج ١، ص ٢٥٤.
٣. *المحاسن*، ج ١، ص ١٢٢.
٤. هذه الرواية التي ذكرها المؤلّف غير موجودة في *كتاب ثواب الأعمال وعقاب الأعمال*، ولكن وجدت عين هذه الرواية في *علل الشرائع*، ج ٢، ص ٥٦٠-٥٦١.

والكلّ بالغ مبلغ التواتر فضلًا عمّا يدلّ على ذلك من الآيات القرآنيّة نحو: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهَ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً ولَا شُكُورًا﴾[١]، بل قوله ﷻ قبل ذلك: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا ويَتِيمًا وأَسِيرًا﴾[٢]، وقوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ الله ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنفَقُوا مَنًّا ولَا أَذًى﴾[٣] إلى آخره.

ومن الواضح صدق ذلك على من أنفق ماله لله ﷻ من دون داعي الأمر إلى غير ذلك من الآيات الشريفه.

ألا ترى أنّه لا ينافي القربة إلّا الرياء أو الأغراض الخارجة، والأوّل إتيان العمل لغير الله سبحانه، والثاني إتيانه لذلك الغرض كالتسخين أو التبريد في الوضوء مثلًا، فبقرينة المقابلة يكون القربة إتيان العمل لله سبحانه.

إذا عرفت ذلك: تعرف إمكان أخذ القربة في الأمر.

لا يقال: إنّ إتيان العمل بداعي أمره كافٍ إجماعًا في القربة، ولو كان القربة مأمورًا[٤] بها، لم يمكن إتيان العمل بداعي أمره حينئذٍ؛ لأنّ الأمر متوجّه إليه مقيّدًا بالقربة لا إلى ذات العمل.

قلت: إتيان أصل العمل بداعي الأمر التوجّه إليه مقيّدًا بالقربة كافٍ في القربة؛ لتحقّق مفهومها، كما لا يخفى.

---

١. سورة الإنسان، ٩.
٢. سورة الإنسان، ٨.
٣. سورة البقرة، ٢٦٢.
٤. في الحجرية: «مأمورة».

وهذا هو الحال في أغلب العبادات المأتي بها؛ فإنّهم يعملونها بداعي الأمر المتوجّه إليها مقيّدة بالقربة؛ فإنّ عامّة النّاس لا يعتقدون إلّا دخول القربة في المأمور به.

وكأنّ الأستاد المدقّق قد رجع عن بعض ما ذكره في هذا المبحث؛ فإنّه كان يذكر قدس سره في مجلس الدرس في مبحث عبادة الحائض: أنّ القربة إتيان العمل لله عز وجل و«اللام» للصلة، كما في قولك: «لله عليّ كذا».

وبذلك يندفع إشكال اعتبار القربة في أوامر العبادة وإشكال حرمة العبادات المخصوصة على الحائض.

الثاني: سلّمنا أنّ القربة هي إتيان العمل بداعي أمره، وأنّه لا يصحّ أخذ هذا المعنى في متعلّق الأمر، لكن لا يكون ذلك بمانع من التمسّك بالإطلاق، إلّا إذا كان تماميّة دلالة المطلق بمقدّمات الحكمة.

فلذلك وجه حينئذٍ بأن يقال: إنّ مقدّمات الحكمة تقضي بنفي ما يمكن ثبوته؛ وأمّا ما لا يمكن ثبوته فلا، لكن إذا كان دلالة المطلق بالوضع -كما عليه المتقدّمون أو بنحو نستظهره فيما يأتي[1]- فالتمسّك بالإطلاق لا غبار عليه؛ لأنّ الدلالة لفظيّة. فافهم.

ولولا حكم العقل باعتبار القربة لنفاها إطلاق اللفظ وعمومه للعمل المجرّد عن القربة. فليس المانع من التمسّك بالإطلاق إلّا أنّ القربة معتبرة عقلًا وإن لم تعتبر شرعًا.

وبيان ذلك: أنّ العقل مستقلّ بلزوم إطاعة المولى والامتثال

---

١. راجع صفحة ٣٥٣.

لأوامره، وأنّه إذا كان له سلطان الأمر فله استحقاق الائتمار من قبل المأمور به، وأنّ ذلك من شئون المولويّة -تعلّق غرضه بمجرّد الموافقة أم لا- وليس عليه أن يأمر بذلك -أعني الإطاعة والامتثال-، بل هو تكليف عقلي على العبد بالنسبة إلى أوامر المولى.

وبالجملة: فهذا المعنى الذي يعبّر عنه بالفارسيّة «بفرمان بردن وحرف شنيدن»، ثابت للمولى بحكم العقل، فيصحّ له الاعتراض على المأمور في ترك ذلك إذا أتى به لداعٍ نفسي أو لأمر آمر غيره.

ألا ترى أنّ المولى إذا علم من حال العبد أنّ ما يفعله ليس لداعي أمره، بل لإطاعة أمر عدوّه أو صدّيقه، يصحّ له الاعتراض به عليه، ويكون العبد خارجًا بذلك من حدود العبوديّة. ولعمرى أنّ ذلك واضح لا يعتريه ريب وإشكال.

فإن قلت: فجميع الأوامر على ذلك تعبّدي، فأين التوصّليّات؟

قلت: لو كان المراد من التوصّلي ما لا يتحتّم على العبد الامتثال فيه فلا توصّلي، لكنّ المراد من التوصّلي ما يسقط الأمر بإتيانه مطلقًا -وسقوط الأمر كما يكون بالإطاعة، يكون بالعصيان- وبانتفاء الموضوع وبحصول الغرض من الأمر. وسقوط الأمر في التوصّلي إنّما هو لبعض هذه الأمور.

فإن قلت: فالعبد مقصّر على كلّ حال، لو أتى به بغير داعي القربة.

قلت: يمكن أن يفرّق بين المضيّق وغيره، فيقال بتقصيره حينئذٍ في المضيّق لا لعصيانه؛ لاستدعاء العصيان المخالفة المنتفية هنالك، بل لما

عرفت، وأنّه غير مقصّر في غير المضيّق؛ لأنّ الوقت فيه بعدُ باقٍ، ولم يفعل ما يوجب التقصير بعدُ، وإذا سقط الأمر لحصول الغرض مثلًا فلا مجال لحصول التقصير فيما بعد أيضًا، ولذا لا يعدّ مقصّرًا أصلًا.

فإن قلت: فعلى ذلك، لا وجه لكفاية نيّة القربة مطلقًا، بل يتعيّن خصوص الإتيان بداعي الأمر.

قلت: يمكن أن يقال باجتزائها؛ لدلالة الأخبار -كما عرفت[1]- بالاجتزاء في القربة بإتيان العمل لله ﷻ، فيستكشف من ذلك: أنّ حكم العقل بلزوم الامتثال إنّما هو فيما إذا ينوي[2] القربة من جهة أخرى وهذا غير بعيد؛ لأنّ العقل كما يرى العامل بأمر المولى لغيره خارجًا عن حدود العبوديّة لا يراه خارجًا إذا عمله له، لكن لا بداعي الامتثال، بل بداعٍ آخر.

لكن ما يدلّ على وجوب الإطاعة من الآيات والأخبار -كقوله عزّ من قائل: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[3]- ربّما ينافي ذلك، فيقضي بلزوم الإتيان بداعي الأمر خاصّة إلّا أنّ سياق تلك الأدلّة يفصح عن كون الأمر بالإطاعة إرشاديًّا لا مولويًّا، فيرجع الأمر بالآخرة إلى مقتضى حكم العقل على التفصيل المتقدّم.

وممّا ذكرنا تعرف: أنّه لو شكّ في كون الواجب توصّليًّا -بمعنى

---

١. راجع صفحة ١١٧.
٢. في الحجرية: «ينو».
٣. سورة النساء، ٥٩.

سقوط الأمر به بإتيانه مطلقًا- أم تعبّديًّا، لا يصحّ التمسّك بالإطلاق، ولو عمّ المطلق صورة الإتيان به غير متقرّب به؛ لأنّه بعد استقلال العقل بلزوم القربة لا يجدي شمول المطلق لغيره.

بل التحقيق: أنّ الأمر في العبادات والتوصّليّات جميعًا لم يتعلّق إلّا بنفس المطلوب، ولزوم القربة إنّما هو بحكم العقل على التفصيل المتقدّم؛ فإنّ أوامر لزوم الإطاعة كلّها إرشاديّة.

ويشهد بذلك: أنّه لا يترتّب على عصيان الواجب عقوبتان إحداهما من جهة عصيان تلك الأوامر والأخرى من جهة عصيان أمر ذلك الواجب، كما لا يخفى.

فيكون محصّل الفرق بين العبادات والتوصّليّات: أنّ نيّة القربة معتبرة في الأولى من جهتين -تعلّق الغرض به ولما سبق بيانه-؛ وأمّا الثانية فاعتبارها فيها ليس إلّا للجهة السابقة، ولم يتعلّق الغرض به، بل يحصل بدونه، ولذا يسقط الأمر فيه بإتيانه مطلقًا دون الأوّل.

ثمّ -ممّا أسلفنا لك- تعرف: أنّ الأحوط هو الاقتصار على قصد الامتثال وعدم الاكتفاء بمطلق القربة، بل لا يخلو الاكتفاء به من الإشكال.

فوائد

الأولى: [الآية والروايات التي يستدلّ بها على لزوم قصد الامتثال في الواجبات والجواب عنها]

[آية ٥ من سورة البيّنة]

ربّما يتمسّك على لزوم قصد الامتثال في الواجبات أو على أصالة التعبّديّة بقوله ﷻ: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾[١]؛ حيث إنّه سبحانه حصر المأمور به لأهل الكتاب في العبادة.

وفيه: أنّ المعنى على الظاهر مردّد بين أمرين:

الأوّل: أن يكون المعنى: وما أمروا بشيء إلّا بالعبادة، وهذا مع أنّه لا يوجب انحصار ما أمرنا به فيها بناءً على رجوع الضمير إلى أهل الكتاب، غاية الأمر بقاء تلك الأحكام بالنسبة إلينا فيما شكّ في بقائه للاستصحاب أو غيره.

لو سلّم ذلك -أي التعبّد بالبقاء فيما شكّ فيه- يخالف لظاهر عطف إقامة الصلاة؛ لأنّ العطف ظاهره المغايرة.

الثاني: أن يكون المعنى: وما أمروا بشيء إلّا بالتوحيد والصلاة والزكاة، ويبعّد هذا المعنى عدم انحصار «ما أمروا به» في ذلك، لكنّ الحصر على ذلك إضافيّ. وقد ذكر المهمّ من تكاليفهم ولا بأس به.

---

١. سورة البيّنة، ٥.

والمعنى الثاني، لو لم يكن أقوى من الأوّل فلا أقلّ يساويها.

لكنّ التحقيق: أنّ الآية لا تفيد الحصر، ولا يفيد امتثال هذا الخطاب إلّا الحصر بالنسبة إلى ما هو محلّ الكلام وموقع النقض والإبرام وموضع الإفهام. قال سبحانه: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾[١]، ﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾[٢]، ﴿إِنْ أَنتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾[٣]؛ أترى هذه تنفي كونه صلى الله عليه وآله إمامًا ومقرّبًا وكريمًا وسيّدًا إلى غير ذلك من صفاته.

ألا ترى أنّ الوالد إذا قال لولده: «تعصيني وما أمرت إلّا بإطاعتي»، لا تكون ظاهرة في حصر تكاليفه في إطاعته، بل القضيّة صادقة مع الحمل على ظاهرها؛ فإنّ الظاهر من أمثال هذه الخطابات هو الحصر -كما ذكر- لا الحصر المطلق، وكذلك فيما نحن فيه.

ألا ترى الآية التي قبلها ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾[٤]، وهذا الحصر هو الذي يسمّيه أهل المعاني بالقصر الإضافي وينوّعونه إلى قصر أفراد وقصر قلب، فراجع لتتبيّن ما ذكرناه.

[**الروايات**]

وبجملة من الأخبار:

---

١. سورة آل عمران، ١٤٤.
٢. سورة القلم، ٥٢.
٣. سورة فاطر، ٢٣.
٤. سورة البيّنة، ٤.

كرواية *الكافي* عن عليّ بن الحسين عليه السلام قال: «لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ»[١]، وروايته الأخرى عن جعفر عن آبائه عليهم السلام قال: «قَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله: لا قَوْلَ إلّا بِعَمَلٍ، وَلَا قَوْلَ وَلَا عَمَلَ إلّا بِنيّة، وَلَا قَوْلَ وَلَا عَمَلَ وَلَا نيّة إلّا بِإِصَابَةِ السُّنَّة.»[٢]

ورواية *الخصال* عن عليّ بن الحسين عليهما السلام قال: «لَا حَسَبَ لِقُرَشِي ولَا عَرَبِي إلّا بِتَوَاضُعٍ، ولَا كَرَمَ إلّا بِتَقْوَى، ولَا عَمَلَ إلّا بِنيّة، ولَا عِبَادَةَ إلّا بِتَفَقُّهٍ... .»[٣]

ورواية *البصائر* عن علي عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لاَ قَوْلَ إِلاَّ بِعَمَلٍ وَنِيَّةٍ وَلاَ قَوْلَ ولاَ عَمَلَ إِلاَّ بِنِيَّةٍ.»[٤]

وما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله مرسلًا أنّه قال: «إنّما الْأعمالُ بِالنِّيَّاتِ.»[٥]

والمرسل الآخر أنّه قال: «إنّما الْأعمالُ بِالنِّيَّاتِ وَإنّما لِكلّ امْرِئٍ مَا نَوَى.»[٦]

والنبوي الآخر: «لَا حَسَبَ إِلَّا بِالتَّوَاضُعِ، وَلَا كَرَمَ إِلَّا بِالتَّقْوَى،

---

١. *الكافي*، ج ٣، ص ٢١٨.
٢. *الكافي*، ج ١، ص ١٧٥.
٣. *الخصال*، ج ١، ص ١٨.
٤. نقل المؤلّف هذه الرواية على ما نقله المحدّث العاملي في *الوسائل* عن *البصائر*. نعم، هذه الرواية موجودة في *البصائر* مع اختلاف يسير. (*البصائر*، ج ١، ص ١١؛ *الوسائل*، ج ١، ص ٤٨).
٥. *صحيح البخاري*، ج ١٠، ص ٣٤٥؛ وراجع *تهذيب الأحكام*، ج ٤، ص ١٨٦؛ فإنّ هذه الرواية موجودة فيه مع اختلاف يسير.
٦. *تهذيب الأحكام*، ج ٤، ص ١٨٦؛ وراجع *صحيح البخاري*، ج ١٠، ص ٣٤٥؛ فإنّ هذه الرواية موجودة فيه مع اختلاف يسير.

وَلَا عَمَلَ إِلَّا بِالنيَّة[١].»[٢]

وفي حديث آخر: أنّه قال صلى الله عليه وآله: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، ولِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ غَزَا ابْتِغَاءَ مَا عِنْدَ الله، فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى الله، وَمَنْ غَزَا يُرِيدُ عَرَضَ الدُّنْيَا أَوْ نَوَى عِقَالًا لَمْ يَكُنْ لَهُ إِلَّا مَا نَوَى.»[٣]

ولا يخفى أنّ بعض تلك الأخبار راجع إلى تصحيح النيّات وبعضها الآخر نحو: «لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ»[٤]، فالاحتمال الأقرب فيه ذلك بعينه، لا أن يكون بصدد إثبات اعتبار أصل النيّة وذلك لملاحظة نظائره نحو قوله: «إنّما الْأعمالُ بِالنِّيَّاتِ»[٥]، مع تفسيره بأنّ «لِكلّ امْرِئٍ مَا نَوَى»[٦]، هذا مع عدم خلوّ العمل عن النيّة إلّا نادرًا، فلا يهمّ ذكره.

وبالجملة: فالعمل المنفي فيها بانتفاء النيّة الصّحيحة، إمّا هو العمل اللغوي والعرفي الذي يعمّ كلّ فعل من أفعال الشّخص حتّى الأكل والنّوم، ولا أظنّ أن يلتزم به المستدلّ مع أنّ انتفائه[٧] بانتفاء النيّة الصحيحة لا وجه له، وإن كان هو العمل المصطلح في لسان أهل

---

١. في الحجرية: «إلّا بنيّة».
٢. *الأمالي* (للطوسي)، ص٥٩٠.
٣. *مسائل علي بن جعفر*، ص ٣٤٦؛ *الأمالي* (للطوسي)، ص٦١٨.
٤. *الكافي*، ج ٣، ص ٢١٨.
٥. *صحيح البخاري*، ج ١٠، ص ٣٤٥؛ وراجع *تهذيب الأحكام*،ج ٤، ص ١٨٦؛ فإنّ هذه الرواية موجودة فيه مع اختلاف يسير.
٦. *مسائل علي بن جعفر*، ص ٣٤٦؛ *الأمالي* (للطوسي)، ص٦١٨.
٧. في الحجرية: «انتفاء».

الشرع، نحو قوله عليه السلام: «وَأَنَا الْعَبْدُ الضَّعِيفُ عَمَلًا»[١]، وهو كلّ ما يقرّب إلى الله تعالى ذكره، فانتفائه بنفسه أو بأثره بانتفاء ذلك لا محيص عنه، ولكنّه لا يجدي المستدلّ؛ لأنّ غايته عدم حصول التقرّب به حينئذٍ لا عدم سقوط الواجب. كما هو المدّعى في التوصّلي.

وبالجملة: يدلّ على أنّ العمل الخالي عن النيّة الصّحيحة غير مقرّب، لا غير مسقط للوجوب حتّى يستدلّ به على لزوم قصد الامتثال. فافهم.

الثانية: [النيّة المعتبرة هو القصد إلى العمل]

النيّة المعتبرة فيما تعتبر فيه ليس إلّا القصد إلى العمل وهو الإرادة ببعض معانيها لا بمعنى الحبّ، والأدلّة النقليّة وغيرها لا تنهض إلّا على اعتبار ذلك.

ألا ترى أنّ الأخبار المتقدّمة نحو: «لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ»[٢]، لا تدلّ على أزيد من ذلك لو لم تكن لبيان اعتبار القربة، وكذا حكم العقل على لزوم النيّة لو تمَّ من باب توقّف الإطاعة والامتثال عليها، وكذا توقّف صيرورة العمل اختياريًا يحسن الإثابة عليها لا تدلّ[٣] إلّا على ذلك وذلك معنى النيّة شرعًا ولغةً وعرفًا.

فلا وجه لاعتبار الإخطار الذي هو من حديث النفس أصلًا؛ فإنّ

---

١. *الصحيفة السجّادية*، ص ١٤٨.
٢. *الكافي*، ج ٣، ص ٢١٨.
٣. في الحجرية: «لا تدلّ».

ذلك خارج عن حقيقة النيّة، لا ربط له بها، وليس إلّا كالتكلّم، ولا مجال لدعوى لزومه من باب أنّه مقدّمة لحصول الإرادة؛ فإنّ الإرادة لا يتفاوت حالها مع الإخطار وعدمه، بل هي الموجبة للإخطار، لا أنّ الإخطار مقدّمة لها.

الثالثة: [هل يعتبر في النيّة «الاستدامة الحقيقيّة» أم «يكفي الحكميّة»؟]

هل يعتبر في النيّة، «الاستدامة الحقيقيّة» أم يكفي «الحكميّة»؟

اعلم أنّه متى التزمنا بلزوم النيّة في عمل لقيام الدليل عليه، نلتزم بذلك في مجموع العمل ولا اختصاص له بأوّله، لعدم اختصاص الدليل به -كما هو واضح- بل اللازم إتيان العمل بأسره مع النيّة.

والالتزام بالاستدامة الحكميّة إنّما هو على اختيار كون النيّة هو الإخطار، فيتعسّر بقائها حقيقة؛ وأمّا على التحقيق من كونها القصد والإرادة، فلا مؤونة فيها ولا ينافيها السهو والغفلة في أثناء العمل؛ فإنّه لا تخرج أفعاله من كونها متعمّدة إليها مقصودة إيّاها.

وإنّما ينافيها التزلزل أو نيّة الخلاف أو الغفلة الكلّيّة التي معها تنتفي منه الإرادة الإجماليّة الإرتكازيّة، بل لا ينافي ذلك -أعني السهو والغفلة- نيّة العنوان أيضًا؛ فإنّه بنيّة الركوع ينحني وبنيّة السجود يضع جبهته وهكذا، وينوي بذلك كلّه الصلاة، بحيث لو سأل عنه: «ما تصنع؟» يقول: «أصلّي»، فيثبت بذلك أنّه لا موجب للالتزام بكفاية الاستدامة الحكميّة أصلًا.

نعم، في التروك المعتبرة فيها النيّة -كالصوم- لا يعتبر الاستدامة

الحقيقيّة؛ لتعذّرها أو لتعسّرها، فيكتفى فيها بالحكميّة، بمعنى أنّ الغفلة الكلّيّة غير مضرّة فيها، ولذا لا ينافيها النوم.

الرابعة: [هل يعتبر في العبادات قصد الوجه؟]

هل يعتبر في العبادات قصد الوجه غاية -أي الإتيان بداعي وجهه من الوجوب أو الندب أو توصيفًا بأن يأتي بالصلاة الواجبة مثلًا أو القنوت المستحبّ- أم لا يعتبر شيء من ذلك؟

اعلم أنّه يصحّ التمسّك على نفيه بإطلاق الدليل لو كان.

والإشكال عليه: بأنّ ذاك الوجه -أي الوجوب أو النّدب- ممّا يتأتّى من قبل الأمر إلى آخر ما مرّ من الإشكال في الرجوع إلى الإطلاق لنفي اعتبار القربة، قد مرّ الجواب عنه إلّا أنّ الجواب الأوّل لا يتأتّى هنا، كما لا يخفى.

ثمّ لو فرض عدم صحّة الرجوع إلى الإطلاق أو لم يكن هناك إطلاق يتمسّك به فهل المرجع إلى الأصول أم لا؟

الحقّ هو الثاني؛ لما ستعرف في مبحث أصل البرائة[1] من أنّ الرجوع إليها أو إلى الاحتياط إنّما يكون في موارد الشبهة؛ أمّا فيما لا وجه للالتزام به -من آية أو رواية صحيحة أو ضعيفة أو إجمال دليل أو شبهة عقليّة أو غير ذلك ممّا يصحّ من أجله تطرّق الشّبهة في ذاك الحكم- فإنّا غير محتاجين إلى أصالة البرائة وأدلّتها، ولا نرجع إلى الاحتياط وإن كان

١. راجع صفحة ٥٥٦.

هو المرجع لنا في سائر الموارد؛ لأنّه ليس من موارده؛ لأنّ مورد الاحتياط بل وأصل البرائة، إنّما هو في الشبهات، وهذا ليس منها؛ لعدم موجب وسبب لصيرورتها من الشبهة. وباقي الكلام موكول إلى محلّه.

فنقول: اعتبار الوجه لا وجه له بالمرّة لا آية مجملة أو مبيّنة ولا رواية كذلك ضعيفة أو غير ضعيفة ولا أمر آخر يوجب الشبهة في لزومه، وليس ممّا يتحقّق به الإطاعة والامتثال جزمًا، حتّى يقول قائل بلزومه من هذه الجهة، فيلتزم حينئذٍ بعدم لزومه، وكذلك أو بطريق أولى يكون الكلام في التميّز.

ولو أبيت عن ذلك وزعمتَ أنّ اعتبار الوجه ليس كذلك، فلا مانع للقائل بأصالة البرائة من الرجوع إليها هنا.

ودعوى أنّه ممّا يتوقّف عليه الإطاعة اللازمة بحكم العقل، فلا يجري فيه البرائة، فاسدٌ؛ للجزم بعدم كونه كذلك، وليس العقل ولا العقلاء يعتبرون في امتثال أوامر المولى نيّة وجهه حتّى لا يعدّوه ممتثلًا بدون ذلك، وليس مثل القربة المعتبرة عقلًا في الخروج عن عهدة الأمر المتعلّق بأصل العمل، بل إنّما يجب نيّة الوجه إذا تعلّق الأمر بنفسها.

الخامسة: [هل يعتبر في العبادات التميّز أم لا؟]

هل يعتبر فيها التميّز أم لا؟

المعروف عدمه؛ بل قيل: إنّه لم يُفتِ بلزومه أحد حتّى العلّامة أعلى الله مقامه؛ وحكي أنّه قدس سره كان ملتزمًا به في عمل نفسه أو في خصوص الصلاة؛ لكن عثرت في أجوبته عن سؤالات ابن زهره على فتياه قدس سره

باللّزوم.

وهذا نصّ السؤال والجواب:

«مسألة: إذا عرف المكلّف الواجبات من أفعال الصلاة والمندوبات منها، إمّا بالدليل إن كان مجتهدًا، وبالتقليد لأهله إن كان مقلّدًا، فهل يجب عليه عند فعل النيّة في الصلاة ذكر تلك الواجبات بلسانه من أوّلها إلى آخرها أم لا يجب عليه ذلك، بل عليه إحضار معانيها بباله على سبيل الترتيب، أم لا يجب عليه كلّ واحد من الأمرين، ويكفيه علمه السابق بها والقصد إيقاعها على جملة الجملة؟

الجواب: علمه بها تفصيلًا حال النيّة، مستحضرًا لها بالفعل في ذهنه وإحضار كلّ واحد منها بباله عند النيّة، هو الواجب.»[1]

وعلى أيّ حال، فالكلام فيه هو ما تقدّم في الوجه من صحّة الرجوع إلى الإطلاق لنفيه، ومع فرض عدمها أو عدمه فهو غير معتبر؛ لعدم وجه له على ما مرّ، ولو منع ذلك، فالمرجع إلى أصالة البرائة للقائل بها؛ فإنّه ليس ممّا يتوقّف عليه الإطاعة، بل التميّز أولى بجميع ما ذكر من الوجه، كما لا يخفى.

السادسة: [هل يعتبر قصد العنوان أي عنوان المأمور به أم لا؟]

هل يعتبر قصد العنوان أي عنوان المأمور به أم لا؟

اعلم أنّ العنوان لا يتصوّر دخوله في المأمور به وتعلّق الأمر به على

---

١. *مسائل ابن زهره*، ص ١٦٦ و١٦٧.

ما يقتضيه التحقيق؛ وذلك لأنّ العناوين من قبيل الأسامي والمطلوب هو المعنونات، والعناوين إشارة إليها ومراءٍ[١] لها، وكما لا يترشحّ المطلوب من المرئي إلى المرآة ولا من المحكي إلى الحاكي ومن المسمّى إلى الاسم، فكذلك في المقام.

مع أنّ المأمور به لو كان هو العمل المقترن بنيّة العنوان، لم يكن ذات العمل مطلوبًا، فيلزم قصد عنوان لهذا المركّب من قصد العنوان؛لأنّه المأمور به، فيجب قصد عنوانه.

[إيرادات اعتبار قصد العنوان]

وهذا يستتبع إشكالات:

منها: الخلف؛ لأنّ المدّعى لزوم قصد عنوان العمل واللازم -كما ترى- لزوم قصد عنوان المركّب من قصد العنوان لا العمل.

ومنها: أنّه لا عنوان لهذا المركّب حتّى يعتبر قصده.

ومنها: عدم التزام أحد حتّى المثبت به؛ فإنّ البحث في لزوم نيّة عنوان العمل لا عنوان المركّب من العنوان والعمل، كما لا يخفى.

[إمكان اعتبار العنون على قول المحقّق الأنصاري]

لكن يمكن اعتبار العنوان من جهة أخرى -نحو ما اختاره المحقّق الأنصاري[٢] قدّس الله نفسه في خصوص العبادات-: من أنّها حيث تعتبر

---

١. في الحجرية: «مرائي».
٢. راجع *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٢٥.

فيها القربة، وهي نيّة الامتثال، وهو الإتيان بداعي الأمر، والأمر لا يدعو إلّا إلى العنوان الذي تعلّق به، فلو أتى به من دون أن يكون عنوان المأمور به مقصودًا،لم يتحقّق منه القربة.

[إيرادات قول المحقّق الأنصاري]

وفيه نظر من وجوه:

الأوّل: استقراب كفاية مطلق القربة في العبادات وعدم لزوم خصوص نيّة الامتثال، على ما تقدّم[١].

الثاني: أنّه إذا عرف تعلّق الأمر بالمأمور به ولم يعرف عنوانه، فأتى به بقصد عنوان آخر أو عناوين أجزاء العمل بعينها، فقد تحقّق منه نيّة الامتثال من دون قصد العنوان.

الثالث: كون الأمر لا يدعو إلّا إلى عنوان المأمور به، ممنوع؛ بل من الممكن أن يصير داعيًا إلى غير المأمور به إذا كان مشبهًا للمأمور به.

ألا ترى أنّ الذين يأتون بالصلاة الفاسدة، إنّما يأتون بها لتعلّق الأمر بالصّحيحة منها، كما لا يخفى.

[وجوه أخر لإمكان اعتبار قصد العنوان وإيراداته]

ونحو ما ذكره غيره[٢] من أنّ الأفعال لا تقع اختياريّة إلّا بالقصد، وغير المقصودة منها لا يتعلّق بها الحكم؛ لأنّها اضطراريّة.

---

١. راجع صفحة ١١٨-١٢٠.
٢. راجع *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٢١.

وفيه: أنّه لا يعتبر في كون الفعل اختياريًّا أن يكون بجميع عناوينه كذلك، بل يكفي في ذلك كونه ببعض عناوينه كذلك، وقد عرفت أنّ الأمر متعلّق بالمعنون، والعنوان مرآة له[١].

ونحو ما تمسّك بعضهم[٢] بقوله عليه السلام: «لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ»[٣].

وفيه: أنّه لا دلالة على ذلك ولو على الاحتمال الأبعد من دلالته على اعتبار النيّة لا تصحيحها؛ وذلك لأنّ المعنون الذي هو العمل حقيقة، والعنوان مرآة له وحاكٍ عنه، مقصود في المفروض، وإن لم يكن العنوان المأخوذ في الأمر به مقصودًا.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّه لا وجه لاعتبار العنوان من جهة توقّف النيّة أو القربة أو اختياريّة العمل عليه ولا يتصوّر تعلّق الأمر به.

[اعتبار قصد العنوان في بعض الأعمال لأحد الوجهين]

نعم، يمكن اعتباره في بعض الأعمال لأحد وجهين:

الأوّل: أن يكون العمل الواقع في حيّز الأمر غير مأمور به حقيقة؛ لدلالة دليل منفصل على أنّه بنيّة عنوانه مأمور به، لكن هذا في الحقيقة ليس التزامًا بنيّة العنوان المبحوث عنه؛ لأنّ البحث إنّما هو في لزوم نيّة العنوان في المأمور به لا في الجزء التحليلي منه.

ثمّ إنّه مهما شكّ في اعتبار ذلك، فالمرجع ظاهر الدليل؛ فإنّه قاضٍ

---

١. راجع صفحة ١٣١ و ١٣٢.
٢. راجع *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٢١.
٣. *الكافي*، ج ٣، ص ٢١٨.

بأنّ ما وقع في حيّز الأمر هو تمام المطلوب.

الثاني: أن لا يكون معتبرًا شرعًا، لكنّه يحتاج إليه المكلّف لتعيين العمل، إذا اشترك بين اثنين أو أزيد، ولزم التعيين على ما ستعرف في آخر مباحث الأوامر[١]، فافهم.

السابعة: [الإتيان بالعبادة لنيل الثواب أو للنجاة من العقاب لا يخلّ بالقربة]

لو أتى بالعبادة لنيل الثواب أو للنجاة من العقاب فذلك لا يخلّ بالقربة؛ لأنّه من قبيل الداعي إلى الداعي؛ فإنّما يدعوه هذا الداعي إلى إطاعة الله ﷻ فيطيع لكى يثاب أو لا يعاقب، ولا غبار عليه، بل هو بمكان من الوضوح ظاهر من الكتاب والسّنة.

ناهيك قوله عزّ من قائل: ﴿لِمِثْلِ هٰذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ﴾[٢]، وقوله سبحانه حاكيًا: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ الله لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً ولَا شُكُورًا﴾[٣] منضمًّا إلى الآية بعدها: ﴿إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾[٤].

وفي بعض الروايات: «لَا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ مُؤْمِنًا حَتّىٰ يَكُونَ خَائِفًا رَاجِيًا، وَلَا يَكُونُ خَائِفًا رَاجِيًا حَتّى يَكُونَ عَامِلًا لِمَا يَخَافُ وَيَرْجُو.»[٥]

---

١. راجع صفحة ٢٢٨ و٢٣١.
٢. سورة الصافات، ٦١.
٣. سورة الإنسان، ٩.
٤. سورة الإنسان، ١٠.
٥. *الكافي*، ج ٣، ص ١٨١.

وفي بعضها بعد تكذيب جماعة في دعواهم: «مَنْ رَجَا شَيْئًا عَمِلَ لَهُ، وَمَنْ خَافَ مِنْ شَيْءٍ هَرَبَ مِنْهُ.»[١]

والمرويّ من كتاب أمير المؤمنين عليه السلام: «هَذَا مَا أَوْصَى بِهِ وَقَضَى بِهِ فِي مَالِهِ عَبْدُ الله عَلِيٌّ ابْتِغَاءَ وَجْهِ الله؛ لِيُولِجَنِي بِهِ الْجَنَّةَ وَيَصْرِفَنِي بِهِ عَنِ النَّار.»[٢]

وهذه الجمله يوضح معنى الداعي إلى الداعي الذي ذكرنا، لكنّ الاقتصار على هذين الداعيين أو الدواعي الدنيويّة -كطلب المال أو الأولاد- في إطاعة الله وامتثال أوأمره دائمًا تنبئ عن قصور الهمّة وضعة النفس وانحطاط الرتبة؛ لأنّه يكشف عن أنّه عارٍ عن الدواعي الأخر كمحبّة الله والتقرّب إليه لنفسه، ولأنّه أهل للعبادة وغير ذلك، كما قال الصادق عليه السلام: «إِنَّ الْعِبَادَةَ ثَلَاثَةٌ: قَوْمٌ عَبَدُوا اللهَ عزّ وجلّ خَوْفًا، فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ؛ وَقَوْمٌ عَبَدُوا اللهَ تَبَارَكَ وَتعالى طَلَبَ الثَّوَابِ، فَتِلْكَ عِبَادَةُ الأجراءِ؛ وَقَوْمٌ عَبَدُوا اللهَ عزّ وجلّ حُبًّا لَهُ، فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ، وَهِيَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ.»[٣]

فظهر أنّ ضمَّ تلك الدواعي الأخرويّة والدنيويّة إلى تلك الدواعي المنيفة أو العمل تارة لهذا وتارة لذاك لا نقص فيه أصلًا ولا دلالة له على ضعة النفس أبدًا.

---

١. *الكافي*، ج ٣، ص ١٧٧.
٢. *الكافي*، ج ١٣، ص ٤٤٨.
٣. *الكافي*، ج ٣، ص ٢١٦.

الثامنة: [المباشرة معتبرة في الواجبات التوصّليّة]

قد عرفت عدم اعتبار القربة والنيّة في الواجبات التوصّليّة[١]، لكنّ المباشرة معتبرة فيها لا محالة؛ لأنّه المأمور بإتيانها.

نعم، لا يبعد كون فعل الغير مسقطًا للأمر لا لحصول المأمور به بل لحصول الغرض، كما لو أمر المولى عبده بإحضار الماء ليشرب فأحضره غيره، فربّما يعدّ إحضاره ثانيًا من المأمور لغوًا.

١. راجع صفحة ١١٥.

الفصل الخامس [في دلالة صيغة الأمر على الفور أو التراخي]

ذهب شيخ الطائفة[1] قدس سره وجماعة من العامّة[2] إلى دلالة الأمر على الفور على الخلاف في معنى الفور.

وذهب المحقّق[3] والعلّامة[4] والسيّد العميدي[5] والشّهيدان[6]

---

١. *العدّة*، ج ١، ص ٢٢٨.

٢. *المعتمد*، ج ١، ص ١١١؛ *التبصرة*، ص ٥٣؛ *العدّة في أصول الفقه* (القاضي أبي يعلي)، ج ١، ص ٢٨٥؛ *شرح اللمع*، ج ١، ص ٢٣٤؛ *المحصول*، ج ١، ص ٣٢٠؛ *الإحكام في أصول الأحكام*، ج ٢، ص ١٦٦؛ *نهاية السؤل*، ص ١٧٥. وغيرها.

٣. *معارج الأصول*، ص ٩٩.

٤. *تهذيب الوصل إلى علم الأصول*، ص ٩٩؛ *نهاية الوصول إلى علم الأصول*، ج ١، ص ٤٥٢.

٥. *منية اللبيب*، ج ١، ص ٣٣٩ و٣٤٠، ولكن لا تصريح لكلامه في هذا الرأي على ما عثرته، وقال المحقّقون: إنّ *منية اللبيب* للسيّد ضياء الدين، ونسبته إلى السيّد عميد الدين خطأ، ولكن قال جمع من العلماء: إنّه للسيّد عميد الدين.

٦. نسب هذا القول إلى الشهيد في *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٤٨، ولكنّ الشهيد لا يصرّح بهذا القول في كتبه، ولم أعثر على صريح كلامه في هذا ←

وشيخنا البهائي[١] قدّس الله أسرارهم وغيرهم[٢] إلى كونه حقيقة في طلب مطلق الطبيعة من غير دلالة في الصيغة على الفور أو التراخي؛ فإذا أتى به على أيّ من الوجهين كان ممتثلًا.

وهنا أقوال أخر ضعيفة[٣].

[الحقّ أنّ الأمر حقيقة في مطلق طلب الطبيعة ودليله]

والحقّ هو الثاني بحسب الوضع؛ فجواز التراخي إنّما هو لقضيّة إطلاق المادّة؛ فإنّ المطلق يسري إلى الأفراد لا لدلالة الأمر عليه؛ وذلك لأنّ المتبادر من الصيغة طلب الحقيقة، والفور والتراخي خارجان عنه؛ ولأنّه لو دلّ لدلّ بمادّته أو بهيئته.

[ردّ القول بالتراخي أو الفور]

والأوّل واضح الفساد إلّا في بعض الموادّ كـ «عجّل» ولا كلام فيه.

والثاني لا يفيد فوريّة المطلوب؛ لأنّه تقييد للطلب، فيكون قوله:

المجال. نعم، يمكن استكشاف هذا القول منه من أمثلته المتفرّقة في كتبه. وعلى كلّ، في صحّة نسبة هذا الرأي إليه نظر؛ لأنّ الشهيد يذكر هذا الباب ولكن لا يظهر رأيه. (راجع *القواعد والفوائد*، ج ٢، ص ٢٥٣-٢٥٥)؛ *تمهيد القواعد*، ص ١٣٢ و١٣٣.

١. *زبدة الأصول*، ص ٢٧٧.

٢. مثل الآخوند الخراساني في *كفاية الأصول*، ج ١، ص ١١٦؛ وراجع -للعثور على الأقوال و القائلين- *مفاتيح الأصول*، ص ١٢١.

٣. قال القرافي في *نفائس الأصول*، ج ٣، ص ١٣١٧: «فيها خمسة مذاهب: ١- الفور ٢- التراخي ٣- الاشتراك بينهما ٤- القدر المشترك ٥- الوقف.»

«أكرم» بمعنى: «أطلب فورًا منك الإكرام»، وهذا التقييد لا جدوى له؛ إذ من الواضح تحقّق الاقتضاء بنفس الأمر فورًا، وليس معناه: «أطلب منك الإكرام الفوري» وإلّا لرجع التقييد إلى المادّة.

[الأدلّة التي يستدلّ بها على الفور والإيراد عليها]

والاستدلال على الفور -بقوله ﷻ: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾[1] وقوله سبحانه: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[2]- ضعيفٌ؛ إذ لو سلّم كون السرعة والاستباق بمعنى الفور، فسياق الآيتين يأبى عن الحمل على الوجوب.

مع أنّه لو حمل على ذلك لزم تخصيص الأكثر إلى حدّ متّبع لخروج المستحبّات -وهي أضعاف الواجبات- والواجبات الموسّعة ويبقى المضيّقات تحته، وهذا ممّا لا يلتزم به.

مع أنّه لو تمَّ دلالتهما على وجوب الفور لم يفد الوضع له، كما لا يخفى.

[الانصراف إلى الفور حيث انتفت القرائن]

وبعد ذلك، فلدعوى انسباق خصوص الفور من الأمر تبادرًا إطلاقيًّا، وجهٌ؛ بدعوى كون الشائع في المحاورات كون المطلوب هو

١. سورة آل‌عمران، ١٣٣.
٢. سورة البقرة، ١٤٨؛ سورة المائدة، ٤٨.

الفور، فصار ذلك موجبًا للانصراف المذكور مع الخلوّ عن القرائن.

وللمنع عن ذلك ودعوى أنّ ذلك لمكان الاحتفاف بقرينة الفور وهو لا يوجب الانسباق مع انتفائها، وجه أيضًا.

والظاهر ثبوت الانصراف حيثما انتفت[1] القرائن، ويشهد لذلك أنّ العبد لو أتى بما أمره المولى فورًا كذلك عدّ نفسه وعدّه مطيعًا من دون ريب، ولو توانى فيه، فلو أراد الإتيان به حينئذٍ عاود المولى وراجعه في ذلك، ولم يبادر فيه متعلّلًا بالأمر المطلق.

[معنى الفور]

ثمّ إنّ الفور -لو سلّم- فهو أوّل أزمنة الإمكان أو الزمن الثاني من الخطاب، والثاني أقرب لفظًا والأوّل أوفق اعتبارًا والمتعيّن ترجيحًا واختيارًا.

فعليه إذا قال: «تَوَضَّأْ[2] وصلّ»، فاللازم عدم تأخّر الصلاة عن الوضوء، أو «اذهب إلى مكّة وطف بالبيت»، فاللازم فوريّة الطواف إذا دخل مكّة، فيفصل زمان لزوم العمل عن حال النطق بمقدار مشيه إلى مكّة.

---

١. في الحجرية: «انتفى».
٢. في الحجرية: «أوضئ».

[وجه توهّم الفور]

ثمّ إنّ الذي أتوهّمه في وجه توهّم الفور للقائل به: أنّه نشأ من ملاحظة شياع تبادر الفور من الأمر في الخطابات العرفيّة، فتخيّل أنّ ذلك مستند إلى الوضع، مع أنّه مستند إمّا إلى الإطلاق -كما وجّه- أو إلى القرائن الخاصّة، فلا يصحّ التمسّك عليه -بمثل دلالة «اسقني»- على الفور، كما فعل؛ لمكان القرينة عليه؛ حيث إنّه لا يطلب الماء إلّا الظمآن، وأين ذلك من إثبات الوضع له.

وفي مراجعة ما يتلى عليك في مسألة المرّة والتكرار، يظهر تنقيح لهذا المبحث، فراجع.

الفصل السادس [في مقدّمة الواجب]

الأمر بالشيء يقتضي إيجاب ما لا يتمّ بدونه وفاقًا للمعظم من الفريقين[1] ونقل عليه الإجماع[2]، بل ادّعي[3] أنّه يستفاد من تتبّع مطاوي المباحث الفقهيّة: أنّ ذلك من المسلّمات عندهم. ونفاه بعض كما حكي[4]. وهناك أقوال أخر ضعيفة[5].

[تقديم أمور]

ولنقدّم أمورًا:

---

١. *معالم الدين*، ص ٦٠؛ *منهاج الوصول إلى علم الأصول*، ص ٢٢؛ *المحصول*، ج ٢، ص ٣٧٠؛ *الإحكام في أصول الأحكام*، ص ١٢٥.
٢. *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ١٠٣.
٣. *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ١٠٣.
٤. قال المحقّق الأصفهاني في *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ١٠٣ و١٠٤: «ثانيها: القول بعدم وجوبها كذلك، حكاه الفاضل الجواد والعضدي قولًا وحكي عن المنهاج أيضا حكاية ذلك، ولم ينسبه أحد إلى قائل معروف، بل نصّ جماعة من الأجلّة منهم المصنّف على جهالة القائل.»
٥. راجع *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ١٠٣ و١٠٤.

الأوّل: [المراد من المقدّمة]

المراد من المقدّمة ما يتوقّف وجود ذيها عليها، فمقدّمة الوجوب خارجة -لا محالة- عن المبحث، وكذا مقدّمة العلم؛ فإنّ الإتيان بأطراف المعلوم بالإجمال وجوبه وإن كان لازمًا بحكم العقل لتحصيل العلم بالموافقة إلّا أنّه غير لازم شرعًا من باب الأمر بذلك الواجب إلّا خصوص الطرف الذي هو متّصف بالوجوب واقعًا؛ وذلك لعدم اقتضاء الأمر به الأمر بسائر الأطراف أصلًا.

الثاني: [نفي تقسيم المقدّمة إلى الخارجيّة والداخليّة]

ربّما تقسّم المقدّمة إلى خارجيّةٍ وداخليّةٍ وهي أجزاء الواجب؛ فيقال في التفصيّ -من أنّ الواجب ليس إلّا نفس الأجزاء بأسرها-: أنّها بنفسها مقدّمة وبشرط الاجتماع ذو المقدّمة، وليست بواجبة بالوجوب المقدّمي كسائر المقدّمات لمكان وجوبها النفسي؛ فإنّ التغاير اعتباري.

لكنّ الأولى نفي هذا التقسيم؛ فإنّ الإجزاء ليست بمقدّمة، بل هي نفس المأمور به والمقدّمة لا بدّ من خروجها عن حقيقة المأمور به.

ويتّضح ذلك -أي نفي مقدّميّتها- بملاحظة الواجب غير متعدّد الجزء، فهل يتعقّل هناك أمران مقدّمة وواجب نفسي؟

فإن قيل: نعم، نلزم بالبيان وحيث إنّه ليس هناك إلّا جزء واحد لا يتأتّى فيه التغاير الاعتباري المدّعى في المركّب، ولا يمكن أن يكون شيء واحد، لا تغاير فيه بوجه، مقدّمة لنفسه.

وإن سلّم ذلك، فمن الواضح عدم الفرق بين البسيط والمركّب في

كيفيّة مقدّميّتها والتّوصّل بهما ووجوبهما.

هذا، مع أنّ التغاير الاعتباري لا يوجب صيرورة الواجب بالنفسي مقدّمةً؛ فإنّ المفروض عدم تغايرهما حقيقة، بل الواجب يحصل متدرّجًا، فأنّى يتصوّر المقدّمة الداخليّة؟

وبالجملة: حيث إنّ المأخوذ في المقدّمة التقدّم الطبعي على ذي المقدّمة، والمغايرة بينها وبينه لا يصحّ كون الأجزاء مقدّمة أصلًا.

الثالث: [الشرط المتأخّر]

لا ريب في أنّ الشرط من المقدّمات وأخذه متأخّرًا ينافي ما هو المعروف من لزوم تقدّم العلّة على المعلول طبعًا، ومقارنته إيّاه زمانًا، واستحالة وجود المعلول حال عدم علّته التامّة التي منها الشرط؛ لاستلزامه وجود المعلول بلا علّته التامّة أو تأثير المعدوم في الموجود.

[إشكال في الشرط المتأخّر]

وقد عثر في الشريعة على شروط متأخّرة، كاشتراط صحّة عقد الفضولي بالإجازة على الكشف الحقيقي، وصوم المستحاضة بالكبرى بالأغسال الليليّة على القول به، إلى غير ذلك، فأشكل الأمر عليهم في ذلك.

وهذا الإشكال جارٍ في الشرط والمقتضى المتقدّمين زمانًا -كما ذكره المحقّق الأستاد[1]- وهو كثير في الشريعة كالعقد في الوصيّة والصرف

---

١. *كفاية الأصول*، ج ١، ص ١٣٣ و١٣٤.

والسلم والهبة وغيرها؛ فإنّه مقتضٍ لحصول الملكيّة بعد القبض -وإن كان لا يخلو الحكم في بعض الأمثلة من نظر- وكاشتراط صحّة الأجزاء اللاحقة بالأجزاء المتقدّمة.

[حلّ الإشكال في الشرط المتأخّر]

وقد ذكر في حلّ الإشكال وجوه:

أحسنها ما في *الفصول*[١]: أنّ الشرط في الحقيقة هو الأمر الانتزاعي المقارن للمشروط، فالشرط في صحّة عقد الفضولي كونه بحيث يجيزه المالك.

ولكنّ الأولى أن يقال: إنّ أصل القاعدة كلّيتها ممنوعة، وإن كان تأثير المعدوم في الموجود بيّن الاستحالة، لكن ما يؤثّر من أجزاء العلّة التّامّة لا بدّ من تقدّمها طبعًا ومقارنتها زمانًا بلا كلام، بخلاف ما لا يؤثّر منها؛ فإنّ جميع أجزاء العلّة التّامّة ليست بلازمة التأثير في المعلول، مثلًا ذكروا من المقدّمات عدم المانع ولا تأثير له في المعلول، «فلو قُتِلَ زيد»، فعدم الموانع عن قتله من أجزاء العلّة، وليس مؤثّرًا في قتله بالضّرورة، وإلّا لعاد المحذور ولزم تأثير المعدوم في الموجود، وهكذا الكلام في المعدّات لا تؤثّر في الحدوث شيئًا.

وكذلك شروط الحكم فإنّها وإن كانت شرطًا، لكنّها لا تؤثّر شيئًا في حدوث المشروط من الفاعل المختار، مثلًا مجيء زيد غدًا أو أمس

١. راجع *الفصول*، ج ٣، ص ٢٩٠-٢٩٤.

الداعي للأمر إلى أمر ابنه باستقباله أو زيارته لا يؤثّر في حدوث أمره بذلك أصلًا؛ فإنّه يحصل ويتحقّق أرادته له، كما لا يخفى.

وكذلك الأمر في الواجبات المشروطة، فليست الاستطاعة مؤثّرة في الأمر بالحجّ وهكذا.

هذا مع ما قد قرع سمعك أنّ العلل الشرعيّة معرّفات لا مؤثّرات[1]، وهو كذلك في علل الأحكام؛ ضرورة عدم تأثيرها في حدوث الأحكام أبدًا؛ بداهة أنّ تلك العلل عبارة عن المصالح في الأوامر، والمفاسد في النواهي، ووجود الأوّل كعدم الثاني علّة غائيّة للحكم لا فاعليّة.

وأمّا لزوم وجود المعلول بلا علّته التامّة، فممنوع؛ بل اللازم وجوده حال عدم العلّة؛ فإنّ بعض أجزاء العلّة متأخّر أومتقدّم فلم يوجد المعلول بلا علّة.

هذا كلّه في شروط الحكم، والأمر فيها أوضح من شروط المأمور به؛ لانتفاء تأثير المتأخّر والمتقدّم في حدوث المشروط بوجه لا حقيقةً ولا اعتبارًا.

وأمّا شروط المأمور به، فالمتأخّر والمتقدّم منهما وإن كانا يؤثّران في

---

١. قاله العلّامة في *المنتهى*، ج ١، ص ١٠٧؛ والشهيد الثاني في *فوائد القواعد*، ص ٢٦؛ قال الشيخ الأعظم الأنصاري: «أقول: القول بأنّ الأسباب الشرعيّة معرّفات من المشهورات التي لم نقف على أصل لها.» (*مطارح الأنظار*، ج ٢، ص ٥٤)، وقال في موضع آخر: «إنّه خلاف الواقع.» (*مطارح الأنظار*، ج ٢، ص ٥٣).

المشروط لا محالة إلّا أنّهما يؤثّران أمرًا اعتباريًّا لا واقعيًّا، فلا ضير فيه أيضًا؛ لعدم لزوم تأثير المعدوم في الموجود؛ لانتفاء التأثير الحقيقي فيهما، بل هما يؤثّران مثل الصحّة، وهو فيها اعتبار محض ليس لها ما بحذاء في الخارج، فعقد الفضولي لا يزيد ولا ينقص بتعقّب الإجازة إيّاه وعدمه، بل يجعله الإجازة صحيحًا أي بحيث يترتّب عليه الأثر.

وكذا صوم المستحاضة -تعقبّه الغسل أو لم يتعقّب- أمر واحد لا يختلف زيادة ونقيصة حتّى يكون المؤثّر في الزيادة هو الأغسال الليليّة وهكذا.

ونزيدك بيانًا: أنّ الصحّة موافقة الأمر، وتأثير الغسل في صحّة الصوم المتقدّم أن يصير موافقًا للأمر؛ فإنّ الأمر قد تعلّق على المفروض بالصوم الذي يتعقّبه الغسل، فالغسل يخرجه عن الإطلاق، ويجعله مقيّدًا بهذا الاعتبار، من دون أن يزيد في حقيقته شيئًا، وقد عرفت منع لزوم وجود المعلول بلا علّته التامّة[١].

[**ثمرة البحث في مقدّمة الواجب**]

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الثمرة في أصل المبحث -مع غمض العين عن أنّه بنفسه ثمرة- يظهر في المسألة الآتية أيضًا وأنّ ترك الضدّ هل هو مقدّمة لفعل ضدّه أم لا؟ فلو قلنا بوجوب المقدّمة يجب، فيحرم فعله، فيبطل بناءً على وجوب المقدّمات الغير الموصلة أيضًا، وهذا من

١. راجع صفحة ١٤٦.

أعظم الثمرات.

[الأدلّة التي يستدلّ بها على وجوب المقدّمة]

ثمّ إنّه يمكن أن يستدلّ على وجوب المقدّمة بأمور نذكر أحسنها وأسدّها:

الأوّل: [أنّ المقدّمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها]

ما ذكره العلّامة[١] أعلى الله مقامه وحكي عن الرازي[٢] أيضًا، قيل وكأنّها مأخوذة من كلام أبي الحسين البصري[٣]: وهو أنّ المقدّمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها، فحينئذٍ إن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بالمحال، وإلّا يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبًا مطلقًا، وقد فرضناه كذلك، وبطلان اللازمين ممّا لا كلام فيه، فكذا الملزوم، فيجب أن تكون واجبة.

ويمكن الإيراد عليه: بأنّه واجب ويعاقب على تركه لا ترك مقدّمته، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار -كما عرفت سابقًا مفصّلًا[٤]- لكن هذا ممّا لم يكن يخفى على آية الله العلّامة.

---

١. *تهذيب الوصول إلى علم الأصول*، ص ١١٠؛ *نهاية الوصول إلى علم الأصول*، ج ١، ص ٥١٩ و٥٢٠.
٢. *المحصول*، ج ٢، ص ٣٧٠-٣٧٤.
٣. *المعتمد في أصول الفقه*، ج ١، ص ٩٣-٩٦؛ حكاه عنه المحقّق الأصفهاني في *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ١٢٧.
٤. راجع صفحة ١١٣.

والظاهر أنّ نظره إلى القاعدة المعروفة وعدم خلوّ الوقائع عن الحكم يقول بناءً على هذا يكون الشارع قد رخّص بنفسه في ترك المقدّمة، فلا يصحّ عقوبة العبد بعد الامتناع، وليس مثل ما إذا كان حكمها الوجوب أو لم يحكم عليها بحكم، فحينئذٍ يكون الامتناع باختياره، لا من ترخيص الشارع فيصحّ عقوبته، بل يمكن تتميم الدليل أيضًا بأن يقال: ترخيص الشارع في ترك المقدّمة -بقول مطلق- ترخيص في ترك ذيها، فإن لم تكن المقدّمة واجبةً لكان مرخّصًا في ترك الواجب.

فهذان وجهان يصحّ أن يستدلّ بهما على وجوب المقدّمة، لكنّه بعد تسليم عدم خلوّ الوقائع عن الحكم، كما لا يخفى.

الثاني: [دليل المحقّق السبزواري]

ما عن المحقّق السبزواري[1] قدس سره: وهو أنّه إذا تعلّق الإرادة الحتميّة بوجود الشيء، ونعلم أنّه لا طريق إليه إلّا بإيجاد شيء معيّن لا يمكن أن يحصل إلّا به، لتعلّقت الإرادة الحتميّة بإيجاد ذلك الشيء البتّة، وهذا بديهي بعد ملاحظة الطرفين وتجريدها عن العوارض.

وذكر شيخنا العلّامة[2]: أنّ هذا الاستدلال ليس مبنيًّا على كون الطلب عين الإرادة -كما زعمه ذاك المحقّق- بل على تقدير كونه

---

١. *رسالة في مقدّمة الواجب* (المطبوعة في مجلّة تراثنا عدد ١٥٦)، ص ٢٥٥ و٢٥٦.

٢. *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٤٣٠.

غيرها، فالمنصف يجد من نفسه وجود الطلب المتعلّق بالمقدّمة على تقدير تعلّقه بذيها، ويعلم أن لا وجه لذلك إلّا مطلوبيّة الفعل الموقوف عليها.

قلت: وهذا من أحسن ما يستدلّ به على المطلوب.

فإن قلت: أو ليس الطلب المذكور من العوارض والكيفيّات النفسانيّة التي جلّ مدبّرها ﷻ عنها، فكيف يستدلّ بذلك على وجوب المقدّمة.

قلت: نعم، لكن يكفي ما ذكر تقريبًا للذهن حيث ضاق عنه مجال التعبير، فقيام الطلب حقيقة بذاته المقدّسة وإن كان غير معقول، لكن كون حال المقدّمة -بحيث لو فرض صحّة حصول الطلب حقيقة لذاته المقدّسة لكان حاصلًا له بالنسبة إليها أعني المقدّمة- أمر معقول، والاكتفاء بمثل ذلك في وجوب الشيء وإن كان غير مصرّح به في كلمات الأصحاب، لكنّه قريب.

الثالث: [دليل صاحب الفصول]

ما ذكره عمّنا المحقّق في *الفصول* وهو: «أنّ صريح العقل قاضٍ بأنّ اتّصاف الأمر المقدور بالرجحان النفسي المانع من النقيض بالفعل يوجب اتّصاف ما يتوقّف عليه من مقدّماته التي تقدّم ذكرها بالرجحان له، أعني الرجحان الغيري كذلك.

وقضيّة ما تقرّر عند أهل التحسين والتقبيح -من أنّ أحكام الشرع تابعة لما تتضمّنه الأفعال من وجوه المصالح والجهات المرجّحة-: أن يكون الراجح النفسي مطلوبًا لنفسه، والراجح الغيري مطلوبًا للغير

على اختلاف مراتب الطلب بحسب تفاوت مراتب الرجحان، وحيث إنّ رجحان الواجب رجحان مانع من النقيض، فلا بدَّ أن يكون رجحان مقدّماته أيضًا كذلك، وذلك يستلزم وجوبها على القاعدة المذكورة.»[١] وفيه نظر، فتأمّل.

الرابع: [التمسّك بفهم العرف]

التمسّك في ذلك بفهم العرف؛ فإنّهم يفهمون من إيجاب الشيء إيجاب مقدّمته، كما يفهمون من الترخيص والإذن في شيء، الإذن والترخيص في لوازمه حتّى قيل الإذن في الشيء إذن في لوازمه[٢] ولعلّي سمعت هذا الدليل من والدي العلّامة أعلى الله مقامه يستدلّ به على وجوب المقدّمة وليس بواضح.

فوائد

الأولى: [الواجب المطلق والمشروط]

الواجب إمّا مطلق أو مشروط، وذكر جماعة[٣] أنّ المشروط ما

---

١. *الفصول*، ج ٣، ص ٣١٥.
٢. *القواعد والفوائد*، ج ١، ص ٢٣٠.
٣. قال السيّد الجزائري في *منتهى الدراية*، ج ٢، ص ١٥٤: «منها: ما عن جماعة منهم التفتازاني، والمحقّق الشريف، وصاحب القوانين، بل عن المشهور من: «أنّ الواجب المطلق ما لا يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده، والمشروط ما يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده».»؛ *القوانين*، ج ١، ص ٢٠٦.

يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده، والمطلق ما لا يتوقّف كذلك.

وأورد عليه[١]: بأنّه قد يتوقّف الوجوب على ما لا يتوقّف عليه الوجود، فيلزم خروجه من المشروط، واندراجه في المطلق، فينتقض به حدّ المشروط جمعًا والمطلق منعًا، فالواجب المطلق والمشروط إنّما يعتبران بالإضافة إلى خصوص كلّ مقدّمة من المقدّمات، فإن توقّف عليها الوجود دون الوجوب، كان الواجب مطلقًا بالنسبة إليها وإلّا كان مشروطًا؛ لوضوح أنّه لا واجب يكون مطلقًا بالنسبة إلى جميع مقدّماته، ولا مشروطًا بالنسبة إلى جميعها، ناهيك ملاحظة الشرائط العامّة كالعقل والقدرة.

[**هل الشرط في الواجب المشروط قيد للهيئة أو قيد للمادّة؟**]

ثمّ إنّ الشرط في الواجب المشروط هل هو قيد للهيئة الأمريّة، فيكون الإيجاب معلّقًا عليه -كما هو مقتضى القواعد العربيّة وعليه الأصحاب[٢] رضوان الله عليهم- أو قيد للمادّة فيكون الواجب مقيّدًا لا الوجوب كما عليه شيخنا العلّامة[٣] أعلى الله مقامه وعليه يكون قولك: «إن جائك زيد فأكرمه»، بمنزلة «أطلب منك الإكرام الخاصّ أي على تقدير المجيء».

---

١. المُورِد هو المحقّق الأصفهاني في *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٨٧.
٢. راجع *كفاية الأصول*، ص ١٥٠-١٥٢.
٣. راجع *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٢٥١-٢٥٥.

الحقّ هو الأوّل؛ لما عرفت من فهم الأصحاب، وكونه مقتضى القواعد العربيّة ولما نجد من أنفسنا في تصوير معنى الواجبات المشروطة.

[**هل الشرط شرط مقارن للمشروط أو متأخّر عنه؟**]

وعليه فهل الشرط شرط مقارن للمشروط أو متأخّر عنه؟

فعلى الأوّل، لا يتحقّق الوجوب قبل تحقّق الشرط.

وعلى الثاني، يتحقّق لو كان الشرط يتحقّق في زمانه.

الحقّ هو الثاني؛ لأنّه قضيّة التدبّر في الأوامر المشروطة، وأنّ الطلب لا يكاد ينفكّ عن الإنشاء حتّى يقع في زمان متأخّر.

ألا ترى أنّ المتبادر من الأمر بالزيارة -في قولك: «زُر زيدًا غدًا» وفي قولك: «زُر زيدًا غدًا إن قدم من السفر»- أمر واحد -أعني أنّ الإيجاب حالي في المثالين والواجب أمر استقبالي- غاية الأمر أنّ الإيجاب في الأوّل ليس على جميع التقادير، بل فيما لو يقدم زيد خاصّة، ولو لم يكن زيد ممّن يقدم فلا إيجاب ولا طلب أصلًا.

والظاهر أنّ ذلك -أي كون الشرط مأخوذًا على النحو الشرط المتأخّر- مراد الأصحاب رضوان الله عليهم في هذا الباب وإن لم يصرّحوا به.

وإن شئت توضيح ما ذكرنا -من أنّ الشرط مأخوذ على نحو الشرط المتأخّر- أقول: ما الموجب لعدم كون الإيجاب والطلب حاليًّا وأن يكون متأخّرًا عن صدور الأمر، فهل هو كون الشرط متأخّرًا أو غير ذلك؟

والثاني غير معقول، والأوّل لو كان موجبًا لذلك لزم تقدّم الطلب والإيجاب على الأمر إذا كان الشرط مقدّمًا، فقال: «إن قدم زيد أمس فزُرْه»، وأنت تقضى بوضوح بطلان هذا.

والحاصل: أنّ الشرط قيد للهيئة متأخّرًا أخذ أم متقدّمًا أم مقارنًا، لكن قضيّه ذلك: أنّه لو كان الشرط حاصلًا متحقّقًا في أوانه، كان المشروط وهو الإيجاب والطلب متحقّقًا فعلًا، وإلّا فلا إيجاب أصلًا، وليس قضيّة ذلك حصول الطلب بعد وجود الشرط إذا أخذ متأخّرًا، وإلّا لكان قضيّته حصول الطلب بعد وجود الشرط المتقدّم. وفيه ما لا يخفى.

[الواجب المشروط لا يخلو من تقديرين]

إذا عرفت هذا نقول: لا يخلو الواجب المشروط من تقديرين واقعًا وفي نفس الأمر؛ فإمّا يكون الشرط متحصّلًا في زمانه وأوانه أم لا.

ففي الصورة الأولى، تكون مقدّماته متّصفة بالوجوب لا محالة؛ لتحقّق وجوب ذى المقدّمة، دون الثانية.

ومن هنا صحّ أن يقال: مقدّمة الواجب المشروط واجب مشروط، فإن حصل القيد كان واجبًا حتّى قبل تحقّق القيد وإلّا فلا.

و من هنا ظهر: أنّ وجوب التعلّم في الواجبات المشروطة على وفق القاعدة، ولا موجب للالتزام بكونه واجبًا نفسيًّا؛ فإنّ الالتزام به إنّما هو للفرار عن الالتزام بوجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها، وحيث إنّه غير معقول وقد عرفت عدم لزوم ذلك على ما قرّرناه من كيفيّة الواجب

المشروط[١] ويكون ذلك -أعني وجوب التعلّم في الواجبات المشروطة قبل حصول الشرط- من الشواهد على ما اخترناه في معنى الواجب المشروط.

فإن قلت: لا بأس بوجوب التعلّم نفسيًّا تهيّئيًّا؛ فإنّ الواجب إمّا نفسي لا يكون الغرض منه التوصّل إلى الغير؛ وإمّا غيري يكون الغرض فيه التوصّل ويكون إرادته معلولة لإرادة الغير؛ وإمّا تهيّئي فإنّ الغرض فيه وإن كان هو التوصّل إلى الغير فيشبه الغيري، لكن حيث إنّ وجوبه ليس معلولًا لوجوب الغير يلحق بالنفسي، وحاصل هذا الواجب أن يؤمر بشيء ليستعدّ المأمور بسبب العمل به لتوجّه أمر آخر إليه.

قلت: إذا كان الآمر الملتفت يرضى بترك المشروط في وقته -بناءً على كون الشرط مقارنًا- فكيف يأمر بالتعلّم تهيّئيًّا وتوصّلًا إلى الغير؟ وإن كان لا يرضى بتركه في وقته فهو واجب قبل حصول شرطه، كما اخترناه.

ثمّ إنّ تسمية التهيّئي بالنفسي في غير محلّه، فقد عرفت أنّ الغرض منه التوصّل إلى الغير، فالغير مطلوب فعلًا، ولذلك صار هذا مطلوبًا، وهذا بعينه المراد من معلوليّته للغير، فهو من الغيري بجميع شؤونه.

---

١. راجع صفحة ١٥٤ و ١٥٥.

الثانية: [الواجب المنجّز والمعلّق]

قال في *الفصول*: «وينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلّف ولا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له -كالمعرفة- وليسمّ منجّزًا؛ وإلى ما يتعلّق وجوبه به ويتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له وليسمّ معلّقًا كالحجّ؛ فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، ويتوقّف فعله على مجيء وقته، وهو غير مقدور له. والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أنّ التوقّف هناك للوجوب وهنا للفعل.»[١]

[الإيراد في صحّة هذا التقسيم]

والظاهر أنّ هذا التقسيم في غير محلّه؛ لأنّ المعلّق على اصطلاحه قدس سره يرجع إلى المشروط؛ وذلك لأنّك عرفت أنّ القيد في المشروط مأخوذ على نحو الشرط المتأخّر.

[قول المختار في الواجب المعلّق]

فنقول في المعلّق: إنّه إذا أمر المولى كذلك فقال: «زُر زيدًا حينما يقدم من السّفر»، فله صورتان:

الأولى: تحقّق المعلّق عليه في ظرفه؛ ففي هذه الصورة يكون الوجوب حاليًّا وإن كان الواجب استقباليًّا وهو مسلّم عنده طاب ثراه

١. *الفصول*، ج ٣، ص ٢٩٠.

أيضًا؛ وكذلك حال الواجب المشروط في صورة تحقّق الشرط في ظرفه؛ فإنّه يكون الوجوب حاليًّا والواجب استقباليًّا، كما عرفت[١].

الثانية: عدم تحقّق المعلّق عليه في ظرفه؛ ولا معنى لأصل الوجوب حينئذٍ، فضلًا عن حاليّته؛ فإنّه يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، وكيف يجب عليه الزيارة حين القدوم والمفروض عدم تحقّق القدوم؟

هذا، مع لزوم التكليف بغير المقدور حينئذٍ؛ لأنّه يجب عليه فعلًا «زيارة زيد» الزيارة الواقعة حين القدوم، وهو لا يقدم.

فتحقّق المعلّق عليه شرط الوجوب لا محالة، ولا تفاوت بينه وبين الواجب المشروط في هذه الصورة أيضًا، وأيضًا لا تفاوت بحسب اللبّ بين قوله: «إذا دخل وقت كذا فافعل كذا» وبين قوله: «افعل كذا في وقت كذا»، كما ادّعى ذلك قدس سره؛ فإنّ الاختلاف راجع إلى التعبير.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ القول في مقدّمات الواجب المعلّق ما تقدّم في الواجب المشروط؛ لأنّه هو بعينه ولعلّه، لذا أهمله المتقدّمون فلا تجد من المعلّق عندهم عينًا ولا أثرًا.

الثالثة: [مجرّد حصول المقدّمة يكفي في إتيانها]

ويجتزي في إتيان مقدّمة الواجب بمجرّد حصولها متقرّبًا به وغير متقرّب، قاصدًا وغير قاصد، بل ولو حصل بفعل الغير؛ لأنّه الشأن فيما أمر به لغيره؛ فإنّ المقصود هو التوصّل إلى ذلك الغير بأيّ نحو اتّفق.

---

١. راجع صفحة ١٥٤ و ١٥٥.

[الواجب الغيري والنفسي]

فلنتكلّم في تقسيم الواجب إليه وإلى النّفسي، فنقول:

الواجب إمّا نفسي وهو ما أمر به لنفسه كالصلاة؛ أو غيري وهو ما أمر به لأجل واجب آخر كتطهير الثوب؛ فإنّه أُمِر به للصلاة مثلًا.

[هل يستحقّ على إتيان الواجب الغيري للثواب أم لا؟]

وهل يستحقّ على إتيان الواجب الغيري للثواب أم لا؟ فيه خلاف.

وعلى فرض العدم، يرد الإشكال في ترتّب الثواب على الطهارات الثلاث لو كانت غيريّة محضة؛ فإنّ الأخبار المستفيضة[1] دالّة عليه أي ترتّب الثواب عليها[2].

[كلام الشيخ الأعظم الأنصاري]

قال شيخنا العلّامة[3] أعلى الله مقامه: العقل مستقلّ بعدم استحقاق الآتي بالمقدّمة للثواب غير ما يترتّب على ذيها، وسرّه أنّ الثواب هو النفع المترتّب جزاء على فعل الطاعة، فهو من فروع الامتثال، والامتثال إتيان

١. قد ادّعى الشيخ الأعظم الأنصاري الاستفاضة في *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٤٧.
٢. راجع *الوسائل*، ج ١، الباب ٨ والباب ٩ من أبواب الوضوء، ص ٣٧٥-٣٨٠، والباب ٢ من أبواب الجنابة، الحديث ٣، ص ١٧٩؛ *المستدرك*، ج ١، الباب ٨ والباب ٩ من أبواب الوضوء، ص ٢٩٤-٢٩٧، والباب ٢ من أبواب الجنابة، الحديث الأوّل، ص ٤٥٠.
٣. راجع *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٤٠ و ٣٤١.

المأمور به بداعي أمره، والأمر الغيري لا يكون داعيًا إلى إتيان متعلّقه؛ لأنّ المطلوب الغيري من حيث إنّه كذلك، لا داعي إلى إيجاده إلّا التوصّل إلى الغير، فالمطلوب حقيقة هو الغير، والامتثال لمقدّماته ليس إلّا الامتثال له، والعقلاء مطبقون على أنّ الإتيان بواجب واحد -له مقدّمات- إطاعة واحدة، والترك لواجب واحد عصيان واحد. انتهى محلّ الحاجة منه ملخّصًا.

[الإيراد على كلام الشيخ الأعظم الأنصاري]

وفيه: أنّ الاستحقاق يطلق على معنيين:

أحدهما: كون من له ذلك ذا حقّ، كاستحقاق المالك لملكه والأجير للأجرة.

ثانيهما: كونه بحيث لو أعطي، كان في محلّه ولم يكن جزافًا، ومن ذلك استحقاق العادل والظالم للمدح والذمّ عند العقلاء؛ فإنّه بمعنى أنّهم لو فعلوا ذلك لكان في محلّه، لا أنّه يجب عليهم ذلك، أو يكون حقّ وطلب للعادل للمدح.

وهذا واضح، فضلًا عن أنّ الاستحقاق بالمعنى الأوّل لا يتعقّل للظالم؛ لأنّ الذمّ عليه، لا له؛ ولو لم يكن الاستحقاق في مثل ما ذكر هو ذلك لوجب على العقلاء ترك كافّة أشغالهم واستفراغ الوسع في مدح العادل وذمّ الظالم.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ استحقاق الثواب على فعل المقدّمات يكون بالمعنى الثاني، لا الأوّل، كما يشهد بذلك جميعًا صريح العقل،

واستحقاقه على فعل ذيها يكون بالمعنى الأوّل غالبًا في العاديّات.

وأمّا الشرعيّات فاستحقاق الثواب للعبيد من الله ﷻ يكون بالمعنى الثاني دائمًا؛ فإنّه لا حقّ لهم في ذلك أصلًا؛ فإنّ كلّ ما يعملون لا يفي بشكر بعض ما أنعم عليهم ربّهم، كما يصرّح به زبور آل محمّد عليهم السلام:

«وَلَوْ كَافَأْتَ الْمُطِيعَ عَلَى مَا أَنْتَ تَوَلَّيْتَهُ لَأَوْشَكَ أَنْ يَفْقِدَ ثَوَابَكَ، وأَنْ تَزُولَ عَنْهُ نِعْمَتُكَ، ولَكِنَّكَ بِكَرَمِكَ جَازَيْتَهُ عَلَى الْمُدَّةِ الْقَصِيرَةِ الْفَانِيَةِ بِالْمُدَّةِ الطَّوِيلَةِ الْخَالِدَةِ، وعَلَى الْغَايَةِ الْقَرِيبَةِ الزَّائِلَةِ بِالْغَايَةِ الْمَدِيدَةِ الْبَاقِيَةِ. ثُمَّ لَمْ تَسُمْهُ الْقِصَاصَ فِيمَا أَكَلَ مِنْ رِزْقِكَ الَّذِي يَقْوَى بِهِ عَلَى طَاعَتِكَ، ولَمْ تُحْمِلْهُ عَلَى الْمُنَاقَشَاتِ فِي الآلَاتِ الَّتِي تَسَبَّبَ بِاسْتِعْمَالِهَا إِلَى مَغْفِرَتِكَ، ولَوْ فَعَلْتَ ذَلِكَ بِهِ لَذَهَبَ بِجَمِيعِ مَا كَدَحَ لَهُ وجُمْلَةِ مَا سَعَى فِيهِ جَزَاءً لِلصُّغْرَى مِنْ أَيَادِيكَ ومِنَنِكَ، ولَبَقِيَ رَهِينًا بَيْنَ يَدَيْكَ بِسَائِرِ نِعَمِكَ، فَمَتَى كَانَ يَسْتَحِقُّ شَيْئًا مِنْ ثَوَابِكَ لَا! مَتَى!»[١]

و قال عليه السلام فيه في دعاء آخر:

«مَا اسْتَوْجَبْتُ بِذَلِكَ مَحْوَ سَيِّئَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ سَيِّئَاتِي، وإِنْ كُنْتَ تَغْفِرُ لِي حِيْنَ أَسْتَوْجِبُ مَغْفِرَتَكَ، وتَعْفُو عَنِّي حِينَ أَسْتَحِقُّ عَفْوَكَ، فَإِنَّ ذَلِكَ غَيْرُ وَاجِبٍ لِي بِاسْتِحْقَاقٍ، ولا أَنَا أَهْلٌ لَهُ بِاسْتِيجَابٍ؛ إِذْ كَانَ جَزَائِي مِنْكَ فِي أَوَّلِ مَا عَصَيْتُكَ النَّارَ.»[٢]

ومن هذه الأخيرة، يظهر الفرق بين الاستحقاق والاستحقاق.

---

١. *الصحيفة السجّادية*، ص ١٦٤.

٢. *الصحيفة السجّادية*، ص ٨٧.

وقد عرفت ممّا ذكرنا: أنّ الثواب من الله تعالى -كالمغفرة- لا يكون إلّا محض تفضّل، وإن كان لا بدّ من أن يكون في محلّه؛ لانتفاء الجزاف منه ﷻ؛ لأنّه قبيح.

إذا عرفت ذلك نقول: قوله قدس سره -«العقل مستقلّ بعدم استحقاق الآتي بالمقدّمة للثّواب غير ما يترتّب على ذيها.»[١]- مسلّم لو كان الاستحقاق بالمعنى الأوّل، وقد عرفت منعه مع الإتيان بنفس ذى المقدّمة أيضًا، وأمّا بالمعنى الثاني فغير مسلّم إذا أتى بها أي المقدّمة لله تعالى، بل العقل مستقلّ بأنّ كلّ ما عمل لله سبحانه يستحقّ عليه الثّواب، ومنع التقرّب به ممنوع.

وكذلك الحال في مقدّمات الحرام إذا أتي بها للتوصّل إليه كيف؟ ونحن نرى العبد -إذا سعى نحو مقصد مولاه متقرّبًا إليه ولما يصل إلى المقصد بعد، وإذا سعى إلى مخالفته مبعّدًا منه ولما وصل- متفاوت الحال في المدح والذمّ والقرب والبعد واستحقاق المثوبة والعقوبة.

وإن شئت ترى ذلك بالعيان: فقس حال من يمشي في الليلة المظلمة الممطرة القرّة[٢] إلى المسجد للتهجّد فيه إلى حال من يمشي فيها إلى بيت الخمّار للشرب والزنا؛ فإن رأيت حالَيهما متساويين ولما يصلا إلى ما قصداه أو أدركهما الموت دون الوصول، فاحكم بما شئت؛ وإن رأيت

---

١. *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٤٠.
٢. قال ابن منظور في *لسان العرب*، ج ٥، ص ٨٣: «ليلة ذاتُ قَرَّةٍ أَي ليلة ذات برد».

الحالين متفاوتين، فهو ما ذكرنا من حصول القرب لواحد والبعد لآخر، واستحقاق العقاب له، والثواب للأوّل.

وقوله قدس سره: «الثواب هو النفع المترتّب جزاء على فعل الطاعة.»[1]

فيه: أنّه لو كانت الطاعة مقصودة على الامتثال والإتيان بداعي الأمر، فانحصار الثواب في ذلك ممنوع؛ بل الثواب مترتّب على العمل القُربي، والقربة إتيان العمل لله عز وجل، ولو غفل عن أمره، بل ولم يكن فيه أمر، كما عرفت ذلك مفصّلًا في الفصل الرابع[2]، فلا نعيد.

ونقول في المقام مقدّمة: إنّ إتيان العمل لله سبحانه وإن كان ليس محتاجًا إلى الأمر، لكنّه محتاج إلى ما معه بتمشّى هذا المعنى؛ فإنّه لا يمكن إتيان المحرّم له سبحانه، فلا يتحقّق هذا المعنى فيه بل وفي المباح مجرّدًا عمّا يحقّق ذلك كاحتمال الأمر فيه، أو إمكان التوصّل به إلى الواجب أو المستحبّ، ليقع لله عز وجل إذا أتى بذلك؛ لاحتمال الأمر أو للتوصّل إلى المأمور به، وإلّا فما معنى إتيان ما يعلم أنّه ليس مطلوبًا له سبحانه، ولا ربط له بمطلوبه له عز وجل.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ إتيان المقدّمة لله سبحانه يحصل في صورتين -الغفلة عن كون أمرها غيريّا أو قصد التوصّل بها إلى الواجب- إذ مع عدمه وتحقّق الالتفات إلى أنّ أمرها غيري لا يمكن التقرّب به.

---

١. *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٤٠.
٢. راجع صفحة ١١٦.

ألا ترى أنّ المولى إذا أمر عبده بنصب السلّم ليصعد إلى السطح، فنصب العبد السلّم عالمًا بأنّ الطلب إنّما هو الصعود ناويًا ترك الصعود، لم يقع الفعل للمولى أصلًا، بل كان لغوًا، وهذا من شؤون الواجب الغيري، وفي حكم قصد التوصّل، التزلزل في التوصّل به، فتقع المقدّمة في كلّ من هذه الصّور -أعني الذهول عن كون أمرها غيريًّا أو قصد التوصّل به إلى الواجب أو تردّده في ذلك- عبادةً وقُربيًّا لا محالة.

ويرد عليه طاب ثراه أيضًا: أنّ قوله -«الأمر الغيري لا يكون داعيًا إلى إتيان متعلّقه»[١]- إن كان النفي على حقيقته كما يعطيه ظاهره فهو خلاف الواقع؛ بداهة إمكان صيرورة الأمر الغيري داعيًا للمأمور إلى إتيان متعلّقه مجرّدًا فيأتي به لا لغرض التوصّل إلى غيره، وإن كان بمعنى عدم صحّة إتيانه كذلك ولَغويّته إلّا إذا قصد التوصّل إلى الغير فهو مسلّم، لكنّه إنّما يكون مع قصد التوصّل كذلك؛ لأنّه مع هذا القصد يقع منه متقرّبًا به، فهذا يفصح أنّ الاعتبار حقيقة بوقوعه متقرّبًا به -كما ذكرنا- فيترتّب عليه الثواب حينئذٍ وذلك لا ينحصر في الصّورة المذكورة.

هذا كلّه مع قيام الدليل اللفظي على ترتّب الثواب على فعل بعض المقدّمات؛ ناهيك قوله عزّ من قائل: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا

١. *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٤٠.

يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ * ولَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً ولَا كَبِيرَةً ولَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[١].

وما ورد في زيارة سيّدنا الحسين عليه السلام: من أنّه لكلّ قدم كذا[٢] وحمل الثواب فيها على التّفضّل غير مجدٍ، بعد ما عرفت أنّ كلّ ثوابه سبحانه تفضّل، لكنّ التفضّل أيضًا لا يكون إلّامع الاستحقاق بالمعنى الثاني، وإلّا لكان وضعًا للشيء في غير موضعه، وهو من الحكيم قبيح، فيثبت الاستحقاق، فما لم يستحقّ الثّواب لا يصحّ التفضّل به عليه، وإذا ثبت التفضّل به في فعل المقدّمة ثبت الاستحقاق لا محالة.

وكيف يصحّ منع إمكان التقرّب بالمقدّمة مع حصوله في المباحات إذا وقع على بعض الوجوه كما يشهد به العقل.

ويظهر من النبوي: «يَا أَبَا ذَرٍّ لِيَكُنْ لَكَ فِي كُلِّ شَيْءٍ نِيَّةٌ حَتَّى فِي النَّوْمِ وَالْأَكْلِ.»[٣]

والظاهر أنّ النيّة فيه ليست بمعنى القصد والعزم؛ لأنّه لا يفيد شيئًا في مثل النوم والأكل، مع أنّه لا ينفكّ عنهما غالبًا، فلا طائل في الإيصاء

---

١. سورة التوبة، ١٢٠ و١٢١.

٢. راجع *كامل الزيارات*، الباب التاسع والأربعون ثواب من زار الحسين عليه السلام راكبًا أو ماشيًا ومناجاة الله لزائره، وورد فيه: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام وَهُوَ يَقُولُ: مَنْ أَتَى قَبْرَ الْحُسَيْنِ عليه السلام مَاشِياً كَتَبَ اللهُ لَهُ بِكُلِّ خُطْوَةٍ أَلْفَ حَسَنَةٍ وَمَحَا عَنْهُ أَلْفَ سَيِّئَةٍ وَرَفَعَ لَهُ أَلْفَ دَرَجَةٍ... .» (*كامل الزيارات*، ص ١٣٣).

٣. *الوسائل*، ج ١، ص ٤٨.

به فهي القربة لا محالة كأن يفعلهما ليتقوّى بهما على العبادة.

وإذا أمكن وقوع مثل النوم والأكل عبادةً ومقرّبًا وموجبًا للثواب فما ظنّك بالواجب الغيري.

الرابعة: [**المقدّمة الموصلة**]

[**قول صاحب المعالم والإيراد عليه**]

قال الشيخ المحقّق صاحب المعالم قدس سره: «فحجّة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها إنّما ينهض دليلًا على الوجوب في حال كون المكلّف مريدًا للفعل المتوقّف عليها.»[١]

وفيه: أوّلًا: ما عرفت من أنّ وجوب المقدّمة يتّبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدّمة[٢]، وكما أنّه غير مشروط بهذا الشرط، فكذلك وجوب المقدّمة؛ حيث إنّ وجوبها ترشّحي من إيجاب ذي المقدّمة، فلا يمكن اعتبار قيد فيها، إذا لم يعتبر في ذيها.

وثانيًا: وجه وجوب المقدّمة ليس إلّا الموقوف عليهيّة، ولا تفاوت في هذا المعنى بين ما إذا أراد الإتيان وما لم يُرد.

وبالجملة: إذا كان الحاكم بالملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدّمته هو العقل، ونظرنا في ملاك حكمه بذلك، فوجدناه التوقّف، لا غير؛ فلو منعنا حكمه بالوجوب -إذا لم يُرد الواجب- فاللازم توقّفه

---

١. *معالم الدين*، ص ٧١.
٢. راجع صفحة ١٥٢ و ١٥٣.

عن الحكم بالملازمة رأسًا؛ إذ التوقّف لم يوجب حكمًا منه بالوجوب.

وثالثًا: كلّ ما يدلّ على وجوب المقدّمة من الأدلّة تعمّ هذه الصورة أيضًا، فلو لم تتمّ فيها لم تتمّ في غيرها، فلا بدَّ من أن يلتمس دليل آخر على وجوب المقدّمة، لكنّ الظاهر أنّ مرامه قدس سره تشييد المقدّمة الموصلة التي قرّرها في *الفصول*[١] فكان الفضل للمتقدّم.

[**قول الشيخ الأعظم الأنصاري والإيراد عليه**]

وفي *التقريرات*: وهل يعتبر في وقوعه على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بالواجب الغيري لأجل التوصّل به إلى الغير أو لا؟ وجهان، أقواهما الأوّل.[٢]

وفي موضع آخر منه: «فالظاهر اشتراط وقوع المقدّمة على صفة الوجوب والمطلوبيّة بقصد الغير المترتّب عليها لما عرفت، ويكشف عن ذلك ملاحظة الأوامر العرفيّة المعمولة عند الموالي والعبيد؛ فإنّ الموالي إذا أمروا عبيدهم بشراء اللحم الموقوف على الثمن، فحصّل العبد الثمن لا لأجل اللحم لم يكن ممتثلًا للأمر الغيري قطعًا.»[٣]

وفيه: أنّه يرد عليه: جميع ما ورد على *المعالم* حذو النّعل بالنّعل.

قال المحقّق الأستاد قدّس الله نفسه: «وبالجملة يكون التوصّل بها إلى ذي المقدّمة من الفوائد المترتّبة على المقدّمة الواجبة، لا أن يكون قصده

---

١. *الفصول*، ج ٣، ص ٣٢٣ و٣٢٤.
٢. راجع *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٦٥ و٣٦٦.
٣. *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٥٦.

قيدًا وشرطًا لوقوعها على صفة الوجوب؛ لملاك ثبوت الوجوب في نفسها بلا دخل له فيه أصلًا وإلّا لما حصل ذات الواجب ولما سقط الوجوب به، كما لا يخفى.»[١]

وقال أيضًا: «والعجب أنّه شدّد النكير على القول بالمقدّمة الموصلة واعتبار ترتّب ذي المقدّمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب -على ما حرّره بعض مقرّري بحثه قدس سره - بما يتوجّه على اعتبار قصد التوصّل في وقوعها كذلك، فراجع تمام كلامه زيد في علوّ مقامه وتأمّل في نقضه وإبرامه.»[٢] انتهى.

نعم، ما ذكره من قصد التوصّل يعتبر في وقوعه عبادة في الجملة؛ فإنّ العباديّة تحصل بالقربة، والقربة إتيان العمل لله عز وجل، وهذا المعنى يحصل في المقدّمة بأحد أمور: قصد التوصّل إلى الغير، أو رجاء ذلك، أو الذهول عن كون أمرها غيريًّا فيؤتى بها له عز وجل، فلا اختصاص له بصورة قصد التوصّل.

[مقالة صاحب الفصول ونقد المحقّق الخراساني]

وقال في *الفصول*: «إنّ مقدّمة الواجب لا تتّصف بالوجوب والمطلوبيّة من حيث كونها مقدّمة إلّا إذا ترتّب عليها وجود ذي المقدّمة، لا بمعنى أنّ وجوبها مشروط بوجوده، فيلزم أن لا يكون

١. *كفاية الأصول*، ج ١، ص ١٦٢.
٢. *كفاية الأصول*، ج ١، ص ١٦٣.

خطاب بالمقدّمة أصلًا على تقدير عدمه؛ فإنّ ذلك متّضح الفساد.

كيف!؟ وإطلاق وجوبها وعدمه عندنا تابع لإطلاق وجوبه وعدمه، بل بمعنى أنّ وقوعها على الوجه الواجب المطلوب منوط بحصول الواجب، حتّى أنّه إذا وقعت مجرّدة عنه تجرّدت عن وصف المطلوب؛ لعدم وقوعها على الوجه المعتبر، فالتوصّل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها، لا من قبيل شرط الوجوب، وهذا عندي هو التحقيق الذي لا مزيد عليه، وإن لم أقف على من يتفطّن له.

والّذي يدلّ على ذلك: أنّ وجوب المقدّمة لمّا كان من باب الملازمة العقليّة، فالعقل لا يدلّ عليه زائدًا على القدر المذكور، وأيضًا لا يأبى العقل أن يقول الآمر الحكيم: أريد الحجّ وأريد المسير الذي يتوصّل به إلى فعل الحجّ له، دون ما لا يتوصّل به إليه، وإن كان من شأنه أن يتوصّل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز التصريح بمثل ذلك، كما أنّها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيّتها له مطلقًا أو على تقدير التوصّل بها إليه، وذلك آية عدم الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب مقدّمته على تقدير عدم التوصّل بها إليه.

وأيضًا حيث إنّ المطلوب بالمقدّمة مجرّد التوصّل بها إلى الواجب وحصوله، فلا جَرَم يكون التوصّل إليه وحصوله معتبرًا في مطلوبيّتها، فلا تكون مطلوبة إذا انفكّت عنه، وصريح الوجدان قاضٍ بأنّ من يريد شيئًا لمجرّد حصول شيء آخر لا يريده إذا وقع مجرّدًا عنه، ويلزم منه أن

يكون وقوعه على الوجه المطلق منوطًا بحصوله.»[١]. انتهى.

واستدلّ المحقّق الأستاد[٢] على فساد هذه الدعوى -أعني اعتبار ترتّب ذي المقدّمة لوقوعها على صفة الوجوب-:

بأنّه لا يمكن أن يعتبر في الواجب إلّا ما له دخل في الغرض الداعي إلى إيجابه، والغرض من إيجاب المقدّمة هو التمكّن بها من ذي المقدّمة لا الترتّب المذكور؛ لأنّه لا يترتّب الواجب على جميع المقدّمات فضلًا عن إحداها؛ لأنّه مع إتيان جميعها متمكّن من تركه. نعم، في الأفعال التوليديّة يترتّب على الجميع.

وبأنّه لو كان معتبرًا لم يسقط الطلب المتعلّق بالمقدّمة بمجرّد الإتيان بل بعد الترتّب، ومن المعلوم خلافه.

قلت: بل الغرض هو الترتّب والوصول، لا التمكّن؛ ضرورة أنّه لا فرق في نظر الآمر -إذا لم يأت المأمور بمطلوبه- بين ما إذا تمكّن منه أم لا، والواجب يترتّب على جميع المقدّمات فيترتّب على كلّ واحدة منها.

وبالجملة: ليس المراد من الترتّب إلّا كون المقدّمة في طريق حصوله واقعًا، لا أن يكون علّة تامّة لحصوله، حتّى يختصّ بالأفعال التوليديّة.

وأمّا حديث سقوط الطلب بمجرّد الإتيان؛ فإنّ ذلك لأنّ الترتّب شرط متأخّر، ولو كان شرطًا مقارنًا لم يكد يسقط كذلك.

---

١. *الفصول*، ج ٣، ص ٣٢٣ و٣٢٤.
٢. راجع *كفاية الأصول*، ج ١، ص ١٦٣ و١٦٤.

[**قول صاحب الفصول هو التحقيق**]

فنقول: ما ذكره قدوة المحقّقين في *الفصول* هو التحقيق الذي لا مزيد عليه كما ادّعاه قدس سره لنفسه، وأزيدك عليه أنّك إذا تفحصّت الأوامر العرفيّة وجدت الأمر عيانًا على ما ادّعاه ورآه طاب ثراه؛ فإنّ الإرادة والاقتضاء مفقودان من الأمر بالنسبة إلى المقدّمات الغير الموصلة، بل يرى هو وغيره إتيان المأمور بها مجرّدة عن المطلوب هزوًا ولغوًا.

أ ليس لو أمر عبده بشراء اللحم المتوقّف على طيّ مسافة، فقطع المسافة، ولم يشتر اللّحم، كان ما أتى به غير مطلوب ولا مرغوب فيه.

نعم، لو قصد به التوصّل في المفروض، فإنّه وإن كان مأجورًا على نيّته وقصده، لكنّ المقدّمة المأتية بها لم تتّصف بالمطلوبيّة من قبل الأمر المتوجّه إلى ذيها، وكذلك لو أمر بتخلية دار مغصوب المتوقّفة على طيّ مسافة فيها للخروج، فقطع المسافة، ولم يخرج، فإنّه غير مطلوب، وإلّا لكان كلّما دار في الدار لحوائجه متّصفًا بالمطلوبيّة، إذا قرّبه ذلك إلى الخروج؛ فإنّ نيّة التوصّل غير معتبر في وجوب المقدّمة، وأيضًا لو كان غير الموصلة منها واجبة فلماذا يلتزم بعدم وجوب المقدّمة إذا امتنع الإتيان بذيها.

وأيضًا حيث إنّ عمدة الدليل على وجوب المقدّمة، هو الوجدان، وإنّا نجد أنّ من يطلب شيئًا، فهو طالب لما هو مقدّمته، فهذا الدليل ينادي بأنّ المطلوب ما هو الموصل إلى المطلوب، لا ما هو الأجنبي عن المحبوب؛ فإنّه لا يتعلّق له غرض بوجوده أصلًا، بل يمكن دعوى أنّ

غير الموصلة ليست بمقدّمة بل لها أهليّة ذلك وشأنيته، -كما إليه قدس سره- فإنّ المقدّمة ما يقع في طريق ذي المقدّمة لا ما يكون عنه أجنبيًّا.

ألا ترى عنوان المقدّمة بما لا يتمّ الواجب إلّا به، وأين يتمّ الواجب بما لا يوصل إليه ولا يكون طريقًا إليه أصلًا.

الخامسة: [**هل يعتبر في العبادات قصد القربة؟**]

الواجب الغيري -حيث إنّ المطلوب به مجرّد التوصّل به إلى غيره- لا بدّ أن يكون توصّليًّا، فيشكل الأمر في الطهارات حيث اعتبر فيها قصد القربة.

وأجاب المحقّق الأستاد[1] قدّس الله نفسه عن ذلك: بأنّها في أنفسها أمور عباديّة ومستحبّات نفسيّه، ولذلك يعتبر فيها القربة وقد جعلت تلك العبادات مقدّمة لغيرها أيضًا.

وفيما ذكره رحمه الله، تأمّل.

وأحسن ما قيل في المقام ما قربّه المحقّق الأنصاري[2] قدّس الله نفسه وملخّصه: أنّ اعتبار القربة فيها لأجل أنّ الغرض في غاياتها لا يحصل إلّا بإتيان هذه المقدّمات المخصوصة متقرّبة بها.

ولا يخلو أيضًا من بعض النظر.

---

١. راجع *كفاية الأصول*، ج ١، ص ١٥٧.
٢. *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٣٥٢.

السادسة: [**تحقيق في مقدّمة الحرام والمكروه**]

لا شبهة في أنّ مقدّمة المستحبّ مستحبّ، على القول بوجوب مقدّمة الواجب؛ لأنّ ترشّح الطلب من المطلوب إلى مقدّمته فيهما على نحو سواء.

وأمّا مقدّمة الحرام والمكروه، فربّما يقال: إنَّها لا تتّصف بالحرمة والكراهة؛ لأنّ الملاك في وجوب مقدّمة الواجب توقّف المطلوب عليها، ولا توقّف فيما نحن فيه؛ لأنّ المطلوب هو الترك، وليس بمتوقّف على ترك مقدّمة الفعل، وهي مقدّمة الحرام أو المكروه، فلا دخل لها في ذلك؛ فإنّه -مع الإتيان بجميع المقدّمات إلّا ما يستلزم الحرام- قادرٌ على ترك الحرام، فاللّابديّة العقليّة مفقودة فضلًا عن الوجوب الشرعي الذي ملاكه اللّابديّة في مقام الامتثال.

قلت: فإنّ من يمشي إلى بيت الخمّار ويعطيه الفلوس ويأخذ منه الخمر ويصبّها في الإناء ويقرّبها إلى فيه، فهو يعدّ قادرًا[1] على ترك الشرب.

نعم، ما كان مقدّمة لترك الحرام والمكروه، كان محرّمًا أو مكروهًا، وهو يتحقّق في بعض مقدّمات فعل الحرام أو المكروه، وهو ما كان مستلزمًا لهما كأسباب الأفعال التوليديّة، فتحرم لتوقّف المطلوب على تركها؛ فإنّه مع تحقّقها غير متمكّن من ترك المطلوب وأنّى له الحيلة إذا

---

١. في الحجرية: «قادر».

ضرب بالرصاص في ترك القتل.

وما ذكر راجعٌ إلى وجوب مقدّمة الواجب؛ فإنّ ترك الحرام واجب، وهذا تفصيل قريب إلى النظر.

لكنّ التحقيق: عدم توقّف ترك الحرام إلّا على ترك المقدّمة التي بصدد الثبوت والتحقّق -سببًا كان أم غيره- دون ما كان هناك صارف عن فعله؛ وذلك لأنّه يكفي علّة للعدم انتفاء علّة الوجود.

ويؤيّد حرمة تلك المقدّمات واختصاص الحرمة بها، الوجدان، نظير ما سبق في مقدّمة الواجب[١]؛ فإنّا نرى من أنفسنا أنّه لو كره أحدنا صدور فعل من أحد وأبغضه، يكره منه صدور مقدّماته الموصلة إليه أيضًا، ولا يكره ما سوى ذلك من مقدّماته، لنظير ما سبق بيانه في المقدّمة الموصلة[٢].

ثمّ إنّ منع حرمة مقدّمة الحرام، لا يستلزم المنع عن صحّة عقوبته لو أتى بها قاصدًا للتوصّل بها إلى المحرّم؛ فإنّ استحقاقه للعقوبة بمجرّد ذلك بل بمجرّد نيّة السّوء ثابت بحكم العقل والنّقل، كما أنّه غير مستحقّ إذا لم يقصد التوصّل بها حتّى في الموصلة منها، وسيأتي إليه الإشارة في مبحث التجرّي[٣].

---

١. راجع صفحة ١٤٣.
٢. راجع صفحة ١٧١.
٣. راجع صفحة ٣٨٨ و ٣٨٩.

السابعة: [أنّ كلّ عمل أتي به لله يقع مقرّبًا وإن لم يتعلّق به أمر]

قد ظهر لك أنّ المقدّمة تقع عبادةً ومقرّبًا إذا أتي بها لله ﷻ، وعرفت ما به يحصل هذا المعنى، فحينئذٍ نقول تتميمًا للفائدة:

أنّ كلّ عمل أتي به لله ﷻ، فإنّه يقع مقرّبًا ومستحقًّا عليه الثّواب وعبادةً؛ لاستقلال العقل بجميع ذلك، وإن لم يتعلّق به أمر، كما أنّه مستقلّ بنفي الجميع على ما أتي لغيره ﷻ وإن تعلّق به الأمر، وبأنّه لا وقع لهذا العمل، إلّا إذا كان من قبيل المعروف والإحسان، فيثبت الاستحقاق للثواب فيه؛ حيث عرفت أنّ الاستحقاق في أمثال هذا ليس بمعنى أنّه ذو حقّ، بل بمعنى أنّه يحسن إثابته[1]، وليس وضعًا للشيء في غير محلّه. ومتى ثبت هذا المعنى، فإفاضة الثواب من الفيّاض على الإطلاق شاملة.

وممّا تلونا عليك تعرف: أنّه يمكن التقرّب بالمباحات، فتقع عبادة ومستحقًّا عليها الثواب ومقرّبًا، -كما أشير إليه في خبر أبي ذرّ[2]- وذلك إذا أتي بها لله سبحانه، فيأكل مثلًا ليقدر على الصيام وينام حتّى يتمكّن من القيام، لكن ذلك لا يوجب خروجًا لها من أحكامها؛ لوضوح أنّ التقرّب بالمباح لا يوجب تعلّق أمر بها، ليقع راجحًا، فهي على إباحتها، وليس الإتيان بها كذلك إطاعة وامتثالًا؛ لعدم تعقّل ذلك مع انتفاء الأمر.

---

١. راجع صفحة ١٦٠.
٢. *الوسائل*، ج ١، ص ٤٨.

الفصل السابع [في مسألة الضدّ]

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه أم لا؟

والاقتضاء محمول على ظاهره -أعني التأثير والعلّيّة- ولنتكلّم أوّلًا في الضدّ العامّ، فنقول:

يدلّ الأمر بالشيء على النهي عن ضدّه العامّ، بمعنى الترك على نحو العينيّة والاتّحاد وبالمطابقة -كما حقّقه الجدّ العلّامة[1] أعلى الله مقامه- لا بالتضمّن؛ بدعوى أنّ الوجوب طلب الفعل والمنع من الترك، ولا بالالتزام؛ فإنّ مفاد الهيئة أمر بسيط في الخارج -كما عرفت[2]- فلا يصحّ أن يكون لطلب الفعل وللمنع عن الترك جميعًا، وإن كان ينحلّ في العقل إليهما، بل النهي عن الترك مفاد الإلزام بالفعل؛ فإنّ مفاد تحتّم الإيجاد أن لا يتحقّق منه ترك الإيجاد، فمفاد المنع من الترك حاصل في

---

١. راجع *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٢١٠.
٢. راجع صفحة ٩٣.

حقيقه الإيجاب.

ومرتبته لا يتأخّر حصوله عن حصولها؛ ولو كان ذلك من لوازمه والأمور الخارجة عن حقيقته -كما قيل[١]- لم يثبت له في مرتبة ذاته، فالمنع من الترك حاصل بحصول الوجوب، لا بعد حصوله، كما هو الحال في اللوازم التابعة لملزوماتها.

وبالجملة: تحتّم الطلب كونه بحيث يمنع من ترك المطلوب، وحيثيّة تحتيم أحد النقيضين -هي بعينها- حيثيّة لزام دفع الآخر؛ فإنّ كلًّا من النقيضين دفع للآخر، فليس هناك طلب وتحتيم آخر متعلّق بالترك، بل هناك طلب وتحتيم واحد متعلّق بالفعل -هو بعينه- طلب وتحتيم لترك الترك؛ فإنّ الفعل ترك الترك ودفع له.

وإن شئت قلت: تحتيم الطلب منع الترخيص في الترك، ومنع الترخيص في الترك هو النهي عن الترك وطلب ترك الترك.

فلنرجع إلى المهمّ في هذا المبحث: وهو أنّه هل يقتضي الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاصّ أم لا؟

والمراد بالضدّ: ما لا يجتمع مع الآخر، سواء كان من قبيل النوم واليقظة، أو كان من قبيل الصلاة وإزالة النجاسة من المسجد بناءً على وجوبها.

فيه خلاف عظيم.

---

١. *القوانين*، ج ١، ص ٢٢٩.

[**الدليل على الاقتضاء**]

وعمدة ما يتمسّك به على الاقتضاء: أنّ ترك كلّ من الأضداد الخاصّة، من مقدّمات حصول الواجب؛ نظرًا إلى استحالة اجتماع كلّ منها مع فعل الواجب، فيكون ترك الضدّ واجبًا، فيكون فعله حرامًا، وهو معنى النهي عنه، فالمهمّ هو التكلّم في مقدّميّة ترك الضدّ لفعل ضدّه أو عدمها.

[**الدليلان على عدم الاقتضاء والجواب عنهما**]

فنقول: أقوى ما يتمسّك به على العدم، أمران:

الأوّل: الوجدان

فإنّه من المعلوم بالوجدان أنّه إذا حصل في النفس إرادة المأمور به وانتفى الصارف عنه تحقّق أمران -فعله وترك ضدّه- فهما معلولان لعلّة واحدة، فلا ترتّب بينهما؛ لوضوح عدمه بين معلولي علة واحدة؛ إذ هما موجودان في مرتبة واحدة، لا تقدّم لأحدهما على الآخر في ملاحظة العقل.

وأجيب عنه[١]: بأنّ كونهما معلولين لعلّة واحدة، ممنوع، وما يترائى من حصول الأمرين بإرادة الفعل وانتفاء الصارف لا يفيد ذلك؛ لإمكان كون ذلك سببًا أوّلًا لانتفاء الضدّ، ثمّ كون المجموع سببًا

١. المجيب هو المحقّق الأصفهاني في *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٢٢٧.

لحصول الفعل، فيكون عدم الضدّ مقدّمًا في الرّتبة على حصول الفعل، وإن كان مقارنًا له في الزمان.

هذا، وقد عورض الوجدان المذكور، بوجدان آخر: بأنّه نجد من أنفسنا ترتّبًا بين ترك الضدّ ووجود الآخر، كما هو قضيّة الوجدان في الحكم بالتوقّف في جميع الأمور التي يتوقّف عليها شيء.

الثاني: [لزوم الدور]

لو كان كذلك يلزم الدور فإنّه لو كان فعل الضدّ من موانع فعل الواجب كان فعل الواجب مانعًا منه أيضًا؛ ضرورة أنَّ التضادّ من الجانبين، وكما أنّ ترك المانع من مقدّمات حصول الفعل، فكذا وجود المانع سبب لارتفاع الفعل، فيكون فعل الواجب متوقّفًا على ترك الضدّ، وترك الضدّ متوقّفًا على فعل الواجب؛ ضرورة توقّف المسببّ على سبّبه، غاية الأمر اختلاف جهة التوقّف من الجانبين، ففي أحدهما من قبيل توقّف المشروط على الشرط، وفي الآخر من توقّف المسبّب على السّبب، وهو لا يمنع من ورود الدور.

وأجيب عنه[1]: بأنّ وجود الضدّ من موانع الضدّ الآخر مطلقًا، فلا يمكن فعل الآخر إلّا بعد تركه، وليس في وجود الآخر إلّا شائبة كونه سببًا لترك ذلك الضدّ؛ إذ لا ينحصر السبب في ترك الشيء في وجود المانع منه؛ فإنّ انتفاء كلّ من أجزاء العلّة التامّة، علّة تامّة لتركه، ومع

١. المجيب هو المحقّق الأصفهاني في *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٢٢٤ و٢٢٥.

استناده إلى أحد تلك الأسباب لا توقّف له على السّبب المفروض، حتّى يرد الدور.

فإن قيل: مع فرض انتفاء سائر الأسباب، وانحصار الأمر في الّبب المفروض، يلزم الدور، وهو كافٍ في المقصود.

قلنا: لا يمكن انحصار سبب الترك في فعل الضدّ؛ لكونه مسبوقًا بإرادته، وهي كافية في سببيّة الترك؛ ضرورة أنّ السبب الداعي إلى أحد الضدّين صارف عن الآخر، فلا يتحقّق استناد الترك إليه في شيء بالفعل من الصور.

[**الاستدلال على الاقتضاء والجواب عنه**]

واستدلّ الأوّلون وهم الأكثرون: بأنّ الضدّين متمانعان بالضرورة؛ فإنّ عدم اجتماعهما في الوجود مأخوذ في حقيقة التضادّ، فلا يجوز اتّصاف المحلّ بأحدهما إلّا بعد خلوّه عن الآخر، وإلّا فليسا بضدّين، وعدم المانع ممّا يتوقّف عليه المعلول اتّفاقًا.

وأجيب عنه[1]: بأنّ التمانع بمعنى التنافي والتعاند الموجب لامتناع الاجتماع، لا ريب في تحقّقه فيهما؛ لكنّه لا يقتضي إلّا أنّ وجود أحدهما لا يكون إلّا مع عدم الآخر، فهما حينئذٍ في مرتبة واحدة، فليس عدم أحدهما مقدّمًا ولو طبعًا، والمانع الذي يتوقّف على رفعه وجود الشيء، هو ما يزاحم المقتضي في تأثيره، لا ما يزاحم الشيء في وجوده.

---

١. المجيب هو الآخوند الخراساني في *كفاية الأصول*، ج ١، ص ١٨٥.

[كلام المحقّق الخوانساري والتحقيق في المسألة]

وذهب المحقّق الخوانساري[١] رحمه الله إلى توقّفه على عدم الضدّ الموجود دون المعدوم.

قلت: والتحقيق: أنّ الضدّ متوقّف على ترك ضدّه الذي هو بصدد الوجود أو هو موجود، دون الذي ليس فيه أصلًا شائبة الوجود؛ لأنّه ولو كان مانعًا لو وجد، لكنّ التقدير عدم وجوده، ولا كونه بصدد ذلك، ففعل ضدّه لا يحتاج إلى دفعه وتركه؛ لأنّه تحصيل للحاصل.

ألا ترى أنّ الجلوس في مكان، وإن كان لا يجامع جلوس غيره، لكن إذا كان المكان خاليًا ولم يكن أحد بصدد الجلوس فيه، لم يتوقّف الجلوس على شيء سوى الإرادة، ولا يتوقّف على دفع المزاحم؛ إذ المفروض أنّه لا مزاحم، وهذا بخلاف ما لو كان الغير بصدد المزاحمة والجلوس في ذاك المكان -بعينه-؛ فإنّ اللّازم دفعه ومنعه أوّلًا، ثمّ التمكّن في ذاك المكان ثانيًا.

ومن هذا التّفصيل يظهر وجه ادّعاء كلّ من الطّرفين الوجدانَ على مدّعاه؛ فإنّه يتمّ ذلك في كلّ من شِقَّي التفصيل لكلّ منهما.

فدعوى أنّا نجد من أنفسنا ترتّبًا بين ترك الضدّ ووجود ضدّه، في محلّه، في خصوص الضدّ الموجود والذي فيه شائبة الوجود.

كما أنّ دعوى أنّه من المعلوم بالوجدان، أنّه إذا حصل إرادة المأمور

---

١. راجع *الرسائل* (للخوانساري)، *رسالة في مقدّمة الواجب*، ص ١٥٠.

به وانتفى الصارف، حصل أمران -هما معلولان لعلّة واحدة بلا ترتّب بينهما-، يتمّ في الضدّ المعدوم بالمرّة.

والحاصل: أنّ الفعل يتوقّف على عدم الضدّ الذي لولا إرادة الفعل لكان موجودًا، وهو الضدّ الذي تحقّق المقتضي لوجوده، فأداء الدَين لا يتوقّف على ترك الصلاة، إذا لم يتعلّق الغرض بوجودها، لكنّه متوقّف عليه في ذاك الفرض، وإن كان إرادة الفعل كافية في تحقّق المقدّمة المفروضة، لكن لا يوجب ذلك خروجها عن المقدّميّة، بل هي مقدّمة يحصّلها مقدّمة أخرى. وهذا التفصيل بالقبول أحرى.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: [**مسلك التلازم وردّه**]

لا وقع للتمسّك على حرمة الضدّ بعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم، بتقريب: أنّ ترك الواجب لازم لفعل من الأفعال المضادّة له، وترك الواجب حرام، فيكون ما يلازمه حرامًا.

وهذا التوهّم فاسد جدًّا:

أمّا أوّلًا: فلأنّه مبني على عدم جواز خلوّ المكلّف عن الأفعال، وهو ممنوع من رأسه.

وثانيًا: ما الوجه للزوم اتّحاد حكم المتلازمين؟ فإنّه ليس إلّا الفرار عن التكليف بغير المقدور، وليس ذلك إلا في نادر من الصّور، وهو خارج عن المفروض في ثمرة المسألة، كما لو حكم على أحد المتلازمين

بالوجوب المضيّق وعلى الآخر بالحرمة فهو تكليف بغير المقدور.

وأمّا فيما نحن فيه، فالكلام في الموسّع والمضيّق، والتكليف بهما ليس أمرًا بغير المقدور؛ لأنّ متعلّق كلّ من التكليفين أمر اختياري، وامتثالهما جميعًا مقدور للمكلّف أيضًا، مثلًا ترك الإزالة في أوّل الوقت منهي عنه والصلاة في مجموع الوقت مأمور به، ولا محذور فيه أصلًا.

وثالثًا: أيّ مانع من الحكم بوجوب أحد المتلازمين أو حرمته، مع الحكم بإباحة الآخر؛ فإنّ من البديهي انتفاء التكليف بغير المقدور فيه.

الثاني: [كلام الشيخ البهائي في مسألة الضدّ والإيراد عليه]

ذكر شيخنا البهائي[1] قدس سره: أنّه لو أبدل عنوان المسألة -بأنَّ الأمر بالشيء يقتضي عدم الأمر بضدّه فيبطل- لكان أقرب.

والوجه فيه: سهولة الأمر حينئذٍ في مأخذ المسألة؛ لظهور عدم جواز الأمر بالضدّين في آنٍ واحد وترتّب الثمرة المطلوبة من تلك المسألة عليه؛ إذ المتفرّع على القول بدلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضدّه فساد العبادة الموسّعة الواقعة في زمان الواجب المضيّق، وهو حاصل على القول باقتضائه عدم الأمر بضدّه؛ لوضوح كون الصّحة في العبادة تابعة للأمر.

وأورد عليه[2]: بمنع انحصار صحّة العبادة في موافقة الأمر، وأنّه

---

١. راجع *زبدة الأصول*، ص ١١٨.
٢. والمُورِد هو المحقّق الأصفهاني في *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٢٧٧.

يكفي الرّجحان والمحبوبيّة للمولى؛ لإمكان التقرّب منه به.

وهو فاسد جدًّا؛ لوضوح أنّ الصحّة بل الفساد من المعاني التي تعتبر في العمل إذا قيس إلى الأمر، ولولا ما ذكرنا لصحّ القول بأنّ الصلاة صحيحة قبل تشريعها أيضًا.

وقد تقرّر النزاع في أنّ الصحّة هل هي موافقة الأمر أم إسقاط القضاء؟ وعلى القولين، لا بدّ من تحقّق الأمر في تحقّقها.

أمّا على الأوّل؛ فواضح، وأمّا على الثاني؛ فلأنّ القضاء فرع لثبوت الأداء، وهو متوقّف على الأمر، ومجرّد الرّجحان والمقرّبيّة إلى الله ﷻ لا يفيد الصحّة، كما عرفت أنّه يمكن التقرّب بالمباحات[1]، فتقع راجحة حسنة، مع أنَّها لا تكاد تتّصف بالصحّة أصلًا.

فإن لم تقنع بذلك كلّه؛ فإنّا نطالب بتفسير الصحّة في العمل الذي لا أمر له؛ فإن كان بمعنى المُسقطية للأمر المتعلّق بغيره، فلا برهان لمدّعي هذا المعنى، ولا سلطان.

وإن كان بمعنًى آخر -كالرجحان وغيره- فلا يجدي شيئًا؛ إذ المكلّف بعدُ في وثاق الأمر، وعليه الخروج عن عهدة ما تعلّق به.

إلّا أنّه يرد عليه قدس سره: أنّ الأمر بالضدّين، إنّما يكون تكليفًا بغير المقدور إذا كانا مضيّقين، دون ما إذا كان أحدهما موسّعًا؛ فإنّ الأمر بالصلاة في مجموع الوقت، وبأداء الدّين فورًا، ليس إلّا أمرًا[2] بالمقدور،

---

١. راجع صفحة ١٦٥.
٢. في الحجرية: «أمر».

كما عرفت آنفًا[١].

فإن قلت: فقد اجتمع التكليفان، فيكون تكليفًا بغير المقدور.

قلت: المراد من التكليف بغير المقدور: هو الأمر بما لا يتمكّن المكلّف من امتثاله، وليس التكليف المذكور كذلك، وإلّا لكان التكليف بالموسّعين أيضًا كذلك، ولا أظنّ قائلًا به؛ فإنّه قد اجتمع التكليفان فيه، فليس اجتماع التكليفين موجبًا لكون التكليف تكليفًا بغير المقدور، بل التكليف بغير المقدور ما لا يتمكّن المأمور به منه.

وكيف يكون الأمر فيما نحن فيه -أي التكليف بالموسّع والمضيّق- أمرًا بغير المقدور مع أنّه نحو توسعة على المكلّف؟

أ ليس لو كان التكليف بالصلاة مختصًّا بآخر الوقت في صورة تضييق أداء الدَين كانت تفوت من المكلّف أحيانًا، ويفوته وقت الفضيلة دائمًا، ويقع في حرج وشدّة من جهة تعيين آخر الوقت؛ فإنّه على ذلك حقيقي لا عرفي، فيحتاج إلى ضبطه بالدقّة، ولا يكاد يفعل لعدم انضباط مقدار امتداد الصلاة بحسب الدقّة، ويفوته مندوبات الصلاة إلى غير ذلك.

ثمّ إنّه يمكن تصحيح الأمر بالضدّين ولو في المضيّقين بالترتّب، كما سيأتي لك شرحه.

---

١. راجع صفحة ١٨٣.

الثالث: [الترتّب]

تشبّث بعض الأصحاب[١] رضوان الله عليهم لتصحيح العبادة بالترتّب، فلنتكلّم أوّلًا في الترتّب وثانيًا في ثمرته في المسألة.

[معنى الترتّب]

فنقول: الترتّب المعروف: أن يأمر الآمر بالضدّين، ويكون الأمر بأحدهما مطلقًا، وبالآخر مشروطًا بعصيان الآخر على نحو الشرط المتأخّر -بأن يقول: «اذهب إلى مكّة، وإن كنت ممّن يعصي فاذهب إلى النّجف»- أو مشروطًا بالبناء على عصيان الآخر على نحو الشرط المقارن -فيقول في المثال: «وإن كنت بانيًا على المخالفة والعصيان، فاذهب إلى النجف»- من دون أن يكون الثاني في المثالين ترخيصًا في ترك الأوّل، فاختار جمعٌ عدم صحّة مثل هذا الخطاب.

---

١. إنّ مسألة الترتّب من المسائل الحديثة، وليس لها في كتب القدماء عين ولا أثر، وأوّل من التزم به هو المحقّق الثاني في *جامع المقاصد*، ج ٥، ٥-١٤، ثمّ كاشف الغطاء في *كشف الغطاء*، ج ١، ص ١٦٩-١٧١؛ والمحقّق القمّي في *القوانين*، ج ١، ص ٢٤٤ و٢٤٥؛ والشيخ محمّد تقي الأصفهاني في *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٢٦٩ وما بعدها؛ وصاحب الفصول في *الفصول*، ج ٣، ص ٣٧٠؛ وفصّله المجدّد الشيرازي على ما في *تقريراته*، ج ٢، ٢٧٣-٢٨٢؛ ثمّ رتّبه السيّد الفشاركي على ما في *الرسائل الفشاركيّة*، ص ١٨٤-١٨٩؛ ونقّحه المحقّق النائيني على ما في *فوائد الاصول*، ج ١، ص ٣٣٦، وصحّحه المحقّق الأصفهاني في *نهاية الدراية*، ج ١، ص ٤٢٥. وذهب الآخوند الخراساني تبعًا لأستاذه الشيخ الأعظم الأنصاري إلى عدم إمكان تصحيح الأمر بالضدّ بنحو الترتّب. (راجع *مطارح الأنظار*، ج ١، ٥٦١-٥٦٥؛ *كفاية الأصول*، ج ١، ص ١٨٩ و١٩٠).

ولا يخلو من وجه؛ لأنّه طلب لغير المقدور؛ فإنّ الأمر بالأهمّ مع فرض عصيانه، أو البناء عليه، لا يسقط لا محالة -وإن كان يسقط بعد تحقّق العصيان- فإنّه مطلوب على كلّ تقدير، والأمر بغير الأهمّ متوجّه حينئذٍ أيضًا؛ فإنّه وإن كان مشروطًا، لكنّ المفروض تحقّق شرطه، فكأنّه قال: «افعل هذا وافعل ضدّه».

فإن قلت: لا منافاة بين التكليفين؛ لأنّه على تقدير الإتيان بالأهمّ، ليس المطلوب سواه.

قلت: نعم، لكن على تقدير عدم الإتيان، هما مطلوبان.

فإن قلت: لا بأس بذلك؛ إذ مطلوب الأمر أوّلًا هو الإتيان بالأهمّ، لا غير، والثاني مطلوب على فرض العصيان للأوّل، وبعد فرض خلوّ الزّمان منه، لا مانع من وقوع ضدّه في ذلك الزمان.

قلت: لكن مطلوبيّة الأهمّ ليس منوطًا بعصيان غير الأهمّ، ففي تقدير عصيان الأهمّ، قد اجتمع الأمران في مرتبة واحدة.

[الأقوى صحّة الترتّب والدليل عليه]

لكنّ الأقوى صحّة الترتّب؛ لأنَّ ما يتصوّر مانعًا منه: أنّه تكليف بالممتنع، وهذا محال، أو قبيح.

أمّا الأوّل، فقد عرفت -في الفصل الثالث[1]- أنَّ الأمر بالممتنع ممكن.

---

١. راجع صفحة ١١٠.

أمّا الثاني، فلما عرفت أنّه لا يقبح على الإطلاق[١]؛ فإنّه يقبح إذا أوجب ضيقًا وحرجًا على المكلّف لا يقدر على الخروج منه؛ أمّا إذا لم يوجب ذلك -كما فيما نحن فيه- بل أوجب له السعة، وسهّل له درك فائدة أخرى -إذا فوّت على نفسه بسوء اختياره الفائدة الأهمّ- فلا مانع منه. بل العقل والعقلاء والعرف قد أطبقت على صحّته وحسنه.

ألا ترى أنّه يصحّ تكليف شخصين بعمل واحد على الترتيب، فيقال: «إن عصى زيد فائتِ بما أمرته به»، مع أنّ الملاك فيهما واحد؛ لأنّ التكليف يرجع إلى غير المقدور فيه أيضًا، لكن من دون حرج وضيق على المكلّف، وبلا قبح عقلي ولا شمول دليل لفظي له، والكفائي على ما اخترناه من هذا القبيل.

[**فصل الخطاب في مسألة الترتّب**]

وفصل الخطاب في هذا الباب أنّه بعد ما كان الأمر الواقع عن الإرادة التشريعيّة -التي هي العلم بالمصلحة في فعل المكلّفين لأنفسهم- أمرًا جدّيًّا حقيقيًّا -كما عرفت[٢]-، فمن الواضح صحّة صدور هذا الأمر مترتّبًا؛ بداهة أنّ العبادة -التي هي بنفسها ذات مصلحة- إذا ناهت الأهمّ، أو لم يكن إتيانها موجبًا لفوات الأهمّ -كما إذا لم يتعلّق إرادة المكلّف بإتيانه- فلا محالة تكون مصلحتها باقية،

١. راجع صفحة ١١١ و١١٢.
٢. راجع صفحة ١١١.

والإرادة التشريعيّة -كما عرفت هو العلم بالمصلحة- فقد تعلّق الإرادة بإتيانها، إن لم يوجب ترك الأهمّ، وهو فيما كان بانيًا على تركه، وهذا هو الترتّب بأمره بعينه.

ثمّ إنّ ما دلّ من الكتاب والسّنة على انتفاء الأمر بغير المقدور، لا يعمّه؛ لأنّه لا يعدّ مثل هذا تكليفًا بغير المقدور عرفًا، وإن كان بحسب الدقّة. فافهم.

وممّا يشهد بصحّة الترتّب: ما أشرنا إليه من حكم العرف، بل وقوعه في العرفيّات كثيرًا[١].

ولا يرد أنّ المسألة عقليّة؛ لأنّك عرفت عدم مانع عقلي عن مثل هذا التكليف.

ثمّ إذا صحّ الترتّب، يقال: إطلاق الأمر بغير الأهمّ في غير تقدير الإتيان بالأهمّ، محكّم؛ إذ لا وجه لتقييد إلّا فيما قام الدليل عليه.

[الوجهان على قبح الترتّب والجواب عنهما]

ويمكن أن يستدلّ على قبح الترتّب بوجهين آخرين:

الأوّل: لو كان مجرّد خلوّ الزمان في صورة العصيان مصحّحًا للأمر بضدّه مرتّبًا، لصحّ ذلك غير مرتّب إذا علم الآمر من المأمور ذلك -أي أنّه لا يأتي بما كلّف به- فيكلّفه حينئذٍ بضدّه مطلقًا، ولا يلتزم القائل بالترتّب به، ولا محيص له عن الالتزام؛ فإنّ المصحّح عنده للأمر بضدّ

١. راجع الصفحة السابقة.

الأوّل، هو خلوّ الزمان من الأوّل الذي هو ضدّ للثّاني، فلا مانع من وقوع ضدّه في ذلك الزمان، وهذا المعنى موجود في المفروض إذا كان الفرض فرض عصيان المأمور وخلوّ الزمان من الأوّل.

والحاصل: أنّ مجرّد كون الفرض خلوّ الزّمان عن الضدّ، لو كان مجديًا لخروج التكليف عن كونه متعلّقًا بغير المقدور، لصحّ في عرض واحد، بل يصحّ التكليف بأضداد كثيرة إذا علم الآمر عصيان المأمور إيّاها، أو سوى الأخير منها.

لكن يقال: إنّ عدم صحّة التكليف كذلك، إنّما هو لقبحه عقلًا، ولكونه معدودًا من التكليف بغير المقدور شرعًا وعرفًا، فلا يقاس بالترتّب.

الثاني: ترك غير الأهمّ -كما سبق[١]- مقدّمة لفعل الأهمّ، فيكون محرّمًا؛ لوجوب تركه، فكيف يتّصف بالوجوب أيضًا؟

وقد عرفت الجواب عنه تفصيلًا[٢] وستعرف أيضًا[٣]: أنّه غير وارد على القائل باختصاص الوجوب في المقدّمة بخصوص الموصلة.

الرابع: [لا مانع من صحّة العبادة إذا وقعت ضدًّا للواجب]

لا مانع من صحّة العبادة، إذا وقعت ضدًّا للواجب؛ لأنّ المانع إمّا عدم صحّة الأمر بالضدّين -وقد عرفت أنّه لا ضير فيه- إذا كان

---

١. راجع صفحة ١٨٦.
٢. راجع صفحة ١٨٨ و١٨٩.
٣. راجع صفحة ١٩١.

التكليف في أحدهما موسّعًا، بل إذا صار التكليفان مضيّقين، لا بحسب أصل الخطاب، بل بسوء اختيار المكلّف في التأخير، فلا قبح في هذا الخطاب، وإن كان الامتثال فعلًا غير مقدور؛ لأنّ الأمر لم يتعلّق إلّا بالمقدور، ولا يعتبر أزيد من ذلك في صحّته وحسنه.

فلو أمر -بإتيان صلاة واحدة في مجموع الوقت، وبأداء الدّين في خصوص آخره- لم يكن التكليف إلّا بالمقدور، وإن كان تضييق وقت الصلاة بسوء اختياره موجبًا لعدم قدرته فعلًا على امتثالهما، ومثل هذا يقع في العرفيّات، وقد عرفت عدم المانع منه عقلًا، وعدم شمول الأدلّة الشرعيّة النافية عن التكليف بغير المقدور لمثله[1].

وكذا يصحّ -بناءً على الترتّب- التكليف بالمضيّقين بحسب أصل الخطاب بالترتيب، لا في عرض واحد، كما عرفت[2].

وأمّا حرمة تلك العبادة لكون تركها مقدّمة للواجب فيفسد، لكنّها تتّصف بالحرمة لو لم نَقُل بوجوب خصوص الموصلة، ومعه فلا؛ لأنّ الترك المطلق ليس بواجب حتّى يحرم الفعل، بل خصوص الترك الموصِل، لا هذا الترك الذي لا يوصِل إلى الفعل؛ لحصول الصارف عنه.

نعم، لو كان الصارف عن الفعل، هو الاشتغال بالضدّ، لكان تركه موصِلًا لا محالة.

---

١. راجع صفحة ١٨٧ و١٨٨.
٢. راجع صفحة ١٨٨.

فإن قلت: إذا وجب الترك الموصِل، فحيث إنّ نقيضه رفعه وهو يلازم الفعل أو الترك الغير الموصِل، فهو كافٍ في حرمة الفعل، وإلّا لم يكن الفعل المطلق محرّمًا، إذا كان الترك المطلق واجبًا؛ لأنّ الفعل ليس نقيضًا للترك؛ فإنّه أمر وجودي، ونقيض كلّ شيء رفعه، وهو أمر عدمي، بل الفعل ملازم للنقيض، فكذلك ما نحن فيه.

قلت: ليس حرمة الفعل في المثال للتلازم المدّعى، بل لأنّ الفعل والترك متبادلان على الماهيّة -فحيث ما وجب أحدهما، حرم الآخر، كان نقيضًا اصطلاحًا، أم لم يكن- لا لأنّه ملازم للنقيض؛ لأنّ حرمة الشيء لا يسري إلى ما يلازمه.

فإن قلت: فما تصنع بعدم جواز اختلاف المتلازمين؛ فإنّه بضميمة عدم خلوّ الواقعة من الحكم، يفيد اتّحاد حكم المتلازمين.

قلت: بعد تسليم القاعدة المنضمّة، فإنّه إنّما يفيد اتّحاد حكميهما، إذا أوجب الانفكاك وقوع التكليف بغير المقدور.

ألا ترى أنّه لا ضير في كون أحد المتلازمين متّصفًا بالوجوب، والآخر بالنّدب أو الإباحة، أو يكون أحدهما متّصفًا بالحرمة، والآخر بالإباحة أو الكراهة، أو أحدهما بالحرمة فعلًا، والآخر بالوجوب الموسّع.

والانفكاك فيما نحن فيه -كما ترى- لا يوجب المحذور المذكور، فيصحّ اجتماع حرمة رفع الترك الموصِل فورًا، ووجوب الفعل موسّعًا، كما لا يخفى.

وثانيًا، ليس الفعل إلّا مقارنًا حينئذٍ للنقيض المدّعى، وليس لازمًا له؛ لثبوت العِدل -وهو الترك المجرّد عن الإيصال- وإلّا لكانت جميع الأفعال ملازمات مع ترك واجب واحد ورفعه، بل جميع الأفعال والتروك، سوى فعل هذا الواجب وتركه، وهو كما ترى.

وكون اللازم أحد الأمرين، إنّما يفيد عدم جواز اختلافهما جميعًا لحكم الملزوم، فيكفي بقاء أحدهما بلا حكم؛ فإنّه إذا كان أمرًا عدميًّا، فلا موجب لالتزام ثبوت الحكم فيه؛ فإنّ قاعدة عدم خلوّ الواقعة من الحكم -لو تمَّ- فإنّما ذلك في أفعال المكلّفين، فيجوز حينئذٍ اختلاف حكم الآخر مع الملزوم، كما إذا كان أحدهما -أي الأمرين العِدلين- محكومًا بحكم الملزوم، فلا ضير في اختلاف حكم الآخر معه؛ فإنّه لا يوجب التكليف بغير المقدور.

كما أنّه يجب الصلاة، وتكون متلازمة لأحد الأمرين -الجهر والإخفات- فلا ضير في حرمة أحدهما ووجوب الآخر، كما لا غرو من حرمة أحدهما وبقاء الآخر بلا حكم.

فتبيّن ممّا ذكر: أنّ الفعل مقارن لرفع الترك الموصِل، لا ملازم له.

الخامس: [كلام صاحب الفصول في مسألة الضدّ]

ذكر عمّنا المحقّق النحرير في *فصوله*: «ولمّا كان القول بمقتضى ذلك -أعني بطلان الضدّ- مطلقًا بعيدًا عن الطريقة السمحة، بل مقطوعًا بالعدم؛ حيث يلزم في مثل ما لو ترك المكلّف أداء دَين مضيّق عليه أن يفسد كلّ صلاة صلاّها في السعة حال علمه وتذكّره به، بل كلّ عبادة

منافية لأداء الدين، إذا أتي بها كذلك، ولو استوعب تمام عمره.

والمعهود من المذهب خلافه، تفصّى عنه بعض مشايخنا الأعلام: بأنّ الحكم بالصحّة، وإن خالف القواعد المقرّرة، لكن لا بدّ من القول بها؛ لقيام الإجماع والسيرة القطعيّة عليها -إلى أن قال:- وممّا يعضد ما ذكره: أنّ أهل العرف والعقلاء الذين سلمت فطرة أذهانهم عن الشبهات المذكورة، لا يرتابون في أنّ العبد المأمور بأمرين -متشاركين في بعض الوقت، أحدهما مضيّق والآخر موسّع- أنّه يمتثل إذا أتى بالموسّع في وقت المضيّق، وإن حكموا بعصيانه من حيث مخالفته للأمر بالمضيّق، وكذا لو تضيّق وقتهما، وكان أحدهما أهمّ في نظر الآمر، فتركه، وأتى بغير الأهمّ.»[1] انتهى، فتدبّره.

السادس: [دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضدّه الخاصّ إذا كانت بينهما منافرة ذاتيّة بيّنة]

لا يبعد دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضدّه الخاصّ، إذا كانا من قبيل النوم واليقظة، والسفر والحضر، ممّا كانت المنافرة بينهما ذاتيّة بيّنة، بحيث ينتقل من الأمر بأحدهما إلى النهي عن الآخر، وليس ذلك من باب المقدّمة، بل يستفاد النهي النفسي من ذلك، وهو من باب دلالة الالتزام، ثمّ إنّ المنهي عنه في المفروض -لو كان عبادة- يفسد لا محالة.

---

١. *الفصول*، ج ٣، ص ٣٧٠.

الفصل الثامن [في الواجب التخييري]

المشهور بين أصحابنا -كما قيل[1]- : أنّ الأمر بالشيئين أو الأشياء على وجه التخيير، يفيد إيجاب الجميع لكن تخييرًا، بمعنى أنّه لا يجب الجميع، ولا يجوز الإخلال بالجميع، وأيّها فعل، كان واجبًا بالأصالة، وعليه جمهور المعتزلة[2].

وقالت الأشاعرة[3]: الواجب واحد، لا بعينه، ويتعيّن بفعل المكلّف.

وقيل[4]: الواجب هو كلّ منها ويسقط بفعل أحدها.

ونسب إلى بعض المعتزلة: أنّ الواجب واحد معيّن عند الله ﷻ، يختلف بحسب اختيار المكلّفين، فيكشف ما يختاره كلّ منهم عن أنّه

---

١. *معالم الدين*، ص ٧٢.

٢. *المعتمد في أصول الفقه*، ج ١، ص ٧٧؛ *المحصول*، ج ١، ص ٣٥٠؛ نقل عنهم في *معالم الدين*، ص ٧٢.

٣. *الإحكام في أصول الأحكام*، ج ١، ص ١٠٠؛نقل عنهم في *معالم الدين*، ص ٧٢.

٤. وهو قول الجبّائي وابنه أبي هاشم من المعتزلة. (*الإحكام في أصول الأحكام*، ج ١، ص ١٠٠)؛ ونسب هذا القول في *شرح العضد* إلى بعض المعتزلة. (*شرح العضد*، ص ٧٨).

الواجب عليه.[١]

وفي *نهج الحقّ*[٢]: أنّ الذي عليه المحقّقون من أصحابنا والمعتزلة والأشاعرة، أنّ الواجب واحد لا بعينه من أمور معيّنة.

بل ظاهر كلامه إطباق الإماميّة عليه وهو الحقّ؛ لأنّه المتفاهم من الأمر بها تخييرًا.

فإذًا يكون المراد من «واحد لا بعينه»: ما يكون آلة لملاحظة كلّ من تلك الأفعال على سبيل البدليّة، فيكون إلزامًا لأحد تلك الأفعال.

وبذلك صحّ نسبة الوجوب التخييري إلى الجميع، وإن كان الملزم بفعله واحدًا؛ لأنّ قضيّة ذلك اتّصاف الجميع بذلك، ولا مناقشة في الاصطلاح بعد معرفة الشيء لبًّا.

وربّما يرجع إليه القول الأوّل، بل الظاهر منه ذلك، ولعلّ الظاهر من القول الثاني ذلك أيضًا.

ولا يخفى فساد القول الثالث؛ فإنّه -مع خروجه عن حقيقة التخيير والمتفاهم من الأمر بأشياء كذلك- يلزمه أن يكون المكلّف مع ترك الجميع تاركًا عاصيًا لواجبات متعدّدة، ومن الواضح أنّه حينئذٍ ليس

---

١. *المعتمد في أصول الفقه*، ج ١، ص ٧٩؛ قال العلّامة في *نهاية الوصول إلى علم الأصول*، ج ١، ص ٤٨٩: «هنا مذهب تبرّأ كلّ من المعتزلة والأشاعرة منه، ونسبه كلّ منهم إلى صاحبه، واتّفقا على فساده، وهو: أنّ الواجب واحد معيّن عند الله تعالى غير معيّن عندنا، إلاّ أنّ الله تعالى يعلم أنّ ما يختاره المكلّف هو ذلك المعيّن عنده تعالى.»

٢. *نهج الحقّ وكشف الصدق*، ص ٣٨١.

إلّا عاصيًا بعصيان واحد، تاركًا لأمر فارد، ولذا لو وجب القضاء عليه، لم يجب المجموع.

وأوهن من ذلك هو القول الرابع، كما لا يخفى.

وأمّا ما وقع في كلام المحقّق الأستاد[1] عفا الله عنّا وعنه -من اختيار قول آخر- غريب.

ملخّصه: أنّ الغرض، إن اتّحد في الواجبين المخيّرين، فالجامع واجب والتخيير عقلي؛ وإن تعدّد، فالكلّ واجب -بنحو من الوجوب- ناقص.

ففيه: أنّ الجامع مفقود، خصوصًا في المتباينات -كالصوم والعتق والإطعام- مع أنّه لو كان الجامع هو الواجب، لم يتعلّق الأمر بالأفراد، والذي دعاه -أقال الله عثراته- إلى اختياره، ما وقع في كلام بعض الفلاسفة -من القاعدة الفاسدة الكاسدة التي لم يقيموا عليها دليلًا إلّا المصادرة-: «الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد»[2]. ولا طائل في تطويل البحث.

إنّما المهمّ تصوير التخيير بين الأقلّ والأكثر، وأنّ التخيير كذلك هل يقتضي وجوب كلّ منهما بظاهر الأمر، أو أنّ الزّيادة مندوبة؛ لأنّها ممّا يجوز تركها، أو يفصّل بين ما كان حصوله تدريجيًّا -بحيث يوجد الناقص قبل الزائد- فالواجب هو الأقلّ؛ لحصول الامتثال به، وإلّا

---

١. راجع *كفاية الأصول*، ج ١، ص ١٩٧.
٢. راجع *الإشارات والتنبيهات*، ص ٢٨٦.

فالكلّ متّصف بالوجوب؛ لأنّه فرد من الواجب، أو غير ذلك.

[الكلام في التخيير بين الأقلّ والأكثر يكون في مقامين]

والكلام أوّلًا: في تعقّله، وأنّه هل يصحّ اتّصاف الأكثر بالوجوب أم لا؟ وثانيًا: في وقوعه، وأنّه هل الظاهر من التخيير كذلك اتّصاف المجموع بالوجوب أو الزائد بالاستحباب؟

[المقام الأوّل: هل يصحّ اتّصاف الأكثر بالوجوب؟]

والحقّ -في المقام الأوّل- هو الأوّل.

لا يقال: إنّ تعلّق الأمر بالأقلّ، يكشف عن حصول الغرض -أي المصلحة به- ومع حصوله في ضمن الأكثر، لا مجال لوجوب الزيادة.

فإنّه نقول: لا مانع من كون الغرض في طرف الأقلّ، يحصل بالأقلّ بشرط عدم الزيادة.

[المقام الثاني: هل الظاهر من التخيير كذلك اتّصاف المجموع بالوجوب أو الزائد بالاستحباب؟]

ونقول في المقام الثاني أنّ التخيير:

إمّا عقلي، كما لو أمر بالمسح الصادق على الأقلّ والأكثر.

وإمّا شرعي، كما لو خيّر بين نرخ أربعين وخمسين، أو قرائة تسبيحة واحدة وثلاثة

أمّا في الأوّل، فالحقّ اتّصاف الأكثر بالوجوب -سواء يحصل دفعيًّا أو متدرّجًا، وسواء كان الزائد متّصلًا أم منفصلًا-؛ لأنَّ المجموع فرد

من الطبيعة الواجبة، مع حكم العرف: بأنّ المجموع امتثال واحد، ومع عدم تعقّل النّدب في الزّيادة؛ حيث إنّ التخيير عقلي.

فلو أمر بالتصدّق الصادق على فلس فما فوقها، فتصدّق بدرهم أو بدرهمين دفعة، كان المجموع متّصفًا بالوجوب، هذا في الدفعي المتّصل والمنفصل، وكذا في المتدرّج المتّصل، كالمسح زائدًا على المسمّى.

نعم، في المتدرّج المنفصل -حيث إنّه يتحقّق الطبيعة ويحصل الامتثال بالمرّة الأولى- لم يكن مجال لوجوب الزيادة، وليس ذلك تخصيصًا في المقام؛ لأنّ الأكثر لم يكن مطلقًا مأمورًا به، بل فيما لم يكن متدرّجًا منفصلًا، ففي الحقيقة يرجع إلى مسألة المرّة والتكرار، واختيار عدم إفادة الأمر للزوم التكرار.

وأمّا في الثاني، ويظهر الثمرة فيما لو جاز الأقلّ، ولم يبلغ الأكثر -كما لو أتي بتسبيحتين في المثال- فهل يجزي أم لا؟

فمنشأ الإشكال: أنّ ظاهر الأمر المتعلّق بالأقلّ، يقضي بعدم اعتبار عدم الزيادة؛ إمّا للإطلاق، وإمّا لقيام قرينة من الخارج.

وهو استبعاد اشتراط عدم الزّيادة جدًّا، وظاهر تعلّقه بالأكثر وجوب الأكثر، فلا محيص عن كونه طرفًا للواجب التخييري، بعد فرض انتفاء الوجوب العيني.

والانصاف: أنّ الأوامر العرفيّة -مولويّةً كانت أو إرشاديّة- ظاهرةٌ في استحباب الزائد وعدم لزومه؛ وذلك لاستبعاد العرف مأخوذيّة الأقلّ «بشرط لا». فيصرفون الأمر عن ظاهره؛ لهذه القرينة.

الفصل التاسع [في دلالة صيغة الأمر على المرّة أو التكرار]

ذهب قوم إلى دلالة صيغة الأمر على التكرار، فيكون بمنزلة «افعل أبدًا»[1].

وقال آخرون: إنّها للمرّة خاصّة[2].

وقال ثالثة: إنّه لا دلالة فيها على مرّة ولا تكرار، بل تدلّ على طلب الماهية.[3]

[التحقيق في المسألة]

والتحقيق: أن يقال: إنّ المسألة من فروع مبحث المطلق، والنزاع

---

١. راجع *معالم الدين*، ص ٥٣؛ ونقل عن بعض العامّة في *إرشاد الفحول*، ج ١، ص ٢٥٦.

٢. *المعتمد في أصول الفقه*، ج ١، ص ٩٨؛ ونقل عن بعض العامّة في *إرشاد الفحول*، ج ١، ص ٢٥٦.

٣. *معالم الدين*، ص ٥٣؛ راجع -للعثور على القائلين- *مفاتيح الأصول*، ص ١١٧؛و نقل عن بعض العامّة في *إرشاد الفحول*، ج ١، ص ٢٥٥.

المعروف بين القدماء والمتأخّرين، وأنّه هل هو موضوع للفرد المنتشر أو للطبيعة المبهمة؟

فإن قلنا بالأوّل، فلا محيص عن أن يكون للمرّة؛ لأنّ قولك «اسقنى»، يكون -على هذا المذهب-: «أطلب منك سقيًا واحدًا أيّ سقيٍ كان»، وهذا يتحقّق بالمرّة لا محالة، ولا يعمّ ما زاد عليها، بل ينفي الزيادة.

وإن قلنا بالثاني، فلا دلالة فيها على المرّة أو التكرار أبدًا -كما هو واضح- إلّا أنّه ليس اللازم من ذلك هو السقوط بالامتثال مرّة، بتوهّم حصول الطبيعة في ضمن المرّة؛ وذلك لأنّ المفروض إبهام الطبيعة، فلعلّها في حدّ الواقع ونفس الأمر مكرّرة، وليس الإتيان بمطلق الطبيعة امتثال الأمر بالطبيعة مطلقًا، بل إذا لم تكن تلك الطبيعة مقيّدة في نفس الأمر بالتكرار.

فاللازم -على هذا المذهب- هو التوقّف والتماس دلالة من الخارج على أحد الأمرين -أعني المرّة أو التكرار-، هذا كلّه بحسب الدلالة الوضعيّة.

أمّا بحسب المتفاهم من المطلق عرفًا إذا تمَّ دلالته -على ما سيأتي في مبحث المطلق[1]، من دلالته أحيانًا؛ إمّا بالدلالة الثانية من اللّفظ؛أو بحسب الدلالة العقليّة ومقدّمات الحكمة، على الاستغراق والعموم البدلي- فصيغة الأمر إذا لم ينصرف إلى معنًى معيّن، ولم يكن في مقام

---

١. راجع صفحة ٣٥٣.

الإهمال أو الإجمال، فإنّه ينصرف إلى المعنى المناسب، وهو «العموم البدلي». واللازم من ذلك، هو السقوط بالإتيان مرّة.

فظهر دلالة الصيغة على المرّة، إذا لم يكن المتكلّم في مقام الإهمال أو الإجمال أو التعيين.

ولا ينافي ذلك ثبوت التكرار في أكثر الواجبات في الشريعة المطهّرة؛ فإنّ الدلالة على ذلك من الخارج، لا بمجرّد الصّيغة.

والمسألة على الظاهر عديمة الفائدة في الفقه، فتدبّر.

الفصل العاشر [في الواجب الكفائي]

[الأقوال في الواجب الكفائي]

الواجب الكفائي هل يتعلّق فيه الوجوب بالجميع، ويسقط من الباقين بفعل البعض، كما هو المشهور، بل نسب ذلك إلى أصحابنا[1] وأكثر المخالفين[2].

أو يتعلّق ببعض غير معيّن، نظير ما يقال في الواجب المخيّر، من تعلّق الوجوب بأحد الأفعال، غير أنّ الإبهام هناك في المكلّف به، وهنا في المكلّف، كما حكي عن جماعة من العامّة[3].

---

١. *غاية المأمول*، ص ١٦٩؛ وراجع *مفاتيح الأصول*، ص ٣١٣.
٢. *المختصر*، ص ٣٢؛ *شرح العضد*، ص ٧٧؛ *غاية الوصول وإيضاح السبل*، ج ١، ص ٢٤٤؛ *غاية المأمول*، ص ١٧١؛ وراجع *مفاتيح الأصول*، ص ٣١٣؛ *وهداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٣٧٢.
٣. حكا عنهم المحقّق الأصفهاني في *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٣٧٢؛ وراجع *منهاج الوصول إلى علم الأصول*، ص ٢٢؛ *المحصول*، ج ٢، ص ٣٦٩.

أو يتعلّق بالمجموع من حيث المجموع، فمع الترك يتحقّق تأثيم المجموع بالذات، وتأثيم كلّ واحد بالعرض، ومع الإتيان من البعض يصدق حصول الفعل من المجموع، كما نسب إلى بعض[١]. وجوهٌ.

[إيرادات على الأقوال في المسألة]

لا يخلو الجميع من الإشكال:

فيرد على الأوّل: أنّه مخالف لظاهر الأمر؛ فإنّ ظاهر الدليل: أنّ العمل ليس مطلوبًا من الجميع، وأنّه عليه، فما وجه السقوط بفعل البعض، فإن كان لحصول الغرض بفعله، فما الموجب حينئذٍ للإيجاب على الجميع، وأنّه تكليف بغير المقدور؛ لمكان مزاحمة سائر المكلّفين في عمل واحد.

وعلى الثاني: بأنّه فرق بين المقامين -فإنّ تكليف واحد غير معيّن بشيء، غير صحيح؛ بخلاف تكليف شخص معيّن بشيء غير معيّن- وبأنّه مع فرض تعلّق التكليف كذلك، فلا ملزم لواحد منهم في العمل -لعدم التعيين؛ فإنّ عدم التعيين مساوق لعدم الوجوب على كلّ فرد فرد- وبأنّه على ذلك لا وجه لاستحقاق الجميع للعقوبة مع الترك.

---

١. نسب المحقّق الأصفهاني هذا القول إلى قطب الدين الشيرازي وقال: «وعزي القول به إلى قطب الدين الشيرازي». (*هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٣٧٣)؛ وقال السيّد القزويني في *تعليقته على المعالم*: «وهذا القول ممّا لم نجد قائلًا به بالخصوص غير أنّ نقله في كلام القوم بالغ حدّ التواتر. وفي كلام بعض الأفاضل عزي إلى قطب الدين الرازي.». (*تعليقة المعالم*، ج ٤، ص ٨٢).

وعلى الثالث: أنّه غير معقول، ولا ناقة لنا فيه ولا جمل[١].

[التحقيق في المسألة]

والتحقيق: أنّ الكفائي واجب مشروط على الكلّ بالشرط المتأخّر، والشرط عدم إتيان الباقين به، فلو كان الشرط ممّا يحصل، كان واجبًا على الكلّ، وإلّا لم يكن واجبًا إلّا على خصوص الآتي به؛ لتحقّق الشرط بالنسبة إليه دون الباقين، وذلك قضيّة الشرط المتأخّر، كما بيّناه في محلّه.

وما ذكر، هو قضية التدبّر في الواجب الكفائي من دون إرتياب.

ومحصّله: أنّ العمل مطلوب من كلّ واحد واحد، لكن على تقدير إخلال الباقين به، غير واجب عليه مع عدم إخلالهم.

ويندفع به جميع إشكالات الباب، فيستحقّ الجميع للعقوبة مع الترك؛ لتحقّق العصيان منهم جميعًا، ومع الفعل يستحقّ خصوص المباشر للمثوبة، دون الباقين، وليس فعله مسقطًا عنهم، بل فعله

---

١. هذا المثل مأخوذ من بيت للراعي النميري في ديوانه، ص ١٩٨، وورد فيه:

وما صَرَمتَكِ حتّى قلتِ مُعلِنَة لا ناقــة لي في هــذا ولا جمــل

قال في *شرح التصريح*، ج١، ص ٢٤١: «هو مثل ضربه لبراءتها منه.»؛ وقال عبد الحميد في *شرح أوضح المسالك*، ج ٢، ص ١٦: «وهذا مثل من أمثال العرب يقوله من يتبرّأ من الأمر ويباعد نفسه منه، وأوّل من قاله الحارث بن عبّاد فارس النعامة حين قتل جسّاس بن مرة كليب بن ربيعة، وهاجت الحرب بين بكر وتغلب، وكان الحارث بن عباد قد اعتزلها، وقال بعضهم: إنّ أول من قال ذلك الصدوف بنت حليس العذرية. والمراد لا شيء لي في هذا الأمر.»؛ وراجع *مجمع الأمثال*، ج ٢، ص ١٧٠ و١٧١.

موجب لانتفاء شرط الوجوب بالنسبة إليهم، فلم يجب عليهم، وحيث إنّ تكليف الكلّ موقوف على عدم إتيان الباقين، فالمزاحمة منتفية، وليس تكليفًا بغير المقدور، ومتعلّق التكليف على ذلك معيّن غير مبهم، فافهم.

الفصل الحادي عَشَر [في الواجب الموسّع والمضيّق]

[تقسيم الواجب إلى الموقّت وغير الموقّت]

ربّما يقسّم الواجب إلى موقّت وغير موقّت: فالأوّل ما عيّن له وقت مخصوص كالفرائض اليوميّة، والثاني ما لم يعيّن له ذلك كقضائها على المواسعة والنذر المطلق.

ولا بدّ في الأوّل من احتمال الوقت لأداء المأمور به، فإن ساواه فمضيّق، وإلّا فموسّع.

[الأقوى عدم صحّة هذا التقسيم]

لكنّ الأقوى عدم صحّة التّقسيم الأوّل؛ لأنّه لا واجب إلّا وله وقت وإن كان هو العُمر؛ ضرورة سقوط التكليف بالموت، وكذلك الحال في المستحبّات.

وإن كان المراد من الموقّت ما كان له وقت غير العُمر، فمع أنّه خلاف الظاهر، غير مجدٍ في صحّة التقسيم؛ إذ ما كان وقته العمر والذي وقته أضيق من ذلك وأوسع من العمل لا يتفاوتان في الحكم والأثر.

[الأولى تقسيم الواجب إلى المضيّق والموسّع]

فالأولى: تقسيم الواجب بدوًا إلى مضيّق يساوي الوقت العمل،

وموسّع لا يساويه، بل يفضل عنه، كما ذكر.

ثمّ لا بأس نظرًا إلى بعض الجهات بتقسيم الموسّع إلى المحدودة، وغير المحدودة، والثاني ما وقته العمر، والأوّل ما حدّده بغيره.

[صحّة التكليف بالموسّع]

ثمّ إنّ التكليف بالموسّع صحيحٌ عقلًا؛ لقضاء الوجدان بصحّته وحسنه، واقعٌ شرعًا؛ لدلالة أدلّة الموسّعات على ذلك كقوله عزّ من قائل: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ﴾[1].

ولا يعرف في ذلك مخالف من أصحابنا رضي الله عنهم أجمعين، عدا ما عزاه العلّامة[2] أعلى الله تعالى مقامه إلى شيخنا المفيد رحمه الله: من أنّ الوجوب مختصّ بأوّل الوقت.

لكن ما عزاه إليه [العلّامة][3] قدس سره، هو ذلك في خصوص الصلاة، فإنكاره لمطلق الموسّع غير ثابت، بل وفي الجملة؛ لأنّ المناقشة في الصغرى لا يستلزم المناقشة في الكبرى.

وزعم بعض العامّة[4] أنّه مختصّ بآخره، وأدائه في أوّل الوقت نفلٌ يسقط به الفرض، كتقديم الزكاة على القول به.

---

١. سورة الإسراء، ٧٨.
٢. راجع *مختلف الشيعة*، ج ٢، ص ٤٣.
٣. في الحجرية: «الشيخ».
٤. راجع *مختلف الشيعة*، ج ٢، ص ٤٣.

وذهب بعضهم[١] إلى أنّه مختصّ بالآخر، لكن إذا أوقعه في الأوّل وقع مراعًى، فإن بقي على صفات التكليف تبيّن أنّه كان واجبًا، وإلّا كان نفلًا. وهذا -كما ترى- تسليم للموسّع في الجملة.

واحتجّ من خصّه بالأوّل[٢]: بأنّه لو كان للآخر، لم يكن أدائه في الأوّل امتثالًا. وهو من الوهن بمكان مكين؛ فإنّ الأمر كما ذكر، لكنّ التالي لازم على من يخصّه بالآخر.

واحتجّ[٣] بأنّه لو كان للأوّل لعصى بالتأخير. وهذا حقّ، ولا يلزم به، إلّا على من يخصّه بالأوّل.

وبالجملة: لا أرى لبسط الكلام محلًّا أو مقامًا.

إنّما المهمّ هو التنبيه على أمور:

الأوّل:

زعم[٤] جماعة[٥] أنّ الترك في أوّل الوقت أو وسطه، إنّما يجوز لو أوقع

---

١. راجع *مختلف الشيعة*، ج ٢، ص ٤٤.
٢. راجع *معالم الدين*، ص ٧٦؛ *المعتبر*، ج ٢، ص ٢٩؛*مختلف الشيعة*، ج ٢، ص ٤٣؛ *المنتهى*، ج ٤، ص ١٠٥؛ *تذكرة الفقهاء*، ج ٢، ص ٣٧٤.
٣. راجع *معالم الدين*، ص ٧٦؛ راجع *المعتبر*، ج ٢، ص ٢٩؛ *المنتهى*، ج ٤، ص ١٠٥؛ *تذكرة الفقهاء*، ج ٢، ص ٣٧٤؛ *المنتهى*، ج ٤، ص ١٠٥.
٤. هذا الزعم موجود في *معالم الدين*، ص ٧٥.
٥. راجع *معالم الدين*، ص ٧٣ و٧٤ حيث قال: «وهل يجب البدل وهو العزم على أداء الفعل في ثاني الحال إذا أخّره عن أول الوقت ووسطه؟ قال السيد المرتضى: نعم، واختاره الشيخ رحمه الله على ما حكاه المحقّق عنه، وتبعهما السيد أبو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين بن البراج وجماعة من المعتزلة، ←

بدله، وهو العزم على إتيانه في الجزء اللاحق، وإلّا لم ينفصل عن المندوب، إلّا إذا كان هناك بدل غير العزم، وليس كذلك إجماعًا، فيتعيّن ما ذكر.

وفيه: أنّ الفرق بينه وبين المندوب: أنّ الثاني يجوز تركه في مجموع الزمان المضروب له، دون الأوّل.

هذا، مع أنّه لقائل أن يقول: إتيانه فيما بعدُ كافٍ في البدليّة، لكنّه مبني على أنّ متعلّق الأوامر هو الأفراد، وهو خلاف التحقيق.

نعم، صرّح جماعة[1] بلزوم العزم على فعل كلّ واجب إجمالًا -حيث يكون الالتفات إليه كذلك- وتفصيلًا -حيث يكون متذكّرًا له بخصوصه- وهذا لا اختصاص له بالوقت، ولا ربط له بالبدليّة؛ لأنّ قضيّة البدليّة هو الاختصاص بالوقت، وأن يسقط بإتيانه أصل الواجب -كما هو الشأن في أصل الواجب التخييري- بل لو تمَّ ما ذكروه لكان واجبًا تعيينيًّا مستقلًّا في عرض سائر الواجبات، لكنّه محتاج إلى دليل سمعي، ولا يكفيه بعض الاستحسانات.

وصرّح بعض الأصحاب[2] بعدم الدليل على وجوب إرادة الإتيان بالواجبات في أوقاتها قبل تلك الأوقات، ولا على عدمه.

← والأكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقّق والعلّامة رحمهما الله وهو الأقرب.»

١. *معالم الدين*، ص ٧٥ و٧٦.

٢. راجع *معالم الدين*، ص ٧٦.

الثاني:

لا دلالة للأمر بالموسّعات المحدودة على وجوب تلك الأفعال بعد أوقاتها، إلّا إذا قامت قرينة على أنّها بنحو تعدّد المطلوب -كما التزمه الأصحاب رضوان الله عليهم أجمعين في الحجّ- فحينئذٍ يستكشف أنّ الغرض قد تعلّق بأصل إتيان الفعل، ولو فيما بعد الوقت، كما تعلّق بإتيانه في خصوص الوقت. ولو انعدمت القرينة، فلا دلالة للأمر على ذلك، لو لم يكن له دلالة على خلافه.

ثمّ إنّ الفقيه ربّما يستنبط من باب مناسبة الحكم والموضوع فيما عثر عليه من الأوامر، حال الأمر فيها، وأنّه على أيّ نحو من النحوين، فيستنبط من مثل دليل وجوب الصلاة اليوميّة وصوم شهر رمضان: أنّها بنحو وحدة المطلوب، ومن دليل وجوب الزكاة والخمس وأداء الدين: أنّها بنحو متعدّدة.

وإن شكّ في ذلك، فالدّلالة على الوجوب فيما بعد الوقت مفقودة لا محالة، إلّا إذا قام عليه دلالة من خارج.

وممّا ذكرنا تعرف: أنّ القضاء بأمرٍ جديدٍ دائمًا؛ لأنَّ الأوامر التي يستكشف منها تعدّد المطلوب، تدلّ على أنّ الإتيان بها فيما بعد أوقاتها أداءً لا قضاءً؛ وأمّا ما يستنبط منها وحدة المطلوب، فلا دلالة فيها على وجوبها فيما بعد أوقاتها؛ وكذا فيما لا يستنبط أنّه على أيّ نحو من النّحوين.

الثالث:

ذكر جمع من الأصحاب وغيرهم[١]: أنّ الواجبات الموسّعة يتضيّق بظنّ الفوات مع التأخير، بمعنى أنّه يتعيّن الإتيان بها حينئذٍ، ولا يجوز للمكلّف تأخيرها.

واحتجّ عليه بوجوه ضعيفة[٢]: من أنّه لولا ذلك، لزم خروج الواجب عن كونه واجبًا؛ إذ مع جواز التأخير حينئذٍ، يلزم جواز ترك الواجب غالبًا. وأنّ التكليف بالفروع دائر مدار الظنّ، وأنّه مع ظنّ الفوات بالتأخير لا يمكنه العزم على الفعل، فيكون تاركًا للفعل والعزم معًا، فيكون عاصيًا، وأنّ العقل يحكم حينئذٍ بعدم جواز التأخير.

والأقوى أنّ قضيّة طلب الفعل في زمان عدم الرخصة من طرف الآمر في تركه في مجموع ذلك الزّمان محدودًا كان أو غير محدود، ولا عبرة بظنّ المأمور وقطعه بالفوت أو بخلافه؛ لعدم كون ذلك جزءًا من موضوع الحكم على المفروض.

فالعبرة في التوسعة والتضييق، إنّما هو بالواقع، لا اعتقاد المكلّف؛ فإنّ اعتقاده لا يغيّر الطلب الحاصل من طرف الآمر شيئًا؛ فإنّما يتضيّق الموسّعات إذا تضيّق أوقاتها المضروبة لها، ولم تفضل عنها شيئًا، علم المكلّف بذلك أو ظنّ أو جهل، بل ولو قطع بخلافه، وكذلك تكون

---

١. راجع *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٦٠ و٣٥٥ و٣٥٦؛ *مفاتيح الأصول*، ص ٣٠٧؛ *نهاية السؤل*، ص ٤٣.
٢. راجع *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٣٥٦.

موسّعة ما دامت أوقاتها تفضل عنها، وإن ظنّ أو قطع المكلّف بخلافه، كما لو ظنّ من أجل الظلمة: أنّه قد حان المغرب، وكان ظنّه فاسدًا؛ فإنّ وقت الظهرين -بناءً على كونه إلى المغرب- لا يتضيّق لذلك، بل يكون الإتيان بهما إلى ما قبل المغرب أداءً.

ولا يخفى أنّ ممّا يوجب التضييق انتفاء القدرة فيما بعد الزمان المساوي للفعل -سواء كان ذلك في أوائل الوقت أو غير ذلك-، فالمرأة إذا كانت في أواسط الوقت ويطرئها الحيض بعد مضي مقدار أداء الصلاة، أو الطهارة[1] من ساعتها تلك، تتضيّق عليها الصلاة -علمت بذلك أو لا-، فلا مدخل للاعتقاد وعدمه في ذلك أيضًا، كما قرّرنا.

فإذًا لا مجال للكلام في التضييق، إذا رجع إلى نفس التكليف، كما هو ظاهر العنوان، بل هو صريح كلام جماعة، حتّى بالنسبة إلى الحكم الظاهري؛ فإنّه مفقود فيما نحن فيه، وإلّا لتشبّثوا به، لا إلى تلك الوجوه الضعيفة، فليس هناك أصل شرعي، ولا أمارة شرعيّة على التوسعة أو التضييق بحسب اعتقاد المكلّف، حتّى الاستصحاب؛ فإنّ بقاء الوقت في الحال الحاضر، لا يفيد لزوم المبادرة، ولا جواز التأخير، كما لا يخفى.

فالأولى نقل الكلام في التضييق بحسب التنجّز والعذر.

فنقول: إنّ قضية الاشتغال القطعي الحاصل للمكلّف في الوقت: أن يتعيّن عليه المبادرة إلى الإتيان، وأنّه لا يكون معذورًا في الترك، إلّا إذا عزم على الإتيان في الجزء اللاحق، وهذا العزم إنّما يتمشّى منه، إذا كان

---

١. في الحجرية: «والطهارة».

قاطعًا بتحمّل الوقت اللاحق للفعل، وبقاء قدرته عليه، أو مطمئّنًا بذلك، ولا يتمشّى منه بدون ذلك.

ومعنى المعذوريّة في التأخير: أنّ التضييق -لو كان بحسب الواقع- فلا يتنجّز عليه، كما أنّ عدم المعذوريّة بمعنى أنّ التضييق -لو كان واقعًا- فهو منجّز عليه، فيستحقّ على ترك الفعل في الحال العقاب، ويعدّ عاصيًا، كما كان يعدّ تاركًا للمأمور به.

وإن شئت شرح ذلك، نقول: المأمور في الوقت، التارك فعلًا للمأمور به، إمّا أن يكون عازمًا على الإتيان به فيما بعد، أو لا.

ففي الأوّل: لا حرج عليه، فإن وفّق له كان مطيعًا، وإلّا معذورًا.

وفي الثاني: إن وفّق للأداء كان مطيعًا متجرّيًا في أمر المولى، وإلّا كان عاصيًا.

والدليل على ذلك: حكم العقل وبناء العقلاء.

ألا ترى أنّه يصحّ مؤاخذة العبد التارك للمأمور به الغير الملتزم للامتثال على الترك لو اعتذر: «بأنّي ظننتُ اتّساع الوقت وإن لم أعزم على الامتثال مطلقًا»، فضلًا عمّا لو اعتذر -مع الاعتراف بعدم العزم-: «بأنّي لم أظنّ الفوات».

كما لا يصحّ مؤاخذته إذا ترك الفعل، اعتقادًا منه بسعة الوقت، ناويًا للإتيان في الجزء اللاحق، فبان خطأ اعتقاده، ولا يخفى أنّ هذا ليس قولًا بوجوب العزم بدلًا على الفعل[1]، كما لا يخفى.

---

١. كذا في الحجرية.

ثمّ نقول: إنّ الحجج المتقدّمة لو تمّت، لدلّت على التضييق بظنّ الفوات، ونحن نقول بالتضييق قبل ذلك، فمن الواضح عدم تمشّي العزم منه حينئذٍ فتتضيّق، لكن لا بحسب أصل التكليف -كما عرفت[1]- ولا حاجة بعد ما ذكرنا إلى التعرّض لما يرد على الحجج المذكورة.

ثمّ إنّه يدلّ على فساد ما التزموا به -من عدم التّضييق مع عدم الظنّ بالفوات مطلقًا-:عدّة أخبار في باب الحجّ:

كما رواه ثقة الإسلام الكليني قدّس الله نفسه: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام، قَالَ: قُلْتُ لَهُ: أَ رَأَيْتَ الرَّجُلَ التَّاجِرَ ذَا الْمَالِ حِينَ يُسَوِّفُ الْحَجَّ كُلَّ عَامٍ، وَلَيْسَ يَشْغَلُهُ عَنْهُ إِلَّا التِّجَارَةُ أَوِ الدَّيْنُ؟ فَقَالَ: «لَا عُذْرَ لَهُ يُسَوِّفُ الْحَجَّ، إِنْ مَاتَ وَقَدْ تَرَكَ الْحَجَّ، فَقَدْ تَرَكَ شَرِيعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ.»[2]

حكم عليه السلام بعدم معذوريّته إن فات منه الحجّ، مع أنّ المسوّف غير ظانّ بالفوات؛ لأنّه لا يظنّ بموته إلى العام المقبل.

دلّ على التضييق بالمعنيين، أعني بحسب أصل التكليف وبحسب التنجّز والمعذوريّة.

فإن قلت: لعلّ ذلك في الحجّ؛ لأنَّ التكليف به مضيّق من أصله؛ لأنّه -مع الاستطاعة- واجب فوري.

---

١. راجع صفحة ٢١٣.
٢. *الكافي*، ج ٨، ص ٢٢٣.

قلت: بل هو على نحو تعدّد المطلوب -كما فهمه الأصحاب- ولذا كان إتيانه مع التأخير أداءً، ومحلّ الشاهد هو تضييقه عليه بحسب أصل المطلوب، كما يشهد به قوله عليه السلام: «فَقَدْ تَرَكَ شَرِيعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ»، إلّا أن يقال: إنّ الفوريّة فيه وإن كان مطلوبًا ثانيًا، إلّا أنّ العصيان فيه موجب للعصيان في أصل التكليف -لو فات منه كذلك- فلا يكون شاهدًا للمدّعى حينئذٍ. فليتامّل فيه.

إن قلت: تدلّ الرواية على عدم كفاية العزم أيضًا في انتفاء تنجيز التكليف؛ إذ المسوّف عازم.

قلت: العزم لا بدّ وأن يكون تحقّقه في النفس مستندًا إلى سبب عقلائي، لا إلى حبّ النفس ومتابعة الهوى؛ فإنّ الإنسان -الذي هو أقرب إلى الموت من سواد العين إلى بياضها، والعوائق الغير المنحصرة له معترضة- لا وجه لاطمينانه ببقائه وقدرته إلى العام المقبل، فمثل هذا العزم لا وقع له.

ألا ترى أنّ من ظهرت[1] فيه أمارات الموت، وهو لا يعتقد الفوت؛ لحبّ البقاء، إذا ذكر «أنّي أفعل كيت وكيت»، يضحك منه العقلاء.

هذا، مع احتمال ما سبق من أنّ العصيان في الفوريّة، أوجب العصيان في أصل التكليف، فلا يكون ذلك؛ لعدم كفاية العزم في عدم التضييق في الموسّعات بقول مطلق. فليتأمّل.

---

١. في الحجرية: «ظهر».

الفصل الثاني عشر [في الإجزاء]

الأمر بالشيء يقتضي الإجزاء عن أمره عندنا، إذا أتى المأمور به على وجهه -أي بما يعتبر فيه- خلافًا لبعض العامّة[1].

والاقتضاء بمعنى الاستلزام، والإجزاء بمعنى الكفاية، فلا يتعبّد به ثانيًا -قضاءً أو أداءً-، وهي معناه اللغوي، فلا يصحّ -مع الإتيان بالمأمور به على وجهه- أن يتعبّد به ثانيًا.

أمّا الإجزاء بمعنى إفادة الامتثال، فلا ريب فيه كما ذكره جماعة[2].

وبالجملة: فالحكم في أصل المسألة بمكان من الوضوح؛ لأنّ التعبّد به ثانيًا:

---

١. قال الآمدي في *الإحكام في أصول الأحكام*، ج ٢، ص ١٧٥: «مذهب أصحابنا والفقهاء وأكثر المعتزلة أنّ الإتيان بالمأمور به يدلّ على الإجزاء، خلافًا للقاضي عبد الجبّار من المعتزلة ومتّبعيه، فإنّه قال: لا يدلّ على الإجزاء.»؛ وقال الأرموي في *التحصيل*، ج ١، ص ٣٢٤: «فعل المأمور به يقتضي الإجزاء بمعنى سقوط الأمر خلافًا لأبي هاشم.»؛ راجع *مفاتيح الأصول*، ص ١٢٦.

٢. *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٧٠٨؛ *الفصول*، ج ٣، ص ٣٧٣.

إمّا بالأمر الأوّل، وهو غير معقول؛ لأنّ المفروض هو الإتيان بجميع ما ثبت عليه من قِبَل ذلك الأمر، فيسقط لا محالة؛ لسقوط الأمر بالإطاعة

وإمّا بأمر ثانٍ، فهو إمّا يفيد امتثال الأمر الأوّل أو لا بل يفيد امتثال تكليف متجدّد، والأوّل خلف وطلب للمحال؛ إذ لا امتثال عقيب الامتثال، والثاني معقول، لكنّه خارج عن المفروض؛ فإنّه تكليف في عرض التكليف الأوّل، وإن كان قد تعلّق بالطبيعة التي بها تعلّق الأمر الأوّل، فهو كما لو نذر التصدّق بدرهم ثمّ نذر التصدّق بدرهم.

ومحلّ الكلام: هو الأوّل، وقد عرفت أنّه طلب للمحال، وغير معقول.

هذا كلّه، مع أنّه من البديهيّات، حتّى عند العوامّ: أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه يوجب برائة العهدة من التكليف، وأنّه لا مجال بعد ذلك للامتثال.

وأمّا ما قيل[1]: من أنّه إذا علم المأمور أنّ مجرّد الامتثال لا يكون علّة تامّة لحصول غرض المولى، إلّا إذا اكتفى بالأوّل، وبدونه يمكن أن يكون الثاني وافيًا بغرضه، فحينئذٍ يكون له تبديل الامتثال بإعادة الفعل بدلًا عن الأوّل.

فهو -لو سلّم- لا ربط له بالأوامر الشرعيّة التي مصالحها نوعيّة لا شخصيّة، فحينئذٍ فالعلم ببقاء المصلحة فيها لا يوجب الإعادة

١. راجع *كفاية الأصول*، ج ١، ص ١٢١.

أصلًا، فجميع المناط في الإطاعة والامتثال في الأوامر الشرعيّة: هو الإتيان بالمأمور به لا غير، فتدبّر.

وأمّا ما ورد من إعادة الصلاة جماعة لمن صلّى فرادى، كما رواه الشيخ عن عمّار، قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي الفَرِيضَةَ، ثُمَّ يَجِدُ قَوْمًا يُصَلُّونَ جَمَاعَةً، أَ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يُعِيدَ الصَّلاَةَ مَعَهُمْ؟ قَالَ: «نَعَمْ وَهُوَ أَفْضَلُ»، قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ، قَالَ: «لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ».»[1]

وما رواه عن أبي بصير قال: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام: أُصَلِّي ثُمَّ أَدْخُلُ الْمَسْجِدَ، فَتُقَامُ الصَّلاَةُ، وقَدْ صَلَّيْتُ، فَقَالَ: «صَلِّ مَعَهُمْ، يَخْتَارُ اللهُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ».»[2]

فلا بدَّ من حمله على التكليف المتجدّد الندبي، ولا ينافيه اختيار أحبّهما؛ لأنّ الاختيار هو القبول، لا الصحّة، وإن كان ينافيه ظاهر «يعيد» الواقعة في كلام الراوي، فيحمل في الجواب على التجوّز؛ لمشابهة الصلاتين بحسب الصورة، فأطلق على الثاني الإعادة. والأولى تسليم الحكم والسكوت عن وجهه وتفويض علمه عليه السلام إليه.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: [إجزاء الإتيان بالأمر الواقعي الثانوي عن الأمر الواقعي الأوّلي]

الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الثانوي -أعني الاضطراري

---

١. *تهذيب الأحكام*، ج ٣، ص ٥٠.
٢. *تهذيب الأحكام*، ج ٣، ص ٢٧٠.

كأوامر التقيّة والجبيرة والتيمّم- هل يجزي عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي إعادةً وقضاءً بعد رفع الاضطرار، أم لا؟

والتحقيق فيه: الإجزاء أيضًا؛ لأنّ الأمر الواقعي الأوّلي لا يقتضي الامتثال حينئذٍ.

بيان ذلك: أنّ التكليف قد تبدّل -بموجب الاضطرار، وتغيّر الموضوع، كالقصر للمسافر- إلى تكليف آخر قد أتى به المكلّف. فالأمر الأوّلي شأني، ليس متحقّقًا في المفروض، بل له أهليّة التحقّق، ولولا الاضطرار لكان ثابتًا، ولذا لو أتى به حينئذٍ، وقع فاسدًا.

فالتعبّد به إعادةً أو قضاءً؛ إمّا أن يكون بامتثال الأمر الأوّل، فهو منافٍ لقضيّة تبدّل التكليف، كما ذكرنا، ومجملًا أنّه لم يكن تحقّق للأمر الأوّل، حتّى يتصوّر له امتثال؛ وإمّا أن يكون بامتثال أمر آخر يشبه الأوّل، فلا ضير فيه، كما مرّ نظيره.

الثاني: موافقة الأمر الظاهري هل يوجب سقوط القضاء بالنسبة إلى الأمر الواقعي، أم لا؟

والكلام هنا في مقامين:

[المقام] الأوّل: هل الإتيان بمؤدّى الأمارات المجعولة يوجب سقوط القضاء إذا انكشف الخلاف وخطأ الأمارة عن الواقع، أم لا؟

ولا بدّ في تحقيق ذلك من تحقيق مفاد أدلّةحجّيّة الأمارات:

اعلم أنّ قيام الأمارة إن كان يستتبع أحكامًا مستقلّة ذوات مصلحة ومفسدة في عرض الأحكام الواقعيّة لا في طولها، فمقتضى ذلك عدم

حصول الإجزاء بامتثالها، إلّا عن أوامرها كسائر التكاليف؛ لأنّ المفروض استقلال الخطابين ونفسيّة الحكمين وعرضيّة التكليفين، فحصول الامتثال بإتيان مورد أحدهما من التكليف الآخر يساوق الإجزاء عن الصوم بالصلاة.

فإن قلت: نعم، لو لم يكن الواقعي شأنيًّا، لا يستدعي الامتثال.

قلت: فليفسّر المراد بالشأنيّة؛ فإن كان المراد منه أهليّة للثبوت، وأنّه كان ثابتًا، لولا قيام الأمارة المفروضة، وليس ثابتًا بالفعل، ولا هناك بعث أو زجر من قبله، فإنّ ذلك «التصويب» عينًا؛ لأنّه إنكار للحكم الواقعي واقعًا؛ وإن كان ما لا ينافي ثبوته فعلًا، فعدم استدعائه للامتثال، غير معقول. وبالجملة: ليس للحكم إلّا مرتبة واحدة وهو التحقّق.

نعم، هو بعد التحقّق إمّا منجّز ليستحقّ على مخالفته العقاب، أو غير منجّز، وهذا لا يقضي بتعدّد المرتبة فيه؛ لأنّ التنجّز يثبت بحكم العقل، ولا يزيد في أصل الحكم شيئًا.

وإن كان قيام الأمارة يستتبع أحكامًا طريقيّة خالية عن المصلحة أو المفسدة، والمصلحة إنّما هي في جعل الطريق وجهة الإيصال إلى الواقعيات؛ فإنّ الأمر حينئذٍ وإن كان يقضي بالإجزاء ظاهرًا، لكن حيث إنّ الحكم الظاهري -المسبّب عن قيام الأمارة عليه- منتفٍ مع خطائها بحسب الحقيقة، فلا وجه للإجزاء حينئذٍ.

وإن كان قيام الأمارة لا يستتبع حكمًا مطلقًا، بل مفاد دليلها ليس

إلّا جعل الحجّيّة لها، وليس يقضي ذلك إلّا تنجّز الواقع بها لو أصابته، والعذر عنه لو أخطأت عنه -كما اختاره المحقّق الأستاد[1] قدّس الله نفسه- وهو الحقّ وكما هو الحال في المنجعلة من الأمارات كالقطع، فعدم الإجزاء بديهي لا يحتاج إلى البيان.

نعم، يحكم بحسب الظاهر بالإجزاء، ما لم ينكشف الخلاف؛ لمكان ثبوت الواقع بقيامها، ولازمه التعبّد بالواقع ظاهرًا، وحصول الإجزاء به.

لكن حيث انكشف الخلاف، انكشف انتفاء الواقع، وارتفع ثبوته الذي من قبله حكم بالإجزاء ظاهرًا.

ومن هنا تعلم الحال فيها -أعني الأمارة المنجعلة-: وأنّه لا وجه لتوهّم الإجزاء فيها؛ فإنّ حالها حال المجعولة في عدم إفادتها حكمًا.

نعم، يصحّ أن يقال: إنّ قيام الأمارة يفيد حكمًا ظاهريًّا صوريًّا؛ لأنّها كاشفة عن الواقع، حاكية لها، مثبتة إيّاها، فإذا كان الواقع حكمًا، ثبت ذلك الحكم الشرعي ظاهرًا، ثمّ إن أصابت لم يكن إلّا حكم واقعي ثابت، وإلّا كان حكمان واقعي وظاهري.

ويكون الفرق بين المقامين: أنّ الحاكم بالثبوت في إحداهما هو الشرع، وفي الأخرى العقل، لكن متعلّق الثبوت في كليهما هو الحكم الشرعي.

---

١. راجع *كفاية الأصول*، ج ١، ص ١٢٥.

هذا، وأمّا الإجزاء، فهو ممنوع في المجعولة منها -كما عرفت[١]- فضلًا عن المنجعلة.

هذا كلّه الكلام في الأمارات، ويلحق بها الاستصحاب؛ لأنّ مفاد دليله إثبات الواقع في مورده، فحاله حالها في عدم افادته الإجزاء.

فإن قلت: صحيحة زرارة المتمسّكة بها في باب الاستصحاب يدلّ على الإجزاء بموافقة الاستصحاب. «قَالَ: قُلْتُ: أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرُهُ أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيٍّ، فَعَلَّمْتُ أَثَرَهُ إِلَى أَنْ أُصِيبَ لَهُ مِنَ المَاءِ، فَأَصَبْتُ[٢] وحَضَرَتِ الصَلاَةُ، ونَسِيتُ أَنَّ بِثَوْبِي شَيْئًا، وصَلَّيْتُ، ثُمَّ إِنِّي ذَكَرْتُ بَعْدَ ذَلِكَ. قَالَ: «تُعِيدُ الصَلاةَ وتَغْسِلُهُ»، قُلْتُ: فَإِنِّي[٣] لَمْ أَكُنْ رَأَيْتُ مَوْضِعَهُ، وعَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ، فَطَلَبْتُهُ، فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَيْهِ، فَلَمَّا صَلَّيْتُ[٤] وَجَدْتُهُ. قَالَ: «تَغْسِلُهُ وتُعِيدُ»، قُلْتُ: فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ ولَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ، فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئًا، ثُمَّ صَلَّيْتُ، فَرَأَيْتُ فِيهِ. قَالَ «تَغْسِلُهُ ولاَ تُعِيدُ اَلصَّلاَةَ»، قُلْتُ: لِمَ ذَلِكَ؟ قَالَ: «لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ، ثُمَّ شَكَكْتَ، فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا» ... .»[٥]

---

١. راجع صفحة ٢٢١.
٢. في الحجرية: «بأصبت» غير موجودة.
٣. في الحجرية: «فإن».
٤. في الحجرية: «أن صلّيت».
٥. *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٤٢١ و٤٢٢؛ *الاستبصار*، ج ١، ص ١٨٣؛ *علل الشرائع*، ج ٢، ص ٣٦١.

قلت: لا ريب في دلالتها على الإجزاء في خصوص الاستصحاب، لو تمَّ دلالتها على حجّيته -أعني الاستصحاب-.

والحديث رواه الشيخ قدّس الله نفسه الزكيّة مضمرًا، لكنّ الصدوق قدّس سرّه رواه في *العلل*[١]: عن أبيه عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن حمّاد عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام.

ولا ينافي ذلك ما ذكرنا -من عدم الإجزاء-؛ لأنّ الكلام في هذا المبحث في الاقتضاء والاستلزام، وأنّه هل يستلزم الأمر الإجزاء إذا أتى بالمأمور به؟ فالنافي يكفيه نفي الاستلزام، فلا ينافي قيام الدليل من الخارج على إثبات البدليّة والإجزاء

وبالجملة: مهما منعنا الاستلزام، فدليل لزوم قضاء ما فات مثلًا يقضي بلزوم القضاء، لو لم يقم دلالة أخرى على ثبوت البدليّة؛ فإنّها مقدّمة عليه، كما لا يخفى.

ولا يخفى أنّ الصحيحة معارضة برواية الشيخ قدّس سرّه عن عمّار بن موسى الساباطي قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ الله عليه السلام عَنْ شَيْءٍ مِنَ السَّهْوِ فِي الصَّلاَةِ فَقَالَ: «أَ لاَ أُعَلِّمُكَ شَيْئاً، إِذَا فَعَلْتَهُ، ثُمَّ ذَكَرْتَ أَنَّكَ أَتْمَمْتَ أَوْ نَقَصْتَ، لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ شَيْءٌ[٢]» ... «وَإِنْ ذَكَرْتَ أَنَّكَ كُنْتَ نَقَصْتَ كَانَ مَا صَلَّيْتَ تَمَامَ مَا نَقَصْتَ».»[٣]

---

١. *علل الشرائع*، ج ٢، ص ٣٦١.
٢. في الحجرية: «في هذه شيء».
٣. *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ٣٤٩.

توجيه الدلالة: أنّا لو التزمنا بتخيير الشاكّ بين البناء على الأقلّ والأكثر؛ جمعًا بين ما يدلّ على كلّ من الأمرين، فيكون هذا الخبر شاهدًا للجمع، ويدلّ على أنّ البناء على الأكثر، إنّما هو لبرائة الذمّة إذا ذكر أنّه أتمّ، فيدلّ على عدم الإجزاء في صورة البناء على الأقلّ، لكنّ القول با لتخيير المذكور لعلّه غير معهود من الأصحاب رضي الله عنهم.

المقام الثاني: موافقة الأمر الظاهري بإعمال الأصول -غير الاستصحاب- في الأعمال، هل يقضي بالإجزاء إذا انكشف الخلاف، أم لا؟

التحقيق: أنّه لا يتحقّق فيه انكشاف الخلاف أصلًا.

توضيح ذلك: أنّ ما أدّى إليه الأصول الشرعيّة، أحكام حقيقيّة ظاهريّة، يصحّ التعبير عنها بذلك؛ فإنّها حلّيّة وحرمة مثلًا، وما يفهمه العرف من اجتماع الدليلين -أي دليل الواقع ودليل الأصل- في أصلي الإباحة والطهارة على القول بهما في صورة المخالفة: أنّ الشيء وإن كان حرمته مثلًا ثابتًا فعلًا بملاحظة الدليل الأوّل، لكنّه حلال بملاحظة الدليل الثاني.

فنقول: لا شبهة في أنّ الحكم بالحلّيّة أو الطهارة يقضي بترخيص المكلّف في إتيان الصلاة في المشكوك حلّيّته أو طهارته لو اعتبرت الحلّيّة فيها والإذن في امتثاله أمر الصلاة بما ذكر وليس ذلك من حيث ثبوت الواقع بسبب قيام الأصل -كما هو واضح- بل الحكم الظاهري في عرض الحكم الواقعي، ليس فيه كاشفيّة ومرآتية عن الواقع أصلًا، وحينئذٍ فليس انكشاف الحرمة أو النجاسة موجبًا لارتفاع ما من قبله

حكم بالإجزاء؛ فإنّ الحكم الظاهري وإن كان منقطعًا مع انكشاف الحرمة أو النجاسة بعد الانكشاف، لكن لا نحتاج في الإجزاء إلى بقاء ذلك الحكم، بل يكفي تحقّقه حال العمل.

وبالجملة: لم ينكشف -بعد انكشاف الواقع- ارتفاع الحكم الظاهري قبل الانكشاف؛ لأنّ الحكم المذكور لم يكن بمعنى ثبوت الواقع بالشكّ، بل كان وظيفة وحكمًا للجاهل في عرض الحكم الواقعي.

لكن ستعرف في موضعه المناقشة في ثبوت أصل شرعي في نفس الأحكام مطلقًا. نعم، ثبوته في الموضوعات -في الجملة- مسلّم.

ثمّ لا يخفى أنّه لا وجه للإجزاء بموافقة الأصول العقليّة؛ لانتفاء الحكم فيها، كما لا يخفى.

الثالث:

قد عرفت ثبوت الإجزاء مع موافقة الأمر الواقعي -أوّليًّا كان أو ثانويًّا- وعدم الإجزاء بموافقة الأمارات والاستصحاب، بمعنى عدم الاقتضاء والاستلزام، فلا ينافي قيام الدليل من خارج عليه.

أمّا موافقة مثل أصالتي الإباحة والطهارة، وإن كان يوجب الإجزاء، لكن لا يستلزمه بحيث يمنع عن ورود الأمر بالقضاء؛ وذلك لأنّ الحكم الواقعي متحقّق مع قيام الأصل على خلافه، فلا ضير في الأمر بإتيانه.

لكن لا يكفي في إثبات ذلك عمومات القضاء؛ لأنّ المفروض أنّ

العمل لم يترك رأسًا، وإن أخلّ بشرطه أو جزئه، ولم يؤت به فاسدًا؛ لمكان الأمر الظاهرى. نعم، لو ترك العمل رأسًا لمكان جريان أصالة البرائة مثلًا، كان ذلك متّجهًا.

الفصل الثالث عشر [هل الخروج عن العهدة في المطلوبين متوقّف على التعيين أم لا؟]

إذا تعلّق أمران بالمكلّف وكان المطلوب فيهما متّفق الحقيقة -كما لو أمر مرّتين بالتصدّق بدرهم- فهل يتوقّف الخروج عن العهدة على تعيين كلّ من الفعلين بالنيّة بحيث ينصرف إلى خصوص أحد المطلوبين، أم لا، فيكتفى بالإتيان بالفعلين من دون تعيين؟

وتحقيق الحال: أنّه إمّا أن يكون كلّ من المطلوبين مقيّدًا بقيد غير ما أخذ في الآخر لا يحصل إلّا مع قصده، كما لو اعتبر في كلّ منهما عنوان خاصّ، فكان أداء ركعتين في كلّ من الأمرين -الأمر بالفريضة الحاضرة والأمر بالنافلة- مقيّدًا بقصد هذا العنوان، فلا بدَّ في الخروج عن العهدة على التعيين؛ إذ المفروض توقّف حصول كلّ منهما على ضمّ النيّة، ومع الإطلاق لا يحصل شيء من الخصوصيّتين؛ لأنّ المطلوب في كلّ من الأمرين خصوص المقيّد، ولا يكاد يحصل بإتيان المطلق.

وإمّا أن يكون أحد المطلوبين مقيّدًا والآخر مطلقًا، فحينئذٍ ينصرف

الفعل مع الإطلاق إلى المطلق، ومع القيد إلى المقيّد؛ لحصول الطبيعة المأمور بها بكلّ من الأمرين فيهما، ومع ذلك لا مجال لبقاء العهدة.

وإمّا أن يكون المطلوبان مطلقين، فالّذي يقتضيه القاعدة عدم لزوم التعيين، وجواز الإتيان بهما على وجه الإطلاق، وبه يحصل امتثال الأمرين؛ فإنّ المفروض أنّ الجميع من طبيعة واحدة، من غير أن يتقيّد بشيء وقد أتي به، كما تعلّق الأمر به، فلا بدَّ من حصول الواجب به، فهو بمنزلة ما إذا تعلّق أمر واحد بالإتيان بتلك الطبيعة مرّة، فلا شكّ في حصول الامتثال بالإتيان كذلك، من دون اعتبار التعيين، بل لا يمكن التعيين؛ لعدم تمييز كلّ من الأمرين؛ لحصولهما بصيغة واحدة.

فإن قلت: قصد الامتثال معتبر في العبادات، ولا يتحقّق بدون التعيين؛ إذ لم يقصد في كلّ منهما إطاعة الأمر المتعلّق به بالخصوص.

قلت: لو سلّمنا أزيد من لزوم القربة في العبادات، واعتبرنا قصد الامتثال، فالمعتبر هو قصد الامتثال على سبيل الإطلاق؛ أمّا اعتبار كونه امتثالًا لخصوص الأمر المخصوص، فلا وجه له.

فإن قلت: سلّمنا الخروج عن العهدة مع عدم التعيين، إذا أتي بالفعلين، فيقال: إنّ مجموع الفعلين أداء لمجموع الواجبين، لكن لا يتمّ ذلك إذا أتي بأحدهما خاصّة؛ إذ لا يصحّ صرفه إلى خصوص شيء من التكليفين، وكونه أداء لأحد الواجبين على سبيل الإبهام غير متصوّر؛ إذ لا يعقل حصول المبهم في الخارج.

قلت: هو كما لو أمر بإتيان الطبيعة مرّتين، فإنّه إذا أتي بأحد

الفردين، فقد حصل أحد الواجبين، وكذلك في المقام قد أدّى أحد الواجبين، وبقي عليه الآخر، ولم يتعيّن خصوص المؤدّى، وليس من قبيل الحكم بوجود المبهم في الخارج؛ إذ لا إبهام في الفعل الواقع خارجًا، ولا من جهة وقوعه، فهو أداء لبعض ما ثبت وجوبه بالأمرين، وفراغ الذمّة عن أحد الواجبين -كالحكم باشتغالها بأحد الأمرين في المخيّر- لا مانع منه، فهو حينئذٍ مشغولة ذمّته بأحدهما، بريئة من أحدهما.

فإن قلت: إذا كان أحد الفعلين واجبًا والآخر مندوبًا، فأتي بأحدهما مطلقًا، فلا وجه لانصرافه إلى خصوص الواجب؛ لبطلان الترجيح بلا مرجّح، ولا يتأتّى فيه ما سبق من أنّه أداء لأحد الواجبين؛ لأنّ المفروض أنّ أحد الفعلين مندوب وبقاء ذمّته مشغولة، إمّا شغلًا لزوميًّا وإمّا ندبيًّا، غير معقول.

قلت: بل المأتي به منصرف إلى الواجب؛ لأنّه بعد تعلّق الأمر الوجوبي بالطبيعة المطلقة يكون الإتيان بنفس الطبيعة الحاصلة بأداء أيّ فرد منها واجبًا، فيكون أداؤه أداء للواجب قصد به أداء الواجب أم لا.

فإن قلت: كما تعلّق الأمر الإيجابي بالطبيعة المطلقة، كذلك الأمر الندبي، فأيّ قاضٍ بترجيح جانب الوجوب لينصرف ما أتي به إلى خصوصه.

قلت: قضيّة اجتماع الأمرين مطلوبيّة أداء الطبيعة مرّتين -مرّة واجبة ومرّة مندوبة- وهذا يقضي بوجوب ما أتي به لا استحبابه؛

لصدق أداء الواجب به.

ألا ترى أنّه إذا أمر السيّد عبده على جهة الإلزام بإعطاء درهم لزيد، ثمّ أمر ندبًا بإعطائه درهمًا، فدفع العبد إليه درهمًا واحدًا، حكم العرف ببرائة ذمّته من الواجب، ولم يصحّ مؤاخذته.

وإن شئت قلت: قضيّة اجتماعهما: أنّ الإتيان بالطبيعة مرّة ممّا لا محيص عنه، والإتيان بها مرّتين أحسن، فهذا يفصح عن وجوب ما أتي به.

الأريكة الثالثة

في النواهي وفيه فصول

الفصل الأوّل [في مادّة الأمر وصيغته]

لا إشكال في دلالة النهي -سواء كان بمادّته نحو: «أنهيك عن كذا» أو بصيغته نحو: «لا تفعل»- على طلب ترك الفعل، وهو التحريم بعينه، إذا لم يرخّص في الفعل، إلى آخر ما عرفت في الأوامر.

وهل المطلوب منه مجرّد الترك و«أن لا يفعل»، أو الكفّ الذي هو أمر قلبي يظهر أثره في الجوارح فتمسّك عن الفعل.

والحقّ هو الأوّل؛ إذ هو المستفاد من الصيغة، بل لا يكاد يخطر الكفّ بالبال، فمن أين تأتي هذه الدلالة.

وما قيل[1]: -إنّ العدم الأزلي سابق وهو تحصيل للحاصل، فلا يتعلّق به الطلب؛ لأنّه غير مقدور- فاسد؛ لأنّ المطلوب ليس هو الترك السابق، بل هو الترك المتأخّر وهو مقدور بإبقاء الترك السابق واستمراره.

هذا، مع أنّه لو لم يكن الترك مقدورًا، لم يكن الفعل أيضًا مقدورًا؛ إذ معنى القدرة على الفعل: أنّ له «أن يفعل» وله «أن لا يفعل»؛ فإنّ الذي هو مقسور على الفعل لا يكون قادرًا عليه بالبديهة.

---

١. راجع *شرح العضد*، ص ٩٢؛ *كفاية الأصول*، ج ١، ص ٢٠٧.

الفصل الثاني [في اجتماع الأمر والنهي]

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد وعدمه إذا تعدّدت[1] الجهة، بأن يكون لذلك الشيء جهتان يتوجّه إليه الأمر من إحداهما والنهي من الأخرى، كالصلاة في الدار المغصوبة، يؤمر بها من جهة كونها صلاة وينهى من حيث كونها غصبًا على الجواز، وأمّا على الامتناع فيتخلّص الفعل لأحدهما خاصّة.

[تقديم أمور]

فلنقدّم أمورًا:

الأوّل: [محلّ النزاع]

ظاهر عنوان المبحث أنّ القائل بالجواز ملتزم بأنّ الشيء الواحد

---

١. في الحجرية: «تعدّد».

حرام وواجب في المفروض، وربّما يجعل النزاع في أنّ اختلاف الجهة هل يوجب اختلاف متعلّقي الأمر والنهي حتّى لا يجتمعان ولو بالآخرة في واحد أم لا؟ فالأوّل، ما يدّعيه المجوّز. والثّاني، ما يدّعيه المانع. وربّما يحرّر محلّ النزاع بوجهٍ آخر.

والتحقيق: أنّ المجوّزين لم يجروا على طريقة واحدة، ولكلٍّ منهم معتقد ومبنًى لمعتقده. والجامع في محلّ النّزاع: أنّه هل يصحّ أن يكون الإتيان بمجمع الطبيعتين امتثالًا للأمر المتعلّق بالطبيعة المأمورة بها، ومعصيةً للنهي المتعلّق بالطبيعة المنهيّة عنها أو لا يصحّ ذلك؟ بل ذلك إمّا امتثال للأمر أو معصية للنهي، أو يحرّر النزاع بأنّه إذا ورد خطابان بمثل ما ذكر من المثال من الغصب والصلاة هل يوجب أحدهما تقييدًا للآخر أم لا؟

الثاني: [**مسألة اجتماع الأمر والنهي من مباحث الألفاظ**]

المراد من الأمر والنهي في العنوان هو الوجوب والتحريم.

ولا يرد عليه: أنّ الوجوب أو الحرمة قد يثبت من غير جهة اللفظ، فعدّ المسألة من مباحث الألفاظ، في غير محلّه؛ وذلك لأنّه إذا صار الإجماع أو العقل دليلًا عليهما، فإنّما يكونان كاشفين عن الخطاب الشرعي الموجب للوجوب أو الحرمة لا حاكيين، فيرجع الأمر بالآخرة إلى اللفظ.

وبالجملة: حيث إنّ الكلام في مقام الثبوت لا الإثبات، فلا عبرة بكون الدليل المثبت، غير لفظي.

الثالث: [اعتبار وجود المندوحة في محلّ النزاع]

المعتبر في محلّ النزاع وجود المندوحة؛ إذ مع عدمها -كما لو لم يتمكّن من الصلاة إلّا في الدار المغصوبة من دون رضاء أهلها- فلا بدَّ أن يكون الإتيان بالمجمع امتثالًا للأمر أو معصية للنهي، ولا يكاد يصحّ فيه اجتماع الأمر والنهي بالضرورة؛ لأنّه تكليف بغير المقدور.

ولذا قال في *الفصول*: «ومن ترك القيد الأخير فقد اتّكل على الوضوح.»[١]

نعم، ربّما يجوّز هذا التكليف من يجوّز التكليف بالمحال من مخالفينا[٢].

ولم يعتبر المحقّق الأستاد[٣] قدّس الله نفسه هذا القيد زعمًا منه: أنّ النزاع هنا في أنّ تعدّد الجهة هل يجدي في تعدّد متعلّقي الأمر والنهي لئلّا يلزم هناك اجتماع الضدّين أم لا؟ وليس النزاع في جواز الاجتماع الفعلي، حتّى يرد: بأنّه مع عدم المندوحة يلزم التكليف بالمحال.

أقول: قد عرفت -ممّا قرّرنا من تحرير محلّ النزاع[٤]- أنّه لا بدّ من قيد المندوحة، وإلّا فلا يلتزم بالجواز إلّا من يجوّز التكليف بالمحال[٥].

---

١. *الفصول*، ج ٤، ص ٣٦.
٢. *نهاية السؤل*، ص ٦٩ و ٧٠؛ *شرح المنهاج*، ج ١، ص ١٤٤؛ *سلاسل الذهب*، ص ١٣٦.
٣. راجع *كفاية الأصول*، ج ١، ص ٢١٠ و٢١١؛ وص ٢١٣ و٢١٤.
٤. راجع صفحة ٢٣٦ و٢٣٧.
٥. *نهاية السؤل*، ص ٦٩ و ٧٠؛ *شرح المنهاج*، ج ١، ص ١٤٤؛ *سلاسل الذهب*، ص ١٣٦.

مع أنّه غير خفي أنّ ما ذكره طاب ثراه هو المبنى والدليل على الجواز، فكيف يصير الدليل مدلولًا والشاهد مدّعًى به؟

وأيضًا لو كان الأمر على ما ذكر، لكان البحث ناقصًا غير تامّ ولما ظهر له ثمرة.

وأنت خبير: بأنّ الحال ليس على هذا المنوال -كيف؟- وهو رحمه الله يقول بعد سطور يسيرة: «لا إشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقًا ولو في العبادات»[1]؛ وأنت خبير بأنّ هذه النّتيجة لا تتفرّع مع إلقاء القيد المزبور.

الرابع: [**ثمرة مسألة اجتماع الأمر والنهي**]

يظهر الثمرة في سقوط الأمر المتعلّق بالطبيعة بإتيان المجمع على القول بالجواز، حتّى لو كان عباديًّا؛ لأنّ المعتبر في العبادات إمّا خصوص الإتيان بداعي الأمر أو مطلق القربة المتحصّلة بما ذكر وبغيره، وهذا المعنى جائز الحصول من المأمور؛ لمكان وجود الأمر.

فإن قلت: لكنّ الغرض الموجب للأمر به -وهو صلاحيّة التقرّب- غير متحقّق بإتيانه؛ لمكان مبغوضيّته، فلا يسقط الأمر لعدم حصول الغرض.

قلت: لو سلّمنا لزوم تحصيل الغرض؛ فإنّ الغرض الأهمّ في

---

١. *كفاية الأصول*، ج ١، ص ٢١٧.

التكليف هو الاختبار به[١]، كما في الصحيفة المباركة: «ثُمّ أَمَرَنا لِيَخْتَبِرَ طاعَتَنَا»[٢].

وحصول التقرّب وإن كان من الأغراض والمصالح، لكنّه غير لازم الاستيفاء، مع أنّ منع صلاحيّته للتقرّب مطلقًا ممنوع.

وأمّا على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي، فلا يسقط الأمر بإتيان المجمع؛ إذ ما أمر به لم يؤتَ به وما أتي به لم يؤمر به.

نعم، لو كان توصّليًّا كان للسقوط وجه؛ لمكان حصول الغرض؛ وأمّا في العبادات فكلّا.

فإن قلت: لو تمشّى منه قصد القربة؛ لعدم الالتفات إلى الحرمة قصورًا، فأتي به متقرّبًا به فالواجب السقوط -لو سلّم ذلك في التوصّلي-؛ لاتّحاد الوجه فيهما؛ فإنّ الغرض من الأمر -سواء كان التقرّب أو غيره- متحقّق حينئذٍ، وإن لم يتحقّق الإطاعة والامتثال بالضرورة؛ لعدم الأمر، ولذا حكموا بصحّة الصلاة في الدار المغصوبة مع الجهل أو النسيان.

قلت: أمّا حكمهم بصحّة الصلاة كذلك، فالظاهر أنّ ذلك لانتفاء النهي حينئذٍ -بانتفاء العدوان بالغفلة، وما شابهها، أو لحديث الرفع وغيره- عندهم، فيرتفع المانع من تعلّق الأمر بها، فتصحّ؛ لمكان الأمر.

وأمّا توجيه السقوط بما ذكر، فإنّه تعمّق دقيق، لكنّ الاتّكال على

---

١. في الحجرية: «بها».
٢. *الصحيفة السجّادية*، ص ٣٨.

مثل ذلك للخروج عن عهدة التكليف جرئة عظيمة، مع إمكان منع العلم بحصول الغرض، وأنّ الإحاطة به في مبلغ علمنا غير ميسور.

[القائلين بالجواز والامتناع]

ثمّ إنّ القول بالجواز مذهب جماعة من الأصحاب رضوان الله عليهم كفضل بن شاذان[١] والمحقّق الأردبيلي[٢] وسلطان العلماء[٣] والمحقّق

١. ينقل عنه الكليني صحّة صلاة من صلّى في دار قوم بغير إذنهم. راجع *الكافي*، ج ١١، ص ٥٦٥؛ وللمحقّق النراقي والسيّد اليزدي كلام في عدم صحّة هذه النسبة إلى فضل بن شاذان لكنّ السيّد يقول في آخر كلامه: «لكنّ الإنصاف ظهور كلامه فيما نسب إليه.». (راجع *المناهج*، ص ٥٦؛ *اجتماع الأمر والنهي*، ص ٢٢٣-٢٢٦).

٢. راجع *مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان*، ج ٢، ص ١١٢: حيث قال في الوضوء في المكان الغصبي: «لم يأت بالمأمور به عرفاً... نعم العقل يجوّز الصحّة لو صرّح بأنّه لو فعلت في المكان الغصبي بعد نهيك عنه، لصحّ، وعوقبت بما فعلت من مخالفة الأمر في الجملة.»، ولكن قال الشيخ الأعظم الأنصاري: «ولعلّ موضع الاستفادة من هذا الكلام قوله: «لأنه لم يأت بالمأمور به عرفاً، نعم العقل يجوّز الصحّة لو صرّح»، وأنت خبير بما في هذه الاستفادة؛ إذ لم نجد لكلامه دلالة على المدّعى بوجه.»؛ ولتفصيل الكلام راجع *مطارح الأنظار*، ج١، ص٦١٢.

٣. قال في *حاشية المعالم*، ص٢٩٢: «قوله: «وتعدّد الجهة غير». هذا مستقيم إذا كانت الجهتان تعليليتين؛ إذ يلزم اجتماع المتنافيين في موضع واحد، واختلاف العلّة غير نافع؛ وأمّا إذا كانت الجهتان تقييديتين فلا يلزم اجتماع المتنافيين في موضع واحد، فلا بدّ من تنقيح محل النزاع. ثمّ لا يخفي أنّ دعوى أنّ الصلاة في الدار المغصوبة من قبيل اختلاف الجهة التعليلية محل نظر، بل الظاهر أنّها من قبيل الثاني؛ فإنّ متعلّق الوجوب فيها هو ماهيّة الكون من حيث هو كون مطلق، ومتعلّق الحرمة وموضوعها خصوصية الكون وتشخّصه، ويمكن ←

الخوانساري[١] وولده[٢] والمحقّق القمّي[٣] وغيرهم[٤].

→ انفكاك أحدهما، وقد جمعهما المكلّف باختياره، فالموضوعان مختلفان وإن عرض أحدهما للآخر، ولا فساد فيه، كالفرد المستحبّ من الصّلاة الواجبة كالصّلاة في الحمّام؛ فإنّ الأحكام الخمسة كلّها متضادّة، مع أنّه لا نزاع في إمكان ذلك. نعم، لو امتنع انفكاك الجهة المفروضة للوجوب عن الجهة المفروضة للحرمة امتنع التكليف به، لا لأنّه يلزم اجتماع المتنافيين المحال، بل لعدم تمكن المكلف من الامتثال بهما، هذا على تقدير تسليم جزئيّة الكون المطلق للصلاة، ويمكن فيها المناقشة، فتأمّل.»

١. *مشارق الشموس في شرح الدروس*، ج١، ص٣٣٠، حيث قال: «لكن تقرير الإشكال فيهما بوجه آخر، وهو أن يقال: لو كان الغسل الواحد مجزيًا عن الجميع، لكان واجباً ومندوباً، وهو محال؛ لتضادهما. وجوابه: منع استحالته؛ لاختلاف الجهة، فإنّ هذا الغسل الواحد -من حيث إنّه فرد لغسل الجمعة، وامتثال للأمر به- مستحب. -ومن حيث أنّه فرد لغسل الجنابة، وامتثال للأمر به- واجب، وبهذا ظهر إمكان قصدهما أيضاً.»

٢. وهو جمال الدين محمّد بن الحسين الخوانساري المعروف بآقا جمال الخوانساري وهو يقول في *تعييقاته المطبوعة على شرح اللمعة* في مبحث الصلاة في الدار الغصبي، ص ٢٠٦: «أنّه لم يوجد نصّ في هذا الباب، ومعتمد الأصحاب في حكمهم بالبطلان هو ما ذهبوا اليه من امتناع كون الواحد مأمورًا به ومنهيًّا عنه؛ إذ لا شكّ أنّ الحركات والسكنات الواقعة في المكان المغصوب منهي عنها لحرمة الغصب، فلو صحّت الصّلاة فيه لكانت مأمورًا بها أيضًا... وللتأمّل فيما ذهبوا اليه من الامتناع المذكور مجال، كما فصّلنا القول فيه في الأصول.»؛ وراجع *التعليقات على شرح اللمعة*، ص ١٢٧؛ و*حاشيته المخطوطة على حاشية الباغنوي على شرح العضد*، ص ٤٤٥-٤٥٦.

٣. *القوانين*، ج ١، ص ٣٢٤.

٤. راجع *القوانين*، ج ١، ص ٣٢٢-٣٢٤ حيث قال: «ثمّ إنّ القول بجواز الاجتماع هو مذهب أكثر الأشاعرة، والفضل بن شاذان رحمه الله من قدمائنا، وهو الظاهر من كلام السيّد رحمه الله في «الذريعة»، وذهب إليه جلّة من فحول متأخّرينا كمولانا المحقّق الأردبيلي، وسلطان العلماء، والمحقّق الخوانساري، وولده المحقّق، والفاضل المدقّق الشيرواني، والفاضل الكاشاني، والسيّد ←

وإليه ذهب سيّدا فقهائنا المعاصرين الفاضل النحرير الخوانساري[١] رحمه الله والفقيه الوحيد اليزدي[٢] المنتهى إليه رياسة الإماميّة خلّد الله ظلاله.[٣]

وهو المنسوب إلى أكثر الأشاعرة[٤].

وقال المحقّق القمّي قدس سره: «ويظهر من كلام الفضل: أنّ ذلك كان من مسلّمات الشيعة.»[٥]

والقول بالامتناع منسوب إلى أكثر أصحابنا[٦] والمعتزلة.[١]

→ الفاضل صدر الدّين وأمثالهم رحمهم الله تعالى، بل ويظهر من الكليني -حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه- رضاه بذلك، بل ويظهر من كلام الفضل: أنّ ذلك كان من مسلّمات الشيعة، وإنّما المخالف فيه كان من العامّة، كما أشار إلى ذلك العلاّمة المجلسي رحمه الله في كتاب «بحار الأنوار» أيضًا، وانتصر لهذا المذهب جماعة من أفاضل المعاصرين.»

١. هو السيّد محمّد هاشم بن زين العابدين الخوانساري الچهارسوقي (١٢٣٥-١٣١٨ق) وهو قائل بالجواز حيث قال في *وجيزة عزيزة منظومة*، ص ٣:

لا بأس باجتماع أمر قد وجب وما هو الحرام من غير عجب.

٢. *اجتماع الأمر والنهي*، ص ٢٣٠.

٣. و ذهب إليه أيضًا بعض المعاصرين، كالمحقّق النائيني في *فوائد الأصول*، ج ٢، ص ٣٩٨، والسيّد البروجردي في *نهاية الأصول*، ص ٢٣٢، والإمام الخميني في *مناهج الوصول*، ج ٢، ص ١٢٨.

٤. *الإحكام في أصول الأحكام*، ج ١، ص ١١٥؛ *القوانين*، ج ١، ص ٣٢٢.

٥. *القوانين*، ج ١، ص ٣٢٣.

٦. راجع: *معالم الدين*، ص٩٣، حيث قال: «الحقّ امتناع توجّه الأمر والنهي إلى شيء واحد. ولا نعلم في ذلك مخالفاً من أصحابنا». وبنى على ذلك بطلان الصلاة في الدار المغصوبة حيث قال في ص٩٤: «فالصلاة في الدار المغصوبة، وإن تعدّدت فيها جهة الأمر والنهي، لكنّ المتعلّق الذي هو الكون متّحد فلو صحّت لكان مأمورًا به -من حيث إنّه أحد الأجزاء المأمور بها للصلاة، وجزء الجزء جزء والأمر بالمركّب أمر بأجزائه- ومنهيًا عنه -باعتبار أنّه بعينه ←

[مقتضى الأصل هو الجواز]

واعلم أنّ مقتضى الأصل -أعني الظاهر- هو الجواز، وأنّ الإتيان بالمجمع يكفي، كالإتيان بغيره من أفراد الطّبيعة المأمورة بها، فلا بدَّ للمانع من إثبات المانع.

[أقوى استدلال الممتنعين]

وأقوى ما يستدلّ لهم: استلزام ذلك اجتماع الضدّين؛ وذلك لأنّ متعلّق الوجوب والتحريم هو إيجاد الفعل، لا نفس الطبيعة من حيث هي، والطبيعتان المفروضتان متّحدتان بحسب الوجود في المقام، فيتّحد

← الكون في الدار المغصوبة- فيجتمع فيه الأمر والنهي، وهو متّحد وقد بيّنّا امتناعه فتعيّن بطلانها»؛ وقال السيّد اليزدي في *اجتماع الأمر و النهي*، ص ٢١٧-٢٢٠: «وكيف كان، فالمشهور بين الإماميّة والمعتزلة المنع. وأسند إلى الباقلاني والرازي من الأشاعرة أيضاً. وربّما يدّعى الإجماع عليه كما نقل عن العلّامة في المنتهى، والقاضي في إحقاق الحقّ، والسّيد العميد، وصاحبي المعالم والمدارك، والنراقي في تجريد الأصول، بل ادّعى بعضهم البداهة كصاحب المدارك.» و من المانعين صاحب الرياض في *رسالة استحالة اجتماع الأمر والنهي* (المطبوعة في مجلّة تراثنا عدد ١٤٧)، ص ٢٥٦، وما نسب إليه من التفصيل في المقام في غير محلّه.

١. قال الباقلاني الأشعري في *التقريب والإرشاد*، ج٢، ص٣٥٦ و٣٥٧: «وكان السلف من شيوخ المعتزلة مع باقي الأئمّة من السلف والخلف على القول بإجزائها». وإنّما ينسب الخلاف إلى الجُبّائي من المعتزلة وابنه وقوم من أتباعهما. (راجع *التقريب والإرشاد*، ج٢، ص٣٥٦). وبما أنّ القول بالإجزاء يلائم القول بالاجتماع فنسبة القول بالامتناع إلى مشهور المعتزلة يحتاج إلى فحص وبحث أكثر؛ وراجع *المعتمد في أصول الفقه*، ج ١، ص ١٨١؛ *القوانين*، ج ١، ص ٣٢٤.

متعلّق الوجوب والتحريم، وحيث إنّ الحكمين المذكورين متضادّان فيستحيل اجتماعهما في شيء واحد.

[مقدّمات استدلال الممتنعين]

أقول: فهذا الاستدلال له ثلاث مقدّمات:

أمّا المقدّمة الأولى، فلا محيص عنها؛ لأنّ الطلب ممّا يمتنع تعلّقه بالطبائع المجرّدة عن اعتبار الوجود والعدم؛ لأنّ الماهيّة -من حيث هي- لا يعقل طلبها، وأيضًا فالأمر والنهي يشتركان في تعلّقهما بالماهيّة، والتمايز بينهما إنّما هو بتعلّق أحدهما بالإيجاد، والآخر بترك الإيجاد -أي المطلوب تركه-، وأيضًا لا يتعلّق قدرة المأمور إلّا بالإيجاد وتركه، فلا يصحّ التكليف إلّا بهما.

وكذا المقدّمة الثانية؛ لأنّ المفروص اتّحاد الطبيعتين المفروضتين في المصداق، وهو لا يكون إلّا مع اتّحادهما في الوجود؛ إذ مع تعدّدهما وتميّزهما بحسب الخارج لا يكون النسبة بينهما إلّا تباينًا كليًّا، والمفروض في محلّ البحث خلاف ذلك.

وأيضًا لا يوجب تعدّد الوجه والعنوان تعدّد المعنون، كما يشهد به الوجدان؛ فإنّ إنطباق المفاهيم المتعدّدة على ماهيّة، لا يوجب تعدّدها وإثنينيّتها، وإلّا لكان «زيد» اثنين؛ لأنّه أب لعمرو وابن لبكر.

فلا يصحّ أن يقال: إنّه يتحصّل بفعل واحد اثنان -يكون أحدهما متعلّقًا للأمر والثاني للنهي- أو يقال: إنّ الفرد مقدّمة لحصول الطبيعة المأمورة بها، ووجوب المقدّمة ممنوع -ولو سلّم- فلا تتصّف هذا الفرد

من المقدّمة؛ لمكان حرمته بالوجوب، لكنّه مسقط عن الواجب؛ لأنّه توصّلي -كما ذكره المحقّق القمي[١] قدس سره-؛ وذلك لأنّ الطبيعة غير خارجة عن الفرد، بل وجودها عين وجود الفرد وهو مصداق لها؛ لأنّ الطبيعي هو الجامع المنتزع عن الكثرات المختلفة، وهو عين الفرد -كما عرفت- فكيف يصحّ كونه مقدّمة!؟ فإنّ المقدّمة يقتضي الغيريّة والبينونة من ذيها.

وأمّا في المقام فالماهيّة متّحدة مع الفرد بحسب الخارج، وليس الإتيان بالفرد إلّا عين الإتيان بالطبيعة، وليس الامتياز بينهما إلّا في تحليل العقل، فكيف يكون مقدّمة موصلة إليها؟!

لكنّ الأقوى: أنّ الطبيعتين وإن كانتا متّحدتين في المجمع بحسب الحقيقة والماهيّة، لكنّهما مختلفتان من حيث كونهما موضوعين للحكمين، فموضوع الوجوب هو الحركة المقيّدة بكونها في الهيئة الصلاتيّة، وموضوع الحرمة هو الحركة المقيّدة بكونها عن عدوان؛ فاختلف متعلّقا الحكمان، وبه يرتفع غائلة اجتماع الضدّين.

فإن قلت: نفس الحركة على ذلك متّصفة بالحكمين المختلفين.

قلت: كلّا؛ وهذا أستادنا المحقّق المدقّق وهو من القائلين بالامتناع، يقول في مبحث التوصّلي والتعبّدى في ردِّ إمكان تعلّق الأمر بالصلاة بداعي أمرها ما نصّه:

«أنّه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها لعدم الأمر بها؛ فإنّ

---

١. راجع *القوانين*، ج ١، ص ٣٢٦ و٣٢٧.

الأمر حسب الفرض تعلّق بها مقيّدة بداعي الأمر، ولا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلّق به، لا إلى غيره. إن قلت: نعم، ولكن نفس الصلاة أيضًا صارت مأمورة بها، بالأمر بها مقيّدة. قلت: كلّا؛ لأنّ ذات المقيّد لا تكون مأمورًا بها؛ فإنّ الجزء التحليلي العقلي لا يتّصف بالوجوب أصلًا.»[1] انتهى ما أردنا نقله منه.

فان قلت: أنّ ما توارد عليه المقيّدان أمر وجداني.

قلت: نعم، هو واحد حقيقة ووجودًا؛ لكنّه متعدّد من حيث وقوعه موضوعًا للحكمين؛ فإنّه مقيّد[2] بقيد موضوع لحكم، ومقيّد[3] بقيد آخر موضوع لحكم آخر، والاعتبار هاهنا بتعدّده بحسب وقوعه موضوعًا، لا بتعدّده وجودًا وحقيقة.

فإن قلت: لكنّه بحسب وقوعه موضوعًا واحد أيضًا؛ لخروج القيد عن المقيّد.

قلت: لكنّ التقيّد به داخل وهو كافٍ في تعدّد الموضوع.

وأمّا المقدّمة الثالثة، فلا ريب فيها؛ لمكان تضادّ الأحكام، فلا يعقل البعث إلى شيء والزجر عنه فعلًا، ولو من جهتين.

---

١. *كفاية الأصول*، ج ١، ص ١٠٥.
٢. في الحجرية: «مقيّدا».
٣. في الحجرية: «مقيّدا».

[أدلّة المجوّزين]

واستدلّ على الجواز بوجوه أخر:

[الدليل الأوّل وردّ ما يرد عليه]

منها: أنّ السيّد إذا أمر عبده بخياطة ثوب، ونهاه عن الكون في مكان مخصوص، فخاطه في ذلك المكان؛ فإنّه نقطع بأنّه مطيع عاصٍ؛ لجهتي الأمر بالخياطة والنهي عن الكون.

ولا يرد عليه: أنّ المسألة عقليّة، لا مجال للتشبّث بالعرف فيها؛ فإنّ ذلك صحيح لو سلّم ورود المحذور العقلي على القول بالاجتماع.

وأمّا مع منعه -كما عرفت- فلا، بل يمكن التمسّك به مع الشكّ في لزوم المحذور؛ لأنّ العرف يرى الإتيان بالمجمع إطاعة للأمر وعصيانًا للنهي، وهو المحكّم في باب الإطاعة والعصيان، كما لا يخفى.

وكذا لا يرد على الدليل: أنّ الأمر بالخياطة توصّلي ليس كالأمر بالصلاة؛ أو أنّ الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلاة؛ وذلك لأنّ المانع من الاجتماع لا يفصّل بين التوصّلي وغيره، كالمجوّز؛ فإنّ لزوم المحذور -لو سلّم- لا يختصّ بالعبادات، وإنكار كون تحريك الإصبع لإدخال الأبرة وإخراجها جزء من الخياطة.

والفرق بينه وبين حركات الركوع والسجود، لا وجه له أصلًا، مع أنّ للمستدلّ تبديل المثال بغيره، مثلًا لو أمره بالنزول في داره ونهاه عن الاقتراب من عدوّه فجمع بينهما، مثال آخر في الشرعيات إذا ضاجع

امرأته المضاجعة الواجبة في الفراش المغصوب.

[**الدليل الثاني: ثبوت نظير هذا الاجتماع في الشرعيّات**]

ومنها: أنّه لم يكن تعدّد الجهة مجديًّا في اجتماع الأمر والنهي؛ لما ثبت نظيره في الشريعة؛ لأنّ الأحكام الخمسة كلّها متضادّة، فلم يكد يتّصف بعض العبادات بالكراهة، مع قيام النصّ والإجماع عليه، ولم يكن يتّصف بعض الواجبات بالاستحباب أحيانًا، ولما اجتمع الوجوب مع الإباحة، ولا الاستحباب معها، وقد ثبت وقوع الجميع.

فمن الأوّل: الصلاة في مواضع التهمة والحمّام، والصوم في العاشوراء، فقد اجتمع فيها الوجوب أو الاستحباب، مع الكراهة.

ومن الثاني: الصلاة في المسجد.

ومن الثالث: الصلاة الواجبة في الدار.

ومن الرابع: الصلاة المستحبّة فيها.

[**وجوه الجواب عن الدليل الثاني والإيراد عليها**]

وقد أجيب عن الاستدلال بالعبادات المكروهة بوجوه نتعرّض لوجهين منها:

الأوّل: أنّ النواهي التنزيهيّة راجعة إلى شيء خارج عن العبادة، بخلاف التحريميّة بحكم الاستقراء، فالنهي عن الصلاة في الحمّام إنّما

هو عن التعرّض للرشاش[١]، وفي معاطن الإبل عن إنفار البعير، وفي البطائح[٢] عن تعرّض السيل، ونحو ذلك، فلم يجتمع الكراهة والوجوب.[٣]

ويرد عليه: -مضافًا إلى أنّه تأويل يحتاج المصير إليه إلى دليل، ولذا لا يصحّ التعدّي عن الموضع المنصوص بمجرّد النهي عنه. فلا يقال بكراهة مطلق الجلوس في معاطن الإبل مثلًا، إلّا إذا قام الدليل عليه- أنّ النهي إن رجع إلى التعرّض للرشاش مثلًا في الحمّام، فهو بعينه كالنهي عن الغصب؛ فإنّ كراهة تعرّض الرشاش، كراهة الكون في معرض الرشاش، وهو بعينه ما يكون متّحدًا مع جزء الصلاة فلا يجدي التأويل شيئًا.

الثاني: أنّ المراد بالكراهة كونه أقلّ ثوابًا من مطلق تلك العبارة، مثلًا للصلاة مع قطع النظر عن الخصوصيّات ثواب، وقد يزيد لبعض الخصوصيّات كالصلاة في المسجد، وقد يبقى بحاله كالصلاة في البيت، وقد ينقص كالصلاة في الحمّام.

والحاصل: أنّ المراد من النهي: أنّ ترك هذه الصلاة مثلًا، واختيار ما هو أرجح، أحسن، «فاترك الصلاة في الحمّام واختر الصلاة في البيت أو

---

١. قال ابن منظور في *لسان العرب*، ج ٦، ص ٣٠٣: «الرَّشاش -بالفتح- ما ترشّشَ من الدمع والدم.»
٢. قال الفيروزآبادي في *القاموس المحيط*، ج ١، ص ٢٩٥: «البَطيحَةُ والبَطْحاءُ والأَبْطَحُ: مَسِيلٌ واسِعٌ فيه دُقاقُ الحَصى، ج: أباطِحُ وبِطاحٌ وبَطائِحُ.»
٣. راجع *القوانين*، ج ١، ص ٣٢٩.

المسجد».

ويرد عليه: أنّ ذلك إنكار للكراهة المدّعاة ثبوتها بالنصّ والإجماع، والنهي على ذلك إرشادي لا محالة؛ على أنّ الإرشاد إلى الفرد الأرجح لا يتمّ فيما لا بدل له ممّا أفتي بكراهته، كالتطوّع في بعض الأوقات، والتطوّع بالصوم في السفر وفي بعض الأيّام.

فإن قيل: لمّا لم تجرِ عادة أغلب النّاس على استغراق أوقاتهم بالنوافل وأيّامهم بالصيام، يكون النهي عن صوم يوم مخصوص مثلًا أو الصلاة في وقت كذلك إرشادًا إلى إتيان ما هو من سنخ المتروك، كصوم غد مثلًا.

قلنا: ولم تجرِ عادتهم بإتيان النوافل المبتدئة، ولا الصوم المندوب، حتّى ينهوا عن فعلها في وقت لإتيانها في آخر، مع أنّ كثيرًا من النصوص المستندة إليها للكراهة لا يتحمّل الحمل عليه -أعني أقليّة الثواب-.

مثل ما رواه الشيخ قدّس الله نفسه عن علي بن بلال قال: «كَتَبْتُ إليه فِي قَضَاءِ النَّافِلَةِ مِنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ إلى طُلُوعِ الشَّمْسِ، ومِنْ بَعْدِ الْعَصْرِ إلى أن تَغِيبَ الشَّمْسُ. فَكَتَبَ: «لَا يَجُوزُ ذَلِكَ إلّا لِلْمُقْتَضِي، فَأَمَّا لِغَيْرِهِ فَلَا».»[1]

وما ورد في تكذيب من يفتي عن آباء أبي الحسن صلوات الله عليهم: «...أنّه لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إلى طُلُوعِ الشَّمْسِ، وبَعْدَ

١. *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ١٧٥؛ *الاستبصار*، ج ١، ص ٢٩١.

الْعَصْرِ إلى أن تَغِيبَ الشَّمْسُ فَقَالَ كَذَبَ لَعَنَهُ اللهُ... .»[١]

وما ورد في صوم عاشوراء: «فَمَنْ صَامَهُ[٢] أَوْ تَبَرَّكَ بِهِ، حَشَرَهُ اللهُ مَعَ آلِ زِيَادٍ مَمْسُوخَ الْقَلْبِ مَسْخُوطًا عَلَيْهِ.»[٣]

وما ورد في اليومين بعد الفطر: «أَكْرَهُ لَكَ أَنْ تَصُومَهُمَا»[٤] وغير ذلك.

أقول: فقد عرفت أنّه لا مناص عن القول بالكراهة في العبادات التي لا بدل لها، إذا نهي عنها ومنع منها؛ فإنّ المنع عنها يدلّ -لا محالة- على رجحان تركها كما فهمه الأصحاب رضوان الله عليهم، ولذا كان المعصومون صلوات الله عليهم يتركونها وينهون عنها -على ما ذكره المحقّق القمّي[٥] رضي الله عنه- وإلّا فلا وجه لتفويتهم تلك الرجحان والمثوبة على أنفسهم وشِيعَتِهم بمجرّد كونها أقلّ ثوابًا، لكن لا يكون ذلك إلزامًا على القائل بالامتناع؛ لعدم صحّة اجتماع الكراهة والاستحباب فيها حتّى على الاجتماع؛ لأنّه إنّما يصحّ الالتزام به إذا اختلف موضوعاهما، وأمّا في المقام فلا.

فإن قلت: فكيف يكون الإتيان بها صحيحًا مع انتفاء الأمر.

---

١. *موسوعة ابن الدريس الحلّي*، ج ١٤، ص ١١٦ و١١٧؛ *الوسائل*، ج ٤، ص ٢٣٩.
٢. في الحجرية: «صام».
٣. *الكافي*، ج ٧، ص ٥٩٦.
٤. *الكافي*، ج ٧، ص ٥٩٨: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنِ الْيَوْمَيْنِ اللَّذَيْنِ بَعْدَ الْفِطْرِ: أَيُصَامَانِ، أَمْ لَا؟ فَقَالَ: «أَكْرَه لَكَ أَنْ تَصُومَهُمَا».»
٥. راجع *القوانين*، ج ١، ص ٣٣٤.

قلت: يكفي في ذلك، التشريع في الجملة، وإن لم يكن الإتيان بها راجحًا، كأن يقال: «لك أن تفعله وإن كان الترك أولى»؛ وأمّا فيما لا بدل له -فحيث إنّ موضوع الحكمين متعدّد، ومحلّاهما متفاوتان- فلا بأس باجتماع الكراهة مع الوجوب أو الاستحباب فيها: بأن يكون الصلاة في الحمّام واجبةً من حيث إنّها صلاة، مكروهةً من حيث إيقاعها في الحمّام، كما يستفاد ذلك من الجمع بين الدليلين.

وفيه الإلزام على القائل بالامتناع، ولا يبعد أن يكون الحال -في الجمع بين الحكمين في مثل الصلاة في المسجد أو الدار- نظير ما ذكر، فيكون متعلّق الوجوب هو الصلاة، والاستحباب إيقاعها في المسجد -كما يظهر من سلطان العلماء[1] قدّس الله نفسه- وكذلك الأمر في الدار، فيكون في كلّ ذلك إلزام على القائل بالامتناع، كما لا يخفى.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: [استدلال صاحب الفصول على الامتناع والإيراد عليه]

استدلّ في *الفصول* على الامتناع: «بأنّ قاعدة التحسين والتقبيح -على ما تقرّر عندهم- قاضية بأنّ الأمر يستتبع حسنًا في المأمور به، والنهي يستتبع قبحًا في المنهي عنه، فمتى اجتمع الجهتان في شيء؛ فإمّا أن يتكافئا فيرجع حكمه إلى الإباحة؛ أو بترجيح إحدهما على الأخرى فيرجع حكمه إلى أحد الأحكام الأربعة بحسب مراتب الرّجحان

١. راجع *حاشية المعالم*، ص ٢٩٢.

واختلافه. فالفرد الّذي وجدت فيه الطبيعتان، متّحد معهما في الخارج، وقد حاز الجهتين على ما هو قضيّة الأمر والنهي، وحينئذٍ فإمّا أن يتكافئا أو يترجّح أحدهما على الأخرى، وكيف كان، فلا يتحقّق الاجتماع.»[١]

وفيه: أنّه يكفي في حكمة التشريع غلبة الصلاح أو الفساد، ولا يلزم وجود المصلحة أو المفسدة في جميع أفراد المأمور به أو المنهي عنه؛ ولولا ذلك لما صحّ تشريع جُلّ الأحكام أو كلّها ولذا قيل: إنّ الحكمة نوعي لا شخصي.

ألا ترى أنّه أمر بالقصاص حقنًا للدماء، وربّما يترتّب على القصاص إراقة دماء كثيرة، ونهي عن الخمر للإسكار، وربّما لم يكن مسكرًا وهكذا. فلا بأس فيما نحن فيه بشمول الأمر للفرد الجامع، وإن كان راجح المفسدة؛ لأنّ الأمر بالصلاة حسنٌ ذو مصلحة.

وكذلك الحال في المأمور به وهو الصلاة؛ فإنّها حسنة ذات مصلحة في حدّ ذاتها، وذلك هو الحال الشائع في أفرادها، وإن لم يكن بعض أفرادها كذلك.

وكذلك لا بأس بشمول النهي للجامع، وإن كان راجح المصلحة؛ لأنّ النهي عن الغصب حسنٌ ذو مصلحة، والمنهي عنه قبيح ذو مفسدة في حدّ ذاتها وما هو الشائع في أفرادها.

مع أنّ الإيراد المزبور غير وارد على مَن يرى الموضوع في الحكمين متعدّدًا؛ فإنّ له الالتزام بالحسن والقبح الفعليّين في الموضوعين أعني

---

١. *الفصول*، ج ٤، ص ٤٥ و٤٦.

حسن أحدهما وقبح الآخر.

الثاني: [الاجتماع لا يوجب التكليف بغير المقدور]

لا مجال لتوهّم كون الاجتماع موجبًا للتكليف بغير المقدور؛ لأنّ غاية ما في الباب أن يرجع الأمر في طرف الأمر بالنظر الدّقيق المتعمّق إلى ذلك: «لك أن تأتي بهذا الفرد»؛ فإنّ الأمر متعلّق بالطبيعة، واختيار الفرد بيد المأمور، وله المندوحة عن إتيان الفرد المحرّم، ويكون الأمر في طرف النهي: «لا تفعله».

وقضية اجتماع الحكمين في الفرد الجامع نحو توسعة على المأمور، فكيف يكون تكليفًا بغير المقدور؟ ولم يوجب تضييقًا عليه ولا حرجًا، فضلًا عن الامتناع، كما لا يخفى.

وبالجملة: يكفي في كون متعلّق الأمر مقدورًا: أن تكون الطبيعة المأمورة مشتملةً على فرد واحد مقدور، فضلًا عمّا نحن فيه من قلّة الفرد الحرام.

الثالث: [القول بالجواز لا يستلزم الحكم بالصحّة في المجمع]

لا يخفى أنّ القول بالجواز لا يستلزم الحكم بالصحة في المجمع فيما إذا قام دليل من خارج على اشتراط عدم المنهي عنه في المأمور به.

ولذا ترى سيدنا العلّامة[1] مدّ ظلّه العالي وغيره يفتون بفساد الصلاة في

---

١. راجع *العروة الوثقى والتعليقات عليها*، ج ٦، ص ٣٣٠ و٣٣١ حيث قال: «فصلٌ في مكان المصلّي... ويشترط فيه أمور: أحدها: إباحته، فالصلاة في ←

المغصوب، مع التزامهم بجواز الاجتماع، فلعلّهم بانون على قيام الإجماع في خصوص المسألة الفرعيّة؛ ولعلّهم مستندون إلى ما رواه الطبري رضي الله عنه في *بشارة المصطفى*:

«عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الحَسَنِ البَصْرِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الحَسَنِ بنِ عُتْبَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بنِ الحُسَيْنِ بنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بنِ وَهْبَانَ الدُّبَيْلِي عَنْ عَلِي بنِ أَحْمَدَ العَسْكَرِي عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْمُفَضَّلِ عَنْ رَاشِدِ بْنِ عَلِيٍ الْقُرَشِي عَنْ عَبْدِ الله ابْنِ حَفْصٍ المَدَنِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ أَرْطَأَةَ عَنْ كُمَيْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِين عليه السلام: «يَا كُمَيْلُ! انْظُرْ فِي مَا تُصَلِّي، وَعَلَى مَا تُصَلِّي، إِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ وَجْهِهِ وَحِلِّهِ، فَلَا قَبُولَ.»[1]

لكنّ السند غير نقي[2].

والكلام -في تماميّة الإجماع بل الرواية سندًا ودلالة أو المنع من ذلك أو ثبوت مبنًى آخر- موكول إلى الفقه.

الرابع: [أنّ صيغة الأمر طلب لإيجاد الفعل في الجملة]

اعلم أنّ صيغة الأمر في مثل «صلّ»، هيئتها يدلّ على الطلب، ومادّتها على الطبيعة المبهمة، لكن يضاف على ذلك قيد الإيجاد؛ لأنّ الطلب لا يتعلّق بالطّبيعة من حيث هي، بل بلحاظ الوجود.

← المكان المغصوب باطلة، سواء تعلّق الغصب بعينه أو بمنافعه.»

١. *بشارة المصطفى*، ص ٥٧؛ *الوسائل*، ج ٥، ص ١١٩.

٢. راجع *الجامع في الرجال*، ج ١، ص ٣٣٧ و ٣٣٨ حيث قال بعد ذكر الطريق: «ورجال الطريق بين مجهول وعامّي وخاصّي، وظاهر الطبري الاعتماد بهذا السند.»

فيعلم من جميع ذلك: أنّه طلب لإيجاد الصلاة في الجملة.

أمّا كون الصلاة المتعلّق للطلب، بعضها، أو عمومها، أو القضيّة مهملة، فلا يعيّن إلّا بمقدّمات الحكمة أو بالقرينة، كما يأتي.

الفصل الثالث [في من توسّط اختيارًا أرضًا مغصوبة]

[الأقوال في المسألة]

من توسّط اختيارًا أرضًا مغصوبة فهل هو مأمور بالخروج ومنهي عنه[1]؛ لأنّهما دليلان تواردا فلا بدَّ من إعمالهما، ولا مانع منه لا عقلًا؛ لأنّه وإن كان تكليفًا بالمحال، لكن يصححّه سوء اختيار المكلّف، ولا عرفًا.

أو هو مأمور بالخروج فقط[2]؛ لاستحالة التكليف بالمحال.

أو مأمور بالخروج مطلقًا أو بقصد التّخلّص وليس منهيًّا عنه حال كونه مأمورًا به، لكنّه عاصٍ بالنظر إلى النهي السابق -كما اختاره في *الفصول*[3]-؛ لأنّه بعد الاضطرار لا يتمكّن من ترك الغصب مطلقًا،

---

١. قال في *القوانين*، ج ١، ص ٣٥١ و ٣٥٢: «الثالث: إنّه مأمور به و منهيّ عنه أيضًا، ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما، وهو مذهب أبي هاشم وأكثر أفاضل متأخّرينا، بل هو ظاهر الفقهاء وهو و هو الأقرب.»

٢. هذا ما اختاره الشيخ الأعظم الأنصاري حيث قال في *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ٧٠٨: «و قيل: بأنّه مأمور به فقط، وليس يجري عليه حكم المعصية أيضًا، وقد نسبه بعضهم إلى قوم، ولعلّه الظاهر من العضدي كالحاجبي حيث اقتصرا على كونه مأمورًا به فقط... والأقوى كونه مأمورًا به فقط.»

٣. *الفصول*، ج ٤، ص ١٠٣.

ويستحيل التكليف بالمحال، وإن كان ناشئًا من قبل المكلّف فلا بدَّ من ارتفاع النهي عن الغصب في تلك المدّة على بعض الوجوه، وليس إلّا صورة الخروج؛ إذ لا قائل بغيره، ويجري عليه حكم المعصية في تلك المدّة على تقدير الخروج بالنسبة إلى النهي السابق، على حصول السبب وهو الدخول؛ لتمكّنه منه حينئذٍ.

أو هو منهي فقط عن الخروج، بالنهي السابق، وقد سقط بالاضطرار ويعصيه بالخروج بسوء الاختيار كما اختاره المحقّق الأستاد[1] قدس سره.

أو هو منهي عنه بلا تكلّف[2]، أقوال:

[ردّ القول الأوّل]

لا سبيل إلى الأوّل؛ لقبح التكليف بغير المقدور مطلقًا، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وإن كانت قضيّة صحيحة، لكن معناه: أنّ التكليف المتوجّه نحو المقدور لا يخرج بالامتناع الاختياري عن كونه كذلك، وليس المقام من ذلك في شيء؛ إذ التكليف المتوجّه بالخروج وتركه تكليف بالمحال لا محالة، وإن كان للعبد سبيل إلى التخلّص منه بترك الدخول، لكنّه يضاهي أن يقال: «إن عصيت فأكلّفك بغير المقدور»؛ لأنّ المحصّل على المفروض: «إن دخلت فأنت مكلّف بالخروج وتركه».

---

١. راجع *كفاية الأصول*، ص ٢٣٣.
٢. راجع *إشارات الأصول*، ج ١، ص ٢٢٧.

وليس المقام من مسألة اجتماع الأمر والنهي؛ لانتفاء المندوحة على المفروض.

وأيضًا ليس يصحّ -في كلّ دليلين كان بينهما عموم من وجه مثلًا وجهتا الأمر والنهي فيهما مختلفتان- أن يلتزم بجواز الاجتماع، بل في خصوص ما لم ير العرف بينهما تعارضًا بدويًّا أو استمراريًّا، فليس نحو: «أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق» ممّا يصحّ اجتماع الأمر والنهي من قبلهما في المجمع.

وأيضًا يعتبر في الجواز اختلاف الموضوع عرفًا زائدًا على كونه كذلك عقلًا، وليس الحال فيما نحن فيه من ذلك. فافهم.

[ردّ القول الثاني]

ولا إلى الثاني؛ لأنّ وجوب المقدّمة -لو سلّم- فإنّما يكون فيما لم يتّصف بالحرمة.

نعم، إذا كانت المقدّمة منحصرة في المحرّمة، فإمّا يرتفع وجوب الواجب أو ينتفي حرمة المحرّم، لكن لا يصحّ ذلك فيما نحن فيه؛ لأنّ الموجب لارتفاع الحرمة ليس إلّا لزوم التكليف بغير المقدور، ولا يلزم ذلك مع بقاء الحرمة، كما ستعرف[1].

وأيضًا ليس الوجوب في مقدّمة الواجب -لو سلّم- إلّا غيريًّا ولأجل التوصّل به إلى الغير، فمن العجيب أن يرتفع الوجوب عن

---

١. راجع صفحة ٢٦٢.

الغير لأجل المقدّمة.

توضيح ذلك: أنّ الخروج لو التزم بوجوبه، فإنّما هو لأنّه مقدّمة لترك الغصب، ومع وجوب الخروج لا مجال لحرمة الغصب حال الخروج حتّى يكون تركه واجبًا.

وأيضًا فاللازم على ذلك، أن يكون حرمة الغصب معلّقة على اختيار المكلّف لغيره، وهو كما ترى.

وأيضًا فرض المسألة لا ينحصر في توسّط الأرض المغصوبة، بل يجري في نظائره كإخراج الآلة من فرج الزانيّة، ونزع الثوب المغصوب وغير ذلك، فهل يسوغ الالتزام بعدم حرمة أمثال ذلك؟

وهل يتمشّى للفقيه أن يفتي بأنّ الزاني يكون زانيًّا ما لم يكن مخرجًا، ولا يكون زانيّا في الإخراج، بل في نفس مسألة توسّط الأرض المغصوبة يكون اللازم من عدم تحريم الخروج: أن يكون المجتاز من المغصوبة عاصيًا بالقدم الأوّل، مطيعًا في سائر عبوره؛ لأنّه خروج إلّا أن يلتزم بتعيّن الخروج عليه من أقرب الطرق، فيكون عاصيًا إلى مبلغ وسطها الحقيقي، مطيعًا في سائر ذلك، وهو كما ترى.

[**ردّ القول الثالث**]

ولا إلى الثالث؛ لعدم المانع من كونه منهيًّا عنه -كما ستعرف ذلك[1]- ولأنّ معصيته النهي السابق المنقطع غير معقول.

---

١. راجع صفحة ٢٦٢.

توضيح ذلك: أنّه كان هذا الغصب عليه محرّمًا قبل هذا الحال، ولم يفعله قبل ذلك كي يكون عاصيًا، ثمّ ارتفع هذه الحرمة في هذا الحال، فلا تحريم، حتّى يكون فعله عصيانًا.

وبالجملة: حيثما ارتكبه لم يكن محرّمًا عليه، وحيثما كان محرّمًا، لم يرتكبه، فأنّى العصيان؟

وأيضًا فإنّ التكليف -قبل حضور وقت العمل- لا إطاعة له ولا عصيان؛ لأنّه كالمنسوخ بل هو[1] الغصب في هذا الوقت، والحين قد انقطع حرمته حال العمل، والعمل هنا الترك، فأنّى يتصوّر هناك عصيان؟ وهذا واضح. وقد مرّ ذكره في الأوامر.

[ردّ القول الرابع]

ولا إلى الرابع؛ لجميع ما ورد على الثالث، ونزيد عليه: أنّه لو كان النهي منقطعًا، فأيّ مانع من كونه مأمورًا به؛ فإنّه لا مجال حينئذٍ لتوهّم اجتماع الضدّين، أو التكليف بغير المقدور، ولا غير ذلك.

[تعيّن القول الخامس]

فتعيّن القول الخامس، ولا يتوجّه عليه لزوم التكليف بغير المقدور؛ لما عرفت سابقًا[2]: من أنّ النهي لم يتعلّق إلّا بما هو مقدور له، وقد كان

---

١. في الحجرية: «هو هو».
٢. راجع صفحة ٢٥٥.

قادرًا على أن يمتثله في الزمان المضروب له، وارتفاع قدرته بسوء اختياره في ذلك الزمان غير ضائر في صحّة الخطاب السابق؛ حيث لا يعتبر فيه إلّا كونه متعلّقًا بالمقدور، وقد تعلّق كذلك، وقد عرفت أنّ العقل لا يعتبر في صحّة التكليف بقاء قدرة نفاها سوء اختيار المكلّف، وأنّ الأدلّة الشرعيّة النافية للتكليف بغير المقدور لا يعمّ[1] مثل هذا التكليف. فراجع[2].

وهل يمكن الالتزام بأنّه إذا جعل العبد الإطاعة على نفسه ممتنعة، يجب على المولى نسخ حكمه؟ وهل يصحّ أن يقول المولى: «لا تفعل كذا إلّا إذا اخترته وأردته»؟

فإن قلت: لا يتمشّى حقيقة الطّلب نحو الممتنع فعلًا؛ لأنّ حقيقته الإرادة ولا تتوجّه كذلك.

قلت: بل قد عرفت أنّه لا محيص من الالتزام ببقاء الإرادة التشريعيّة[3]؛ لأنّ المصلحة والمفسدة الموجبتين للحكم باقيتان بالضرورة، غير زائلتين باختيار المكلّف مخالفة التكليف، وليس الإرادة التشريعيّة إلّا العلم بالمصلحة والمفسدة في عمل المكلّف له، فالإرادة باقية لا محالة.

بل مبنى نظام أهل الدنيا في أوامرهم ونواهيهم على مثل هذه التكاليف، فما من أمر يصدر من الموالي إلى حواشيهم إلّا ويمتنع بترك

---

١. في الحجرية: «لا نعم».
٢. راجع صفحة ٢٥٥.
٣. راجع صفحة ١١٢.

مقدّماته اختيارًا، وما من نهي كذلك إلّا ويجب بفعل ما يوصل إليه.

فهل تراهم يقيّدون أوامرهم ونواهيهم باختيار الحواشي لما أمر به أو لغير ما نهي عنه؟ أو تراهم ينسخون أحكامهم إذا علموا أنّ الإطاعة قد امتنع على المأمور بسوء اختياره؟ أو يرون تجرية ذلك عليهم موجبًا للوسعة عليه في ذلك؟ وهل الشبهة في صحّة مثل هذا التكليف إلّا سفسطة؟ وإلحاقه بغير المقدور إلّا مغلطة؟

ثمّ إنّه لا شبهة أنّ العقل يلزمه بالخروج وإن كان حرامًا عليه؛ دفعًا للأفسد بالفاسد وارتكابًا بالأقلّ المحدود.

تنبيهٌ

ما يعدّ من التصرّفات الواقعة في المغصوب ردًّا وأداءً إلى المالك أو كان مقدّمة لذلك، فلا محيص عن التزام وجوب ذلك؛ فإنّه مأمور شرعًا به، مع أنّ المالك راضٍ به بل مريد له فطالب إيّاه فليس غصبًا.

وكذا ما كان من قبيل رفع اليد عن المغصوب وتخليته؛ فإنّ المالك لا يرضى إلّا به، وليس مطلق الخروج كذلك؛ لأنّه قد يخرج لإدخال غيره أو بنيّة العود أو غير ذلك.

ولعلّ مراد من أوجب الخروج هو ذلك، لا وجوب مطلق الخروج وإن لم يترتّب عليه تأدية حقّ ولا تخلية مغصوب، بل الظاهر من مطلق الخروج هو التخلية، فلا وجه لإلحاقه بالغصب، ثمّ التكلّم في حكمه. فأمعِن النظر في الموارد والمصاديق، ولا تغفل.

الفصل الرابع [في دلالة النهي على الفساد]

اختلفوا في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على أقوال[1]:

وليعلم أنّ المراد من النهي هو التحريم الشرعي، أو اللفظ الدالّ على ذلك، فعلى أيّ حال يلحق المسألة بمباحث الألفاظ؛ لأنّ الأمر ينجرّ إلى اللفظ؛ فإنّ الموجب للحرمة هو اللفظ لا محالة.

والعبادات ما توقّف صحّتها على القربة، والمعاملات بخلاف ذلك، سواء كان من العقود والإيقاعات، أو غيرها كغسل الثياب.

ولا يرد عليه: أنّ ما يصحّ بنيّة التقرّب لا يكاد يتعلّق به نهي؛ لأنّ توقّف الصحّة على القربة غير ملازمتها إيّاها فيها.

ثمّ إنّ الفرق بين المسألة ومسألة الاجتماع بناءً على ما استند إليه

---

١. راجع *هداية المسترشدين*، ج ٣، ص ١٢٥ و١٢٦، وقد ذكر المحقّق الأصفهاني هناك أحد عشر قولاً.

لجواز الاجتماع من تغاير متعلّقي الأمر والنهي فيها واضح؛ إذ يكون الكلام فيها على ذلك في أنّه هل تعدّد الجهة والعنوان يوجب اختلاف متعلّقي الأمر والنهي أم لا؟ وفيما نحن فيه في أنّه بعد الفراغ عن توجّه النهي إلى عبادة أو غيرها هل يوجب الفساد أم لا؟

نعم، يتحصّل من مسألة الاجتماع للقائل بالامتناع صغرًى لهذه المسألة، كما لا يخفى.

هذا مع أنّ النزاع هناك فيما إذا تعلّق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة؛ وهاهنا فيما اتّحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرّد الإطلاق والتقييد: بأن تعلّق الأمر بالمطلق والنهي بالمقيّد.

[**أقسام النهي في العبادة**]

إذا تمهّد ذلك فنقول: إذا تعلّق النهي بالعبادة:

فإمّا يتعلّق بنفسها، كالنهي عن صوم العيدين.

أو بجزئها، كالنهي عن قرائة العزائم في الصلاة، كما ذكروا.

أو بشرطها، كالتستّر بالحرير للرجال في الصلاة، كما أفتوا.

أو بوصفها اللازم، كالنهي عن الجهر أو الإخفات في القرائة؛ فإنّها لا تنفكّ عن أحدهما.

أو بوصفها الغير الملازم، كالنهي عن التكتّف في الصلاة على القول بحرمته.

أو بشيء مفارق اتّحد معها خارجًا، كقول الشارع: «صلّ ولا تغصب».

[**التحقيق في مسألة النهي عن العبادة**]

ثمّ إنّ التحقيق: أنّ النهي يدلّ على فساد العبادة، سواء كان تمام المأمور به أو جزءًا له أو شرطًا له أو وصفًا إلى غير ذلك؛ لامتناع اجتماع المتنافيين فلا أمر، وإذا انتفى الأمر فالصحّة غير معقول.

وأيضًا لا يتمشّى فيها نيّة القربة المتوقّفة عليها بالاتّفاق صحّة العبادات.

وهل يسري فساد الجزء والشرط والوصف إلى فساد الكلّ والمشروط والموصوف أم لا؟

أمّا في الجزء، ففيه تفصيل؛ لأنّه إن اقتصر عليه فتفسد أصل العبادة لا محالة؛ لانتفائها بانتفاء جزئها، ولو أتي به ثانيًا على وجه مشروع فلا تفسد، إلّا إذا استلزم محذورًا آخر كالزيادة العمديّة في الصلاة، وتشخيصه إلى الفقه.

وأمّا في الشرط، ففساده يسري إلى فساد المشروط؛ لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه إذا كان عباديًّا؛ لأنّه وإن لم يكن داخلًا في متعلّق الأمر؛ لكنّ التقييد به داخل، وهو في المفروض غير حاصل.

نعم، لو كان الشرط غير عبادي، فالنهي عنه لا يوجب فساد المشروط به؛ لحصول الغرض به؛ لأنّ الأمر به غيري توصّلي، فإذا اتّصف فرد منه بالحرمة، فهو وإن لم يتعلّق به الأمر، لكن يسقط به.

وأمّا في الوصف اللازم فالأشبه عدم السريان؛ لأنّ متعلّق الأمر هو الموصوف، ومتعلّق النهي هو الوصف بحسب العرف، لكنّ الأمر فيما

نحن فيه أشكل من مسألة الاجتماع؛ لأنّ المجمع فيها متّحد ذاتًا متعدّد بحسب الموضوعيّة للحكم، كما عرفت[١].

وأمّا فيما نحن فيه، فالمجمع متّحد ذاتًا ومصداقًا؛ لأنّ الجهر في القرائة فرد من القرائة حقيقة ومتّحد بحسب الموضوعيّة للحكم بحسب الدقّة، لكن حيث إنّ المناط في باب الإطاعة والعصيان وتعيين موضوع التكليف وأشباهه هو العرف، فلا يبعد عدم الاعتداد بنظر العقل الدقيقي.

فإن قلت: كيف يصحّ ذلك؟ فإنّه من التكليف بغير المقدور.

قلت: الجواب ما تقدّم في تلك المسألة. وملخّص الأمر: أنّ الطبيعة المتعلّقة للأمر إذا كانت مشتملة على فرد غير مقدور، فإنّ الأمر لا يخرج بذلك عن كونه متعلّقًا بالمقدور.

وأمّا في الوصف الغير الملازم الّذي لا يتّحد مع الموصوف ذاتًا وحقيقةً، فلا وجه لسريان النهي منه إلى الموصوف.

ولا يخفى أنّه فيما كان النهي عن الوصف نهيًا عن الموصوف عرفًا؛ لشدّة الارتباط بينهما، أو غير ذلك، فيسري الفساد إليه لا محالة، سواء في الوصف الملازم أو غيره، بل وفي المفارق المتّحد الذي هو مسألة اجتماع الأمر والنهي.

هذا كلّه حال النهي المتعلّق بالجزء أو الشرط أو الوصف.

أمّا النهي عن العبادة باعتبار أحد هذه الأمور؛ فإمّا يكون النهي

---

١. راجع صفحة ٢٣٦.

عنها حقيقة، لكن علّة النهي راجعة إلى خصوصيّة في هذه الأمور، فيدخل فيما تعلّق النهي بنفس العبادة، وإمّا يكون النهي عن العبادة راجعًا إلى النهي عن أحد هذه الأمور بحسب اللبّ فيأتي فيه التفصيل المزبور.

[**تحقيق الحال في النهي عن المعاملة**]

ثمّ إنّك تعرف -ممّا ذكرنا- حال تعلّق النهي بجزء المعاملة أو بشرطها أو بوصفها أو بالمفارق المتّحد معها، وأنّه لا يوجب فسادها بطريق أولى إلّا فيما عرفت.

[**وجوه دلالة النهي على الفساد إذا تعلّق بنفس المعاملة**]

وإذا تعلّق بنفسها فالحقّ دلالة النهي فيها على الفساد؛ لوجوه:

الوجه الأول: أنّ العلماء رضوان الله عليهم أجمعين لم يزالوا يستدلّون به عليه فيها في جميع الأعصار والأمصار من غير نكير، وليس هذا إلّا لفهمهم منه هذا المعنى، وفهمهم في مداليل الأدلّة حجّة فيما التبس الحال؛ لأنّهم أهل الخبرة والدراية فيها، فلا نحتاج إلى ثبوت الإجماع منهم على ذلك، كما لا يخفى.

الوجه الثاني: أنّ الوجه في ثبوت التأثير للمعاملة؛ إن كان مثل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] و﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[2] و ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ

١. سورة المائدة، ١.
٢. سورة البقرة، ٢٧٥.

النِّسَاءِ﴾[١]، ممّا يدلّ على تشريع المعاملة المستلزم للترخيص؛ فإنّ دليل التحريم يقضي بخلاف ذلك كلّه، فلا وجه للصحّة بعد.

وإن كان الوجه بناء العقلاء والعرف على تلك المعاملة مع عدم ردع من الشارع عنه؛ فإنّ التحريم يكفي ردعًا ومنعًا فلا وجه للصحّة عليه.

الوجه الثالث: إنّما يتّصف المعاملة بالصحّة إذا كان له السلطنة والاستحقاق عليها.

ألا ترى أنّ المجنون لا سلطان له على البيع، ولذا يتّصف بيعه بالفساد، ودليل التحريم ينفي السلطنة والاستحقاق، فلا مجال بعد ذلك للصحّة.

الوجه الرابع: بعض ما استدلّ بها من الروايات ويأتي شرحه في التنبيهات[٢].

ثمّ لا يخفى أنّ الوجوه المذكورة أخصّ ممّا ادّعي هنا من فساد جميع أنواع المعاملات، بل يدلّ على فساد أمثال البيع والصلح والأنكحة والطلاق وأشباه ذلك -كما لا يخفى- لا في مثل الافتراق أو التفرّق عن المجلس حيث يوجب لزوم البيع، ولو وقع محرّمًا، أو الزنا الموجب لحرمة المصاهرة وغير ذلك ممّا لا يحصى.

ولعلّ المراد من المعاملات المدّعى فسادها في الكلمات، خصوص الأوّل؛ فإنّ الثاني لا يتبادر منها حيث لا قرينة عليه.

---

١. سورة النساء، ٣.
٢. راجع صفحة ٢٧٢.

تنبيهات

الأوّل: [النهي إذا تعلّق بمعاملة لأجل مزاحمتها للمطلوب لا يدلّ على الفساد]

إذا ثبت أنّ المعاملة الخاصّة لا منقصة فيها عن التأثير ولا مبغوضيّة فيها في نفسها، وإنّما حرّم لأجل مزاحمتها للمطلوب كالبيع وقت النداء -لو قلنا بحرمته-؛ فإنّ التحريم لا يدلّ على الفساد فيها، كما لا يخفى.

الثاني: [النهي في كلام المعصومين عليهم السلام لا يدلّ على الفساد]

قد عرفت حال المعاملة إذا ثبت تحريمها؛ أمّا إذا لم يكن هناك إلّا النهي، فقد عرفت -ممّا أسلفنا لك في أوائل مبحث الأوامر[1]- أنّ النهي الوارد في الشريعة إن كان واردًا في الكتاب الكريم والأحاديث القدسيّة، فإنّه يدلّ على التحريم دون ما ورد في لسان المعصومين صلوات الله عليهم ممّا يتعلّق بالفقه؛ فإنّه إرشاد محض.

فحينئذٍ نقول: إنّ النهي الوارد في الكتاب العزيز والأحاديث القدسيّة -حيث يدلّ على الحرمة- يلحق بما تقدّم من دلالته على الفساد.

وأمّا النواهي الإرشاديّة في كلماتهم صلوات الله عليهم، إذا تعلّق بالمعاملة فلا تدلّ على الفساد؛ إذ كما يمكن أن تكون إرشادًا إليه، يمكن أن تكون إرشادًا إلى الحرمة أو الكراهة مثلًا، وعلى الثالث لا تتّصف

---

١. راجع صفحة ٩٦ و٩٧.

تلك المعاملة بالفساد لا محالة وإن اتّصفت على الأوّلين به، فلا دلالة لتلك النواهي على الفساد لمكان الإبهام والإجمال.

الثالث: [الأخبار التي يتمسّك بها على أنّ النهي في المعاملة يدلّ على الفساد]

ربّما يتمسّك على المدّعى بروايات:

منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَن مَمْلُوكٍ تَزَوَّجَ بِغَيْرِ إِذْنِ سَيِّدِهِ. فَقَالَ: «إِنَّ ذَلِكَ إلى سَيِّدِهِ، إِنْ شَاءَ أَجَازَهُ، وَإِنْ شَاءَ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا»، فَقلت: أصلحَكَ اللهُ، إِنَّ الْحَكَمَ بْنَ عُتَيْبَةَ وَإِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيَّ وَأصحابهُمَا يَقُولُونَ: إِنَّ أصل النِّكَاحِ بَاطِلٌ فَلَا تُحِلُّ[1] إِجَازَةُ السَّيِّدِ لَهُ. فَقَالَ أَبُو جَعْفَر عليه السلام: «أنّه لَمْ يَعْصِ اللهَ إنّما عَصَى سَيِّدَهُ، فَإذا أَجَازَهُ فَهُوَ لَهُ جَائِز».»[2]

وجه الدلالة: أنّها تدلّ على أنّ نكاح العبد الغير الماذون إنّما لم يفسد مع لحوق الإجازة؛ لأنّه لم يعص الله فيه، فيدلّ على أنّ عصيان الله سبحانه موجب لفساد النكاح الذي هو من المعاملة.

ومنها: ما رواه الكليني قدّس الله نفسه عنه عليه السلام: «سَأَلْه عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ عَبْدُهُ بِغَيْرِ إِذْنِهِ، فَدَخَلَ بِهَا، ثمّ اطَّلَعَ عَلَى ذَلِكَ مَوْلَاهُ. فَقَالَ: «ذَلِكَ إلى

١. في الحجرية: «فلا يحلّ».
٢. *الكافي*، ج ١١، ص ٩٠؛ *الفقيه*، ج ٣، ص ٥٤١؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٧، ص ٣٥١.

مَوْلَاهُ، إِنْ شَاءَ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا، وَإِنْ شَاءَ أَجَازَ نِكَاحَهُمَا[١]؛ فَإِنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا فَلِلْمَرْأَةِ مَا أَصْدَقَهَا إِلّا أَنْ يَكُونَ اعْتَدَى، فَأَصْدَقَهَا صَدَاقًا كثيرًا؛ وإِنْ أَجَازَ نِكَاحَهُ فَهُمَا عَلَى نِكَاحِهِمَا الأوّل[٢]»، فَقلت لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: فَإِنَّ[٣] أصل النِّكَاحِ كَانَ عَاصِيًا. فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: «إِنّما أتى شَيْئًا حَلَالًا، وَلَيْسَ بِعَاصٍ لله ورسوله، وإِنّما عَصَى سَيِّدَهُ وَلَمْ يَعْصِ اللهَ، إِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ كَإِتيان مَا حَرَّمَ اللهُ عز وجل عَلَيْهِ مِنْ نِكَاحٍ فِي عِدَّةٍ وَأَشْبَاهِهِ».»[٤].

وجه الدلالة ما تقدّم في السابقة.

ومنها: ما رواه أيضًا عن الصادق عليه السلام: «فِي مَمْلُوكٍ تَزَوَّجَ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهُ. أَعَاصٍ لله؟ قَالَ: «عَاصٍ لِمَوْلَاهُ»، قلت: حَرَامٌ هُوَ. قَالَ: «مَا أَزْعُمُ أَنّه حَرَامٌ وَقُلْ لَهُ: أَنْ لَا يَفْعَلَ إِلّا بِإِذْنِ مَوْلَاه».»[٥]

ومنها: رواية *الفقيه* عن البقباق قَالَ: «قلت لِأَبِي عَبْدِ الله عليه السلام: يَتَزَوَّجُ الرَّجُلُ بِالْأَمَةِ بِغَيْرِ إِذْنِ أَهْلِهَا. قَالَ: «هُوَ زِنًى إِنّ اللهَ يَقُولُ: ﴿فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾[٦].»[٧] وقريب منها غيرها.

ومنها: ما ورد في: «مَنْ طَلَّقَ ثَلَاثاً فِي مَجْلِسٍ فَلَيْسَ بِشَيْءٍ. ومَنْ

---

١. في الحجرية: «نحكاحهما» غير موجودة.
٢. في الحجرية: «الأوّل» غير موجودة.
٣. في الحجرية: «فإنّه».
٤. *الكافي*، ج ١١، ص ٨٩ و٩٠.
٥. *الكافي*، ج ١١، ص ٩١.
٦. سورة النساء، ٢٥.
٧. *الفقيه*، ج٣، ص ٤٥١ و٤٥٢.

خَالَفَ كِتَابَ الله رُدَّ إِلَى كِتَابِ الله.»[١]

وبمضمونها أخبار[٢] في بعضها «مَنْ خَالَفَ كتابَ الله والسُنَّة» وفي بعضها «كُلُّ شَيءٍ خَالَفَ كِتابَ الله، فَهُوَ رَدٌّ إلى كِتابِ الله».

وجه الدلالة: أنّها تضمّنت قاعدة كليّة، وهي وجوب ردّ كلّ شيء خالف الكتاب والسّنة إليه أي: ردّه باطلًا إلى ما يقتضيه الكتاب والسنّة من البطلان، والمعاملة المحرّمة مخالفة لأحدهما فيجب ردّها باطلًا إليه.

[**الجواب عن الروايات**]

قلت: منتهي ما يمكن أن يجاب عن الاستدلال بالروايتين الأوليتين: أنّ المراد من عدم عصيانه لله ﷻ عدم إتيانه بما لم يمضه ولم يشرّعه، بقرينة عصيانه للمولى.

وهو مدفوع؛ بأنّه تأويل غير جميل.

والمناسب للروايتين؛ إمّا أن يكون عدم الإذن بمعنى النهي، أو يكون العصيان لتنزيل العادة منزلة النهي؛ حيث إنّ سيرة الموالى جارية على عدم الرضا بإقدام العبيد على مثل هذا الأمر من دون إذنهم وترخيصهم، فهو عاصٍ في فعله؛ ذلك لمخالفة رضا مولاه أو لتركه الاستيذان منه.

فإن قلت: حيث إنّ عصيان السيّد ملازم لعصيان الله ﷻ؛ لوجوب

---

١. *تهذيب الأحكام*، ج ٨، ص ٥٤.
٢. راجع *تهذيب الأحكام*، ج ٨، ص ٥٥.

طاعته على عبده، فالتفكيك بينهما قرينة على لزوم التأويل في العصيان.

قلت: الأخبار الثلاثة الأُوَل -خصوصًا ثالثها- تفصح عن أنّه لم يعص الله سبحانه بوجه.

فإن ساغ لنا التمسّك بظاهرها -بتقريب أن يقال: إنّ وجوب طاعة المولى إنّما يكون فيما يرجع إليه لا إلى العبد، فلو خالفه فيما يرجع إلى نفسه، فحيث إنّه ليس فيه تفويت من حقّه، لم يفعل حرامًا- فدلالتها حينئذٍ على دلالة النهي على الفساد واضحة.

وإن لم يمكننا العمل بظاهرها؛ لإجماع أو غيره، فنقع في تأويلها في الارتكابات ودلالتها على المدّعى حينئذٍ محلّ نظر.

وأمّا الرواية الثالثة، فلا دلالة لها على المدّعى.

وأمّا الرابعة، فيشكل دلالتها: بأن يكون وجه الاستشهاد بالآية الكريمة إثبات شرطيّة الإذن في صحّة النكاح، فهو وجه الفساد.

وأمّا الخامسة، فالردّ إلى كتاب الله بمعنى الردّ إلى ما يقتضيه الكتاب لا ردّه باطلًا إليه، فحينئذٍ لو كان حكم الكتاب صحّته أو فساده، حكم به، فدلالتها على المدّعى غير تامّة.

ثمّ لا يخفى أنّ الروايات على فرض دلالتها أخصّ من المدّعى أيضًا كالوجوه المتقدّمة.

تنبيهٌ

لا يخفى عليك أنّ الخبرين الأوّلين لا ينافيان[1] ما ذكرنا من عدم سراية النهي من الوصف إلى الموصوف، من جهة دلالتهما على أنّ النكاح إذا عصي به اتّصف بالفساد.

وجه عدم المنافاة ما أشرنا إليه: أنّ النهي عن الوصف إذا رجع إلى النهي عن الموصوف عرفًا، اتّصف بالفساد، والخبران يحكمان بفساد النكاح المنهي عنه، لا غير، فهو إمّا منهي عنه لذاته أو لوصفه مثلًا، مع رجوع النهي إليه؛ ولا يحكمان بما سوى ذلك، كما يشهد به جملة: «إنّما أتى شيئًا حلالًا» وغيره، فافهم.

١. في الحجرية: «لا تنافيان».

الأريكة الرابعة

في المفاهيم وفيه فصول

[تقديم أمور]

ولنقدّم أمورًا:

الأوّل: [معنى المنطوق والمفهوم]

المعروف أنّ المنطوق ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النّطق، والمفهوم ما دلّ عليه لا في محلّ النطق.

وفسّره عمّنا المحقّق قدس سره في *الفصول*: «بأنّ المراد بكون الدلالة في محلّ النطق: أن تكون ناشئة من اللفظ ابتداءً أي بلا واسطة المعنى المستعمل فيه؛ ومن كونها لا في محلّ النطق: أن تكون ناشئة بواسطة المعنى المستعمل فيه؛ فإنّ قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» يدلّ على تعليق وجوب الإكرام على المجيء، وعلى تعليق عدم الوجوب على عدم المجيء، لكن يدلّ على التعليق الأوّل بلا واسطة، وعلى التعليق الثاني بواسطة دلالته على التعليق الأوّل.»[1]

ولا بأس بالتحديد والتفسير المذكورين جميعًا. ولا يخفى أنّ دلالة الآيتين[2] على أقلّ الحمل ليس من المفهوم؛ إذ العبرة فيه بدلالة اللفظ

---

١. *الفصول*، ج ٤، ص ١٤١.

٢. أشار المؤلّف بهاتين الآيتين: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ ←

الواحد عليه.

الثاني: [القول بأنّ مفهوم الشرط مثلًا حجّة أم ليس بحجّة مجاز]

القول بأنّ مفهوم الشرط مثلًا حجّة أم ليس بحجّة مجاز؛ إذ الكلام في ثبوت المفهوم له وعدم ذلك، لا في حجّيّته بعد تسليم ثبوته.

وبالجملة: فالكلام في أنّ القضيّة الشرطيّة مثلًا هل يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، أم لا، كما لا يخفى.

الثالث: [مفهوم الموافقة والمخالفة]

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة وهو ما كان الحكم المفهومي إنشائيًا أو إخباريًّا موافقًا للحكم المنطوقي، كدلالة قوله ﷻ: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[1]، على حرمة ضربهما، ويسمّى بفحوى الخطاب ولحن الخطاب.

وإلى مفهوم المخالفة وهو ما كان مخالفًا للحكم المنطوقي، كدلالة القضيّة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء، ويسمّى بدليل الخطاب.

الرابع: [المنفي في طرف المفهوم نوع الحكم لا شخصه]

المنفي في طرف المفهوم على فرض ثبوته نوع الحكم لا شخصه؛ فإنّ

← كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّه...﴾ (سورة الأحقاف، ١٥)؛ ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ (سورة البقرة، ٢٣٣).

١. سورة الإسراء، ٢٣.

شخص الحكم الثابت بصريح القضية اللفظيّة منتفٍ عقلًا بانتفاء موضوعه، ولا حاجة فيه إلى إثبات مفهوم أصلًا. فلو قال: «أكرم الرجل العالم»، فانتفاء هذا الوجوب لإكرام غير الرجل أو غير العالم، ليس لثبوت مفهوم اللقب أو الوصف في تلك القضيّة، بل لأنّه لم يكن متعلّقًا للحكم وموردًا له في تلك القضيّة.

وبالجملة: وجه انتفاء الوجوب الثابت بهذه القضيّة عن إكرام غير الرجل العالم: أنّه لم يحكم فيها بإكرام غيره، وهذا واضح.

ولو دلّ على المفهوم لدلّ على أنّ كلّي الوجوب منتفٍ لإكرام غير الرجل العالم، فلو كان قال سابقًا: «أكرم الجاهل» لناقض كلامه ظاهرًا، بخلاف ما لو لم يدلّ على المفهوم.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّه لا حاجة إلى ثبوت المفهوم في الوصايا والأوقاف والنذور والأيمان إذا كان متعلّقها شخصيًّا؛ للانتفاء عن غير الأشخاص المتعلّق إليهم -أعني الموقوف عليهم والموصي لهم وهكذا أو ذلك-؛ لأنّه إذا صار شيء وقفًا على أحد أو أوصى به أو نذر له، لا يقبل أن يصير وقفًا على غيره أو وصيّة أو نذرًا له.

هذا بالنسبة إلى نوع الحكم، أمّا انتفاء شخصه فعقلي، كما عرفت.

الفصل الأوّل [في مفهوم الشرط]

اختلفوا[1] في حجّيّة مفهوم الشرط، فذهب أكثر العلماء المحقّقين إلى دلالة الجملة الشرطيّة على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، ومنعها جماعة منهم علم الهدى[2] والنحرير المحدّث العاملي[3] ومال إليه المحقّق الأستاد[4] قدّس الله أنفسهم الزكيّة.

[الأدلّة التي يستدلّ بها على حجّيّة مفهوم الشرط]

واستدلّ على الأوّل بوجوه:

[التبادر]

منها: التبادر، وهو الأصل لهذا المذهب، وشرحه ما ذكره الشيخ

---

١. راجع -للعثور على الأقوال- *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٤٢٤.
٢. *الذريعة*، ج ١، ص ٤٠٦.
٣. *الفوائد الطوسية*، ص ٢٧٩.
٤. راجع *كفاية الأصول*، ج ١، ص ٢٦٨ و٢٦٩.

المحقّق صاحب المعالم قدّس الله نفسه: «من أنّ قول القائل: «أعط زيدًا درهمًا، إن أكرمك»، يجري في العرف مجرى قولنا: «الشرط في إعطائه إكرامك»، والمتبادر من هذا، انتفاء الإعطاء -يعني رضي الله عنه وجوب الإعطاء- عند انتفاء الإكرام قطعًا، بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان، فيكون الأوّل أيضًا هكذا -ثمّ ذكر رحمه الله ما لا حاجة إليه قال:- وإذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفًا، ضممنا إلى ذلك مقدّمة أخرى سبق التنبيه عليها، وهي أصالة عدم النقل فيكون كذلك لغةً.»[1] انتهى.

والمراد من الشرط -فيما ذكر-: هو ما يتوقّف عليه الشيء، كما هو المتبادر منه في العرف.

ودلالة القضيّة الشرطيّة على المفهوم على هذا الاستدلال لفظيّة وضعيّة، كما أنّها على الاستدلال الآتي لفظيّة إطلاقيّة. وعلى الاستدلال الثالث عقليّة.

ولا يرد عليه: أنّه لا دلالة في القضيّة على انحصار الشرط في الإكرام؛ لما عرفت من أنّ المتبادر من الشرط: ما يتوقّف عليه الشيء، ولا يلائم ذلك ثبوت البدل؛ إذ عليه ليس وجوب الإعطاء متوقّفًا على الإكرام. وتسمية ما له بدل شرطًا في اصطلاح الفقهاء غير مستلزم لمساعدة العرف واللغة عليه.

---

١. *معالم الدين*، ص ٧٧ و٧٨.

[**دليل صاحب الفصول**]

ومنها: ما في *الفصول*[١] وملخّصه: أنّ المتبادر من التقييد -بإن وأخواتها-: تعليق الجزاء على الشرط، بمعنى أنّ الثاني لازم الحصول للأوّل، ومرجعه إلى أنّ للشرط علقة بالجزاء يقتضي عدم انفكاكه عنه، وحيث تنحصر هذه العلقة -أي علقة اللزوم في العلّيّة بأنواعها- صحّ أن يكون الشرط سببًا للجزاء، -إمّا سببًا عقليًّا أو وضعيًّا نحو: «إن ظاهرت فكفّر»- وأن يكون مسبّبًا عنه، وأن يكونا معلولين لعلّة واحدة.

وحيث يكون الجزاء إنشاءً، فلا يستقيم المعنى مع سببيّة الشرط، وحيث إنّ الظاهر من اللزوم عند الإطلاق هو اللزوم بلا واسطة، يتبادر منه شرطيّة الشرط للجزاء بمعنى سببيّته له، بل الظاهر من اعتبار المقدّم ملزومًا والتالي لازمًا شرطيّة المقدّم بالمعنى المتقدّم.

وإذا ثبت أنّ قضيّة إطلاق التعليق شرطيّة المقدّم للتالي سيّما إذا كان إنشاءً، كذلك الظاهر من إطلاق الشرطية كونه شرطًا على التعيين، فيلزم من انتفائه انتفاء الجزاء.

فدلالة التعليق بالشرط على ذلك «في الجملة» وضعيّة؛ لأنّه قضيّة التعليق، و«مطلقًا» إطلاقيّه مستندة إلى ظهور التعليق في شرطيّة المقدّم، وظهور الشرطيّة في الشرطيّة التعيينيّة.

---

١. راجع *الفصول*، ج ٤، ص ١٥٣-١٥٥.

قلت: وقد تخطّى رحمه الله عن النهج الواضح وسلك وغرًا لا يزيد السالك فيه إلّا بُعدًا وحيرة.

وقد تفطّن قدّس الله نفسه لذلك حيث قال: «فإنّ تنزيل الخطابات العرفيّه على هذه التدقيقات الخفيّة، غير سديد؛ لقصور أكثر الأفهام عن الوصول إليها فكيف يبتني محاورات أهل العرف عليها. قلت: الانتقال إلى مثل هذه الدقائق بطريق الإجمال ممّا يشترك فيه العالم وغيره.»[1] إلى آخر ما قال.

وأوضح ما يرد على الاستدلال: أنّ انصراف إطلاق الشرطيّة إلى التعيينيّة لا وجه له ظاهرًا في نظره طاب ثراه إلّا الأكمليّة، والأكمليّة لا توجب الانصراف المدّعى، مع أنّ انحصار العلّة لا يستلزم الأكمليّة لها.

ألا ترى أنّه لا يوجب ضعفًا ووهنًا في قاطعيّة السيف وجود السكّين، ولا في محرقيّة النار وجود الشمس.

[عدم إفادة مفهوم الشرط مساوق للغويّة التعليق]

ومنها: أنّه لو لم يُفِد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوًا؛ فإنّ اللفظ كان وافيًا بالحكم المنطوقي من دون داعٍ إلى التعليق، والواجب تنزيه كلام الحكيم عن اللغو.

وهذا الاستدلال، كما ترى؛ فإنّ الفوائد غير محصورة، كشدّة

---

١. *الفصول*، ج ٤، ص ١٥٣-١٥٥.

الاهتمام أو تزيين الكلام أو اقتضاء المقام إلى غير ذلك، ومتى ضاق دلالة اللفظ عن إثبات المفهوم، فلا يجدي أمثال هذا شيئًا.

[الروايات التي تدلّ على حجّيّة مفهوم الشرط]

ومنها: عدّة أخبار:

الأوّل: ما رواه القمّي في *تفسيره* والصدوق في *معاني الأخبار* عن مولانا الصادق عليه السلام في قوله تعالى -في قصّة إبراهيم عليه السلام-: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنطِقُونَ﴾[1]، «قَالَ عليه السلام: «مَا فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ ومَا كَذَبَ إِبْرَاهِيمُ عليه السلام»، فَقُلْتُ: فَكَيْفَ ذَاكَ؟ قَالَ: «إِنَّمَا[2] قَالَ إِبْرَاهِيمُ عليه السلام: فَسألوهُمْ إِنْ كٰانُوا يَنْطِقُونَ، إِنْ نَطَقُوا فَكَبِيرُهُمْ فَعَلَ، وإِنْ لَمْ يَنْطِقُوا فَلَمْ يَفْعَلْ كَبِيرُهُمْ شَيْئاً فَمَا نَطَقُوا».»[3]

الثاني: ما رواه المشايخ الثلاثة عن عبيد بن زرارة «قَالَ: سَأَلْتُ الصادق عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[4]، قَالَ: «مَا أَبيَنَهَا مَنْ شَهِدَ فَلْيَصُمْهُ، ومَنْ سَافَرَ فَلَا يَصُمْهُ».»[5]

ويضمّ إليه أنّه لا فرق بين أدوات الشرط وما دلّ على التعليق

---

١. الأنبياء، ٦٣.
٢. في الحجرية: «إنّما» غير موجودة.
٣. *تفسير القمي*، ج ٢، ص ٧٢؛ *معاني الأخبار*، ص ٢١٠؛ *موسوعة أحاديث أهل البيت* عليهم السلام، ج ١، ص ١٧٢.
٤. سورة البقرة، ١٨٥.
٥. *الكافي*، ج ٧، ص ٥٤٢؛ *الفقيه*، ج ٢، ص ١٤١؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٤، ص ٢١٦.

صريحًا أو تضمّنًا.

والمناقشة في دلالتها -:بأنّ ما تدلّ عليه غير ما يقولون به- ساقطة جدًّا؛ فإنّ ذكر النهي في المفهوم؛ إمّا من جهة دلالته على رفع الوجوب لوروده في مقام توهّم الوجوب؛ أو هو تفسير للمفهوم مع زيادة.

مع أنّ قضيّة المناقشة تأكّد ثبوت المفهوم المدّعى للمثبتين؛ فإنّ القضيّة الشرطيّة على هذا دالّة على ثبوت الحكم المخالف عند الانتفاء، فضلًا عن انتفاء الحكم الموافق، كما لا يخفى.

إلّا أنّ في دلالتها على المدّعى إشكالًامن جهة أخرى: وهو احتمال أن يكون قوله(عليه السلام): «ما أبيَنَهَا» ناظرًا إلى الجملة المتلوّة للجملة المزبورة في الآية الشريفة، وهو قوله عزّ من قائل: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[1].

الثالث: ما ورد في قوله (عزّ وجلّ): «﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[2] قال: فَلَوْ سَكَتَ لَمْ يَبْقَ أَحَدٌ إلّا تَعَجَّلَ وَلَكِنَّهُ قَالَ: ﴿وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[3].»[4]

بتقريب: أنّ التعجيل والحال ذلك؛ إنّما هو لأجل فهم إثبات الإثم بالتأخير من جهة المفهوم.

وفيه: أنّه يمكن أن يكون التعجيل حينئذٍ لاحتمال الإثم بالتأخير،

---

١. سورة البقرة، ١٨٥.
٢. سورة البقرة، ٢٠٣.
٣. سورة البقرة، ٢٠٣.
٤. *الكافي*، ج ٤، ص ١٧٤ و١٧٥.

لولا أنّه صرّح سبحانه بعدمه، فلا شهادة فيه على الدعوى.

الرابع: ما رواه العيّاشي عن الحسن بن زياد[١] قال: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثلاثًا، فَتَزَوَّجَتْ بِالْمُتْعَةِ، أَتَحِلُّ لِزَوْجِهَا الأوّل؟ قَالَ: «لَا يَحِلُّ لَهُ حتّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ؛ لأنّه تعالى يقول: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ الله﴾[٢] وَالْمُتْعَةُ لَيْسَ فِيهَا طَلَاق.»[٣]

وأورد عليه: بأنّه يحتمل أن يكون الاستناد إلى منطوق «لا يَحِلُّ لَهُ حَتَّى تنكِحَ» بملاحظة قوله سبحانه: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾، لا من جهة المفهوم، بل لدلالته على أنّ النكاح المعتبر في التحليل هو ما يقع فيه الطلاق، والمتعة ليس فيها طلاق.

قلت: ويؤيّد ذلك رواية الشيخ قدس سره عن الحسن الصَيقل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلتُ: رَجُلٌ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ طَلَاقًا لَا تَحِلُّ لَهُ حتّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ، فَتَزَوَّجَهَا رَجُلٌ مُتْعَةً، أَ تَحِلُّ لِلْأوّل؟ قَالَ: «لَا؛ لِأَنَّ الله يَقُولُ ﴿فَإِنْ طَلَّقَها فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حتّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ

---

١. في الحجرية: «حسن بن ديّان».

٢. سورة البقرة، ٢٣٠.

٣. هذه الرواية موجودة في *تفسير العيّاشي*، ج ١، ص ١١٨ مع اختلاف يسير حيث روى العيّاشي: «عَنِ الحَسَنِ بْنِ زِيَادٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ طَلَّقَ اِمْرَأَتَهُ فَتَزَوَّجَتْ بِالْمُتْعَةِ أَتَحِلُّ لِزَوْجِهَا الأَوّلَ؟ قَالَ: لاَ، لاَ تَحِلُّ لَهُ حَتَّى تَدْخُلَ فِي مِثْلِ الَّذِي خَرَجَتْ مِنْ عِنْدِهِ، وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿فَإِنْ طَلَّقَها فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حتّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ الله﴾ وَالْمُتْعَةُ لَيْسَ فِيهَا طَلَاقٌ.»

طَلَّقَهَا﴾[١] والْمُتْعَةُ لَيْسَ فِيهَا طَلَاقٌ.»[٢]

الخامس: ما ورد من: «أَنَّ يَعْلَى بْنَ أُمَيَّةَ سَأَلَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، فَقَالَ: مَا بَالُنَا نُقَصِّرُ وَقَدْ أَمِنَّا وقد قال تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾[٣]؟ فقَالَ له عُمَرُ: قد عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتَ مِنْهُ فَسَأَلْتُ رَسُولَ الله صلى الله عليه وآله، فَقَالَ: تِلْكَ[٤] صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ بِهَا عَلَيْكُمْ، فَاقْبَلُوها.»[٥]

فقد فهما من الآية انتفاء القصر مع انتفاء الخوف، وهما من أهل اللسان، وقد أقرّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم عُمَرَ على ذلك، وأجاب بأنّه صدقة.

وفيه: أنّه يمكن أن يكون تعجّبهما من تسرية القصر إلى صورة الأمن، مع اختصاص حكم القصر بمقتضى منطوق الآية الشريفة بصورة الخلاف، فيكون الحكم في غيرها على مقتضى الأصل أي الظاهر، ويشهد له لفظ التقصير الدالّ على الخوف.

وأمّا التقرير المدّعى، فقوله صلى الله عليه وآله: «صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ بِهَا عَلَيكُم» على الرّدع أدلّ.

السادس: ما ورد من أنّه لمّا نزل قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ

---

١. سورة البقرة، ٢٣٠.
٢. *تهذيب الأحكام*، ج ٨، ص ٣٤؛ *الاستبصار*، ج ٣، ص ٢٧٥.
٣. سورة النساء، ١٠١.
٤. في الحجرية: «فقال تلك» غير موجودة.
٥. *سنن الترمذي*، ج ٥، ص ٨٨؛ *سنن ابن ماجه*، ج ٢، ص ٢٧٦؛ وغيرهما من كتب أهل السنّة.

سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُـمْ﴾[١] قال صلى الله عليه وآله: «لَأَزِيدَنَّ[٢] عَلَى السَّبْعِينَ.»[٣]

وفيه: أنّه لو صحّ الخبر لما دلّ على أزيد من احتماله صلى الله عليه وآله الغفران، لو زاد على السبعين.

[أدلّة نفي حجّيّة مفهوم الشرط والجواب عنها]

احتجّ النافون بوجوه:

منها: أنّ تأثير الشرط هو تعليق الحكم به، وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر، ولا يخرج من أن يكون شرطًا.

قلت: قد عرفت في الاستدلال بالتبادر: أنّ قيام البدل يخرجه من أن يكون شرطًا، وإن كان لا يخرجه عن اصطلاح الفقهاء في الشرط.هذا إن كان دعوى الامتناع باعتبار ما يفهم من اللفظ.

وإن كان المراد منه ظاهره فهو مسلّم، ولا يضرّ بظهور القضيّة في خلافه، كما لم يضرّ شيوع التخصيص إلى حدّ قيل: «ما من عامّ إلّا وقد خصّ» حتّى أنّه تخصّ نفس هذه القضيّة أيضًا بهذه القضايا «الله على كلّ شيء قدير، والله بكلّ شيء عليم، والله بكلّ شيء محيط، والله على كلّ شيء رقيب» ونظائرها، بظهور العامّ في نفي التخصيص.

ومنها: قوله سبحانه: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ

---

١. سورة التوبة، ٨٠.
٢. في الحجرية: «لأزيدنّكم».
٣. *تفسير الطبري*، ج ١١، ص ٥٩٩ و٦٠١؛ *تفسير ابن أبي حاتم*، ج ٦، ص ١٨٥٤.

تَحَصُّنًا﴾[١]؛ فإنّه لو كان له مفهوم لدلّ على جواز الإكراه مع انتفاء الشرط.

وأنت خبير: بوهن التمسّك بالآية على المدّعى جدًّا؛ فإنّه -مع أنّ السالبة هنا بانتفاء الموضوع؛ فإنّه مع عدم إرادة التحصّن لا يمكن إكراههنّ على البغاء سواء أردن البغاء أم لم يردن- لا شهادة فيه على المدّعى بوجه؛ فإنّ عدم ثبوت المفهوم في مقام بقرائن واضحة، لا ينفي ظهور القضيّة الشرطيّة فيه، لو خلّي وطبعه.

وليت شعري لِمَ اقتَصَرَ المستدلّ على هذه الآية الشّريفة وكان يجد في الكتاب الكريم آيات غيرها لا مفهوم لها، مثل: قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللهِ﴾[٢] وقوله عزّ من قائل: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللهُ﴾[٣] وقوله ﷻ: ﴿ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[٤] وقوله عزّ اسمه: ﴿فَإِنْ رَجَعَكَ اللهُ إِلَىٰ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا ولَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا﴾[٥]، وكلّها في سورة برائة، وغير ذلك.

ومنها: غير ذلك ممّا لا طائل في ذكره.[٦]

---

١. سورة النور، ٣٣.
٢. سورة التوبة، ٣.
٣. سورة التوبة، ٤١.
٤. سورة التوبة، ٤١.
٥. سورة التوبة، ٨٣.
٦. راجع *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٤٤٠-٤٤٢.

فائدتان

الأولى: [المناط في فهم مفهوم الشرط هو العرف]

قد عرفت أنّ الموجب للمفهوم فهم الشرطيّة العرفيّة من القضيّة[١]، فإذا انتفى هذه الدلالة فلا مفهوم هنالك، نحو الفروض الفقهيّة: «إذا كان كذا يجب كذا»، نحو: «إذا تكلّم سهوًا وجب سجدتا السهو»، فليتفطّن.

الثانية: [تعدّد الشرط ووحدة الجزاء]

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، كما لو قال: «إن مدحك زيد فأكرمه»، وقال: «إن دخل بيتك فأكرمه».

فلا بدَّ في التوفيق بينهما؛ حيث ينافي مفهوم كلّ منهما منطوق الآخر من أحد أمور:

فإمّا يرفع اليد عن المفهوم فيهما جميعًا بقرينة المنطوقين.

وإمّا يخصّص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر، فيثبت وجوب الإكرام بثبوت كلّ واحد من الشرطين، وينتفي بانتفاء الجميع خاصّة.

وإمّا يخصّص إطلاق الشرط في كلّ منهما بالآخر، فيكون الشرط في وجوب الإكرام هو المدح ودخول البيت جميعًا، ويسلّم المفهومان مطلقين.

---

١. راجع صفحة ٢٨٣.

فهذه وجوه ثلاثة، خيرها أوسطها؛ لأنّ في رفع اليد عن المفهوم بالمرّة مخالفة للوضع والظاهر، بخلاف التخصيص فيه، أو في المنطوق؛ لما ستعرف إن شاء الله من أنّ العامّ المخصّص مستعمل في العموم، وإن لم يكن مرادًا وملحوظًا جدًّا[١]، فيتردّد الأمر بين تخصيص المفهوم أو المنطوق، والأوّل أولى، كما لا يخفى. هذا مع عدم مساعدة العرف على غيره.

ولا يخفى الفرق بين هذا المبحث والبحث الآتي، وإن كان الموضوع متّحدًا؛ فإنّ البحث فيما نحن فيه متعلّق بالمفهوم وفيه بالمنطوق.

---

١. راجع صفحة ٣٣١.

الفصل الثاني [في عدم تداخل الأسباب والمسبّبات]

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء -سواء تعدّد جنس الشرط نحو: «إذا أجنبتِ فاغتسلي وإذا حضتِ فاغتسلي» أو اتّحد، لكن حيث لا يكون خصوص الأوّل منه شرطًا نحو: «إذا بلت فتوضّأ»؛ حيث يشمل ما لو بال ثانيًا وثالثًا- فهل الأصل -أي مقتضى الدليل- لزوم الإتيان بالجزاء متعدّدًا ومكرّرًا، كلّما تكرّر الشرط، ما لم يقم دليل على خلافه، أو يكتفى بإتيانه دفعة واحدة؟

والتداخل، إمّا يكون بتداخل الأسباب فلا يؤثّر السبب الثاني؛ أو بتداخل المسبّب بأن يؤثّر الثاني تأكّد الوجوب، أو الالتزام بأنّ متعلّق الجزاء وإن كان واحدًا صورة، لكنّه حقائق متعدّدة حسب تعدّد الشرط متصادقة على واحد مجمع لها، يسقط الكلّ بإتيانه، وهو أردء الوجوه.

والمعروف هو الأوّل[1] وأنكره بعض[2] وفصّل ثالث[3] بين ما لو تعدّد

---

١. نسب هذا القول في *كفاية الأصول* إلى المشهور. (*كفاية الأصول*، ج ١، ص ٢٧٩).

٢. كالمحقّق الخوانساري في *مشارق الشموس*،ج ١، ص ٦١ حيث قال: «وموجبات الوضوء يتداخل أي إذا وجد أسباب متعدّدة للوضوء كالبول، والغائط، والريح مثلاً يكفي وضوء واحد للجميع، وهذا الحكم موضع وفاق.»

٣. وهو ابن ادريس الحلّي في *السرائر*، ج ١، ص ٢٥٨.

جنس الشرط فلا يتداخل وبين ما لو اتّحد.

[**الحقّ هو عدم التداخل والدليل عليه**]

والحقّ هو الأوّل، ويدلّ عليه وجوه:

الأوّل: أنّ ذلك هو مدلول الدليلين من دون تصرّف، بخلاف ما لو التزمنا بالتداخل، كما عرفت.

إن قلت[1]: نعم، ظاهر القضيّة أو القضيّتين حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، لكن حيث إنّه لا يسع الأخذ به؛ لأنّ قضيّته اجتماع الوجوبين على حقيقة واحدة، وهو مستحيل، فلا بدَّ من التوفيق:

إمّا بأن يكون المراد فيما تعدّد الشرط هو وجوب الوضوء مثلًا بكلّ شرط غير ما وجب بالآخر، فكأنّه قال: «إذا بلت ثانيًا فتوضّأ وضوء آخر»، حتّى لا يتداخل.

وإمّا بأن يكون المراد وجوب الوضوء عند حدوث الشرط لو لم يكن مسبوقًا بغيره، وإلّا فلا، حتّى يتداخل في السبب.

وإمّا يكون الوضوء المأخوذ في الجزاء على حقائق وإن كان ظاهر القضيّه خلاف ذلك، حتّى يتداخل في المسبّب.

فالتصرّف لازم على كلّ حال.

قلت: لا يلزم التصرّف على المختار؛ لأنّ اجتماع الحكمين على طبيعة واحدة، إنّما يمنع إذا لم يكن المطلوب إتيان الطبيعة مرّتين؛ أمّا إذا

---

١. راجع *كفاية الأصول*، ج ١، ص ٢٧٩ و ٢٨٠.

كان الأمر كذلك فهو بمكان من الإمكان والوقوع، والحال فيما نحن فيه كذلك؛ فإنّ المطلوب هو الطبيعة مرسلة، والدّال على لزوم التعدّد هو كيفيّة أخذ الشرط؛ فإنّه أخذ على نحو يختصّ كلّ سبب بالمسبّب، وهو مقتضٍ للتعدّد.

فإن قلت: ذلك مستلزم لاجتماع المثلين، وهو محال.

قلت: كلّا، هذا غير لازم؛ لأنّ قضيّة كلّ من القضيّتين بانفرادها وجوب الطبيعة بوجوب واحد، وقضيّة مجموع القضيّتين وجوب الإتيان بالطبيعة مرّتين، لا أنّ ذلك -أعني الإتيان بالطبيعة مرّتين- واجب بوجوبين، حتّى يلزم اجتماع المثلين. نعم، لو كان الإتيان بالطبيعة مرّة واجب بوجوبين، لزم المحذور المذكور.

الثاني: إنّ السببين متساويان في دليل السببيّة، فالحكم بثبوت المسبّب بأحدهما خاصّة، لا وجه له.

الثالث: فهم العرف. ألا ترى أنّه لو قال المولى لعبده: «إذا قدم أبوك فتصدّق بدرهم، وإذا ختنت ولدك فتصدّق بدرهم»، لا يرى العرف إلّا لزوم التصدّق مرّتين على العبد.

الرابع: أنّ ذلك مجرى طريقة الأصحاب رضوان الله عليهم فيما عثروا على مثل ذلك في أبواب الفقه، ويرسلونه إرسال المسلّمات إلّا فيما ثبت بالدليل خلافه عندهم، وليس ذلك إلّا لفهمهم ذلك من الدليل، وهو حجّة للمتردّد المسترشد؛ فإنّهم أهل خبرة وبصيرة في فهم الألفاظ خصوصًا الأخبار.

ثمّ إنّ ممّا ذكرنا ظهر فساد باقي الأقوال، فلا حاجة إلى الإطناب.

تنبيهٌ

إذا كان موضوع الحكم في الجزاء غير قابل للتعدد، فلا محيص من التداخل:

فإمّا يكون الحكم قابلًا للتأكّد، فحدوث الشرط الثاني يؤكّده كقتل زيد للارتداد وللقتل، وذلك هو تداخل المسبّب.

وإن لا يكن قابلًا للتأكّد فلا أثر للثانى كالملكيّة والزوجيّة، وهذا هو تداخل الأسباب.

ولو حدث الشرطان جميعًا، فالأثر للمجموع في الفرضين.

الفصل الثالث [في مفهوم الوصف]

اختلفوا[1] في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها، فأثبته قوم، ونفاه آخرون ومنهم السيّد[2] والمحقّق[3] والعلّامة[4] قدّس الله أنفسهم بل عزي ذلك إلى أكثر الإماميّة.

[تقديم أمور]

ولنقدّم أمورًا:

الأوّل: [لا منافاة بين إنكار مفهوم الوصف والالتزام بحمل المطلق على المقيّد]

لا منافاة بين إنكار مفهوم الوصف وبين الالتزام بحمل المطلق على المقيّد؛ فإنّه من المسلّمات؛ لأنّ قضيّة ثبوت الأوّل انتفاء الحكم واقعًا عند انتفاء الوصف، وقضيّة الثاني إذا أنكرنا مفهوم الوصف ليس إلّا

---

١. راجع -للعثور على الأقوال والقائلين- *نهاية الوصول إلى علم الأصول*، ج ١، ص ٤٧٠؛ *معالم الدين*، ص ٧٩؛ *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٤٧٥ و٤٧٦.

٢. *الذريعة*، ج ١، ص ٣٩٦.

٣. *معارج الأصول*، ص ١٠٥ و١٠٦.

٤. *نهاية الوصول إلى علم الأصول*، ج ١، ص ٤٧١.

تضييق موضوع الحكم في تلك القضيّة بمحلّ الوصف والقيد، فأقصى ما يفيده هو الخروج عن مدلول تلك العبارة، وما هو المراد منها في ذلك المقام، لا عدم شمول الحكم له، لكي ينافيه الحكم في غير تلك الصورة بخطاب آخر وقضيّة أخرى. وقد مرّ لك ما يقرب من هذا البيان. فراجع.

الثاني: [الدلالة في مفهوم الوصف عرفيّة لا وضعيّة]

ينبغي للقائل بمفهوم الوصف، أن يدّعي الدلالة العرفيّة عليه بالقرينة العامّة، ولا يدّعي الوضع، كما يظهر ممّن يتمسّك بانعدام الفائدة لولاه.

بل ذكر جدّنا العلّامة[1] قدّس الله نفسه: أنّ الدلالة الوضعيّة ليست محلًّا للنزاع في هذا المقام؛ لعدم اندراج ذلك في وضع شيء من الألفاظ المفردة المستعملة في المقام، ولا في الوضع العامّ المتعلّق بالتراكيب الخاصّة، وليس هناك وضع خاصّ يتعلّق بالهيئة المجموعيّة.

الثالث: [لا فرق في مفهوم الوصف بين اعتماد الصفة على الموصوف وغيره]

لا فرق على ما يظهر من عنوان المسألة، بين ما إذا اعتمد الصفة على الموصوف كـ «أكرم الرجل العابد» وما إذا لم يعتمد عليه كـ «أكرم العابد»، وإن كان القول بالثبوت في الثاني أوهن، كما لا يخفى.

---

١. راجع *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٤٧٠.

الرابع: [الوصف في محلّ النزاع ما كان أخصّ من الموصوف مطلقًا أو من وجه]

الوصف الذي ينبغي النزاع فيه ما كان أخصّ من الموصوف مطلقًا أو من وجه، لكن في مورد خصوص الافتراق من طرف الموصوف؛ إذ لو كان مساويًا له أو أعمّ لم يبقَ مورد للمفهوم.

[الحقّ عدم حجّيّة مفهوم الوصف والدليل عليه]

إذا تمهّد ذلك فنقول: الحقّ عدم حجّيّة مفهوم الوصف، إلّا إذا اعتضد بقرينة حاليّة أو مقاليّة، فليس التعليق على الصفة -في حدّ ذاته ومن حيث نفسه- موجبًا لإفادة المفهوم.

ويدلّ على ذلك: مراجعة الموارد الخالية عن القرائن، كما إذا قلت: «رأيت عالمًا» أو «أكرم رجلًا عالمًا»[1] أو «مات اليوم فاضل» أو «أهان[2] فاسق» أو «اشتر لى غلامًا روميًّا» أو «ائتنى بماء بارد» أو «أكرم العلماء» أو «لا تكرم الفسّاق» أو «رأيت أمرًا عجيبًا» أو «رأيت رجلًا بيضًا» إلى غير ذلك.

ويدلّ عليه أيضًا: أنّه لا فرق عرفًا بين اللقب والوصف، إذا صارا متعلّقين للحكم، كما يظهر ذلك من قولك: «أكرم القوم» وقولك: «أكرم العلماء»، فلو كان للثانى مفهوم لكان للأوّل أيضًا.

وحاصله: أنّه لا يرى العرف في كلّ من هذين إلّا كون اللقب أو

---

١. في الحجرية: «أكرم رجل عالم».
٢. في الحجرية: «اهين».

الوصف بيانًا لموضوع الحكم. وكما أنّ باللقب يشار إلى ذلك، فكذلك بالوصف.

ويدلّ عليه أيضًا: انتفاء الدلالات الثلاث، حتّى الملازمة العرفيّة فيه.

نعم، لا يخلو توصيف القضيّة أحيانًا أو مطلقًا من إشعار بالمفهوم حيث انتفت الدلالة عليه، كما ستعرف شرح ذلك.

والاحتجاج على الثبوت بلزوم الخلوّ عن الفائدة، لو ثبت الحكم مع انتفاء الصّفة، كما ترى. وقد عرفت الجواب عنه في مبحث مفهوم الشرط[1].

ونقول في المقام: إنّه يختلف الحال في القضايا، فربّما يظهر أنّ فائدة التوصيف بيان المفهوم، فيدلّ عليه لا محالة، وربّما يومِئ إلى ذلك، فيكون فيه إشعار بالمفهوم، وربّما ينتفي الأمران جميعًا، فلا دلالة ولا إشعار، هذا.

ثمّ لا يبعد أنّ منشأ التوهّم: هو كثرة الاستعمال فيما يظهر منه المفهوم، فزعموا أنّ ذلك لدلالة التوصيف -لو خلّي وطبعه- وأنّ مثل ذلك منشأ توهّم إنكار مفهوم الشرط؛ حيث ظفروا بموارد كثيرة خالية عن المفهوم، كالفروض الفقهيّة، مثل: «لو شكّ بين الثلاث والأربع فعل كذا»، فأنكروا الدلالة رأسًا.

---

١. راجع صفحة ٢٨٥.

الفصل الرابع [في مفهوم الغاية]

المعروف حجّيّة مفهوم الغاية، وهو كذلك، بل هو أقوى من مفهوم الشرط، ولذا قال به بعض من لم يقل به.[1]

ويدلّ عليه انسباق ذلك من القضيّة المغيّاة؛ فإنّ المتبادر من «صم إلى الليل»، عدم وجوب الصوم فيما بعد الغاية، أو «سرت إلى الكوفة» عدم السير فيما ورائها.

والانصاف: أنّ المسألة حَريّة بعدم الارتياب، غَنيّة عن الإطناب؛ فإنّه قضيّة التحديد.

والفرق بين اللفظين الدالّين على الغاية -أعني «إلى وحتّى»-، لا وجه له ظاهرًا إلّا الخلط بين «حتّى» الخافضة و«حتّى» العاطفة؛ فإنّ الثانية لا دلالة فيها على المفهوم جزمًا؛ فإنّه بمعنى «مع» تقريبًا، وأمّا

---

١. راجع *المعتمد في أصول الفقه*، ج ١، ص ٢٣٩ و٢٤٠؛ *معالم الدين*، ص ٨٢؛ *هداية المسترشدين*، ج ٢، ص ٥٥٦.

الأولى فلا فرق بينها وبين معنى «إلى»، كما يظهر من مراجعة مدلول كلّ منهما بالفارسيّة.

[هل الغاية داخلة في المغيّى بحسب الحكم أم لا؟]

ثمّ إنّ الغاية هل هي داخلة في المغيّى بحسب الحكم أم لا؟ فقولك: «سرت من البصرة إلى الكوفة»، هل يكون حكمًا بالسير في نفس الكوفة أم لا؟ وعلى الثاني يكون الحال فيها كما بعدها، لو قيل بحجّيّة مفهوم الغاية، ولو قيل بالعدم فحالها مسكوت عنه، كما لا يخفى.

والأقوى: عدم الدخول؛ للتبادر وصحّة السلب -فإنّ المتبادر من «صم إلى اللّيل» أو «امسح إلى الكعب»، عدم وجوب الصوم في الليل، والمسح على الكعب، وليس الصوم في الليل صومًا إلى الليل، ولا مسح الكعب مسحًا إلى الكعب، ولا السير في الكوفة سيرًا إلى الكوفة- ولأنّ الغاية من حدود المغيّى، وهذا يقتضي الخروج لا محالة.

نعم، الظاهر دخولها فيه إذا كان من جنسه نحو: «مشيت في الدار من أوّله إلى آخره» أو «أكلت السمكة من رأسها إلى ذنبها».

الفصل الخامس [في مفهوم الاستثناء]

ومن أوضح الدلالات: دلالة الاستثناء على خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه، ولذا كان الاستثناء من النفي إثباتًا ومن الإثبات نفيًا، ومن هنا كان التهليل إقرارًا بالربوبيّة، ووسوسة بعض في ذلك لا يصغى إليه.

والدلالة المذكورة منطوقيّة لا مفهوميّة؛ لإفادة لفظة «إلّا» وما بمعناها بصريحها ذلك.

[أقسام القضايا الاستثنائيّة]

ثمّ اعلم أنّ القضايا الاستثنائيّة بحسب موارد الاستعمال على وجهين:

الأوّل: ما يكون الاستثناء والمستثنى داخلين في المسند إليه أو ما في حكمه، فيكون الاستثناء حينئذٍ لتضييق موضوع القضيّة بعينها، من دون دلالة على انتفاء نوع الحكم عن المستثنى؛ لرجوع ذلك إلى الوصف

الذي عرفت عدم الدلالة فيه.

الثاني: ما ليس كذلك، وهو الشائع في القضايا الاستثنائيّة.

وإن شئت توضيح ذلك وتمييز الصورتين فارجع إلى قول سيّدنا الإمام أبي محمّد علي بن الحسين صلوات الله عليهما في الصّحيفة المباركة: «خَابَ الْوَافِدُونَ عَلَى غَيْرِكَ، وَخَسِرَ الْمُتَعَرِّضُونَ إلّا لَكَ، وَضَاعَ الْمُلِمُّونَ إلّا بِكَ، وَأَجْدَبَ الْمُنْتَجِعُونَ إلّا مَنِ انتجَعَ فَضْلَك.»[1]

فهذه أربع قضايا استثنائيّة:

والثلاثة الأُوَل منها، من الصورة الأولى، ولا دلالة فيها على نفي الحكم، وإن كان ذلك معلومًا من الخارج، فمن الواضح أنّه لا يخيب من وفد إليه ﷻ ولا يخسر من تعرّض لمعروفه، ولا يضيع من ألمّ به، لكنّ الدلالة اللفظية مفقودة فيها، إلّا إذا قلنا بحجّيّة مفهوم الوصف؛ لأنّ تقدير قوله عليه السلام: «خَابَ الْوَافِدُونَ عَلَى غَيْرِكَ» -على ما يعطيه اللفظ-: «خاب الّذين وفدوا على غيرك»، وهكذا في القضيّتين بعدها.

وأمّا القضية الأخيرة، فهي من الصورة الثانية -كما هو واضح- والدلالة فيها لائحة.

وإنّما ذكرت هذه الجمل من زبور آل محمّد ليتّضح لك الحال فيما يمرّ بك من القضايا الاستثنائيّة، فتميّز بين ما له الدلالة وما هو خلوّ عنها.

ولا يحضرني الآن كلام ينظم ذلك كلّه، أو يفصح عمّا هو داخل في

---

١. *الصحيفة السجّادية*، ص ٢٠٣.

المسند إليه، إلّا تلك اللّمع التي أثبتّها شاهدة على الدّعوى، ومثبتة للمدّعى.

فسبحان من جعل محمّدًا وآله عليهم السلام معادن كلّ علم وينابيع كلّ فضل، وجعل ما خرج من غيرهم صلوات الله عليهم زخرفًا وزورًا، مثل ما لفّته الفلاسفة أو نسّجه السفاسطة.

الفصل السادس [في مفهوم اللقب]

لا دلالة في الألقاب على المفهوم، ولا عبرة بدعوى الدقّاق وبعض الحنابلة[1] ذلك فيها، كما هو واضح.

ونزيدك وضوحًا: أنّه لا محيص عن ذكر الألقاب في القضايا -أخبارية كانت أو إنشائيّة-، فلو كان للّقب مفهوم لكان أكثر القضايا كاذبة، أو من قبيل التورية؛ إذ لا مفهوم لأكثرها، وليس ذلك مرادًا منها.

ثمّ نقول: لو كانت الدلالة المدّعاة ثابتة فهي إمّا وضعيّة أو عرفيّة، وحيث إنّ الوضع فيها منافٍ للحكمة، وموجبة للضيق والحرج في التكلّم؛ إذ الخروج حينئذٍ عن الكذب فيها غالبًا لا يتيسّر إلّا بمزيد توضيح للكلام، وتبيين للمرام، يخرج الكلام عن النظام، فالوضع فيها غير معقول.

---

١. راجع *المختصر*، ص ١٤٧.

وكذا الدلالة العرفيّة؛ لعين ما ذكر، بل كيف يدّعى ثبوت القرينة العامّة عليها؟ مع الجزم بانتفاء المفهوم في جلّها.

فائدة

المراد باللقب في المبحث ليس خصوص اللقب النحوي الّذي هو قسيم للكنية والاسم -الداخلين هما وهو- في مفهوم العَلَم.

بل المراد به ما يعمّ الأعلام الشخصيّة والنوعيّة، فالتعبير عنه بمفهوم العَلَم أولى، كما لا يخفى.

الأريكة الخامسة

في العامّ والخاصّ وفيه فصول

الفصل الأوّل [في تعريف العامّ وأقسامه]

العامّ هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق جزئياته.

فخرج منه المطلق إذا دلّ على ذلك؛ لأنّ ذلك فيه ليس بالوضع كما ستعرف إن شاء الله[1]، وأنّه لا يدلّ عليه إلّا أحيانًا، وأسماء العدد كعشرة؛ لأنّه لم يلحظ فيها الآحاد بالمرّة، بل الملحوظ فيها الكلّ بما هو كلّ، بخلاف الحال في العامّ؛ فإنّ الآحاد ملحوظة في الاستغراقي منه تفصيلًا، وفي المجموعي إجمالًا، والجمع المنكّر أو مطلقًا كما ستعرف[2]؛ لأنّه ليس بمستغرق للآحاد.

ثمّ إنّ العامّ كما حقّقه المحقّق الأستاد[3] قدّس الله نفسه في المجموعي والاستغراقي والبدلي بمعنى واحد وهو الاستغراق، والاختلاف إنّما

---

١. راجع صفحة ٣٥٣.
٢. راجع صفحة ٣١٧.
٣. راجع *كفاية الأصول*، ج ١، ص ٢٩٦.

هو في كيفيّة تعلّق الحكم بذاك المفهوم العامّ.

فإنّ الأوّل: ما أريد بالعامّ جميع ما اندرج فيه على وجه يناط الحكم بالمجموع، فيكون الجميع موضوعًا واحدًا للحكم، بحيث لو أخلّ بفرد لم يمتثل أصلًا.

والثاني: ما أريد به جميع ما اندرج فيه على وجه يكون كلّ واحد منها موضوعًا ومناطًا للحكم المتعلّق بالعامّ، كما لو قيل: «أكرم كلّ فقيه»، فأَكرَمَ بعضهم دون الباقين؛ فإنّه امتثل وعصى جميعًا.

والثالث: أن يكون جميع ما اندرج فيه موضوعًا للحكم على البدل، نحو: «أكرم أيّ رجل».

وفي هذا الأخير نظر، إلّا أن يوجّه بأنّ البدلي ما أريد به جميع ما اندرج تحته بالإرادة الإجماليّة، وإن تعلّق الحكم بواحد منها على سبيل البدليّة، ولا بأس به.

لكنّ التحقيق خروج البدلي رأسًا من المقسم؛ لأنّ المطلق عند المشهور موضوع لهذا المعنى بعينه -أعني الشمول البدلي-؛ لأنّه للفرد المنتشر عندهم ولا يعدّونه من المقسم.

الفصل الثاني [في أنّ للعموم صيغًا تخصّه]

لا ريب كما عليه جمهور المحقّقين[1] أنّ للعموم لغةً، صيغًا تخصّه، نحو: «كلّ» و«أجمع» وغيرهما؛ للتبادر وصحّة سلب المعنى الخاصّ عنه، ولأنّه إنّما يؤتى بهذه الصّيغ؛ تكثيرًا للإيضاح، لا مؤكّدًا للاشتباه، كما لا يخفى.

وقيل: باشتراكها بين العموم والخصوص[2]؛ للاستعمال فيهما جميعًا، ولأنّه لو كانت للعموم لعلم بالعقل أو النقل، وهو كما ترى.

وقيل: إنّها لخصوص الخصوص[3]؛ لأنّ إرادة الخصوص متيقّنة منها، سواء كانت للعموم أو للخصوص، فجعله حقيقة في الخصوص أولى.

---

١. *معالم الدين*، ص ١٠٢.
٢. نقل هذا القول عن السيّد وجماعة في *معالم الدين*، ص ١٠٢.
٣. راجع *معالم الدين*، ص ١٠٢.

وأنت خبير: بأنّه لا ربط للتيقّن بالإرادة لإثبات الوضع. والأولويّة -لو سلّم- فلا يفيد شيئًا، هذا مع ما ستعرف[١] من أنّ العامّ المخصوص مستعمل في العموم، لا في الخصوص، حتّى يكون هو المتيقّن منه.

ومن هنا تعرف ما في الاستدلال عليه بالقضيّة المعروفة: «ما من عام إلّا وقد أخصّ»، بتقريب: أنّ الظاهر يقتضي كونه حقيقة في الأغلب، مجازًا في الأقلّ، مع أنّه ليس المقام ممّا يتمسّك فيه بالظاهر، إلى غير ذلك ممّا يرد على الحجّتين، ممّا لا حاجة إلى ذكره؛ لوضوح فساد الدعوى.

---

١. راجع صفحة ٣٣١.

الفصل الثالث [في صيغ العموم]

من صيغ العموم ألفاظ «كلّ» و«سائر» و«جميع» و«كافّة» و«قاطبة» و«مهما» وغير ذلك، والمعيار في تمييز ذلك منها هو التبادر من حاقّ اللفظ وجوهر الكلمة.

وربّما يعدّ من الألفاظ الدالّة على العموم، «النكرة في سياق النفي»، بتقريب: أنّ نفي الطبيعة يستلزم نفي جميع الأفراد، فتدلّ على العموم بالالتزام، وستعرف في مبحث المطلق: أنّ الدلالة المذكورة وإن كانت لفظيّة؛ لكنّها ليست بوضعيّة؛ لأنّ النّفي لا يفيد إلّا نفي مدخوله كائنًا ما كان، ومدخوله حقيقة في الطبيعة المبهمة، كما ستعرف[1].

ونفي الطبيعة المبهمة لا يستلزم نفي جميع الأفراد، فلا يزيد الحال فيها على دلالة سائر المطلقات الظاهرة في السريان والاستيعاب في غير مقام الإهمال والإجمال.

---

١. راجع صفحة ٣٥٣.

والانسباق المذكور أورث توهّم ثبوت الوضع فيها، مع أنّك خبير بأنّ إرادة الفرد منها لا يوجب مجازًا فيها.

وبالجملة: لا موجب فيها للعموم إلّا نفي الطبيعة المرسلة، وهذا ليس من مدلول المطلق في شيء.

وأمّا الجمع المنكّر، فلا وجه لدعوى وضعه للعموم، ولا يفيد إلّا أقلّ مراتب الجمع.

وأمّا المفرد المحلّى باللام -حيث لا عهد؛ فإنّ انسباق العموم منه أيضًا من باب ظهور المطلق فيه؛ لعدم إفادة اللام إلّا تعريف مدخوله- فلا يفيد هو ولا مدخوله ذلك، ولا وضع للمركّب منهما في العموم، ويظهر ذلك من مراجعة كثير من موارد استعماله.

وبالجملة: لا فرق بين المحلّى باللام والمعرّى منه في المدلول والمعنى، كما يظهر من مراجعة مدلوليهما في الفارسيّة.

وليس وجه توهّم وَضْعِه، بل وَضْعِ المجمع المحلّى للعموم إلّا انسباق ذلك منهما، لكنّه ليس بالوضع كما ستعرف في مبحث المطلق[1]، مع أنّه لو كان كذلك لكان مجازًا في غير العموم.

وأنت خبير: بأنّ مثل قولك: «شربت الماء» أو «أكلت الرمّان» أو «قدمت من السفر» أو «قدّمت إليه الطعام» ليس مجازًا.

---

١. راجع صفحة ٣٥٣.

[**التحقيق في الجمع المحلّى والمفرد المحلّى والنكرة المنفيّة**]

فالتحقيق: أنّ كلًّا من الجمع المحلّى والمفرد المحلّى والنكرة المنفيّة وإن كانت ظاهرة في العموم غالبًا، إلّا أنّه إطلاقي لا وضعي، وقد لا يكون لها فيه ظهور أيضًا.

وإن قيل: إنّ اللام في مثل تلك الأمثلة للعهد، فإنّ لنا تبديل المثال بمثل «كُلِ الرمّان» و«اشرب الماء» و«صاحب المؤمن» و«جالس العابد» و«اكتب في الليل» و«اركب الخيل» إلى غير ذلك؛ فإنّه لا يستفاد منها الاستغراق جزمًا.

والجمع المحلّى وإن كان استفادة العموم منه من المسلّمات عند الأصحاب رضي الله عنهم أجمعين، لكنّ الظاهر أنّ المدّعى مجرّد الظهور في العموم لا خصوص الوضع له؛ فإنّ الجمع لا يزيد على أنّه في قوّة تكرير المفرد الذي أنكر جماعة منهم دلالته على العموم.

ومن هنا تعرف: عدم دلالة الجمع المضاف على العموم وضعًا، وإن كان يفيده غالبًا بالقرينة.

الفصل الرابع[1] [في خطاب المشافهة]

ما وضع لخطاب المشافهة -وهو الخطاب الوارد لصيغة التخاطب نحو: «افعلوا الخير» و«أقيموا الصلاة» ونحو: «يا أيّها النّاس» و«يا أيّها المؤمنون»- لا يعمّ من تأخّر عن زمن الخطاب عند الأكثرين[2].

[النزاع يكون في المقامين]

وتحقيق المقام: أنّ النزاع هنا يتصوّر تارة في الإمكان والصحّة، وأخرى في الوقوع أي الشمول واقعًا.

[المقام الأوّل: في الإمكان والصحّة]

أمّا المقام الأوّل: فالحقّ صحّة ذلك؛ إذ لا وجه للمنع إلّا دعوى أنّ

---

١. في الحجرية: «الفصل الثالث».
٢. راجع *معالم الدين*، ص ١٠٨؛ *القوانين*، ج ١، ص ٥١٧؛ *الفصول*، ج ٤، ص ٣٢٢.

الطلب حقيقة لا يكون إلّا من الموجود؛ لأنّ الطلب أمر إضافي لا يتحقّق إلّا بتحقّق المنتسبين، أو أنّ خطاب المعدوم بنفسه قبيح أو مستحيل؛ لأنّه لا يتصوّر توجيه الكلام نحوه، وفي الوجهين نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّه لا مانع من الطلب على نحو الواجب المشروط بوجوده، وقد عثرت على تحقيق من بعض المعاصرين[1] رحمه الله في تعدّد مراتب الحكم وأنّ له ثلاث مراتب: صدوره من الحاكم، تعلّقه بالمحكوم، وتنجّزه عليه.

فنقول فيما نحن فيه: إنّ تعلّقه بالمعدوم ممنوع؛ لأنّ معناه وجوب الفعل عليه، وهو منتفٍ بانتفاء الموضوع، فهو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

أمّا صدور الحكم قبل وجود المعدوم ليتعلّق به بعد وجوده فلا مانع منه أصلًا، بل ذلك هو الحال في كيفية صيرورتنا مكلّفين؛ فإنّ أحكام الشريعة وردت وصدرت في زمان النبي صلى الله عليه وآله، فتعلّقت بنا بعد استجماعنا لشرائط التكليف؛ وذلك لبداهة أنّه لم يحدث بعد وجودنا أو استجماعنا لشرائط التكليف وحيٌ جديد يتضمّن الأحكام المتعلّقة بنا بالضرورة من الدّين، لكن هذا لا يستلزم شمول الخطابات الشفاهيّة لنا، حتّى يستلزم الكاره إنكار الضروري؛ لإمكان ثبوت ذلك من غير جهة الخطاب، كما لا يخفى.

---

١. المراد هو محمّد حسين الغروي الأصفهاني المعروف بالمحقّق الأصفهاني. (راجع *نهاية الدراية*، ج ٣، ص ٢٧).

وممّا ذكرنا تعرف ما في الوجه الثاني: وأنّ خطاب المعدوم لا يقبح إذا تعلّق به غرض صحيح، ولا يستحيل مطلقًا، قبيحًا كان أم حسنًا؛ لأنّه يكفي في توجيه الكلام الإشارة إلى المخاطب بنحوه أو هذا ممّا يتمشّى في المعدوم، وإلّا لم يصحّ أن يكون محمولًا عليه، والثابت خلافه كما تقول: «العنقاء موجود» على ما بنوا عليه من عدم وجودها.

وبالجملة: فالإشارة إلى الماهيّات المنخلعة عن الوجود بمكان من الإمكان، إذا حصل لها نوع امتياز في الذهن والعلم من سائر الماهيات كالإنسان والحيوان المعدومين. وما نحن فيه من قبيل ذلك.

وليت شعري كيف يتمشّى إنكار صحّة مخاطبة المعدوم، والالتزام بصحّة مكاتبة النائي، وصحّة مخاطبة المصنّفين للناظرين في كتبهم، ولو بعد حين، بقولهم: «اعلم رحمك الله» أو «تأمّل» و«تدبّر جيّدًا» وغير ذلك، ومخاطبة الأحياء للأموات إذا قطعوا النظر عن بقاء أرواحهم، بل من المنكرين لبقائها كالطبيعيّين، ومن الواضح أنّه ليس مخاطبتهم للتراب المستحيلة إليه أجسادهم.

ثمّ إنّ الأولى إطفاء السراج والاستضائة بنور الصُباح البلّاج قال عزّ من قائل في سورة الواقعة: ﴿وَكُنتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً * فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ * وأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ * والسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾[1]، لا ريب أنّ الأصناف الثلاثة الّذين هم مجموع بني آدم من الأوّلين والآخرين داخلون تحت

١. سورة الواقعة، ٧-١١.

خطاب «كنتم» وما وراء عبّادان قرية[١]، ولا بعد دلالة كتاب الله دلالة.

[المقام الثاني: في الشمول واقعًا]

وأمّا المقام الثاني، فالحقّ عدم شمول جلّ الخطابات للمعدومين، فلا يعمّهم نحو: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ الله...﴾[٢] إلى آخر الآية ونحو: ﴿وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُمْ مِنْهَا﴾[٣] ونحو: ﴿وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾[٤] ونحو: ﴿أَ فَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾[٥] إلى غير ذلك، ممّا لا يحصى.

ويعمّهم ما سبق من الواقعة، وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾[٦] وغير ذلك، فلا قاعدة كليّة في البين. والمرجع إلى التّفاهم من الخطاب. هذا.

وروى الكليني قدّس الله نفسه عن أحدهما عليهما السلام في حديث: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ أَذَّنَ فِي النَّاسِ بِالحجّ، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي إِبْرَاهِيمُ خَلِيلُ الله، إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَحُجُّوا هَذَا الْبَيْتَ، فَحُجُّوهُ. فَأَجَابَهُ مَنْ يَحُجّ إلى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

---

١. قال في *شفاء الغليل*، ص ٢٦٧: «ليس وراء عَبَّادان قرية: يكنّى به عن بلوغ الشيء غايته، ويقولونه أيضًا لحسن المنظر قبيح المخبر».
٢. سورة الجمعة، ٩.
٣. سورة آل عمران، ١٠٣.
٤. سورة آل عمران، ١٤٣.
٥. سورة آل عمران، ١٤٤.
٦. سورة الانفطار، ٦.

وَكَانَ أوّل مَنْ أَجَابَهُ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ.»[١]

هذا، وممّا ذكرنا تعرف: صحّة مخاطبة الغائبين، ووقوعه في الجملة بطريق أولى، ومخاطبات المعصومين منصرفة في الأغلب إلى خصوص حاضري مجلسهم، بخلاف مخاطبات الكتاب العزيز؛ فإنّه غير مختصّ بهم، كما لا يخفى. هذا مع عدم تصوير الغيبة بالنسبة إليه ﷻ.

فائدة

ربّما يقال: إنّه بناءً على عدم شمول خطابات الكتاب للمعدومين، لا يصحّ لهم التمسّك بظواهر الكتاب، إذا لم تكن من قبيل النصّ؛ لأنّ حجّيّتها مبنيّة على أصاله الحقيقة وأصالة عدم القرينة. وهذا مختصّ بخصوص المخاطبين.

وإنّه بناءً على ذلك لا يصحّ التمسّك بإطلاقاته للمعدومين، مع اختلاف الصنف، إذا احتمل دخل ذلك في الحكم، مثلًا لا يصحّ التمسّك بآية النداء لوجوب صلاة الجمعة علينا؛ لاحتمال اختصاصه بالواجدين للإمام أو نائبه، وعدم التقييد بذلك في الآية لا يدلّ على عدم اعتباره؛ لأنّ المفروض اختصاص الخطاب بالموجودين، وهم كانوا واجدين فلا ضرورة في بيانه.

ويرد على الأوّل: أنّه مبني على مقدّمتين ممنوعتين:

إحداهما: اختصاص حجّيّة الظواهر بمن قصد إفهامه وهو ممنوع،

---

١. *الكافي*، ج ٨، ص ٦٠.

بل هي حجّة بالنسبة إلى من قصد إفهامه ومن لم يقصد.

وثانيهما: أنّ المعدومين ليسوا ممّن قصد إفهامه، وهو أيضًا ممنوع؛ لأنّا ولو منعنا شمول الخطابات القرآنيّة للمعدومين، لكنّهم مقصودون بالإفهام كالموجودين؛ فإنّ كتاب الله حجّة على الخلق أجمعين.

وعلى الثاني: أنّ الأمر ولو كان على هذا المنوال، لكن في عدّه ثمرة للمسألة إشكال؛ لندرة اختلاف الصنف الموجب لطروّ الاحتمال الذي يعبأ به العقلاء وأهل الاستدلال؛ فإنّه لا يكاد يتوهّم احتمال اختلاف الحكم بالاختلاف في مثل اللون واللباس والزمان والمكان.

وإنّما يتطرّق الاحتمال في الاختلاف في مثل وجدان الإمام وهو نادر جدًّا، بل لعلّه -أعني الاختلاف الموجب للاحتمال- منحصر في ذلك، ولذا لم يزل العلماء يحتجّون في المسائل الشرعيّة بظواهر الآيات والأخبار في جميع الأعصار.

الفصل الخامس[1] [في حدّ التخصيص]

اختلفوا في حدّ التخصيص، فالأكثرون -كما نسب إليهم- على أنّه لا بدّ من بقاء جمع يقرب من مدلول العامّ، وقيل: بصحّته إلى أن يبقى جمع غير محصور، وقيل: إلى ثلاثة، وقيل: إلى اثنين، وقيل: إلى الواحد، وقيل غير ذلك.[2]

واستدلّ[3] على الأوّل: بالقطع بقبح قول القائل: -«أكلت كلّ رمّانة في البستان»، وفيه آلاف، وقد أكل واحدة أو ثلاثة- وقوله: -«أخذت كلّ ما في الصّندوق من الذهب» وفيه ألف،وقد أخذ دينارًا أو ثلاثة- وقوله: -«كلّ من جائك فأَكرِمْه» وفسّره بواحد أو ثلاثة- ولا قبح إن

---

١. في الحجرية: «الفصل الرابع».
٢. راجع -للعثور على الأقوال والقائلين- *معالم الدين*، ص ١١٠؛ *القوانين*، ج ٢، ص ٧-٩؛ *هداية المسترشدين*، ج ٣، ص ٢٥٦ و٢٥٧؛ *الفصول*، ج ٤، ص ٣٥٩ و٣٦٠.
٣. *معالم الدين*، ص ١١٠.

أراد من اللفظ كثرة قريبة من مدلوله.

ويستدلّ للمجوّز[١] إلى واحد: بأنّ استعمال العامّ في غير الاستغراق يكون مجازًا، فليس بعض الافراد أولى بذلك من بعض، وأنّه لو امتنع لكان لإخراج اللّفظ من موضوعه، وهذا يقضي بامتناع كلّ تخصيص.

وفيه: أنّه ليس الاشتراك في المجازيّة وإخراج اللفظ من موضوعه قاضيين بعدم الأولويّة وبالمساوات في الحسن والقبح، فلا يدفع دعوى أنّ التخصيص إلى واحد مثلًا قبيح لا يصدر من الحكيم، كما هو واضح.

هذا، مع أنّ التحقيق: أنّ العامّ المخصّص لم يستعمل في المعنى الخاصّ، بل استعمل في المعنى العامّ بلحاظ المعنى الخاصّ، كما يظهر من مراجعة المحاورات العرفيّة.

ألا ترى أنّه لم يستعمل القوم -في «أكرم القوم» إذا خصّصه بقوله: «لا تكرم زيدًا»- في الاشخاص المعيّنين الّذين هم غير زيد، ولا الفسّاق -في قوله: «لا تجالس الفسّاق» إذا خصّصه قوله: «جالس أحبّائك»- في مفهوم الأعداء مثلًا -فراجع-؛ فإنّه لا يكاد يتفاوت مدلول العامّ خصّ أم لم يخصّ.

فنقول: إنّ استعماله في المعنى العامّ بلحاظ الخاصّ، إنّما يحسن إذا كان قريبًا من مدلول العامّ لا أقلّ من مقدار لا يستهجن إلقاء العامّ بلحاظه، وإلّا فهو قبيح، كما لا يخفى.

---

١. *معالم الدين*، ص ١١٠ و١١١.

توضيحه: أنّه لا يخفى أنّ التّخصيص قد شاع إلى حدّ قيل: «ما من عامّ إلّا وقد خصّ»؛ ووجهه: أنّ المتكلّم الذي يلقي المعنى إلى المخاطب لو سلك في عمومات كلامه وإطلاقاته مسلك التدقيق والتعمّق، لأخلّ ذلك بأمر الكلام، وخرج عن حدّ النظام، وصار موجبًا للإطناب والإسهاب إلى حدّ مستتبع مستهجن يملّ منه السمع، ويمجّه الطبع.

مثلًا إذا أراد أن يخبر بأنّ السّناء مسهل، فيقول: السناء مسهل، إذا شرب على الريق ولم يطعم بعده، ولم يشرب، ولم ينم شاربه[1]، ولم يمشِ كثيرًا، ولم يكن الهواء حارًّا إلى حدّ يمنع من ذلك، ولا باردًا كذلك، ولا كان في سنّ من لا يؤثّر فيه الدّواء، ولا كان الخلط بنحو لا يتأثّر منه، ولا كان الدواء ممزوجًا بما يخرجه عن التأثير، ولم يمت شاربه بعد شربه، من قريب إلى غير ذلك، ممّا لا يحيط به علمًا إلّا الله العالم بكلّ شيء.

ومن راجع المحاورات وجد ما ذكرناه واضحًا، وكأنّ هذا هو الذي أوجب صحّة إلقاء العمومات والمطلقات المخصّصة من دون ذكر المخصّص، ولولا ذلك لم يجز ذلك.

ومن هنا انقدح: أنّ الضرورة لا تقضي بذلك إلّا في خصوص ما ذكرنا، أمّا في مثل التخصيص إلى واحد وثلاثة وغير ذلك فكلّا، وإن ذكر الخاصّ فيه أولى، ولا يحتاج إلى التطويل البشيع، كما لا يخفى.

وبالجملة: فإنّما يحسن إلقاء المعنى العامّ بلحاظ المعنى الخاصّ؛ لوجهين اقتضاء ضرورة الكلام ذلك، وكون ذلك المعنى قريبًا من

---

١. في الحجرية: «بشاربه».

مدلول العامّ، أو بحيث يحسن إلقائه بلحاظه، وكلا الوجهين منتفيان في مثل التخصيص إلى واحد وغيره.

ثمّ إنّ استدلال المجوّز[١] إلى واحد بقوله عزّ من قائل: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[٢]. في غاية السقوط؛ فإنّ الآية الشّريفة خاصّة غير عامّة، وذكر الجمع فيها نظير قوله سبحانه: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ﴾[٣] وقوله ﷻ: ﴿نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وإِيَّاهُمْ﴾[٤] وقوله عزّ اسمه: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾[٥] وغير ذلك، وكلّها تنحو نحو ما تداول في الفارسيّة من قولهم: «بفرمائيد و بگوئيد و بياييد»، والمخاطب واحد؛ فإنّها غير دالّة على العموم ولا مستعملة فيه.

ثمّ لا وجه لاقتصاره في الاستدلال على خصوص تلك الآية -كما عرفت- وكذا استدلاله بصحّة قولنا: «أكلت الخبز وشربت الماء»، ويراد به أقلّ القليل ممّا يتناوله الماء والخبز.

ويظهر فساده ممّا سبق[٦] ويأتي[٧]؛ حيث إنّ المفرد المحلّى لا يدلّ على العموم وضعًا، ودلالته عليه إطلاقًا إنّما يكون حيث لم تقم قرينة على خلافه، وقد قام في المقام، فلا ربط له بالمرام، ولذا لا يصحّ في المثال أن

---

١. *معالم الدين*، ص ١١١.
٢. سورة الحجر، ٩.
٣. سورة الزخرف، ٣٢.
٤. سورة الأنعام، ١٥١.
٥. سورة الشعراء، ١٥.
٦. راجع صفحة ٣١٧.
٧. راجع صفحة ٣٥٣.

يقال: «أكلت كلّ خبز وشربت كلّ ماء».

ثمّ إنّ الحكم فيما ذكر لا يتفاوت بين العامّ والمطلق الذي تمّ دلالته على العموم، كما لا يخفى.

كما أنّه ينبغي اختصاص النزاع بالمخصّص المنفصل لصحّة تخصيص الأكثر في المتّصل أحيانًا.

تذنيب

ربّما يحسن تخصيص الأكثر إذا كان المخرج داخلًا تحت عنوان واحد أو عدّة عناوين، ومن ذلك ما يدلّ على ترتّب مثوبات خاصّة على أعمال مخصوصة أو كثير من تلك الأدلّة؛ لأنّها إنّما تترتّب على تلك الأعمال إذا اتّصفت بالقبول.

الفصل السادس[1] [في حجّيّة العامّ المخصّص في الباقي]

الحقّ كما نسب إلى أصحابنا[2] والمحقّقين من مخالفينا[3]: أنّ العامّ المخصوص بالمتّصل أو المنفصل، حجّة فيما بقي.

فلو احتمل طروّ التخصيص أيضًا لبعض أفراده لا يدفع حجّيّة العامّ بالنسبة إليه إلّا من جهة لزوم الفحص الآتي عنوانه.

وليس وجه الحجّيّة أنّ الباقي بعد التخصيص أقرب المجازات إلى مدلول العامّ، وإذا تعذّر حمله على معناه الحقيقي تعيّن الأقرب إليه؛ لأنّ الأقربيّة لا يوجب الحمل إلّا إذا كان العامّ ظاهرًا فيه، وإلّا فمجرّد الاستحسان غير مجدٍ في الدلالات العرفيّة التي مبناها على الظهور، كما عرفت سابقًا[4].

---

١. في الحجرية: «الفصل الخامس».
٢. *كفاية الأصول*، ج ١، ص ٣٠٠.
٣. راجع *أصول السرخسي*، ج ١، ص ١٤٤؛ *أصول الجصّاص*، ج ١، ص ٢٤٥؛ *الإحكام في أصول الأحكام*، ج ٢، ص ٢٣٢ و٢٣٣.
٤. راجع صفحة ٥٣.

[وجوه حجّيّة العامّ المخصّص في الباقي]

بل لوجوه:

الأوّل: بناء العرف عليه في أمورهم، ألا ترى أنّه إذا أتي بطومار من السلطان مثلًا، وفيه قوانين عامّة، ثمّ خصّ في آخره، لا يعذر السلطان بترك الأخذ فيما شكّ في تخصيصه ثانيًا، كما إذا كتب في فصل منه: «أنّ السارق يقتل»، ووقع في آخر الطومار: «لا يقتل السارق إذا كان عالمًا»، فترى السلطان لا يعذر المأمورين بإنفاذ أحكامه في ترك قتل السارق الشاعر، إذا احتملوا ورود التخصيص بالنسبة إليه أيضًا، وإذا كان المخصّص متّصلًا فهو أولى بما ذكر وأحرى.

الثاني: بناء العلماء على العمل بالعامّ في الموارد المشكوكة ورود التخصيص عليها؛ وليس ذلك إلّا لفهمهم ذلك من اللفظ، فيرون العامّ فيما إذا ورد مخصّص عليه كافيًا للأخذ به في المورد المشكوك. وفهمهم من الألفاظ حجّة للجاهل؛ لأنّهم أهل الخبرة في ذلك.

الثالث: أنّه لولا ذلك لانسدّ باب الاجتهاد؛ فإنّ العمومات في الأغلب مخصّصات، ولو كان ورود التخصيص على عامّ مانعًا عن العمل به إلّا فيما قطع بعدم ورود التّخصيص عليه، لبطل حجّيّة أغلب العمومات، وتعذّر طريق الاستنباطات غالبًا.

الرابع: وهو سرّ فهم العرف أنّ العامّ إذا خصّص بالمتّصل فلا تخصيص في الحقيقة بل هو التخصّص؛ لأنّ أدوات العموم مثلًا إنّما تدلّ على استيعاب مدخوله، والتّخصيص بالمتّصل لا يوجب إلّا تضييق

المدخول، لا غير، فلو قال: «أكرم كلّ رجل عالم» فلا يقضي استيعاب المدخول مثلًا إلّا بعدم خروج النحوي مثلًا، لا بعدم خروج الجاهل.

وبالجملة: فظهور العامّ حيث كان المخصّص متّصلًا ليس إلّا في خصوص الخصوص، وهو موضوع حكمه، فلم يوجب التخصيص خروجًا عن الظاهر، حتّى يتردّد الأمر بين معانٍ كلّها مخالف للظّاهر، فيوجب التوقّف في الموارد المشكوكة.

وإذا خصّص بالمنفصل فإنّ العامّ لم يستعمل إلّا في العموم وإن كان ذلك بلحاظ المعنى الخاصّ.

وإن شئت قلت: إنّ العامّ مستعمل في العموم بالإرادة الاستعماليّة، دون الإرادة الواقعيّة الجدّيّة، والإرادة الاستعماليّة حجّة على الإرادة الواقعيّة بحكم العقلاء وأهل المحاورة، إلّا فيما ثبت خلافه، ولم يثبت في غير ما ظفر به من المخصّص.

وبتقرير آخر: أنّ العامّ قد انعقد ظهوره في العموم ولم ينثلم ذلك بالظفر بالمخصّص، لكن انثلم حجّيّته في خصوص الخصوص، فهو باقٍ على حجّيّته في ما سوى ذلك؛ لأصالة الظّهور.

ومجمل الأمر: أنّ العامّ لم يستعمل على ما ذكر في معناه المجازي، حتّى يتردّد أمره؛ لمكان تعدّد المجازات، فلا يدفع حجّيّته في الفرد المشكوك بشيء أصلًا.

الفصل السابع[1] [التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة والمفهوميّة]

[الشبهة المصداقيّة]

التحقيق: عدم صحّة التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة، كما لو قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم فسّاق العلماء»، وتردّد حال زيد من جهة فسقه وعدالته بين دخوله في الخاصّ وعدمه.[2]

أمّا لو كان المخصّص متّصلًا، فعدم صحّة التمسّك بالعامّ فيها أوضح؛ لعدم ظهور للكلام في غير الخاصّ، ولا حجّيّة له فيه بطريق أولى.

وأمّا لو كان منفصلًا، فغاية ما يمكن أن يستدلّ على جواز التمسّك بالعامّ فيه: أنّ الخاصّ يزاحم العامّ فيما هو حجّة فيه، وإلّا يلزم مصادمة غير الحجّة مع الحجّة، وحيث إنّه لا يكون الخاصّ حجّة في الفرد المشتبه، فلا يزاحم العامّ.

---

١. في الحجرية: «الفصل السادس».

٢. للعثور على مثال فقهي راجع *موسوعة الآراء الفقهيّة*، ج ٤، ص ١١٢.

وفيه: أنّ الخاصّ حجّة بحكم العرف والعقلاء في مصاديقه الواقعيّة، لا خصوص المعلومة منها، ويظهر ذلك بملاحظة ما لو لم يكن هناك عامّ، وورد «لا تكرم الفسّاق» فكذلك مع ورود العامّ؛ لمكان التخصيص فيه.

والسرّ في ذلك: أنّ بيان المصاديق ليس على المولى، بل التشخيص على المأمور.

فظهر ممّا ذكر: أنّ كلًّا من العامّ والخاصّ -متّصلًا أو منفصلًا- حجّة في مصاديقهما الواقعيّة، إلّا فيما أخرجه الخاصّ بالنسبة إلى العامّ، فالفرد المشكوك عنوانه لا يتمسّك عليه بواحد منهما، وهو غير معذور بالنسبة إلى حكمه سواء كان من سائر أفراد العامّ أو من أفراد الخاصّ.

فالشكّ مرجعه إلى الشكّ في دخوله تحت أيّ الحجّتين، وأيّهما كان هذا داخلًا تحته -كما عرفت- فهو حجّة عليه.

ومن هنا تعرف المسامحة في قولنا: «ليس العامّ حجّة فيه»؛ فإنّه -كما عرفت- حجّة فيه لو كان من أفراده الغير المخصّصة، كما أنّ الخاصّ حجّة فيه لو كان من أفراده، فتدبّر.

[**الشبهة المفهوميّة**]

أمّا الشبهة المفهوميّة:

فلو كان المخصّص متّصلًا، فإنّ إجماله يسري إلى العامّ لا محالة؛ حيث لا ظهور له في المورد المشكوك، فهو حجّة فيما كان ظاهرًا فيه، لا غير.

أمّا لو كان منفصلًا، فحيث إنّ ظهور العامّ قد تمّ على العموم، يشكل الأمر في صحّة التمسّك به وعدمها لو تردّد الخاصّ في الأقلّ والأكثر.

وأمّا لو تردّد في المتباينين، فهو موجب لإجمال العامّ حكمًا لا حقيقة؛ لأنّ ظهور العامّ قد تمّ، وتقديم الخاصّ عليه تحكيم عرفي، فليس العامّ مرجعًا في شيء من المعنيين المتباينين، وإن كان ظاهرًا في كليهما.

وفي حجّيّته في القدر المجمل تفصيل؛ لأنّه لو كان العامّ متضمّنًا لحكم إلزامي، وقد حكم الخاصّ بخروج بعض أفراده إجمالًا، فالعامّ حجّة في المجمل من مدلوله؛ لرجوع الشكّ إلى الشكّ في المكلّف به.

ولو كان الأمر بالعكس، فالخاصّ حجّة؛ لما ذكر. ومنه تعرف الحال في بقيّة الفروض.

لكنّ المهمّ هو الحال فيما لو تردّد في الأقلّ والأكثر، ومقتضى القاعدة صحّة التمسّك بالعامّ في المشكوك أي الزائد على الأقلّ؛ لأنّه لا حجّيّة للخاصّ بالنسبة إليه، كما لا ظهور له فيه؛ لأنّه مجمل فلا يكون حجّة إلّا في المقدار المعيّن وهو الأقلّ، وأمّا العامّ فأصالة العموم فيه محكّمة بالنسبة إلى المشكوك.

فإن قلت: وكذلك يقال في الشبهة المصداقية، وما الفارق؟

قلت: قد عرفت أنّ الخاصّ حجّة في مصاديقه الواقعيّة، إذا كان مدلوله معيّنًا مبيّنًا[1]، لكنّه ليس بحجّة فيما أريد منه واقعًا، إلّا إذا كان له

---

١. راجع صفحة ٣٣٣.

ظاهر.

والسرّ فيه: أنّ بيان المصداق ليس من شأن الأمر، بخلاف بيان المدلول، ففي الشبهة المصداقيّة يؤاخذ المأمور على المخالفة دون المفهوميّة؛ لعدم البيان، بل هذا الخاصّ غير حجّة في المقدار المشتبه من مدلوله، ولو لم يصادم هناك عامًّا، فضلًا عمّا إذا كان هناك عامّ، كما هو المفروض.

هذا كلّه إذا كان الشبهة موجبة للإجمال ولم يكن الفحص مجديًا، وإلّا فحيث إنّ الفحص عن المدلول متعيّن على المأمور، فأيًّا من الخاصّ والعامّ كان شاملًا له، كان حجّة عليه.

الفصل الثامن[1] [في جواز التمسّك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص]

اختلفوا في جواز التمسّك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص على أقوال[2]:

منها: الجواز لو لم يكن في معرض التخصيص[3]؛ فإنّ العبد الذي يرى عمومات مولاه في معرض التخصيص لا يبادر إلى العمل بما ورد من قِبَلِه من عامّ، وبالجملة: ليس من سيرة العقلاء ذلك.

وقد يستدلّ على المنع مطلقًا[4]: بأنّ الخاصّ أقوى من العامّ فيجب

---

١. في الحجرية: «الفصل السابع».

٢. راجع *الوافية*، ص ١٢٨ و١٢٩؛ *معالم الدين*، ص ١١٨ و١١٩؛ *الفصول*، ج ٤، ص ٤٢٧ و٤٢٨؛ و*مطارح الأنظار*، ج ٢، ص ١٥٧ حيث قال: «الحقّ كما عليه المحقّقون عدم جواز الأخذ بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص، وربّما نفي الخلاف فيه كما عن الغزالي والآمدي، بل ادّعي عليه الإجماع كما عن النهاية. وحكي عن ظاهر التهذيب اختيار الجواز، وتبعه العميدي والمدقّق الشيرواني وجماعة من الأخباريّة، منهم صاحب الوافية وشارحها، ومال إليه بعض الأفاضل في المناهج.»؛ وراجع *مفاتيح الأصول*، ص ١٩١.

٣. راجع *كفاية الأصول*، ج ١، ص ٣١٢ و٣١٣.

٤. راجع *مطارح الأنظار*، ج ١، ص ١٦٣.

تحصيله حتّى يؤخذ بأقوى الدليلين.

وفيه: أنّ كونه أقوى مسلّم، لكنّ الشكّ في وجوده، وأصالة العموم ينفيه.

[الأقوى هو الجواز والدليل عليه]

والأقوى: هو الجواز، إلّا إذا منع العلم الإجمالي عنه -كما سيأتي بيانه-؛ لأنّ الظاهر حجّة إلّا إذا ثبت المانع، والعامّ من الظواهر، والمفروض عدم ثبوت المانع، وليس كثرة ورود التخصيص مع قطع النظر عن العلم الإجمالي مانعًا عنه عند العقلاء.

ولذا ترى أصحاب الأئمّة صلوات الله عليهم يأخذون بعموماتهم إذا سمعوا منهم، ولا يبادرون إلى المسألة عنهم عن ورود المخصّص.

وأيضًا فإنّه لا يحتاج في حجّيّة أصالة العموم إلى سيرة العقلاء والعرف، بل هي حجّة وإن لم يجرِ عليه السيرة، بل ولم يكن عاقل في الدنيا.

بيان ذلك: أنّه بعد ما سلّم العبد لزوم امتثال أحكام المولى عليه، فإحراز ورود الحكم منه لا يتوقّف إلّا على صدور كلام ظاهر فيه؛ فإنّ المفروض أنّ الظاهر ما كان قالبًا للمعنى يتبادر منه -نصًّا كان أو غير نصّ- بمجرّد سماع الظاهر، يستكشف ورود حكم المولى، والفرض مفروغيّة الكبرى، فلا وجه للتوقّف بعد إحراز ورود الحكم من المولى.

وبذلك يصحّ التمسّك على حجّيّة مطلق الظواهر.

نعم، يصلح العلم الإجمالي مانعًا، وهو متحقّق في العمومات

الشرعيّة، فيجب الفحص إلى انحلال ذلك العلم، ورجوع الشبهة بدويّة.

وطريق الانحلال بأن يقال مثلًا: نعلم بورود مخصّصات كثيرة - إثباتًا وثبوتًا- إجمالًا على العمومات الّتي يريد العمل بها.

أمّا في مرحلة الإثبات، فإنّا لا نقطع زيادة على المخصّصات الواردة في الكتب الأربعة؛ لمكان اشتمالها على جلّ الأخبار المعتبرة وجميع أبواب الفقه، فالفحص فيها مع عدم الظفر بمخصّص للعامّ الذي نتمسّك به كافٍ للتمسّك به؛ فإنّه لو بقي بعد ذلك علم بورود المخصّص لكان من شبهة القليل في الكثير لا يضرّ بحجّيّة العامّ.

وأمّا في مرحلة الثبوت، فنقول: لا نقطع بذلك إلّا ما كان في ضمن المخصّصات الواردة في الكتب الأربعة، وبعد الفحص عنها لو بقي علم بالمخصّص واقعًا في غير تلك الكتب، فالشبهة بدويّة أو من قبيل غير المحصورة.

تنبيهان

الأوّل: [ما ذكر من وجه حجّيّة العامّ وعدم ضير المعرضيّة للتخصيص جارٍ في جميع المنفصلات]

ما ذكرنا -من وجه حجّيّة العامّ وعدم ضير المعرضيّة للتخصيص في حجّيّته وإيجاب العلم الإجمالي إذا لم يكن من القليل في الكثير؛ لعدم صحّة التمسّك به وانحلال العلم الإجمالي بما ذكر- جارٍ في جميع المنفصلات، كالمقيّد والناسخ وقرينة المجاز والحاكم والوارد وغيرها،

ومن هنا صحّ أن يقال: -كما قيل:- إنّه يجوز العمل بالدليل من دون الفحص عن معارضه. نعم، يمنع عنه العلم الإجمالي قبل الانحلال، كما عرفت[١].

الثاني: [إذا شكّ في ورود المخصّص المتّصل لا يجب الفحص عنه]

إذا شكّ في ورود المخصّص المتّصل، فلا يجب الفحص عنه وربّما يقال[٢]: إنّ وجهه أصالة عدم القرينة، وفيه نظر.

والأولى أن يقال: إنّ ذلك لقيام الأمارة على عدمه، وحيث إنّه كما أنّ مفاد نقل الراوي ذكر ذلك العامّ، كذلك مفاد نقله الاقتصار عليه؛ فإنّ قضية نقله للعامّ مقتصرًا عليه ذلك.

ألا ترى أنّه لو نقل الراوي: «بيع العَذَرةِ سُحْتٌ»[٣]، ولم ينقل له مقيّدًا، فقد أخبر بذكر الإمام عليه السلام هذه الجمله، وأنّه لم يذكر ما ينافيها من تقييد ونحوه، فافهم.

---

١. راجع صفحة ٣٣٧ و٣٣٨.
٢. راجع *كفاية الأصول*، ج ١، ص ٣١٣.
٣. روى الشيخ الطوسي هكذا: «ثَمَنُ اَلْعَذِرَةِ مِنَ السُّحْتِ». (الاستبصار، ج ٣، ص ٥٦).

الفصل التاسع[1] [في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد]

لا ينبغي الارتياب في جواز تخصيص الكتاب به وبالخبر المتواتر أو المقطوع، وإلّا لزم طرح الكتاب وتكذيب المعصوم.

واختلف في جواز تخصيصه بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص[2].

[الحقّ في المسألة الجواز والدليل عليه]

والحقّ جوازه كما اختاره العلّامة[3] قدّس الله نفسه وجماعة آخرون[4]؛ لوجود المقتضي وانتفاء المانع.

---

١. في الحجرية: «الفصل الثامن».
٢. راجع -للعثور على الأقوال والقائلين- *معالم الدين*، ص ١٤٠ و١٤١؛ *القوانين*، ج ٢، ص ١٥٥.
٣. *مبادئ الوصول*، ص ١٤٨ و١٤٩؛ *نهاية الوصول إلى علم الأصول*، ج ٢، ص ٢٩٨ و٢٩٩.
٤. راجع *معالم الدين*، ص ١٤٠.

أمّا الأوّل: فواضح وهو دليل حجّيّة الخبر

وأمّا الثاني: فالمانع إمّا قطعيّة الكتاب، وإمّا الأخبار الدالّة على طرح مخالف الكتاب.

أمّا الأوّل: فلا يدفع حجّيّة المخصّص؛ لما ستعرف في مباحث التعارض[١]: أنّ العرف لا يرى الخاصّ -بعد ملاحظته والعامّ- معارضًا له، بل يرى بعد لحاظهما جميعًا ظهورًا للعامّ في غير ما كان ظاهرًا فيه بانفراده، وأنّ الخاصّ قرينة للتصرّف في العامّ، وحينئذٍ لا مانع من حجّيّة الخاصّ؛ لأنّ ما يتصوّر مانعًا معارضيّته للكتاب، وهي ممنوعة، بل هو مفسّر له في الحقيقة.

وبما ذكر يجاب عن الثاني: على أنّه لو شكّ في صدق المخالفة على الخاصّ، فحيث إنّ الشبهة مفهوميّة، وبناء العقلاء على التوفيق بين العامّ والخاصّ وعدم طرح شيء منهما، فلا محيص عنه.

وذكر المحقّق الأستاد قدّس الله نفسه: «أنّه لا محيص من أن يكون المراد من المخالفة في هذه الأخبار غير مخالفة العموم؛ إن لم نَقُل بأنّها ليست من المخالفة عرفًا، كيف؟ وصدور الأخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم عليهم السلام كثيرة جدًّا.»[٢] انتهى.

وممّا يوضح أنّ الخاصّ ليس مخالفًا، أنّه يصحّ أن يقال: لم يصدر من الأئمّة عليهم السلام ما يخالف الكتاب، ولا يصحّ أن يقال: غير ذلك، مع صدور

---

١. راجع صفحة ٥٩٩.
٢. *كفاية الأصول*، ج ١، ص ٣٢٧.

المخصّص منهم عليهم السلام، بل الصدور بنفسه دليل آخر على لزوم التخصيص؛ فإنّه لولاه لزم تكذيب الإمام وهو في حدّ الشرك.

وقد تمسّك شيخنا العلّامة رحمه الله على لزوم التخصيص بالسيرة المستمرّة من زمن الأئمّة عليهم السلام، قال: «بل ذلك ممّا يقطع به في زمن الصحابة والتابعين»[1]، هذا.

١. *مطارح الأنظار*، ج ٢، ص ٢٢٠.

الفصل العاشر[1] [في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص]

لا ريب في تعيّن التخصيص للعامّ بسبب ورود الخاصّ المتخالف وهو مقتضى التوفيق العرفي بينهما -كما أشرنا إليه[2]- وعليه سيرة العلماء، بل وأهل العرف في محاوراتهم ومكاتباتهم، إلّا أنّه ربّما يستشكل ذلك في بعض الأفراد: كما لو ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ؛ لأنّه لولا كونه ناسخًا للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

قلت: لا بأس به، فربّما اقتضت الحكمه إخفاء البيان، لكنّ المكلّف في وقت الحاجة معذور عن امتثال ما لم يصل بيانه إليه، فيلتزم بالتخصيص فيه وفي غيره من دون إشكال، على أنّ النسخ لندرة وجوده جدًّا لا يصحّ أن يصار إليه، إذا دار الأمر بينه وبين التخصيص أو يتوقّف بينهما، كما لا يخفى.

---

١. في الحجرية: «الفصل التاسع».
٢. راجع صفحة ٣٤١.

وقد عرفت في الفصل الرابع ما هو الوجه في صحّة إلقاء العموم غير مقرون بالتخصيص.

فائدة: [أنّ المطلق يشارك العامّ في كثير من مباحثه حكمًا]

يشارك المطلق العامّ في كثير من مباحثه -كهذا المبحث والمباحث الستّة السابقة عليه- حكمًا، وإن لم يشاركه عنوانًا، كما لا يخفى.

الأريكة السادسة

في المطلق وفيه فصول

الفصل الأوّل [في تعريف المطلق]

في حدّه عرّف: بأنّه ما دلّ على شائع في جنسه[1] أي حصّة محتملة لحصص كثيرة ممّا يندرج تحت أمر مشترك كـ «الرّجل»؛ فإنّه يدلّ على فرد محتمل أي ممكن الانطباق على أفراد كثيرة بطريق البدل مندرجةً كلّها تحت مفهوم رجل.

وهذا التعريف -كما ترى- إنّما يتمّ على مذاق المشهور[2]؛ حيث إنّ المطلق عندهم موضوع للشياع والعموم البدلي.

أمّا على مذهب المتأخّرين وبعض القدماء[3] فلا؛ لأنّ الدلالة عندهم عليه إنّما يكون بمعونة القرينة، لا من حيث نفسه، كما يعطيه ظاهر الحدّ.

والمطلق عندهم يراد به معناه اللغوي وهو بالفارسيّة: «رها شده»؛

---

١. *منتهى الوصول*، ص ١٣٥؛ *المختصر*، ص ١٣٠.
٢. راجع *نهاية الأفكار*، ج ٢، ص ٥٦٢-٥٦٤.
٣. راجع *نهاية الأفكار*، ج ٢، ص ٥٦٢-٥٦٤.

فإنّ اسم الجنس -أعني أسامي الكلّيّات- الذي هو أظهر مصاديق المطلق موضوع عندهم لنفس الطّبيعة، مبهمة، مهملة، معرّاة عن جميع الشروط حتّى لحاظ «لا بشرطيّة».

وبالجملة: قد وضع اسم الجنس لنفس المعنى وهو ما دلّ عليه جوهر الكلمة بلا لحاظ أمر آخر بعد، حتّى العموم والخصوص، بل الوجود والعدم، فمعنا اسم الجنس هو الكلّي الطبيعي بعينه والجنس، وأنّى ذلك من الشياع والعموم البدلي؟

توضيح ذلك: أنّ اسم الجنس يدلّ على الماهيّة من حيث هي هي وهذا هو المقسم:

فإن اعتبر تحقّقها في ضمن بعض الأفراد أو الجميع، فهذا هو الموسوم بـ «الماهيّة بشرط شيء».

وإن اعتبر عدم ذلك فهو «الماهيّة بشرط لا»، ولا تحقّق لها إلّا في الذهن.

وإن اعتبر عدم لحاظ شيء وجودي أو عدمي معها، فهو «الماهيّة لا بشرط القسمي».

والفرق بينه وبين المقسم اعتباري بالالتفات إلى أنّه كذلك في القسم، دون المقسم، والمقسم هو معنى المطلق.

وأمّا النكرة، فهي عندهم موضوعة لهذا المعنى مقيّدة بقيد الوحدة، وهو بعدُ كلّي لا فرد.

[**الأقوى في وضع المطلق والدليل عليه**]

والأقوى: في وضع المطلق ما ذهب إليه المتأخّرون؛ للتبادر والاستقراء؛ فإنّ الشائع في مستعملاته هو هذا المعنى من دون عناية وقرينة محتاجة إليها. ودلالته أحيانًا على العموم -بدلًا أو استيعابًا- إنّما يكون بالقرينة، كما ستعرف.

وأيضًا ترى انطباقه بما له من المعنى على الفرد فيقال: «هذا إنسان»، والمفهوم بشرط العموم لا ينطبق على الفرد أصلًا، وإن كان يعمّ جميع الأفراد بدلًا أو استيعابًا.

[**أحسن التعريف للمطلق**]

وممّا ذكرنا يظهر أنّ أحسن تعريفه: «أنّه ما دلّ على الماهية من حيث هي هي أو بقيد الوحدة»؛ ليعمّ اسم الجنس والنكرة جميعًا.

الفصل الثاني في توجيه دلالته على العموم استيعابًا أو بدلًا

فقد عرفت أنّ العموم خارج عن مدلوله، فقولنا: «الإنسان ناطق» لا يدلّ على مفهوم كلّ إنسان بنفسه إلّا من جهة اللام على المشهور، أو القرينة على الأقوى؛ من عدم دلالة المحلّى على العموم وضعًا، وكذلك «جئني بالماء»، لا يدلّ على العموم البدلي بنفسه ولا «جئني برجل» وهو النكرة، على ذلك، بل يصحّ تقييده بقيود كثيرة نحو: «عالم»، «فاضل» و«عادل» من غير خروج عن معناه أصلًا.

فلا بدَّ للعموم من قرينة، فربّما يتشبّث لهذه الدلالة بمقدّمات الحكمة، فيكون الدلالة عقليّة.

وهناك دالّان ومدلولان: «المطلق على الطبيعة المبهمة»، و«مقدّمات الحكمة على الشياع»، وقد اختلف تقريرها في الكلمات.

[**مقدّمات الحكمة على تقرير المحقّق الخراساني**]

ونحن ذاكرون ما قرّره المحقّق الاستاد[1] قدّس الله نفسه وهو مركّب

---

١. راجع *كفاية الأصول*، ج ١، ص ٣٤٣-٣٤٥.

من مقدّمات:

الأولى: أن يكون المتكلّم بصدد بيان تمام مراده، لا في مقام الإجمال أو الإهمال.

الثانية: انتفاء ما يوجب التعيين أي القرينة المعيّنة للمراد والصارفة وجه المطلق إلى المعيّن.

الثالثة: انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب والمستفاد من اللفظ ولو بمعونة القرائن، لا القدر المتيقّن أنّه مراد بمعونة الخارج، إلّا إذا صار قرينة حافّة باللفظ موجبة للبيان.

فإذا تمّت المقدّمات يحكم بإرادة الشياع؛ لأنّه لولا ذلك فقد أخلّ بغرضه الذي هو بيان تمام المراد، وهذا قبيح لا يصدر من الحكيم.

ولو انتفت إحدى المقدّمات، فلا وجه للحمل على الشياع؛ فإنّه لو كان في مقام الإجمال أو الإهمال لم يتحقّق مع عدم إرادة الشياع إخلال بالغرض، ومع انتفاء الثانية كان البيان بالقرينة، ومع وجود القدر المتيقّن لا يقطع بالإخلال مع عدم إرادة الشياع؛ لأنّه من الجائز أن يكون ذلك المقدار بالخصوص مرادًا، وحينئذٍ قد بيّن تمام المراد وإن لم يظهر أنّه تمام المراد.

[إيرادات على تقرير المحقّق الخراساني]

قلت: ويرد على هذا التقرير وجوه:

الأوّل: أنّ بناء المقدّمات على فرض كون المتكلّم حكيمًا لا يصدر منه القبيح الذي منه الإخلال بالغرض، وعليه يبطل التمسّك

بالمطلقات الصادرة من غيره، مع أنّ جلّ الخلق غير حكماء، فلا وجه للتمسّك بالإطلاقات الواقعة في عقودهم وأقاريرهم، بل في مكاتباتهم ومحاوراتهم، مع أنّ بناء العرف على غير ذلك والتمسّك بمطلق المطلقات، وعليه بناء أهل الارض، كما لا يخفى.

الثاني: أنّ الإخلال بالغرض ليس من العناوين المذمومة عقلًا، كالظلم والكذب، حتّى يلتزم بعدم صدوره من الحكيم.

فربّما يتعلّق غرض الحكيم بأمر؛ لفائدة يتصوّر فيه، ثمّ يميل عنه ويخلّ بغرضه؛ لما يبدو له ثانيًا، من عدم الفائدة فيه، أو ضعفها بالنسبة إلى فائدة أضداده، أو طروّ مانع من إمضاء ما عزم عليه.

نعم، الحكيم العالم لا يتعلّق غرضه إلّا بما فيه الفائدة والرجحان واقعًا، ومع ذلك فقد يتعلّق بما إمضائه حسن، وتركه لإمضاء ضدّه أيضًا حسن مثلًا.

وبالجملة: لا يحكم العقل بقبح الإخلال بالغرض أو حسنه إلّا بعد معرفة الغرض بعينه والإحاطة بجهة الإخلال به.

الثالث: أنّ اللازم على هذا التقرير كون الدلالة عقليّة، مع أنّه خلاف فهم العرف؛ فإنّهم يفهمون العموم من المطلق، إذا تمّ دلالته على نحو فهمهم المعنى من اللفظ، من دون ريب.

الرابع: أنّ الرجوع إلى المتيقّن في مقام الخطاب مخالف للإجماع المتحصّل قبل ظهور هذه الشبهه في هذه الأواخر؛ فإنّه ليس لهذا القيد عين ولا أثر في كلمات العلماء قبل ذلك.

الخامس: أنّه موجب للثلمة في الفقه وسدّ باب الاجتهاد في أكثره أو كثيره؛ إذ وجود القدر المتيقّن كذلك شائع في المطلقات الواردة في الشرعيّات، كما يظهر بالمراجعة.

[**التحقيق في المسألة**]

والأولى أن يقال: إنّ المطلق وإن لم يكن موضوعًا للعموم، لكنّه شديد المناسبة والملائمة معه، حتّى زعم المشهور[١] وضعه له.

والسرّ في ذلك: أنّ التعميم نحو من الإطلاق، وإن [لم] يكن[٢] به حقيقة[٣]، فإنّه أيضًا قيد لا يتناوله ما عرى عن القيود بالمرّة، لكنّ هذا القيد كأنّه لا يضرّ بالإطلاق، ولذا أطلق عليه المطلق عند المشهور القائلين بوضعه للعموم.

إذا عرفت ذلك نقول: إذا لم يكن المطلق مهملًا أو مجملًا، ولم ينصرف إلى معيّن، ينسبق منه العموم لا محالة؛ إذ المفروض عدم انسباق معناه الحقيقي وهو المهمل المبهم منه حينئذٍ، وأنّه غير منصرف إلى معيّن.

فلا بدَّ أن ينصرف إلى المعنى الذي بينه وبينه مناسبة شديدة بعد فرض عدم إرادة الحقيقة، وإلّا لكان مجمل المعنى غير مبيّن، والمحسوس

---

١. راجع *نهاية الأفكار*، ج ٢، ص ٥٦٢-٥٦٤.
٢. في الحجرية: «وإن يكن».
٣. في الحجرية: «حقيقية».

خلافه.

ومن هنا تعرف: أنّه ليس منصرفًا إلى العموم البدلي دائمًا؛ بل ينصرف إلى أيّ العمومين كان أشدّ مناسبةً معه.

فاسم الجنس ينسبق منه العموم الاستغراقي غالبًا والبدلي أحيانًا، والنكرة، البدلي، وظهورهما في خصوص معناهما الحقيقي أو المعيّن أيضًا في غاية الكثرة.

وقد عثرت بعد سنين من كتابة هذه الجملة بكلام ظفرت به في علم البيان يؤكّد ما ذكرناه من التحقيق ويقرّره، قال: «إنّ اللفظ إذا دلّ على الحقيقة باعتبار وجودها في الخارج، فإمّا أن يكون لجميع الأفراد أو لبعضها؛ إذ لا واسطة بينهما في الخارج، فإذا لم يكن للبعضيّة لعدم دليلها، وجب أن يكون للجميع.»[١]

فائدتان

الأولى

إذا كان المطلق واردًا مورد حكم آخر، لا يصحّ التمسّك بعمومه على الجهة المطلوبة؛ لانتفاء الظهور فيه عليها، بل[٢] لظهوره في غيرها.

مثلًا لو قيل: «لو تمطّى مصلٍّ[٣] أو تثاءب فصلاته صحيحة»، لا يدلّ

١. *المطوّل*، ص ٨١.
٢. في الحجرية: «بل و».
٣. في الحجرية: «مصلّي».

القضيّة على صحّة صلاته ولو ضحك أو بكى في الصلاة، كما هو واضح.

الثانية

إذا كان المناسب للمطلق عمومان -أحدهما أعمّ من الآخر أو مباين له، وبينهما جامع- لا يصحّ التمسّك في الأوّل إلّا على العموم الأخصّ، وفي الثاني على الجامع أو أحد العمومين؛ لإجمال اللفظ حينئذٍ.

والسرّ في ذلك: انتفاء الوضع في المطلق، وشدّة المناسبة الداعية للحمل على العموم موجودة في كلا المعنيين -الذين أحدهما أعمّ- وفي كلّ من المعنيين المتباينين والمعنى الجامع، فلا موجب للانتقال إلى خصوص المعنى الأعمّ والجامع؛ لانتفاء الظهور بالنسبة إليه، وكذا إلى أحد المعنيين المتباينين؛ لتردّد الأمر بين ثلاثة عموم كلّها مناسبة للإطلاق في المفروض الثاني، وتردّده بين معنيين كذلك في المفروض الأوّل؛ لأنّ المفروض صيرورته كالمشترك في كونه ظاهرًا في كلّ واحد من معانيه الّتي قامت القرينة عليها، دون البواقي، ومع انتفائها يكون مجملًا، إلّا أنّه يدلّ على المعنى الأخصّ -لو كان- لا محالة.

والحاصل: أنّه في المفروض حيث إنّ المطلق ليس ظاهرًا في خصوص أحد المعنيين؛ لكثرة استعماله في كلّ منهما، ولشدّة مناسبته مع كلّ منهما، وقد عرفت أنّ العرف لا يتمسّك إلّا بالظواهر، خصوصًا إذا انتفى الوضع، فالنتيجة ما ذكرناه.

مثلًا قد ورد «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ»[١]، وقد يتمسّك به على إثبات طهارة ما اشتبه حكمه شرعًا أو شكّ في ملاقاته للنجس خارجًا، لكنّه قاصر عن إفادة ذلك.

توضيحه: أنّه ربّما يقال: «علم نجاسة الشيء» أي ملاقاة النجس إيّاه، وربّما يقال: «علم نجاسته» أي كونه شرعًا محكومًا بالنجاسة، وهذان المعنيان متباينان وهناك جامع، وهو العلم بالنجاسة مع قطع النظر عن الخصوصيّتين، فلا يصحّ التمسّك به على أحد من المعاني بالخصوص.

ولا يخفى أنّ ذلك تنزّل عن أنّ مساق تلك القضيّة خصوص الشبهة الموضوعيّة، كما هو الحال في نظائرها من قاعدة الفراغ وغيره.

ثمّ إنّ ما ذكرنا جارٍ في العامّ إذا كان ظاهرًا في معنيين -أحدهما أعمّ أو أحدهما مباين للآخر- والجامع موجود؛ فإنّ الحال فيه هو الحال في المطلق؛ لما عرفت من أنّ العقلاء لا يتعبّدون إلّا بالظواهر، ولا يعتنون بأصالة الحقيقة إلّا من هذا الباب[٢]، فالوضع للعموم وإن كان مسلّمًا، لكنّ الظهور فيه مفقود.

كما لو قال: «أكرم كلّ عالم»، وكان كثرة استعمال العالم في غير المورّخ موجبًا لانتفاء الظهور، فليس حجّة في المعنى الأعمّ؛ لانتفاء الظهور بالنسبة إليه وإن لم ينتفِ الوضع.

---

١. *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٢٨٥.
٢. راجع صفحة ٥٣..

لكنّ التفصيل المزبور في المطلق أوضح منه في العامّ؛ لانتفاء الوضع فيه للعموم كالظهور، بخلاف العامّ.

ومن مثال العامّ أو المطلق: قوله في حديث الرفع: «وما لا يعلمون»؛ فإنّ هذه الكلمة مردّدة بحسب الظهور العرفي بين معنًى يعمّ صورتي الشكّ في الواقع والغفلة عنه، وبين خصوص الشكّ، وبين خصوص الغفلة.

لكن يقرب تردّدها في المقام بين الأوّل والثالث. وعلى أيّ حال، لا تكون حجّة لصورة الشكّ إلّا ببيان يأتي في محلّه[1].

١. راجع صفحة ٥٦١ و٥٦٢.

الفصل الثالث في كيفيّة دلالته

اعلم أنّه بعد ما أنكرنا الوضع في دلالة المطلق على العموم واحتجنا إلى القرينة -سواء كان ذلك مقدّمات الحكمة كما ذهب إليه عدّة من المتأخّرين[1]، أو غير ذلك- يرد الإشكال؛ حيث إنّ اللازم على ذلك أن يكون المطلق المستفاد منه العموم مجازًا؛ لأنّه لم يستعمل في معناه الحقيقي، وهو «الطبيعة لا بشرط»، أو يكون مشتركًا بينها وبين العموم، والكلّ خلاف المتبادر من مستعملات المطلق، وما يرى أنّه مستعمل في الكلّ على نحو الحقيقة وفي معنًى فاردٍ، أو يكون الدلالة على العموم عقليّة محضة، مع أنّ دلالته عليه لفظيّة بحسب فهم العرف كدلالة العامّ.

ولا يجدي في حلّ ذلك: تعدّد الدّال والمدلول؛ فإنّ الدلالة غير الاستعمال، والاستعمال إرادة المعنى من اللفظ.

---

١. راجع *كفاية الأصول*، ج ١، ص ٣٤٣.

وإن كان اللفظ مجملًا صرفًا لا دلالة فيه أصلًا، والقرينة منبئة عن الاستعمال وليست بنفسها استعمالًا، كما تقول: «رأيت أسدًا يرمي»، فـ«يرمي» تنبئ عن استعمال «الأسد» في «الرجل الشجاع»، لا أنّه مستعمل فيه.

[إشكال وردّه]

إذا تبيّن ذلك فيقال: ما الذي استعمل في العموم حتّى تنبئ عنه، مقدّمات الحكمة أو غيرها؟ فإن كان ذلك هو المطلق بعينه، فإنّا نجد استعماله في معناه الحقيقي، وإن كان ما احتفّ به من الألفاظ، فمن الواضح عدم استعمالها إلّا في خصوص معانيها، وإن كان مقدّمات الحكمة، فالمفروض أنّها منبئة عن الاستعمال، وليست بنفسها استعمالًا، مع أنّ الاستعمال غير متصوّر في غير الألفاظ بالمرّة.

والذي يختلج بالبال في دفع الإشكال: أنّ المطلق مستعمل في معناه؛ ليتطرّق منه إلى العموم فيما دلّ على العموم، وإلى المعيّن فيما ينصرف إلى معيّن، على نحو الكناية، بناءً على كونها من الحقيقة لا المجاز، فقد جعل «كثرة الرماد» -في قولك: «زيد كثيرة الرماد»- عبرة إلى معنى آخر وهو الجود، وليس ذلك استعمالًا للفظ واحد في أكثر من معنى؛ إذ المعنيان طوليان، وقد أشرنا إلى صحّة ذلك في أوائل الكتاب[1]، فتدبّر.

---

١. راجع صفحة ٧٩.

خاتمة

الأولى إخراج المجمل والمبيّن من مباحث الأصول؛ لأنّ الكلام فيهما:

إن كان لبيان مفهوميهما، فهذا واضح؛ فإنّ المجمل ما لا ظهور له، والمبيّن ما له ظهور عرفي نصًّا كان أم غيره.

وإن كان لبيان مصاديقهما، فذاك من شأن الفقه لا الأصول.

وإن كان لبيان حكمهما[1]، فمن الواضح أنّ المبيّن حجّة، والمجمل لا حجّيّة فيه إلّا بالنسبة إلى ما ينفي مبيّنًا.

فالمشترك المجمل ينفي ما ليس من معانيه، وإن كان لا يبيّن ما هو معناه بخصوصه، لكنّه ربّما يوجب المجمل الاحتياط، كما إذا تعلّق الوجوب بمردّد بين أطراف محصورة، فلا مجال معه لأصالة البرائة، هذا.

---

١. في الحجرية: «حكمها».

الأريكة السابعة

في القطع وفيه فصول

الفصل الأوّل في حجّيّته

اعلم أنّ حجّيّته -سواء في الأحكام والموضوعات- أمر وجداني وارتكازي؛ فإنّ العبد إذا قطع أنّ المولى يصيح عليه: «افعل كذا»، لا بدّ وأن يرى نفسه غير معذور في مخالفته، وأنّه لو خالف يستحقّ العقوبة منه، والذمّ من العقل، ولو قطع بأنّه لا يطلب منه فبدا أنّه كان قد أمره وطلب منه، يحكم وجدانه بعذره، هذا زائدًا على حكم العقل بذلك.

وأيضًا كيف لا يكون حجّة؟! مع أنّه مثبت للواقع في نظر القاطع، فإذا قطع بكون شيء مطلوبًا لمولاه وثبت مطلوبيّته عنده بالقطع، وعرف لزوم إطاعته، يتحرّك نحوه لا محالة، من دون مطالبة دليل على ذلك.

ومن هنا تعلم: أنّ حجّيّته على نحو سائر الحجج، وإطلاق الحجّة عليه حقيقة؛ لأنّ الحجّة ما به يحتجّ، وفي أبواب الإطاعة ما يوجب تنجّز التكليف مع الإصابة، والعذر عنه مع الخطأ.

وبذا يصحّ الاحتجاج من الطرفين -المولى والعبد- بها، وحال

القطع على هذا المنوال من دون ريب وإشكال، وليس حجّيّته بجعل جاعل؛ لأنّ ذلك تحصيل للحاصل، ولا يصحّ الرّدع عنه؛ لما عرفت.

وبالجملة: وحيث إنّه مثبت للواقع بأشدّ أقسام الثبوت في نظر القاطع، فلا محيص عن حصول المحرّك العقلي والملزم النفساني عنده نحو ما قطع به، ولا يكاد يذعن بصحّة الرّدع؛ فإنّ الردع دفع للثبوت، والمفروض حصول أعلى مراتب الثبوت عنده.

نعم، لا يبعد أن يقال: إنّه مع التقصير في المقدّمات لا يكون معذورًا في مخالفة الواقع، بمعنى أنّه يعاقب على أنّ فوت الواقع على نفسه بسوء اختياره وسلوك الطريق الفاسد حتّى في نظره، وهذا نحو تخصيص في حجّيّة القطع، ولا ينافي عدم صحّة الردع عنه مطلقًا على ما عرفت.

وملخّص الكلام في حجّيّته: أنّه حجّة على القاطع مطلقًا وله أيضًا، إلّا في صورة التقصير في المقدّمات، فلا يبعد عدم معذوريّته على مخالفة الواقع حينئذٍ.

ومن هنا كان اللازم على المتحيّر في الدين، الطالب سبيل النجاة: رفض العصبيّة والهوى بالمرّة، وطلب الحقّ حيثما كان، لا بأن يكون الحقّ موافقًا لهواه، بل يكون هواه موافقًا للحقّ. وبالجملة يكون بصدد موافقة الحقّ أينما وجده، لا بصدد متابعة الحقّ لهواه.

الفصل الثاني [في القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة]

ينسب إلى بعض أصحابنا الأخباريّين[1] رضوان الله عليهم أجمعين: أنّه لا اعتبار بالقطع الحاصل من المقدّمات العقليّة، ولا أقف لهذا الدعوى على سلطان بيّن، وكثرة تطرّق الخطأ فيه لا يدفع حجّيّته، ولا يصحّ بذلك الرّدع عنه -كما عرفت- بل لا يعقل؛ لأنّ الردع إنّما يكون عن طريق يتوصّل به إلى الواقع، وبعد انكشاف الواقع عند القاطع -ولو باعتقاده- لا حاجة عنده إلى التوصّل إليه بطريق أو غيره أصلًا.

ثمّ لو صحّ الرّدع عنه، فأيّ أمارة أو أصل يقوم مقامه؟ والحال أنّ مورد الأمارة ومحلّها وموضوع الأصل هو «الشكّ».

نعم، يمكن أن يقال: -كما أشرنا إليه- أنّه مع التقصير في المقدّمات لا يكون القطع حجّة له، وإن كان حجّة عليه، ولم يصحّ عنه الردع أصلًا.

---

١. *الفوائد المدنيّة*، ص ١٢٩-١٣١؛ *شرح التهذيب* (مخطوط)، ص ٤٧؛ *الحدائق*، ج ١، ص ١٢٦-١٣٣.

ويتحقّق التقصير في الأصول الاعتقاديّة بمتابعة الهوى -كما عرفت- أو التعمّق الخارج عن طريقة العقلاء؛ فإنّ العقل بمنزلة آلة يدرك بها البعيد إلى مسافة محدودة، فلو رام الناظر تتبّع ما وراء تلك المسافة بتلك الآلة أوقعه وهمه في مخالف الواقع لا محالة، فيرى الشجر حجرًا والحجر شجرًا.

ومن هنا -أعني التعمّق ومتابعة الهوى بتقليد السالفين- ضلّ الفلاسفة، وزلّوا حتّى شكّوا في البديهيّات، وأنكروا الضروريّات، ورفضوا الشرائع، وتمسّكوا بالبدع؛ حيث خاضوا في المسائل العقليّة وتركوا الآثار الشرعيّة واستبدّوا بعقولهم الناقصة واغترّوا بآرائهم الكاسدة.

فإيّاك والسلوك في مسالكهم من التعمّق ومتابعة الهوى، والخوض فيما لا يعني والتكلّم فيما لا يغني. وعليك بالتمسّك دائمًا بسفينة نوح الّتي من ركبها نجى ومن تخلّف عنها غرق وهوى[1].

وإيّاك والخوض في مسائلهم والتكلّم في مباحثهم، فتعرّض نفسك -كما ذكر شيخنا العلّامة[2] أعلى الله مقامه في أوّل مباحث القطع- للعقاب الخالد والعذاب الدائم.

وإيّاك من مموّهاتهم التي سمّوها على غير مسمّاها حكمة، وهي من

---

١. عن أبي ذَرّ، عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «إِنَّمَا مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فِيكُمْ كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ، مَنْ دَخَلَهَا نَجَا، وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ.» (*الأمالي* (للطوسي)، ص ٣٤٩).

٢. راجع *فرائد الأصول*، ج ١، ص ٦٤.

أوهن البيوت مثل نسج العنكبوت. والله الهادي.

ويتحقّق -أعني التقصير في الفروع العمليّة- بسلوك الطريق المنهي عنه، ولا أعرف نهيًا عن الطُرُق القطعيّة.

والنهي عن الرأي والقياس وإن كان ثابتًا، إلّا أنّهما لا يفيدان القطع، كما سنبيّنه إن شاء الله.

[الأخبار المانعة من إعمال الرأي في الدين]

ولا بأس بذكر عدّة من تلك الأخبار المانعة من إعمال الرأي في الدّين؛ لتكون على بصيرة ويقين:

فمنها: ما رواه الكليني قدّس الله نفسه عن أبي عبد الله عليه السلام في ضمن رسالة طويلة: «وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ عِلْمِ الله، ولَا مِنْ أَمْرِهِ، أَنْ يَأْخُذَ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِ الله فِي دِينِهِ بِهَوًى، ولَا رَأْيٍ، ولَا مَقَايِيسَ، -إلى أن قال:- واتَّبِعُوا آثَارَ رَسُولِ الله صلى الله عليه وآله وسُنَّتَهُ، فَخُذُوا بِهَا، ولَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَكُمْ وآرَاءَكُمْ فَتَضِلُّوا.»[1]

وروي عن أبي جعفر عليه السلام من حديث طويل: «أَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلاً قَامَ لَيْلَهُ وصَامَ نَهَارَهُ[2]، وتَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ، وحَجَّ جَمِيعَ دَهْرِهِ، ولَمْ يَعْرِفْ وَلَايَةَ وَلِيِّ الله فَيُوَالِيَهُ، ويَكُونَ[3] جَمِيعُ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ إِلَيْهِ، مَا كَانَ لَهُ عَلَى

---

١. *الكافي*، ج ١٥، ص ١٧ وص ٢١.
٢. في الحجرية: «صام نهاره وقام ليله».
٣. في الحجرية: «تكون».

الله حَقٌّ فِي ثَوَابِهِ[١]، ولَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ.»[٢]

وروي عن سيّدنا أميرالمؤمنين صلوات الله عليه في كلام ذكره: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَمْ يَأْخُذْ دِينَهُ عَنْ رَأْيِهِ، ولكِنْ أَتَاهُ مِنْ رَبِّهِ، فَأَخَذَهُ.»[٣]. إلى غير ذلك من الأخبار.

١. في الحجرية: «ما كان له على الله ثواب».
٢. *الكافي*، ج ٣، ص ٥٦.
٣. *الكافي*، ج ٣، ص ١١٧.

الفصل الثالث [في أنّ النزاع في حجّيّة حكم العقل عديم الثمرة]

اعلم أنّ النزاع في حجّيّة حكم العقل في الأحكام، عديم الثمرة؛ فإنّ الصغرى معدومة، والعقل بمعزل عن درك الأحكام الشرعيّة، كما دلّ عليه الأخبار المتواترة[1].

والسرّ في ذلك: أنّ حكم العقل في أفعال العباد ليس إلّا التحسين والتقبيح، فيرى أحيانًا ذاك الفعل حسنًا وذاك قبيحًا، لكن ليس كلّما كان المصلحة في فعل يجب الأمر به، فلعلّ هناك مانعًا من الأمر أو مصلحةً في بعض أضداده الوجوديّة -وتلك المصلحة تربو[2] على مصلحته، أو تساويها- أو ليس الناس مستعدّين له.

---

١. راجع *الوسائل*، ج ٢٧، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، ص ٣٥- ٦٢؛ *مستدرك الوسائل*، ج ١٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٥٢- ٢٦٧.

٢. في الحجرية: «تربوا».

ألا ترى أنّه كانت الفرائض في صدر الإسلام تنزل متدرّجة؛ لعدم استعداد الناس لقبولها دفعة، مع أنّ المصلحة من أوّل الأمر كانت موجودة فيها، ولذلك تختلف الأحكام في الشرائع؛ لتبدّل اقتضاءات الأزمنة.

والإحاطة بجميع جهات مصالح الحكم خارج عن قوّة العقل.

ألا ترى أنّه لو كان له استعداد في درك الأحكام، لأغني عن بعث الرسل وإنزال الكتب.

أ ليس الحكم بالزكاة مثلًا قد ورد بعد مضيّ سنين من البعثة الشريفة والعقل يراها من أوّل الأمر حسنًا لكن تأخير الأمر إنّما كان لاقتضاء الحكمة إجراء القوانين متدرّجة لكى لا يصعب احتمالها أو[1] لبعض حِكَم غير ذلك أيضًا.

أ ترى أنّ العقل كان يمكنه تشخيص زمان يحسن فيه -بحسب استعداد الناس، مع لحاظ المقتضيات والموانع- إجراء هذا القانون عليهم؟ كلّا وحاشا.

والنهي عن الربا نزل بعد مدّة، وكان العقل يراه من أوّل الأمر قبيحًا، لكنّ النهي عنه لم يحسن إلّا في زمان كشف عنه الشرع بالنهي. أ كان في قوّة العقل تشخيص ذاك الزمان؟ كلّا.

وبالجملة: لا يدرك العقل إلّا حسنًا أو قبحًا، ولا يحيط علمًا بجهات المصالح في الحكم به، فربّما لا يؤمر بما هو حسن؛ لعلّة التسهيل أو لئلّا

---

١. في الحجرية: «أو و».

يمرُقَ جماعة من المسلمين من الدين، أو لعدم أُنسهم به بعد، أو لتأليف القلوب، أو لغير ذلك.

فقد ظهر لك: أنّ العقل لا يدرك الحكم. والرأي لا يفيد أزيد من الظنّ.

قال سيّدنا الباقر صلوات الله عليه، كما في *الكافي*: «مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ دَانَ اللهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ، وَمَنْ دَانَ اللهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ، فَقَدْ ضَادَّ اللهَ حَيْثُ أَحَلَّ وَحَرَّمَ فِيمَا لَا يَعْلَمُ.»[١]

وفي *العلل* من جملة حديث عن مولانا الصادق صلوات الله عليه: «فَدَعُوا[٢] الرَّأْيَ والقِيَاسَ، ومَا قَالَ قَوْمٌ لَيْسَ لَهُ فِي دِينِ الله بُرْهَانٌ؛ فَإِنَّ دِينَ الله لَمْ يُوضَعْ بِالآرَاءِ والمَقَايِيسِ.»

وروي في *الاحتجاج* عنه عليه السلام فِي قول الله عزّ وجلّ: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[٣]، قَالَ: «يَقُولُ: أَرْشِدْنَا لِلُزُومِ الطَّرِيقِ الْمُؤَدِّي إلى مَحَبَّتِكَ، وَالْمُبَلِّغِ إلى جَنَّتِكَ[٤]، وَالْمَانِعِ مِنْ أَنْ نَتَّبِعَ أَهْوَاءَنَا فَنَعْطَبَ، أَوْ نَأخذ بِآرَائِنَا فَنَهْلِكَ.»[٥]

وفي *الكفاية* عن سيّدنا أمير المؤمنين صلوات الله عليه قال: «قَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله: سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، مِنْهَا فِرْقَةٌ

---

١. *الكافي*، ج ١، ص ١٤٧
٢. في الحجرية: «فدع».
٣. سورة الفاتحة، ٦.
٤. في الحجرية: «المبلّغ إلى رضوانك وجنّتك».
٥. *الاحتجاج*، ج ٢، ص ٣٦٨ و٣٦٩.

نَاجِيَةٌ[١]، وَالْبَاقُونَ هَالِكون، وَالنَّاجون الَّذِينَ يَتَمَسَّكُونَ بِوَلَايَتِكُمْ، وَيَقْتَبِسُونَ مِنْ عِلْمِكُمْ، وَلَا يَعْمَلُونَ بِرَأْيِهِمْ، فَأولئِكَ ما عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ.»[٢]

وفي *محاسن البرقي* عن مولانا الباقر عليه السلام في جواب من قال له: يَرِدُ عَلَيْنَا أَشْيَاءُ لاَ نَجِدُهَا فِي الكِتَابِ والسُّنَّةِ، فَنَقُولُ فِيهَا بِرَأْيِنَا. فَقَالَ: «أَمَا إِنَّكَ إِنْ أَصَبْتَ لَمْ تُؤْجَرْ، وَإِنْ أَخْطَأْتَ كَذَبْتَ عَلَى الله.»[٣]

وفي *تفسير فرات بن إبراهيم* عن سيّدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حديث: «وَلَا رَأْيَ فِي الدِّينِ؛ إنّما الدِّينُ مِنَ الرَّبِّ أَمْرُهُ وَنَهْيُه.»[٤]

فمن ما ذكر وسطر: ظهر لك الحال فيما نسب إلى بعض الأخباريّين[٥] من عدم حجّيّة القطع الحاصل في الأحكام من المقدّمات العقليّة، وأنّ الأولى منع الصغرى في ذلك لا الكبرى.

استطراد

إنّ الأصوليّين والأخباريّين رضوان الله عليهم أجمعين لم يختلفوا في أصل من أصول الدين، وليس اختلاف الفريقين إلّا كاختلاف كلّ منهما فيما بينهم في المسائل وإقامة البراهين.

---

١. في الحجرية: «فرقة منها ناجية».
٢. *كفاية الأثر*، ص ١٥٥.
٣. *المحاسن*، ج ١، ص ٢١٥.
٤. *تفسير الكوفي*، ص ٦١٥.
٥. كما في *فرائد الأصول*، ج ١، ص ٥١.

وكلا الطائفتين حملة الشرع المبين وضياء العالمين ومنار المهتدين وورثة الأنبياء والمرسلين، ولا أرى وجهًا لما صدر عن بعض الفريقين من الطعن بالنسبة إلى الآخرين عفا الله عنّا وعنهم أجمعين.

مع أنّ أكثر المسائل التي ينسب إلى كلّ من الفريقين، لم يتفرّد به في الحقيقة، بل اشترك معه عدّة من الآخرين.

لكنّهم كالشمس الضاحية لا يضرّهم طعن الطاعنين وعذل العاذلين.

وهم كما قال الشريف الرضي رضي الله عنه :

أغنى طلوع الشّمس عن أوصافها بجلالها وضيائها وبعادها[1]

رحمهم الله جميعًا وإيّانا برحمته الواسعة. آمّين.

---

١. *ديوان الشريف الرضي*، ج ١، ص ٣٤٠.

الفصل الرابع في القياس بأنواعه

وهو وإن كان خارجًا عن مباحث الباب، لكن لشدّة مناسبته مع المقام وعدم مقام له غير المقام ذكرناه في هذا المقام.

اعلم أنّ القياس: إلحاق الفرع بالأصل في الحكم لقيام علّته به. والمراد بالأصل: معلوم الحكم. وبالفرع: مجهوله.

قال عمّنا العلّامة أعلى الله مقامه في *فصوله*:

«علّيّة الحكم إمّا تامّة أو ناقصة؛ فإن كانت ناقصة، فلا عبرة بها ما لم ينضمّ إليها ما يوجب تماميّتها، فيرجع إلى التامّة وهي المتبادر من إطلاقها.

وأمّا إن كانت تامّة، فهي إمّا أن تكون معلومة ولو بطريق ظنّي آئل إلى العلم، أو لا؛ وعلى التقديرين، إمّا أن يكون وجودها في الفرع معلومًا -كما مرّ- أو لا، فإن علم بعلّيّة العلّة وبوجودها في الفرع على الوجه المذكور ثبت الحكم في الفرع؛ لامتناع تخلّف المعلول عن علّته، ومن هذا الباب قياس الأولويّة، وتنقيح المناط، ومنصوص العلّة.

وإن ظنّ علّيّة العلّة بحدس وشبهه فهو مستنبط العلّة، وقد أطبق أصحابنا على عدم حجّيّته.»[١] انتهى ما أردنا نقله منه.

[لزوم التكلّم في المقامات الأربعة]

فيلزمنا التكلّم في مقامات أربعة لبيان حال أنواع القياس:

[المقام الأوّل في القياس المستنبط العلّة]

المقام الأوّل: في القياس المستنبط العلّة، وقد قام الضرورة من المذهب والإجماع على بطلانه وكذا الأخبار المتواترة.[٢]

[المقام الثاني في تنقيح المناط]

المقام الثاني: في تنقيح المناط: أي ما يعلم بالقرائن الحاليّة والشواهد الاستنباطيّة علّة الحكم، من دون أن يرجع إلى اللفظ، فيقاس عليه الفرع. وهو من أقسام القياس الممنوع بالإطلاق في الأخبار، ولا عبرة به.

فإن قلت: المفروض حصول القطع بالعلّة، والعلّة هي السبب التامّ، ولا يعقل تخلّفه حينئذٍ عن المعلول.

قلت: هذا الذي وضعوا له اسم العلّة في مصطلحهم، لا يكاد يمكن القطع بحصوله في الفرع -كما عرفت-؛ من عدم إحاطة العقل

---

١. *الفصول*، ج ٧، ص ٣١٦.
٢. راجع *المناهج*، ص ٢٥٤.

بجهات المصلحة في الحكم. غاية الأمر حصول العلم بالعلّة التي يسمّى عرفًا علّة -أعني الموجب والباعث- وهذا لا يقضي بالعلم بحصوله في الفرع؛ لأنّه من الجائز أن يكون ذلك الموجب مقتضيًا، لا علّة على الاصطلاح، وحيث صادف في الأصل رفع المانع صار سببًا تامًّا، دون الفرع؛ لوجود المانع منه فيه، وما يقضي بترك ذاك الحكم فيه من الجهات والمصالح الملحوظة في الحكم.

مع أنّ كونه علّة تامّة في الأصل لا يوجب كونه كذلك في الفرع، وإن كان المصلحة فيهما سواء؛ لما عرفت في مبحث الضدّ[1]: أنّ الضدّ المعدوم لا يتّصف بالمقدّميّة، فمن الجائز أن تكون[2] تلك المصلحة المنقّحة بالقطع علّة في الأصل ومقتضيًا في الفرع، حيث صادف الموانع.

وإن أبيت عن جميع ذلك، نقول: إنّ الأدلّة الناهية عن القياس يدفع حجّيّته له -كما عرفت من حال من قصّر في المقدّمات[3]- وإن لم يدفع حجّيّته عليه، فلا يثبت به حكم أصلًا.

[المقام الثالث في قياس الأولويّة]

المقام الثالث: في قياس الأولويّة: وهو القياس الذي يكون علّة الحكم في الفرع أقوى من الأصل. والحقّ أنّ ما رجع منه إلى الدلالة

١. راجع صفحة ١٨١ و١٨٢.
٢. في الحجرية: «يكون».
٣. راجع صفحة ٣٧٦.

اللفظيّة كقوله ﷻ: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[١] اعتبر من باب المفهوم الموافق، وإلّا فلا حجّيّة[٢] فيه؛ لما ذكر في تنقيح المناط حذو النعل بالنعل، فلا نعيد.

[الأخبار التي تدلّ على المنع عن متابعة خصوص قياس الأولويّة]

وقد دلّ على المنع عن متابعة خصوص قياس الأولويّة أخبار كثيرة:

مثل ما رواه ثقة الإسلام قدّس الله نفسه الزكيّة في *الكافي* عن مولانا الصادق عليه السلام: «إِنَّ السُّنَّةَ لا تقاس، أَ لا ترى أَنَّ الْمَرْأَةَ تَقْضِي صَوْمَهَا وَلَا تَقْضِي صَلَاتَهَا.»[٣]

وما رواه في *العلل* عنه عليه السلام: «إِنَّ أَمْرَ الله تعالى ذِكْرُهُ لَا يُحْمَلُ عَلَى الْمَقَايِيسِ، وَمَنْ حَمَلَ أَمْرَ الله عَلَى الْمَقَايِيسِ هَلَكَ وَأَهْلَكَ. إِنَّ أوّل مَعْصِيَةٍ ظَهَرَت مِنْ إِبْلِيسَ اللَّعِينِ، حِينَ أَمَرَ اللهُ مَلَائِكَتَهُ بِالسُّجُودِ لآدَمَ، فَسَجَدُوا وَأَبَى إِبْلِيس أَنْ يَسْجُدَ... فقالَ: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ»، فكان أوّل كفره قوله: «أنا خَيْرٌ مِنْهُ»، ثمّ قياسه بقوله: «خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ»، فطَرَدَهُ اللهُ عَنْ[٤] جِوَارِهِ وَلَعَنَهُ وَسَمَّاهُ رَجِيمًا، وَأَقْسَمَ بِعزّتِهِ لَا يَقِيسُ أَحَدٌ فِي دِينِهِ، إلّا قَرَنَهُ مَعَ عَدُوِّهِ إِبْلِيسَ فِي أَسْفَلِ دَرَكٍ مِنَ النَّارِ.»[٥]

---

١. سورة الإسراء، ٢٣.
٢. في الحجرية: «فلا حجّيّته».
٣. *الكافي*، ج ١، ص ١٤٦.
٤. في الحجرية: «من».
٥. نقل المؤلّف هذه الرواية على ما نقله المحدّث العاملي في *الوسائل* عن *علل الشرائع*. نعم، هذه الرواية موجودة في *علل الشرائع* مع اختلاف يسير. (*علل* ←

وروي فيه عن ابن شبرمة قال: «دَخَلْتُ أَنَا وَأَبُو حَنِيفَةَ عَلَى جَعْفَرِ ابْنِ مُحَمَّدٍ عليهما السلام، فَقَالَ لِأَبِي حَنِيفَةَ: اتَّقِ اللهَ وَلَا تَقِسِ فِي الدِّين بِرَأْيِكَ؛ فَإِنَّ أَوّل مَنْ قَاسَ إِبْلِيسُ -إلى أن قال:- وَيْحَكَ أَيُّهُمَا أَعْظَمُ قَتْلُ النَّفْسِ أَوِ الزِّنَا؟ قَالَ: قَتْلُ النَّفْسِ. قَالَ: «فَإِنَّ اللهَ عز وجل قَدْ قَبِلَ فِي قَتْلِ النَّفْسِ شَاهِدَيْنِ، وَلَمْ يَقْبَلْ فِي الزِّنَا إلّا أربعةً، ثمّ أَيُّهُمَا أَعْظَمُ، الصَّلَاةُ أَمِ الصَّوْمُ؟» قَالَ: الصَّلَاةُ. قَالَ: «فَمَا بَالُ الْحَائِضِ تَقْضِي الصِّيَامَ وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ؟ فَكَيْفَ يَقُومُ لَكَ الْقِيَاسُ فَاتَّقِ اللهَ وَلَا تَقِسْ».»[1]

وأوضح منها: رواية أبان عنه عليه السلام: «قَالَ: قُلْتُ: رَجُل قَطَعَ إِصْبَعاً مِنْ أَصَابِعِ الْمَرْأَةِ، كَمْ فِيهَا؟ قَالَ: «عَشْرٌ مِنَ الْإِبِلِ». قُلْتُ: قَطَعَ اثْنَيْنِ[2]؟ قَالَ: «عِشْرُونَ». قُلْتُ: قَطَعَ ثَلَاثاً؟ قَالَ: «ثَلَاثُونَ». قُلْتُ: قَطَعَ أَرْبَعاً؟ قَالَ: «عِشْرُونَ». قُلْتُ: سُبْحَانَ الله. يَقْطَعُ ثَلَاثاً، فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ، ويَقْطَعُ أَرْبَعاً فَيَكُونُ عَلَيْهِ عِشْرُونَ؟! إِنَّ هٰذَا[3] كَانَ يَبْلُغُنَا ونَحْنُ بِالْعِرَاقِ... ونَقُولُ:[4] الَّذِي جَاءَ بِهِ شَيْطَانٌ. فَقَالَ عليه السلام: «مَهْلًا يَا أَبَانُ، هكَذَا[5] حَكَمَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله: أَنَّ الْمَرْأَةَ تُعَاقِلُ الرَّجُلَ إِلىٰ ثُلُثِ الدِّيَةِ، فَإِذَا

→ *الشرائع*، ج ١، ص ٦٢؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٤٥ و ٤٦).

١. نقل المؤلّف هذه الرواية على ما نقله المحدّث العاملي في *الوسائل عن علل الشرائع*. نعم، هذه الرواية موجودة في *علل الشرائع* مع اختلاف يسير. (*علل الشرائع*، ج ١، ص ٨٦؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٤٦ و ٤٧).

٢. في الحجرية: «إصبعين».

٣. في الحجرية: «إنّ هذا» غير موجودة.

٤. في الحجرية: «فقلنا إنّ».

٥. في الحجرية: «هذا».

بَلَغَتِ[١] الثُّلُثَ، رَجَعَتْ[٢] إِلَى النِّصْفِ. يَا أَبَانُ! إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ، والسُّنَّةُ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَ الدِّينُ»[٣]. إلى غير ذلك، فراجع.

[المقام الرابع في القياس المنصوص العلّة]

المقام الرابع: في القياس المنصوص العلّة، والتحقيق عدم حجّيّته أيضًا؛ لأنّ الحكمة التي صرّح في الأصل -بأنّها علّة غائية للحكم- أعمّ من أن يكون علّة تامّة أو مقتضيًا، بل قد عرفت أنّ كونه علّة تامّة في الأصل لمصادفته انتفاء الموانع، لا يوجب كونه كذلك في الفرع إذا صادفها[٤].

مع أنّه لم يصرّح في واحد منها بأنّه علّة بالمعنى الاصطلاحي، بل يكون مضمونه أنّه وجب الوضوء للتنظيف مثلًا، فلا يفهم العرف أنّ التنظيف علّة بالمعنى المصطلح -أي سبب تامّ- بل يفهم منه الموجب والباعث، وهو أعمّ من المقتضي والسبب التامّ.

بل لو كان ذلك -أي القياس المنصوص العلّة- معتبرًا لكان الغسل من النجاسات. والغسل والوضوء غير لازمة إذا علّلت بالتنظيف، فيقاس عليها كلّ ما به يحصل التنظيف فيجب الكلّ تخييرًا لا محالة؛ لعدم إمكان وجوب الكلّ عينيًّا؛ لامتناع حصول التنظيف بجميعها؛

---

١. في الحجرية: «بلغ».
٢. في الحجرية: «رجع».
٣. *الكافي*، ج ١٤، ص ٣٥٢ و٣٥٣.
٤. راجع صفحة ٣٧٥.

لبطلان تحصيل الحاصل، ويلزم على هذا المشى إبطال الفقه ووقوع الهرج في الدّين.

ألا ترى أنّ *كتاب العلل* موضوع لما علّل به الأحكام؛ أ فهل يسوغ لك أن تقيس عليها؟ كلّا وحاشا.

فظهر لك بطلان القياس بأنواعه -والله الهادي- وظهر عدم مدخليّة العقل في الأحكام الشرعيّة.

فإن قلت: إذا لم يكن للعقل مدخل في الأحكام الشرعيّة، فما معنى التمسّك في الأصول ببناء العقلاء وحكم العقل أو العرف ونحو ذلك؟

قلت: عدم مدخليّته إنّما يكون في نفس الأحكام الشرعيّة، لا في طرقها، فافهم.

الفصل الخامس[1] في القطع الإجمالي

والكلام فيه -من جهة ثبوت التكليف به وتنجّزه- راجع إلى البرائة والاشتغال. والّذي نتكلّم فيه في المقام: هو سقوط التكليف بالموافقة الإجماليّة العلميّة، وعدمه.

فنقول: أمّا في المحرّمات، فلا ريب في السّقوط، كما إذا علم بحرمة أحد الأمرين أو نجاسة أحد الإنائين، فاجتنبهما جميعًا.

وأمّا في الواجبات، فالتوصّليّات منها -حيث إنّ الغرض منها يحصل بمجرّد الإتيان بالمطلوب- فلا محيص عن السقوط فيها.

وأمّا في العبادات، فيقع النظر تارة في التقرّب المعتبر فيها، وأخرى في الوجه المعتبر عند القدماء، وثالثة في التميّز المعتبر عند بعض، ورابعة من جهة اللعب اللازم -كما قيل[2]- في التكرار.

---

١. في الحجرية: «الفصل الثالث».
٢. راجع *فرائد الأصول*، ج ٢، ص ٤٠٩.

فنقول: أمّا فيما لا يتوقّف الموافقة القطعيّة على تكرار العمل، فلا ريب في عدم الإخلال بالقربة معها، سواء كان مطلق القربة -أعني إتيان العمل لله ﷻ- كافيًا في العبادة، كما دلّ عليه بعض الأخبار، أم كان خصوص الإتيان بداعي الأمر المحقّق لقصد الامتثال معتبرًا فيها؛ فإنّه يأتي بالصلاة بما يشتمل عليه من الأجزاء بداعي أمرها لله سبحانه.

وأمّا الوجه توصيفًا أو غائيًا، فإنّه يأتي بالصلاة لوجوبها، وكذلك ينوي الإتيان بالصلاة الواجبة وإن لم يعلم وجوب هذا الجزء بعينه، فإن كان في الواقع واجبًا فقد وصفه بالوجوب لا محالة.

وأمّا التميّز، فقد أخلّ به؛ حيث إنّه مع عدم تعيين الأجزاء الواجبة لا يتحقّق التميّز -كما عرفت في كلام العلّامة[1] أعلى الله مقامه في أوائل الكتاب[2]- لكن لا وجه لاعتباره -كما عرفت[3]- في العبادات.

وأمّا فيما يتوقّف على التكرار، فلا ريب في أنّه يأتي بهما لله سبحانه، فالكلّ قربي، وقد عرفت إمكان التقرّب بمثل الأكل والنوم[4].

وأمّا قصد الامتثال، فلو فرض عدم تمشّي ذلك لمكان الجهل به، فنقول: إنّ العقل الملزم بالإطاعة والامتثال، لا يلزم بأزيد من هذا؛ فإنّ العبد الذي يأتي بمطلوب مولاه؛ لاحتمال مطلوبيّته عنده ليس بمقصّر عن أداء حقّ العبوديّة من هذه الجهة عند العقل، بل يراه العقل أعلى

---

١. *مسائل ابن زهره*، ص ١٦٦ و١٦٧.
٢. راجع صفحة ١٣٠ و١٣١.
٣. راجع صفحة ١٣١.
٤. راجع صفحة ١٦٥.

مرتبة ممّن علم بالمطلوبيّة فعمل، كما لا يخفى.

وأمّا قصد الوجه، فالغائي منه واضح الحصول؛ لأنّ داعيه إلى العمل وجوب العبادة المطلوبة عليه لا محالة.

وأمّا التوصيفي، فإنّه يأتي بالصلاة الواجبة من بين هاتين الصلاتين، فلا مانع من تحقّقه.

وأمّا كون التكرار لعبًا بأمر المولى، فممنوع أشدّ المنع، كما يشاهد في الأوامر العرفيّة من الموالي إلى العبيد؛ فإنّ العبد المتعب نفسه لخدمة مولاه الآتي بأفعال عديدة لمطلوبيّة واحد منها -لا يعرفه- يعدّ مُعظِمًا لأمر المولى لا لاعبًا به، كما لا يخفى.

فإذًا لا محيص عن سقوط التكليف المعلوم بالإجمال المنجّز بالاحتياط العملي، سواء كان تحصيل العلم أو الظنّ المعتبر ممكنًا للمكلّف أم لا.

الفصل السادس[1] في التجرّي

اعلم أنّ القطع بالحرمة أو الوجوب إذا أخطأ، لا يوجب حكمًا شرعيًّا حقيقيًّا في قبال الواقع، مثل ما إذا أصاب؛ فإنّ الحجّيّة -كما عرفت[2]- غير ملازم لهذا المعنى.

نعم، يوجب حكمًا صوريًّا -كما عرفت في مبحث الإجزاء[3]- في صورة الخطأ؛ لمكان الإثبات الذي فيه، ولا يستتبع هذا الحكم إطاعة كي يكون التجرّي بمخالفته معصية، وكذلك حال الانقياد بموافقته لا يكون إطاعة، ولا يكون القطع موجبًا للحكم أصلًا، إلّا أن يقوم دليل خاصّ من الشرع على حرمة ذلك، وأنّ ما قطع بوجوبه واجب شرعًا وبحرمته حرام.

---

١. في الحجرية: «الفصل الرابع».
٢. راجع صفحة ٣٦٣.
٣. راجع صفحة ٢٢١.

والانصاف: أنّه لا محذور من قيام هذا الدليل وورود هذا الحكم في الشريعة.

وحال موافقة الأمارة ومخالفتها مع الخطأ حال موافقة القطع ومخالفته؛ إذ لا يستتبع قيام الأمارة إلّا حكمًا ظاهريًّا صوريًّا مع الخطأ، كما عرفت في الإجزاء[1].

وأمّا استحقاق العقوبة على التجرّي، والمثوبة على الانقياد، فهو ممّا يشهد به العقل؛ فإنّه غير ملازم لعنواني العصيان والإطاعة، وإن كان الإطاعة والعصيان ملازمين له لا محالة.

فائدتان

الأولى: [أقسام التجرّي]

اعلم أنّ التجرّي والجرأة على مخالفة الشارع على أقسام:

أعظمها: ترك ما قطع بوجوبه ولم يكن كذلك، أو فعل ما قطع بحرمته ولم يكن محرّمًا.

وأهون من ذلك: مخالفة الأمارة المخطئة.

وأهون منه: الاشتغال بمقدّمات ما ثبت حرمته، ممّا لم يكن كذلك واقعًا.

وأهون من الكلّ: مجرّد قصد العصيان مع التجرّد عن العمل.

والكلّ مشترك في استحقاق العقوبة عقلًا، ويعرف حال الانقياد

---

١. راجع صفحة ٢٢١.

واستحقاق المثوبة عليه بالمقايسة إلى التجرّي.

هذا، وقد نصّ الشريعة بالعقوبة والمثوبة على مجرّد القصد، نحو: «إنَّما يُحشَرُ النّاسُ على نِيّاتِهم»[١].

وما ورد -في تعليل خلود أهل النّار في النّار، وأهل الجنّة في الجنّة-: بعزم كلّ من الطّائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة، لو خلّدوا في الدنيا.[٢]

وما ورد من أنّه: إذا التقى المسلمان بسيفهما، فالقاتل والمقتول في النار، معلّلًا للمقتول بأنّه أراد قتل صاحبه.[٣]

---

١. قد ورد هذا الحديث في *الكافي*، *المحاسن* وتهذيب الأحكام مع اختلاف يسير؛ وورد فيها هكذا: «إِنَّ الله - عَزَّ وَجَلَّ - يَحْشُرُ النَّاسَ عَلىٰ نِيَّاتِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ». (راجع *الكافي*، ج ٦، ص ٣٩٢؛ *المحاسن*، ج ١، ص ٢٦٢؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٦، ص ١٣٥). وقد ورد هذا الحديث في *سنن ابن ماجه* مع اختلاف يسير من جهة أخرى وورد فيه هكذا: «عن أَبي هريرة قال: قَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إِنَّمَا يُبْعَثُ النَّاسُ عَلَى نِيَّاتِهِمْ»؛ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم: «يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى نِيَّاتِهِمْ».» (راجع *سنن ابن ماجه*، ج ٥، ص ٦٢٨).

٢. راجع *الكافي*، ج ٣، ص ٢٢٠؛ *المحاسن*، ج ٢، ص ٣٣١، حيث روي فيهما: «قَالَ أَبُو عَبْدِ الله عليه السلام: «إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ؛ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ خُلِّدُوا فِيهَا أَنْ يَعْصُوا الله أَبَداً، وَإِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ؛ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ يُطِيعُوا الله أَبَداً، فَبِالنِّيَّاتِ خُلِّدَ هٰؤُلَاءِ وَهٰؤُلَاءِ»، ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالىٰ: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شَاكِلَتِهِ» قَالَ: «عَلىٰ نِيَّتِهِ».»

٣. ورد هذا الحديث في *تهذيب الأحكام*، ج ٦، ص ١٧٤ ورد فيه هكذا: «قَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله: «إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا عَلَى غَيْرِ سُنَّةٍ، الْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ» فَقِيلَ يَا رَسُولَ الله: الْقَاتِلُ، فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ؟ قَالَ: «لِأَنَّهُ أَرَادَ قَتْلاً».». وأيضًا ورد هذا الحديث في *صحيح البخاري*، ج ١٠، ص ٣٠٦ مع اختلاف يسير وهو هكذا: «إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا، فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ، ←

وفي دعاء السابعة والثلاثين من أدعية الصحيفة الشريفة في ذكر حال العاصي: «لَقَدْ كَانَ يَسْتَحِقُّ فِي أَوَّلِ مَا هَمَّ بِعِصْيَانِكَ كُلَّ مَا أَعْدَدْتَ لِجَمِيعِ خَلْقِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ.»[١]

وفي الكتاب الكريم: ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ﴾[٢]. إلى غير ذلك.

والقصد اختياري بالضرورة، وقد وقع الخلط لواحد بين الاختيار بمعنى القدرة، والاختيار بمعنى الإرادة، وحيث رأى أنّ الأوّل غير اختياري، زعم أنّ الإرادة غير اختياريّة وأتبعه بكلمات لا ينبغي صدوره عمّن هو دونه.

فقال ما قال ممّا لستُ أذكُره فظُنَّ خيرًا ولا تَسأَل عن الخبر[٣]

عفا الله عمّا نطق به من الهفوات التي يخالف الشريعةَ وبداهةَ العقول.

فمن الواضح: أنّا مختارون في الإرادة، نقدر على إرادة الخير وتركها، كما نقدر على إرادة الشرّ كذلك، وليس اختيارية الإرادة بحصولها عن إرادة أخرى كي يرد التسلسل -كما توهّم-؛ فإنّ الإرادة لا تكون بإرادة

← قُلْتُ: يَا رَسُولَ الله، هَذَا الْقَاتِلُ، فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ؟ قَالَ: إِنَّهُ كَانَ حَرِيصًا عَلَى قَتْلِ صَاحِبِهِ.»

١. *الصحيفة السجّادية*، ص ١٦٤ و١٦٥.

٢. سورة التوبة، ١٣.

٣. أصل هذ البيت لعبد الله بن المعتزّ مع تفاوت يسير، حيث قال في ديوانه، ص ٢٤٧:
فَكانَ ما كانَ مِمّا لَستُ أَذكُرُهُ فَظُنَّ خَيراً وَلا تَسأَل عَنِ الخَبَرِ.

أخرى بل اختياريّتها بحصول القدرة عليها، وهي أن يكون له «أن يفعل» و«أن يترك».

وحالنا في الإرادة كذلك: لنا أن نريد ولنا أن لا نريد، فهي اختياريّة بالضرورة؛ بل لو لم تكن اختياريّة، لم يكن الفعل اختياريًا؛ لأنّ الفعل غير قابل التفكيك عن الإرادة، وإنّما كان اختياريًا؛ لأنّ إرادته اختيارية.

ثمّ إنّ ما يدلّ على العفو عن نيّة السوء لا ينافي المدّعى وهو الاستحقاق؛ بل يؤكّده، كما لا يخفى.

الثانية: [تفصيل صاحب الفصول في التجرّي]

ذهب الشيخ المحقّق النحرير صاحب الفصول قدّس الله نفسه إلى التفصيل في صورة القطع بتحريم شيء غير محرّم واقعًا فرجّح استحقاق العقاب بفعله، [وقال:] «إلّا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة؛ فإنّه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقًا أو في بعض الموارد؛ نظرًا إلى معارضة الجهة الواقعيّة للجهة الظاهريّة؛ فإنّ قبح التجرّي عندنا ليس ذاتيًّا، بل يختلف بالوجوه والاعتبار.

فمن اشتبه عليه مؤمن وَرِع عالم بكافر واجب القتل، فحسب أنّه ذلك الكافر وتجرّىٰ، فلم يقتله، فإنّه لا يستحقّ الذمّ على هذا الفعل عقلًا عند من انكشف له الواقع، وإن كان معذورًا لو فعل.

وأظهر من ذلك: ما لو جزم بوجوب قتل نبي أو وصي فتجرّى ولم يقتله.

ألا ترى أنّ المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدوّ له فصادف العبد

ابنه وزعمه ذلك العدوّ، فتجرّى، ولم يقتله، أنّ المولى إذا اطّلع على حاله لا يذمّه على هذا التجرّي، بل يرضى به وإن كان معذورًا لو فعل.

-إلى قوله رحمه الله: ومن هنا يظهر: أنّ التجرّي على الحرام في المكروهات الواقعيّة أشدّ منه في مباحاتها، وهو فيها أشدّ منه في مندوباتها، ويختلف باختلافها ضعفًا وشدّة كالمكروهات، ويمكن أن يراعى في الواجبات الواقعيّة ما هو الأقوى من جهاته وجهات التجرّي.»[1] انتهى. وهو في غاية المتانة.

ولا يرد عليه[2]: أنّ التجرّي على المولى قبيح ذاتًا لا يكاد تعرضه الصفة المحسّنة، ومع التسليم لا يرتفع قبحه بسبب العنوان المغفول عنه.

فإنّ التجرّي وإن كان قبيحًا دائمًا بعنوانه، لكنّه غير مانع من اتّصاف الفعل المتجرّى به بالحُسن؛ لطروّ بعض الاعتبارات والوجوه كالكذب؛ فإنّه لا يكاد يصير بسبب طروّ الحالات حَسَنًا بما هو كذب، لكنّه لا يمنع أن يكون بما هو إصلاح لأمر الأمّة مثلًا حسنًا.

وبالجملة: يقع التعارض بين عنوان التجرّي والعنوان الطارئ، وبعد الكسر والانكسار يكون التأثير في الحسن والقبح الفعليّين للفعل المتجرّى به لأقوى العنوانين.

وأمّا حديث مغفوليّة العنوان الطارئ، فإنّه وإن كان ينافي كونه بهذا

---

١. *الفصول*، ج ٧، ص ٥٣٣ و٥٣٤.
٢. راجع *فرائد الأصول*، ج ١، ص ٤٣.

العنوان اختياريًا، لكنّ المسلّم قبح العقاب على الأمر الغير الاختياري.

وأمّا تأثير الغير الاختياري في رفع استحقاق العقوبة على الأمر الاختياري، فلا مانع منه في الجملة -كما يشهد الأخبار الواردة[1] في أنّ من سنّ سنة حسنة كان له مثل أجر من عمل بها ومن سنّ سنة سيّئة كان له وزر من عمل بها[2]- بتأثير ما هو خارج عن الاختيار في زيادة المثوبة والعقوبة على الأمر الاختياري، فافهم.

١. راجع *سنن الدارمي*، ج ١، ص ٤٤٥؛ *الفصول المختارة*، ج٢، ص ٣٠٢؛ *بحار الأنوار*، ج ٧١، ص ٢٠٤؛ *مستدرك الوسائل*، ج ١٢، ص ٢٢٨-٢٣٢، الباب الخامس عشر من أبواب الأمر والنهي.

٢. قد ورد هذا الحديث في *الفصول المختارة*، ج ٢، ص ٣٠٢ هكذا: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْم الْقِيَامَةِ، ومَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا ووِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.»

الأريكة الثامنة

في الأمارات وفيه فصول

الفصل الأوّل في التعبّد بالأمارة الغير العلميّة وكيفيّته ووجوبه

وفيه مقامات:

المقام الأوّل: [في إشكالات على التعبّد بالأمارة والجواب عنها]

اعلم أنّه يشكل التعبّد بالأمارة؛ حيث إنّه مستلزم لاجتماع المثلين -من إيجابين أو تحريمين مثلًا- إذا أصابت؛ واجتماع الضدّين -من إيجاب وتحريم مثلًا واجتماع المصلحة والمفسدة بلا كسر وانكسار- إذا أخطأت؛ وتفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة إذا أدّت إلى عدم وجوب الواجب وعدم حرمة الحرام.

هذا كلّه، إذا كان هناك أحكام ثابتة، مع قطع النظر عن تأدية الأمارة. وإن كان الحكم هو ما أدّى إليه الأمارة لا غير، فاللازم التصويب حينئذٍ.

والجواب عن ذلك: -بعد النقض بالقطع؛ فإنّه ممّا أمضي في الشريعة كالأمارات المعتبرة، كما ستعرف من أنّ كلّها ممضاة لا مجعولة شرعًا[1]-

---

١. راجع صفحة ٣٩٩.

أنّ حجّيّة الأمارة -كما عرفت في مباحث الإجزاء[١]- لا يوجب حكمًا مع الإصابة، ومع الخطأ لا يوجب إلّا حكمًا صوريًّا يرتفع بانكشاف الخلاف، ولا يزاحم الحكم الواقعي.

وهذا هو المستفاد من ملاحظة أدلّة الواقع ودليلها؛ فإنّ مفاد دليل الأمارة ثبوت الواقع بقيامها عليه.

واللازم من ذلك: أنّه مع الإصابة يتنجّز الواقع؛ لمكان ثبوته به، ومع الخطأ -حيث لا واقع حتّى يثبت به- يحكم بثبوته -أي بأنّ مؤدّاه واقع ما لم ينكشف الخلاف- وهذا معنى الحكم الصوري، فلم يجتمع المثلان ولا الضدّان، ولا اجتمعت المصلحة والمفسدة؛ لأنّ المصلحة في الطريق، والمفسدة في الفعل إذا كان محرّمًا.

وبالجملة: حال الأمر بمتابعة الأمارة حال أمر المولى عبده بسؤال المُكارين عن الطريق الذي يريد سلوكه ليس إلّا للإرشاد وكون الطريق موصلًا ولو غالبًا، ولا بعث فيه، ولا إلزام أصلًا.

هذا، مع ما ستعرف أنّه لا أمارة مجعولة شرعًا في الأحكام، بل هو إمضاء لطريقة العقلاء[٢]، وأنّه -مع ذلك- لا يوجب أزيد ممّا يوجبه، لولا الرّدع والإمضاء، وهو التنجّز والعذر والحكم الصوري مع الخطأ.

أمّا تفويت مصلحة الواقع، فلا ضير فيه إذا كان في متابعة الطريق

---

١. راجع صفحة ٢٢٢.
٢. راجع صفحة ٣٩٩.

مصلحة تربو[١] عليه، وكذلك الإلقاء في المفسدة. هذا.

وممّا يدلّ على أنّ قيام الأمارة لا يوجب الحكم ما في *نهج البلاغة*:

«تَرِدُ عَلَى أَحَدِهِم القَضِيَّةُ فِي حُكْمٍ مِنَ الأَحْكَامِ، فَيَحْكُمُ فِيهَا بِرَأْيِهِ، ثُمَّ تَرِدُ تِلْكَ القَضِيَّةُ بِعَيْنِهَا عَلَى غَيْرِهِ، فَيَحْكُمُ فِيهَا بِخِلاَفِ قَوْلِهِ[٢]، ثُمَّ يَجْتَمِعُ القُضَاةُ بِذَلِكَ عِنْدَ الإِمَامِ الَّذِي اسْتَقْضَاهُمْ فَيُصَوِّبُ آرَاءَهُمْ جَمِيعًا، وَإِلٰهُهُمْ وَاحِدٌ، وَنَبِيُّهُمْ وَاحِدٌ، وَكِتَابُهُمْ وَاحِدٌ. أَ فَأَمَرَهُمُ اللهُ سُبْحَانَهُ بِالاخْتِلاَفِ فَأَطَاعُوهُ، أَمْ نَهَاهُمْ عَنْهُ فَعَصَوْهُ! أَمْ أَنْزَلَ اللهُ سُبْحَانَهُ دِينًا نَاقِصًا فَاسْتَعَانَ بِهِمْ عَلَى إِتْمَامِهِ؟ أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَ لَهُ، فَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا وَعَلَيْهِ أَنْ يَرْضَى؟ أَمْ أَنْزَلَ اللهُ سُبْحَانَهُ دِينًا تَامًّا فَقَصَّرَ الرَّسُولُ صلى الله عليه وآله وسلم عَنْ تَبْلِيغِهِ وَأَدَائِهِ؟ وَاللهُ سُبْحَانَهُ يَقُولُ: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ وَفِيهِ تِبيَانٌ لِكُلِّ شَيْءٍ وَذَكَرَ أَنَّ الكِتَابَ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا وأَنَّهُ لَا اِخْتِلاَفَ فِيهِ... .»[٣] إلى آخر.

ثمّ إنّ ما ذكر حال الأمارة المعتبرة وكذلك الاستصحاب؛ لأنّ مفاد دليله ثبوت الواقع في مورده إلى آخر ما مرّ في دليل الأمارة حذو النّعل بالنّعل.

وأمّا القائلون بالسببيّة وأنّ قيام الأمارة يستتبع حكمًا حقيقيًّا في قبال الواقع، فيرد عليهم محذور اجتماع الضدّين والمصلحة مع المفسدة بلا

---

١. في الحجرية: «تربوا».
٢. في الحجرية: «بخلافه».
٣. *نهج البلاغة*، ص ٦٠ و٦١.

محيص ومناص عن ذلك؛ لأنّ إلحاق القيود نحو الظاهري والواقعي وغير ذلك، ما لم يوجب اختلاف الموضوع، لا يرفع محذور اجتماع الحكمين المتضادّين أصلًا.

وأمّا مثل أصالة الإباحة وأصالة الطّهارة على القول بهما، وإن كانت حكمًا، إلّا أنّها أحكام عذريّة -كما عرفت في الإجزاء[١]- لا تنافي الأحكام الواقعيّة؛ فإنّ مرجعها إلى المعذوريّة.

والشاهد على هذا الجمع بعد فهم العرف عدم المندوحة منه؛ إذ لولاه لم يمكن اجتماع الحكمين المتنافيّين الواقعي والظاهري لتعاندهما الذي لا يكاد يرتفع بشيء.

نعم، تصدّى المحقّق الأستاد[٢] قدّس الله نفسه لرفع التعاند بدعوى: أنّ الحكم الواقعي إذا كان هو المنع في مورد الأصل فليس بفعلي، بناءً على ما أسّسه رحمه الله من تعدّد مراتب الحكم فإنّه طاب ثراه زعم أنّ للحكم مراتب أربع: مرتبة المصلحة أو المفسدة، ومرتبة الإنشاء، ومرتبة الفعليّة المتضمّنة للبعث والزجر، ومرتبة التنجّز. ومرتبة الإنشاء لا إطاعة له ولا عصيان.

وفيه: أنّ الالتزام بتعدّد مرتبة الحكم موجب للتصويب الباطل عند الشيعة بدلالة الأخبار المعتبرة؛ فإنّه لا فرق في الحقيقة بين إنكار الحكم

---

١. راجع صفحة ٢٢١ و٢٢٢.

٢. راجع *درر الفوائد في الحاشية على الفرائد*، ص ٧٠ و٧١؛ *كفاية الأصول*، ج ٢، ص ٤٠-٤٤.

الواقعي في حدّ ذاته، أو تصوير أمر ليس حكمًا حقيقة ولا إطاعة له ولا عصيان، بل الحكم ليس له إلّا مرتبة واحدة، وهي الثبوت والتحقّق.

والتنجّز وعدمه إنّما يكونان بسبب قيام الحجّة على الحكم وعدم قيامها، من دون أن يؤثّرا في الحكم شيئًا، كما هو واضح.

ومن الواضح أنّ مجرّد المصلحة والمفسدة أمر وراء حقيقة الحكم.

وأمّا مرتبة الإنشاء، فإن كان جدّيًّا، فلا محيص عن الفعليّة، وإن لم يكن كذلك، فحاله حال إنشاء الأمر تهكّمًا أو سخريّة في انتفاء الحكم في الجميع حقيقة، وإن كانت الصّورة صورة إنشاء.

ولو كان مثل هذا التوفيق جائزًا، لما اضطرّ الأصحاب في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي إلى تجشّم أمور بعيدة[1]، ولما بقي مجال للاحتياط إذا قام أصل على الإباحة؛ إذ الواقع غير مطلوب حينئذٍ، والحكم الإنشائي المحض لا إطاعة له على المفروض، فهو كما لو أنشأ استهزاءً أو تعجيزًا أو ترخيصًا أو غير ذلك.

وبالجملة: لا يكون الأمر جدّيًّا، ولا الحكم حقيقيًّا، إلّا إذا صدر بداعي انبعاث المأمور نحو المأمور به، كما عرفت سابقًا.

وإذا لم يكن الحال كذلك فلا حكم، سواء صدر بداعي التعجيز والاستهزاء والتّهديد أو بداعي آخر، كما لا يخفى.

وممّا ذكر ظهر: أنّ ما أسّسه قدس سره -في تمهيد تعدّد مراتب الحكم- غير تامّ.

---

١. راجع *كفاية الأصول*، ج ٢، ص ٤٠-٤٤.

المقام الثاني: [في حجّيّة الأمارة الغير العلميّة]

ربّما يقال: إنّ حجّيّة الأمارة الغير العلميّة موقوفة على الجعل شرعًا، أو تماميّة مقدّمات الانسداد على نحو الحكومة، فتكون حجّة عقلًا.

والحقّ: أنّها حجّة إذا كان عليها بناء العقلاء، ولو لم يرد التعبّد بها شرعًا، بل ولو كانت على نحو يعتمد عليها العقلاء في أمورهم وفي الأوامر الصادرة منهم إلى مواليهم وعبيدهم. ويثبت الواقع عندهم بقيامها عليه لو صارت محلّ ابتلائهم، وإن لم يتعبّدوا بها فعلًا لعدم الابتلاء؛ وذلك لمعذوريّة العبد المتطرّق في إطاعة أوامر المولى طرقًا يسلكها العقلاء أو يسلكونها إذا صارت محلًّا لابتلائهم عقلًا، كما لا يخفى.

ولا يخفى أنّه لا تحتاج[1] الطرق العقلائيّة المثبتة للحكم عندهم إلى الإمضاء شرعًا، بل هي حجّة مع عدم ثبوت الرّدع عنها؛ ووجه حجّيّتها معذوريّته -كما عرفت- وارتكازيّتها.

نعم، إذا ردع عنها وحصل القطع أو الاطمينان بذلك، أو قام عليه حجّة، فلا حجّيّة في ذاك الطريق بعينه، وإلّا فإنّه ممّا يجري على وفقه كالارتكازي. ولا يخفى أنّه يكفي في الإمضاء مجرّد السّكوت، فتدبّر.

---

١. في الحجرية: «لا يحتاج».

المقام الثالث: [المستفاد من الأدلّة الشرعيّة الدالّة على حجّيّة الطرق العقلائيّة هو الإرشاد]

اعلم أنّ المستفاد من الأدلّة الشرعيّة الدالّة على حجّيّة الطّرق العقلائيّة في الأحكام الشرعية، هو الإرشاد إلى طريقتهم، وبيان صحّة متابعتهم، أو غير ذلك، ممّا يلازم هذا المعنى، من دون أن تكون دالّة على الجعل والتشريع لذاك الطريق بل الإمضاء أيضًا إلّا بهذا المعنى.

فعلى ذلك، فالمتّبع في خصوصيّات ذاك الطريق الممضى هو بناء العقلاء.

وعلى ما ذكر، لا مجال لتوهّم سببيّة قيام الأمارة العقلائيّة لحدوث الحكم أصلًا إلّا حكمًا صوريًّا مع الخطأ -كما عرفت[1]-؛ لمكان الإثبات الذي يتضمّنه الأمارة لا محالة. والتّعبير عنه بالحكم الظاهري لا ضير فيه.

ثمّ إنّه ممّا يدلّ على أنّ قيام الأمارة لا يستتبع الحكم: أنّ ما أمضي من الأمارات العقلائيّة -حيث إنّ الإمضاء لا يوجب جعلًا للحجّيّة فيها لبطلان تحصيل الحاصل فهو كإمضاء القطع- لا يمكن أن يستتبع الحكم. وكذا ما لم يمضَ منها بطريق أولى.

---

١. راجع صفحة ٢٢٢.

المقام الرابع: [ما يصلح للردع عن الطرق العقلائيّة]

قد عرفت أنّ الطرق العقلائيّة معتبرة، إلّا إذا ثبت الرّدع عنها.[١] ومجمل الكلام في ذلك أنّ ما يصلح للرّدع طوائف:

منها: ما يدلّ على الرّدع عن العمل بالظنّ.

ومنها: ما يدلّ على الردع عن متابعة غير العلم.

ومنها: ما يدلّ على الردع عن متابعة بعض الطرق بخصوصه.

أمّا الأولى، فيدفع حجّيّة الاطمينان المعتبر عند العقلاء لا محالة؛ أمّا مطلق الظنّ، فليس بمعتبر عندهم، لكي يستدلّ على منعه بالرّدع عنه.

ولا تكون هذه الطائفة دليلًا على الرّدع عن سائر الطرق كخبر الواحد وغيره؛ لأنّ متابعتها والاتّكال عليها ليس متابعة للظنّ، بل متابعة للخبر وغيره؛ بل ربّما لا تفيد تلك الطرق ظنًّا أصلًا.

وبالجملة: فالعمل بها ليس عملًا بالظنّ، واعتمادًا عليه، واتّكالًا به.

وأمّا الطائفة الثانية، فظاهرها يدفع جميع الأمارات، وحيث إنّ بعضها ثابت الحجّيّة، بل لا محيص عن حجّيّته، كالخبر في الجملة، وهذه الطائفة آبية السياق عن التخصيص، فلا بدَّ من حملها على الردع عن الاتّكال على نفس الظنّ، بل مطلق الشكّ.

ولا يبعد أن يقال: إنّ التوبيخ على متابعة غير العلم لا يشمل الطرق العقلائيّة؛ لأنّ فيه توبيخًا للعقلاء على الجري على الطريقة المألوفة

---

١. راجع صفحة ٣٩٨.

المرضيّة عندهم، وحيث إنّهم لا يرون فيه موقعًا للتّوبيخ والذمّ، فيحملون ذلك على غير طرقهم.

وبالجملة: أنّه إذا حاول الشرع ردعًا عن طريق عقلائي -بحيث يفهم منه العقلاء ذلك- فاللازم النهي عنه بخصوصه، ولا يكفي فيه النهي عن الطرق الغير العلميّة.

وأمّا الطائفة الثالثة، فسيأتي الكلام فيها في خلال الأمارات التي يمرّ ذكرها.

الفصل الثاني [في حجّيّة الظواهر]

الظواهر حجّة، والمراد من الظاهر: ما يكون قالبًا للمعنى ومرآة له، بحيث يتبادر منه وضعًا أو بالقرينة. وهو ينقسم إلى نصّ قطعي المراد وظاهرٍ بخلافه.

والمراد من حجّيّته: البناء على إرادة الظاهر منه دون غيره.

والاستدلال على حجّيّته غير متوقّف على التمسّك ببناء العقلاء عليه أو غير ذلك؛ لأنّ المفروض تبادر المعنى منه ففهم المعنى من اللفظ قهري، وكذلك البناء على أنّ المفهوم من اللّفظ هو المراد منه قهري أيضًا.

وبعبارة أخرى: ذكر اللفظ مستلزم لإلقاء المعنى الظاهر لا محالة، فلو لم يتعبّد عاقل به لم يوجب عدم حجّيّته؛ لأنّه قد ألقى المعنى وجدانًا، وهو مستلزم للتعبّد بإرادته؛ حيث لا صارف عنه، وأيضًا إلقاء المعنى كذلك يوجب صحّة انتساب المعنى إليه، فيقال: «قال كذا» ومثل ذلك لا يكون محتاجًا إلى الاستدلال عليه.

هذا، مع أنّ بناء العقلاء في محاوراتهم على الأخذ بالظواهر لا محالة، وهو غير مردوع في الشريعة؛ لأنّه لم يخترع في الشّرع طريقة للإفادة مغاير لطريق محاورات أهل اللّسان في مقاصدهم ولا يعتبر فيه حصول الظنّ بالمراد؛ لجميع ما ذكرنا. نعم، لا يبعد اعتبار عدم الموهونيّة عرفًا.

ولا يختصّ حجّيّته بمن قصد إفهامه لعين ما ذكر.

وقد ذهب جمع[1] من الأخباريّين رضوان الله عليهم إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب العزيز، ما لم يرد تفسيره عن المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين.

[أدلّة الأخباريّين على عدم حجّيّة ظواهر الكتاب والجواب عنها]

وربّما يستدلّ لهم على ذلك بوجوه:

[وجود المطالب الغامضة العاليّة]

الأول: أنّه لأجل احتوائه على المطالب الشامخة والمضامين الغامضة العالية لا يفهمه إلّا الرّاسخون في العلم العالمون بتأويله، كيف؟ وهو كلام ربّ العالمين، ونحن نرى غموض كلمات الأوائل علينا.

وفيه: أنّ علوّ المطالب لا يقضي بغموضها، بل الغموض ينبئ عن فساد المطلب غالبًا، كما هو كذلك في كلمات الأوائل؛ فإنّ المعني بهم

---

١. راجع *الفوائد المدنيّة*، ص١٧ و ١٢٨؛ *شرح الوافية*، ج ١، ص ٣١٣-٣٢٠؛ *الحدائق*، ج ١، ص ٢٧-٣٥؛ *الفوائد الطوسيّة*، ١٨٦-١٩٥.

على الظاهر «الفلاسفة»، وتسمية مزخرفاتهم -التي هي أوهن من بيت العنكبوت- بالمطالب العالية الشّامخة بعيدة عن مذاق أهل العلم.

وبالجملة: مهما كان المطلب أصوب، كان إلى الذهن أقرب، لا تمجّه الطّباع، ولا تملّه الاستماع، ولا ترفضه العقول، ولا يقليه القلوب.

وذلك هو الشائع الغالب في شأن المطالب لا الدائم الملازم، فقد يكون الغموض لغير ذلك، كعيّ الناطق أو الكاتب عن أداء المطالب على ما هو حقّه، أو كثرة الألفاظ الغريبة والوحشية فيها، أو الإفراط في توجيز اللفظ، وربّما يكون أيضًا لعلوّ المطلب وشموخه، كما لا يخفى.

[**وجود التقييد والتخصيص والتجوّز في أكثر ظواهر الكتاب**]

الثاني: إنّا نعلم بطروّ التقييد والتخصيص والتجوّز في أكثر ظواهر الكتاب وذلك ممّا يسقطها عن الظهور.

وفيه: أنّ سقوط الظهور لا وجه له، إلّا أن يكون المراد سقوط الحجّيّة، فيرد عليه: أنّه لو أخلّ العلم -بما ذكر- بحجّيّة الكتاب الكريم، لأخلّ بحجّيّة ظواهر السنّة.

والجواب عن الكلّ: قد عرفته في مسألة التمسّك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص[1]، فلا نعيد.

---

١. راجع صفحة ٣٣٧ و٣٣٨.

[الأخبار التي ادعي ظهورها في عدم حجّيّة ظواهر الكتاب]

الثالث: الأخبار التي ادّعي ظهورها في المنع، مجاوزة عن حدّ التّواتر[١]، كما ادّعاه شيخنا المحدّث العاملي قدّس الله نفسه الزّكية في *الوسائل*[٢] وأثبت رحمه الله فيه مستشهدًا على دعواه.

[طوائف الأخبار المانعة من حجّيّة ظواهر الكتاب]

طوائف من الأخبار:

[طائفة تدلّ على أنّ المعصومين عليهم السلام مطّلعون على علم القرآن]

فمنها: ما يدلّ على أنّهم صلوات الله عليهم مطّلعون على علم القرآن، نحو رواية أبي الصّبّاح عن مولانا الصّادق عليه السلام: «إِنَّ اللهَ عَلَّمَ نَبِيَّهُ صلى الله عليه وآله التَّنزِيلَ وَالتَّأْوِيلَ، فَعَلَّمَهُ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله عَلِيًّا عليه السلام، ثُمَّ قَالَ وَعَلَّمَنَا وَاللهِ... الْحَدِيثَ.»[٣]

والاستدلال بهذه الطائفة على المدّعى غريب، كما لا يخفى.

[طائفة تدلّ على أنّ المعصومين عليهم السلام يعلّمون علم القرآن دون غيرهم]

ومنها: ما يدلّ على أنّهم عليهم السلام يعلّمون علم القرآن دون غيرهم، نحو

---

١. راجع *الفوائد الطوسيّة*، ص ١٩١ و ١٩٢.
٢. لم يدّع التواتر في *الوسائل* بل يذكر الأخبار التي ادّعى ظهورها على عدم حجّيّة الظواهر. (راجع *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٢٠٥)، بل يدّعي التواتر في *الفوائد الطوسيّة*، ص ١٩١.
٣. *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٨٢.

ما روي في *الكافي* عن أبي بصير قال: «قرأ أبو جعفر عليه السلام هذه الآية ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾[1] ثُمَّ قَالَ: «أَمَا وَاللهِ، يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، مَا[2] قَالَ: بَيْنَ دَفَّتَيِ الْمُصْحَفِ». قُلْتُ: مَنْ هُمْ جُعِلْتُ فِدَاكَ؟ قَالَ: «مَنْ عَسىٰ أَنْ يَكُونُوا غَيْرَنَا؟!»»[3]

وينبغي حمل هذه الطائفة على اختصاص علم جميع القرآن بهم عليهم السلام، أو اختصاص معرفته بحقّ معرفته، أو نحو ذلك؛ إذ من الواضح أنّ فيه ما يعلمه غيرهم.

مع أنّها لو دلّت على المنع عن العمل بظواهره، لدلّت على المنع عن العمل بنصوصه أيضًا، فلا محيص فيها عن التّوجيه على أيّ حال.

هذا مع معارضتها بما دلّ على التمسّك به، كما ستعرف[4]. ومقتضى التوفيق بينهما ما ذكرنا.

[طائفة تدلّ على النهي عن اتّباع متشابه القرآن]

ومنها: ما دلّ على النهي عن اتّباع متشابه القرآن، كحديث وهيب

---

١. سورة العنكبوت، ٤٩.
٢. قال في *الوافي*، ج ٣، ص ٥٣٤: «كلمة «ما» نافية، يعني ما قال: آيات بيّنات بين دفّتي المصحف، بل قال: «آيات بينات فى صدور الَّذِينَ أُوتُواْ الْعِلْمَ».» وقال العلّامة المجلسي في *مرآة العقول*، ج ٢، ص ٤٣٧: «ويحتمل أن تكون كلمة «ما» موصولة، فيكون بياناً لمرجع ضمير هو في الآية، أي الذي قال تعالى: إنّه آيات بيّنات هو ما بين دفّتي المصحف، لكنّه بعيد جدّاً.»
٣. *الكافي*، ج ١، ص ٥٣١؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٨٠.
٤. راجع صفحة ٤١٦-٤٢٥.

ابن حفص عن أبي عبد الله عليه السلام: «إِنَّ القُرْآنَ فِيهِ مُحْكَمٌ ومُتَشَابِهٌ؛ فَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَنُؤْمِنُ بِهِ وَنَعْمَلُ بِهِ وَنَدِينُ اللهَ بِهِ؛ وَأَمَّا الْمُتَشَابِهُ فَنُؤْمِنُ بِهِ وَلاَ نَعْمَلُ بِهِ وَهُوَ قَوْلُ الله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ومَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[1].»[2]

وفيه: أنّ المتشابه -كما يظهر من اللّغة وغيرها- هو المشتبه المشكل، وهو من الشبهة التي هي خفاء الأمر، وأنّى ذلك من الظاهر الذي يحمله كلّ من سمعه على المعنى المتبادر منه.

[**طائفة تدلّ على النهي عن تفسير القرآن بالرأي**]

ومنها: ما دلّ على النهي عن تفسير القرآن بالرأي.

وفيه: أنّ التّفسير هو تبيين المعنى كما نصّ به في اللغة[3]، ومنه الاستفسار، وليس منه حمل اللّفظ على ظاهره؛ فإنّه لا خفاء في ذلك حتّى يبيّن، بل قيل[4]: إنّ التّفسير هو كشف القناع.

ولو أغمض عن ذلك، فليس الحمل على المعنى الظاهر المتبادر الذي عليه أهل اللسان تفسيرًا بالرأي؛ لأنّه لا إعمال للرأي والنظر في ذلك مطلقًا، وكيف يكون الحامل له على ظاهره مفسّرًا له برأيه؟ مع أنّه

---

١. سورة آل عمران: ٧.
٢. *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٩٨.
٣. راجع *كتاب العين*، ج ٧، ص ٢٤٧؛ *ولسان العرب*، ج ٥، ص ٥٥.
٤. *فرائد الأصول*، ج ١، ص ١٤٢.

لم يتّبع إلّا فهم العرف واللغة.

[طائفة من أخبار أجنبيّة عن المدّعى]

ومنها: عدّة أخبار أجنبيّة عن المدّعى، كالنّبوي: «يَا عَلِيُّ أَنْتَ أَخِي، وَأَنَا أَخُوكَ، وَأَنَا الْمُصْطَفَى لِلنُّبُوَّةِ، وَأَنْتَ الْمُجْتَبَى لِلْإِمَامَةِ، وَأَنَا صَاحِبُ التَّنْزِيلِ، وَأَنْتَ صَاحِبُ التَّأْوِيلِ.»[1]

[طائفة من أخبار متفرّقة يوهم ظهورها في المدّعى]

ومنها: عدّة أخبار متفرّقة يوهم ظهورها في المدّعى:

الأوّل: رواية *الكافي* عن منصور بن حازم قال: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام: إِنَّ اللهَ أَجَلُّ وَأَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِخَلْقِهِ -إِلَى أَنْ قَالَ:- وَقُلْتُ لِلنَّاسِ أَلَيْسَ تَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله كَانَ الْحُجَّةَ مِنَ اللهِ عَلَى خَلْقِهِ؟ قَالُوا: «بَلَى»، قُلْتُ: فَحِينَ مَضَى رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله، مَنْ كَانَ الْحُجَّةَ للهِ عَلَى خَلْقِهِ؟ قَالُوا: الْقُرْآنُ. فَنَظَرْتُ فِي الْقُرْآنِ، فَإِذَا هُوَ يُخَاصِمُ بِهِ الْمُرْجِئُ وَالْقَدَرِيُّ وَالزِّنْدِيقُ الَّذِي لَا يُؤْمِنُ بِهِ حَتَّى يَغْلِبَ الرِّجَالَ بِخُصُومَتِهِ، فَعَرَفْتُ أَنَّ الْقُرْآنَ لاَ يَكُونُ حُجَّةً إِلّا بِقَيِّمٍ، فَمَا قَالَ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ كَانَ حَقًّا -إِلَى أَنْ قَالَ:- فَأَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام كَانَ قَيِّمَ الْقُرْآنِ، وَكَانَتْ طَاعَتُهُ مُفْتَرَضَةً، وَكَانَ الْحُجَّةَ عَلَى النَّاسِ بَعْدَ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله، وَأَنَّ مَا قَالَ فِي الْقُرْآنِ فَهُوَ حَقٌّ. فَقَالَ: «رَحِمَكَ اللهُ».»[2]

---

١. *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٨٨.
٢. *الكافي*، ج ١، ص ٤٦٢ و٤٦٣؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٧٦.

وأنت خبير: بأنّ الاستدلال -بمخاصمة المُرجِئ والقَدَري والزنديق الراجعة إلى أصول الدّين على نفي حجّيّة القرآن إلّا بقيّم- يناسب أن يكون المراد من نفي حجّيّته كذلك نفيها على سبيل العموم والكلّيّة: أي لا يكون حجّة من دون قيم كلّيّة، أو لا يكون حجّة كذلك في خصوص أصول الدين أو خصوص الإمامة أو نحو ذلك، لا في الأحكام.

على أنّه لو سلّم ظهورها في المدّعى، وعلى عدم حجّيّة القرآن في نفسه، فهو مخالف لما دلّ على ذلك والترجيح للمخالف، كما ستعرف[١].

الثاني: روايته في مناظرة الشامي وهشام: «وقول الشّامي له: بَلْ رَبِّي أَنْظَرُ لِخَلْقِهِ، قَالَ: فَفَعَلَ بِنَظَرِهِ لَهُمْ[٢] مَا ذَا؟ قَالَ: أَقَامَ لَهُمْ حُجَّةً وَدَلِيلًا كَيْلَا يَتَشَتَّتُوا، أَوْ يَخْتَلِفُوا، يَتَأَلَّفُهُمْ، وَيُقِيمُ أَوَدَهُمْ، وَيُخْبِرُهُمْ بِفَرْضِ رَبِّهِمْ، قَالَ: فَمَنْ هُوَ؟ قَالَ: رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله، قَالَ هِشَامٌ: فَبَعْدَ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله مَنْ[٣]؟ قَالَ: الكِتَابُ وَالسُّنَّةُ، قَالَ هِشَامٌ: فَهَلْ نَفَعَنَا[٤] الْيَوْمَ[٥] الْكِتَابُ والسُّنَّةُ فِي رَفْعِ الاخْتِلَافِ عَنَّا؟ قَالَ الشَّامِيُّ: نَعَمْ، قَالَ هِشَامٌ: فَلِمَ اخْتَلَفْنَا[٦] أَنَا وَأَنْتَ، وَصِرْتَ إِلَيْنَا مِنَ الشَّامِ فِي مُخَالَفَتِنَا إِيَّاكَ؟

---

١. راجع صفحة ٤١٦-٤٢٥.
٢. في الحجرية: «لهم» غير موجودة.
٣. في الحجرية: «من الحجّة».
٤. في الحجرية: «ينفعنا».
٥. في الحجرية: «اليوم» غير موجودة.
٦. في الحجرية: «اختلفت».

قَالَ: فَسَكَتَ الشَّامِيُّ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام لِلشَّامِيِّ: «مَا لَكَ لا تتكلّم؟» قَالَ الشَّامِيُّ: إِنْ قُلْتُ: لَمْ نَخْتَلِفْ، كَذَبْتُ؛ وَإِنْ قُلْتُ: إِنَّ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ يَرْفَعَانِ عَنَّا الِاخْتِلَافَ، أَبْطَلْتُ؛ لِأَنَّهُمَا يَحْتَمِلَانِ الْوُجُوهَ؛ وَإِنْ قُلْتُ: قَدِ اخْتَلَفْنَا وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا يَدَّعِي الحَقَّ، فَلَمْ يَنْفَعْنَا إِذَنِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ إِلَّا أَنَّ لِي عَلَيْهِ هٰذِهِ الْحُجَّةَ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام: «سَلْهُ تَجِدْهُ مَلِيًّا». فَقَالَ الشَّامِيُّ: يَا هٰذَا، مَنْ أَنْظَرُ لِلْخَلْقِ؟ أَ[1] رَبُّهُمْ أَوْ[2] أَنْفُسُهُمْ؟ فَقَالَ هِشَامٌ: رَبُّهُمْ أَنْظَرُ لَهُمْ مِنْهُمْ لِأَنْفُسِهِمْ، فَقَالَ الشَّامِيُّ: فَهَلْ أَقَامَ لَهُمْ مَنْ يَجْمَعُ لَهُمْ كَلِمَتَهُمْ، وَيُقِيمُ أَوَدَهُمْ، وَيُخْبِرُهُمْ بِحَقِّهِمْ مِنْ بَاطِلِهِمْ؟ -إلى قول الشامي:- وَالسَّاعَة مَنْ؟ فَقَالَ هِشَامٌ: هٰذَا الْقَاعِدُ... الخبر.»[3]

ولا دلالة فيه إلّا على أنّ مجموع الصفات لا يكون في غير الإمام، لا بعضها.

الثالث: روايته في من[4] سأل الباقر عليه السلام عن مسائل -إلى أن قال:- «وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله لَمْ يَسْتَخْلِفْ أَحَدًا، فَقَدْ ضَيَّعَ مَنْ فِي أَصْلابِ الرِّجَالِ مِمَّنْ يَكُونُ بَعْدَهُ. قَالَ: وَمَا يَكْفِيهِمُ الْقُرْآنُ؟ قَالَ: «بَلَى، لَوْ وَجَدُوا لَهُ مُفَسِّرًا». قَالَ: وَمَا فَسَّرَهُ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله؟ قَالَ: «بَلَى، قَدْ فَسَّرَهُ

---

١. في الحجرية: «أ» غير موجودة.
٢. في الحجرية: «أم».
٣. *الكافي*، ج ١، ص ٤١٩-٤٢١؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٧٧.
٤. في الحجرية: «فيمن».

لِرَجُلٍ وَاحِدٍ».»[١]

قلت: قد تقدّم معنى التفسير[٢]، وعليه فلا يدلّ قوله: «لو وَجَدُوا له مفسّرًا» على أنّ ظواهر القرآن غير جائز التمسّك بها، ولو دلّ عليه لدلّ على ذلك في نصوصه أيضًا، كما لا يخفى.

الرابع: روايته في احتجاج سيّدنا الصّادق عليه السلام على الصوفيّة: «أَ لَكُمْ عِلْمٌ بِنَاسِخِ الْقُرْآنِ وَمَنْسُوخِهِ وَمُحْكَمِهِ وَمُتَشَابِهِهِ الَّذِي فِي مِثْلِهِ ضَلَّ مَنْ ضَلَّ وَهَلَكَ مَنْ هَلَكَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ؛ قَالُوا له[٣]: أَوْ بَعْضِهِ؛ فَأَمَّا كُلُّهُ فَلا؛ فَقَالَ لَهُمْ: «فَمِنْ هَاهُنَا أُتِيتُمْ... .»[٤]

ولا دلالة فيها إلّا على أنّ من -لا يعرف شيئًا من الناسخ والمنسوخ، أو لا يعرف الناسخ بمقدار ما يعلم إجمالًا بطرق النسخ- هالك ضالّ.

وقوله: «من هاهنا أُتِيتُم»، لا يدلّ على وجوب معرفة النواسخ جميعًا مطلقًا؛ لأنّ المفروض من قوله: «فأمّا كلُّه فلا»، عدم المعرفة تفصيلًا بمقدار ما يعلمون بالناسخ إجمالًا.

وبالجملة: لا دلالة في الرواية على المنع عن التمسّك بظواهر الكتاب

---

١. نقل المؤلّف هذه الرواية على ما نقله المحدّث العاملي عن *الكافي* والكليني روى روايات بسند واحد، وفي المصطلح روى على التعليق، والمحدّث العاملي نقل هذه الروايات بسند واحد، واختار بين هذه الروايات ما شاء من العبائر المختلفة ولم يفرق بينها إلّا بعبارة «إلى أن قال». (راجع الوسائل، ج ٢٧، ص ١٧٨؛ *والكافي*، ج ١، ص٦٠٢-٦٢٠).

٢. راجع صفحة ٤٠٧.

٣. في الحجرية: «له» غير موجودة.

٤. *الكافي*، ج ٩، ص ٥١٢؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٨٣ و١٨٤.

بمجرّد احتمال النّسخ، إذا تفحّص في الكتاب والسّنّة عنه فلم يظفر به، كما هو المطلوب.

الخامس: رواية البرقي عن أبي جعفر عليه السلام: «أَنَّ رَجُلًا قَالَ لَهُ: أَنْتَ الَّذِي تَقُولُ: لَيْسَ شَيْءٌ مِنْ كِتَابِ الله إِلّا مَعْرُوفٌ، قَالَ: «لَيْسَ هَكَذَا قُلْتُ، إِنَّمَا قُلْتُ لَيْسَ شَيْءٌ مِنْ كِتَابِ الله، إِلّا عَلَيْهِ دَلِيلٌ نَاطِقٌ عَنِ الله فِي كِتَابِهِ، مِمَّا لا يَعْلَمُهُ النَّاسُ.».»[1]

وأنت خبير: بأنّ عدم معرفة أنّ شيئًا دليل على شيء آخر، لا ينافي معرفة المدلول عليه وكذا الدليل من حيث نفسه، لا من جهة دليليّته.

السادس: روايته عنه عليه السلام: «يَا جَابِرُ، إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا، وَلِلْبَطْنِ بَطْنًا[2]، وَلَهُ ظَهْرٌ، وَلِلظَّهْرِ ظَهْرٌ؛ يَا جَابِرُ، ولَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ؛ إِنَّ الآية تكُونُ أَوَّلُها فِي شَيْءٍ وَآخِرُهَا فِي شَيْءٍ. وَهُوَ كَلاَمٌ مُتَّصِلٌ مُنْصَرِفٌ عَلَى وُجُوهٍ.»[3]

وأنت خبير: بأنّ حمل التفسير على غير معناه، بعيد.

وقوله: «إِنَّ الآية تكُونُ أَوَّلُها فِي شَيْءٍ وَآخِرُهَا فِي شَيْءٍ»، إنّما هو بالنسبة إلى بعض الآيات كقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ويُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[4]؛ حيث إنّه في أهل البيت عليهم السلام، وصدر الآية في أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

---

١. *المحاسن*، ج ١، ص ٢٧٠؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٩٢.
٢. في الحجرية: «وللبطن بطنًا» غير موجود.
٣. *المحاسن*، ج ٢، ص ٣٠٠؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٩٢.
٤. سورة الأحزاب، ٣٣.

السابع: رواية الطبرسي في *الاحتجاج* عن النبيﷺ في احتجاجه يوم الغدير: «أَلَا وَإِنَّ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ أُحْصِيَهُمَا وَأُعَرِّفَهُمَا فَآمُرُ بِالْحَلَالِ وَأَنْهَى عَنِ الْحَرَامِ فِي مَقَامٍ وَاحِدٍ، فَأُمِرْتُ أَنْ آخُذَ الْبَيْعَةَ عَلَيْكُمْ وَالصَّفْقَةَ مِنْكُمْ بِقَبُولِ مَا جِئْتُ بِهِ عَنِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي عَلِيٍّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْأَئِمَّةِ مِنْ بَعْدِهِ. مَعَاشِرَ النَّاسِ! تَدَبَّرُوا الْقُرْآنَ[1] وَافْهَمُوا آيَاتِهِ وَانْظُرُوا فِي مُحْكَمَاتِهِ، وَلَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهُ. فَوَ اللهِ لَنْ يُبَيِّنَ لَكُمْ زَوَاجِرَهُ، وَلَا يُوَضِّحَ لَكُمْ عَنْ تَفْسِيرِهِ إِلَّا الَّذِي أَنَا آخُذُ بِيَدِهِ.»[2]

وهذه الرّواية لو لم تدلّ على حجّيّة ظواهر الكتاب لقوله: «تَدَبَّرُوا وَافْهَمُوا آيَاتِهِ وَانْظُرُوا فِي مُحْكَمَاتِهِ»، فلا دلالة فيها على خلاف ذلك.

الثامن: روايته عن سيّدنا المجتبىعليه السلام في خطبته: «وَالْمُعَوَّلُ عَلَيْنَا فِي تَفْسِيرِهِ لَا نَتَظَنَّى تَأْوِيلَهُ.»[3]

---

١. في الحجرية: «القرآن» غير موجود.

٢. *الاحتجاج*، ج ١، ص ٦٥؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٩٣.

٣. نقلت في *الاحتجاج* هذه الرواية عن الإمام الحسينعليه السلام بهذه العبارة: «عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ أَنَّهُ قَالَ: لَقَدْ قِيلَ لِمُعَاوِيَةَ إِنَّ النَّاسَ قَدْ رَمَوْا أَبْصَارَهُمْ إِلَى الْحُسَيْنِ فَلَوْ قَدْ أَمَرْتَهُ يَصْعَدُ الْمِنْبَرَ وَيَخْطُبُ فَإِنَّ فِيهِ حَصَرًا أَوْ فِي لِسَانِهِ كَلَالَةً فَقَالَ لَهُمْ مُعَاوِيَةُ قَدْ ظَنَنَّا ذَلِكَ بِالْحَسَنِ فَلَمْ يَزَلْ حَتَّى عَظُمَ فِي أَعْيُنِ النَّاسِ وَفَضَحَنَا فَلَمْ يَزَالُوا بِهِ، حَتَّى قَالَ لِلْحُسَيْنِ يَا أَبَا عَبْدِ اللهِ لَوْ صَعِدْتَ الْمِنْبَرَ فَخَطَبْتَ فَصَعِدَ الْحُسَيْنُعليه السلام الْمِنْبَرَ فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَصَلَّى عَلَى النَّبِيِّﷺ، فَسَمِعَ رَجُلًا يَقُولُ مَنْ هَذَا الَّذِي يَخْطُبُ؟ فَقَالَ الْحُسَيْنُ[3] نَحْنُ حِزْبُ اللهِ الْغَالِبُونَ وَعِتْرَةُ رَسُولِ اللهِﷺ الْأَقْرَبُونَ وَأَهْلُ بَيْتِهِ الطَّيِّبُونَ وَأَحَدُ الثَّقَلَيْنِ اللَّذَيْنِ جَعَلَنَا رَسُولُ اللهِﷺ ثَانِيَ كِتَابِ اللهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الَّذِي فِيهِ تَفْصِيلُ كُلِّ شَيْءٍ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ وَالْمُعَوَّلُ عَلَيْنَا فِي تَفْسِيرِهِ لَا نَتَظَنَّى تَأْوِيلَهُ... .» (الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٩٨ و٢٩٩)؛ وكذا ←

قلت: عرفت أنّ الأخذ بالظاهر غير التفسير؛ فلعلّ التعويل عليهم فيما يحتاج إلى التفسير منه أو في بطونه أو نحو ذلك.

التاسع: رواية علم الهدى في *رسالة المحكم والمتشابه* عن مولانا الصّادق عليه الصلاة والسلام.[١]

وفيها: «[عنه عليه السلام] وَهَذَا دَلِيلٌ وَاضِحٌ عَلَى أَنَّ كَلاَمَ الْبَارِي سُبْحَانَهُ لا يُشْبِهُ كَلاَمَ الْخَـلْقِ، كما لاَ تُشْبِهُ أَفْعَالُهُ أَفْعَالَهُمْ. وَلِهَذِهِ الْعِلَّةِ وَأَشْبَاهِهَا لَا يَبْلُغُ أَحَدٌ كُنْهَ مَعْنَى حَقِيقَةِ تَفْسِيرِ كِتَابِ الله تَعَالَى إِلّا نَبِيُّهُ وأَوْصِيَاؤُهُ عليهم السلام.»[٢]

وقد عرفت أنّ المنع عن التفسير لا يدفع الأخذ بالظاهر، فضلًا فيما إذا أضيف إليه الألفاظ الثلاثة في الرّواية أعني «كُنْهَ مَعْنَى حَقِيقَةِ»، على أنّ في الرواية ما يدلّ على حجّيّة الظاهر.

ففيها: «وَإِنَّمَا هَلَكَ النَّاسُ فِي الْمُتَشَابِهِ؛ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَقِفُوا عَلَى مَعْنَاهُ، وَلَمْ يَعْرِفُوا حَقِيقَتَهُ[٣]، فَوَضَعُوا لَهُ تَأْوِيلًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ بِآرَائِهِمْ، وَاسْتَغْنَوْا بِذَلِكَ عَنْ مَسْأَلَةِ الأَوصِيَاءِ، وَنَبَذُوا قَوْلَ رَسُولِ الله صلى الله عليه وآله وَرَاءَ ظُهُورِهِم.»[٤]

← نقلت هذه الرواية في *الوسائل* عن *احتجاج الطبرسي* عن الإمام الحسين عليه السلام (الوسائل، ج ٢٧، ص ١٩٥)؛ ولكن في *الأماليان* للشيخ المفيد والشيخ الطوسي نقلت هذه الرواية عن الإمام الحسن المجتبى عليه السلام. (راجع *الأمالي* (للمفيد)، ص ٣٤٩؛ *الأمالي* (للطوسي)، ص ١٢١ و ٦٩١).

١. *رسالة المحكم والمتشابه*، ص ٥٥-٦٩؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٢٠٠ و ٢٠١.

٢. *رسالة المحكم والمتشابه*، ص ٦٤.

٣. في الحجرية: «حقيقة» غير موجود.

٤. *رسالة المحكم والمتشابه*، ص ٦٩.

العاشر: ما في تفسير العيّاشي عنه عليه السلام: «وَمَنْ فَسَّرَ آيَةً مِنْ كِتَابِ الله فَقَدْ كَفَرَ.»[١] ونحوه ما يدلّ على المنع من تفسير القرآن، من دون التقييد بالرأي. وهي لا تدلّ على المنع من الأخذ بالظاهر، كما عرفت.

الحادي عشر: النبوي: «وَمَنِ ابْتَغَى[٢] عِلْمَهُ عِنْدَ غَيْرِ عَلِيٍّ هَلَكَ»[٣].

وأنت خبير: بأنّه لا يدلّ على المنع إلّا فيما يفتقر إلى الطّلب والابتغاء خاصّة.

الثاني عشر: حديث عبيدة عن سيّدنا أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: «اتَّقُوا اللهَ، وَلاَ تُفْتُوا النَّاسَ بِمَا لاَ تَعْلَمُونَ -إلى أن قال:- فَمَا نَصْنَعُ بِمَا قَدْ خُبِّرْنَا بِهِ[٤] فِي الْمُصْحَفِ قَالَ: «يُسْأَلُ عَنْ ذَلِكَ عُلَمَاءُ آلِ مُحَمَّدٍ صلوات الله عليهم».»[٥]

وقد عرفت فى أواخر الفصل الأوّل ما يحمل عليه أمثال هذه الرّواية[٦].

الثالث عشر: رواية *التوحيد*: «أَنَّ أَهْلَ الْبَصْرَةِ كَتَبُوا إِلَى الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عليهما السلام يَسْأَلُونَهُ عَنِ الصَّمَدِ فَكَتَبَ إِلَيْهِمْ: «بِسْمِ الله الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ أَمَّا بَعْدُ، فَلاَ تَخُوضُوا فِي الْقُرْآنِ، وَلاَ تُجَادِلُوا فِيهِ، وَلاَ تَتَكَلَّمُوا فِيهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ،

---

١. *تفسير العيّاشي*، ج ١، ص ١٨؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٢٠٣.
٢. في الحجرية: «ومن يبتغي».
٣. *الأمالي* (للصدوق)، ص ٦٥؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٨٦.
٤. في الحجرية: «به» غير موجود.
٥. *تهذيب الأحكام*، ج ٦، ص ٢٩٥؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٢٦ و٢٧.
٦. راجع صفحة ٤٠٠.

فَقَدْ[١] سَمِعْتُ جَدِّي رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله يَقُولُ: مَنْ قَالَ فِي اَلْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ».»[٢]

ولا دلالة فيها على المدّعى؛ لأنّ الحمل على الظاهر لا يصدق عليه القول بغير علم، وعلى فرض تماميّة الظّهور فيها بل وفي غيرها من بعض الرّوايات المتقدّمة وغيرها.

[الأخبار التي تدلّ على حجّيّة ظواهر الكتاب]

فهي لا تنهض لمقاومة الأخبار الدالّة على خلاف الدّعوى، وها نحن ساطرون شطرًا من ذلك:

الأوّل: رواية *الاحتجاج* عن سيّدنا أمير المؤمنين صلوت الله وسلامه عليه: «ثُمَّ إِنَّ اللهَ قَسَّمَ كَلاَمَهُ ثَلاَثَةَ أَقْسَامٍ فَجَعَلَ قِسْمًا مِنْهُ يَعْرِفُهُ الْعَالِمُ وَالْجَاهِلُ، وَقِسْمًا لاَ يَعْرِفُهُ إِلّا مَنْ صَفَا ذِهْنُهُ وَلَطُفَ حِسُّهُ وَصَحَّ تَمْيِيزُهُ مِمَّنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلاَمِ، وَقِسْمًا لَا يَعْلَمُهُ إِلّا اللهُ وَمَلاَئِكَتُهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ، وَإِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ لِئَلَّا يَدَّعِيَ أَهْلُ الْبَاطِلِ الْمُسْتَوْلِينَ عَلَى مِيرَاثِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله مِنْ عِلْمِ الكِتَابِ، مَا لَمْ يَجْعَلْهُ اللهُ لَهُمْ، وَلِيَقُودَهُمُ الِاضْطِرَارُ إِلَى الِائْتِمَامِ[٣] بِمَنْ وُلِّيَ أَمْرَهُمْ فَاسْتَكْبَرُوا عَنْ طَاعَتِهِ.»[٤]

---

١. في الحجرية: «فإنّي».
٢. *التوحيد*، ص ٩٠؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٨٩.
٣. في الحجرية: «الايتمام».
٤. *الاحتجاج*، ج ١، ص ٢٥٣؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٩٤.

الثاني: ما في *بصائر الدرجات* عن وهيب بن حفص عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سَمِعْتُهُ يَقُولُ: إِنَّ الْقُرْآنَ فِيهِ مُحْكَمٌ وَمُتَشَابِهٌ؛ فَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَنُؤْمِنُ بِهِ فَنَعْمَلُ بِهِ وَنَدِينُ[1] بِهِ؛ وَأَمَّا الْمُتَشَابِهُ فَنُؤْمِنُ بِهِ وَلَا نَعْمَلُ بِهِ وَهُوَ قَوْلُ الله تَبَارَكَ وَتعالى؛ ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ومَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[2].»[3]

والظاهر أنّ قوله عليه السلام في المحكم: «نعمل به»، ليس خاصًّا بالأئمّة صلوات الله عليهم؛ لأنّهم يعملون بمتشابهه أيضًا؛ لأنّهم يعرفون تأويله.

الثالث: رواية *الكافي* عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله: إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً، وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ الله فَخُذُوهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ الله فَدَعُوهُ.»[4]

والأحاديث على هذا المضمون وما يقاربها كثيرة وهي طوائف:

فمنها: ما يدلّ على الأخذ بما وافق الكتاب وطرح ما خالفه.

ومنها: ما يدلّ على الأخذ كذلك في الأخبار المتعارضة.

ومنها: ما يدلّ على ذلك في مطلق الأخبار فقد روي في الكتاب المذكور، عنه عليه السلام «حيثُ سأل عَنِ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ يَرْوِيهِ مَنْ نَثِقُ بِهِ، وَمِنْهُمْ مَنْ لا نثق بِهِ؟ قَالَ: «إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ، فَوَجَدْتُمْ لَهُ شَاهِدًا

---

١. في الحجرية: «وندين الله».
٢. سورة آل عمران، ٧.
٣. *البصائر*، ج ١، ص ٢٠٣؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٩٨.
٤. *الكافي*، ج ١، ص ١٧٢؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١١٩.

مِنْ كِتَابِ الله عَزَّ وَجَلَّ، أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَإِلّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوْلىٰ بِهِ». »[١]

وروي فيه عنه عليه السلام: «مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ، فَهُوَ زُخْرُفٌ. »[٢]

وروي أيضًا عنه عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إلى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ. وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ الله فَهُوَ زُخْرُف. »[٣]

وروي أيضًا عن أبي جعفر عليه السلام: «وَإذا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثٌ، فَوَجَدْتُمْ عَلَيْهِ شَاهِدًا أَوْ شَاهِدَيْنِ مِنْ كِتَابِ الله، فَخُذُوا بِهِ، وَإِلّا فَقِفُوا عِنْدَهُ، ثمّ رُدُّوهُ إلينا حتّى يَسْتَبِينَ لَكُم. »[٤]

وروي أيضًا عن أبي عبد الله عليه السلام قَالَ: «خَطَبَ النَّبِيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِمِنًى، فَقَال: أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ الله، فَأَنَا قُلْتُهُ. وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ الله فَلَمْ أَقُلْهُ. »[٥]

وروى الراوندي عنه[٦] عليه السلام: «إذا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ، فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ الله، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ الله فَخُذُوهُ، ومَا خَالَفَ كِتَابَ الله فَرُدُّوهُ... . »[٧]

---

١. *الكافي*، ج ١، ص ١٧٢ و١٧٣؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١١٠.
٢. *الكافي*، ج ١، ص ١٧٣؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١١٠.
٣. *الكافي*، ج ١، ص ١٧٣؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١١١.
٤. *الكافي*، ج ٣، ص ٥٦٢؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١١٢.
٥. *الكافي*، ج ١، ص ١٧٤؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١١١.
٦. في الحجرية: «عنه عليه السلام قال الصادق».
٧. *مختصر رسالة في أحوال الأخبار*، ج ١، ص ٢٧٢ و٢٧٣؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ←

قال شيخنا الحرّ قدّس الله نفسه: «وأمّا العرض على القرآن، فالعمل حينئذٍ بالكتاب والسنّة معًا، ولا يدلّ على العمل بالظاهر في غير تلك الصورة.»[١]

قلت: لو تمَّ هذا التّوجيه، فلا يتمّ في غير واحد من الأخبار المسطورة؛ فإنّ الأخذ بخبر غير الثقة مع وجدان الشاهد عليه في الكتاب العزيز ليس إلّا عملًا بالكتاب لا غير، وكذا زخرفيّة حديث لا يوافق الكتاب وردّ كلّ شيء إليه وإلى السنّة لا يكاد يتمّ من دون حجّيّة ظواهر الكتاب العزيز.

الرابع: ما رواه الكليني والشيخ قدّس سرّهما عن عبد الأعلى: «قلت لِأَبِي عَبْدِ الله عليه السلام: عَثَرْتُ، فَانْقَطَعَ ظُفُرِي، فَجَعَلْتُ عَلَى إِصْبَعِي مَرَارَةً، فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ؟ قَالَ: «يُعْرَفُ هَذَا وَأَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ الله عزّ وجلّ: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٢]، امْسَحْ عَلَيْهِ».»[٣]

ولا ريب أنّ معرفة هذا -حتّى لو قلنا: إنّ المشار إليه سقوط مباشرة المحلّ خاصّة، لا ذلك مع الرجوع إلى المسح على المرارة- لا يكون من نصّ الآية الشريفة، لا أقلّ من احتمال التخصيص فيها لا محالة.

الخامس: ما رواه الكليني قدّس الله نفسه عن محمّد بن الفُضَيل «قال:

← ص ١١٨.

١. *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٢٠٥.

٢. سورة الحجّ، ٧٨.

٣. *الكافي*، ج ٥، ص ١٠٥؛ *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٣٦٣؛ *الاستبصار*، ج ١، ص ٧٧.

قَالَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام لِأَبِي يُوسُفَ الْقَاضِي: «إِنَّ اللهَ أَمَرَ فِي كِتَابِهِ بِالطَّلَاقِ، وَأَكَّدَ فِيهِ بِشَاهِدَيْنِ، وَلَمْ يَرْضَ بِهِمَا إِلّا عَدْلَيْنِ، وَأَمَرَ فِي كِتَابِهِ بِالتَّزْوِيجِ فَأَهْمَلَهُ بِلَا شُهُودٍ، فَأَثْبَتُّمْ شَاهِدَيْنِ فِيمَا أَهْمَلَ، وَأَبْطَلْتُمُ الشَّاهِدَيْنِ فِيمَا أَكَّدَ».[1]

لا يخفى أنّ الإعراض عليه محتجًّا بأمر الله سبحانه بالتزويج مع إهمال الشهود، لا يكاد يتمّ من دون حجّيّة ظواهر الكتاب؛ فإنّ دلالة الكتاب على عدم اعتبار الشهود في الزواج في أدنى مراتب الظهور والإطلاق الذي ربّما ينكره من يتمسّك في حجّيّة الإطلاق بمقدّمات الحكمة.

السادس: ما روي: «أنّ اللهَ لا يُخَاطِبَ الخَلْقَ بِمَا لاَ يَعْلَمُونَ.»[2]

[الأخبار الدالّة على التمسّك بالقرآن]

قلت: والأخبار الدالّة على التمسّك بالقرآن تجوز حدّ التواتر.

ومنها: ما يدلّ في ردّ الشروط المخالفة للكتاب إليه: ففي *الكافي* عَنْ أَبِي عَبْدِ الله عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام «قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله: «أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّكُمْ فِي دَارِ هُدْنَةٍ، وَأَنْتُمْ عَلىٰ ظَهْرِ سَفَرٍ، وَالسَّيْرُ بِكُمْ سَرِيعٌ، وَقَدْ رَأَيْتُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ يُبْلِيَانِ كُلَّ جَدِيدٍ، وَيُقَرِّبَانِ كُلَّ بَعِيدٍ، ويَأْتِيَانِ بِكُلِّ مَوْعُودٍ؛ فَأَعِدُّوا الْجَهَازَ لِبُعْدِ الْمَجَازِ»، قَالَ: فَقَامَ الْمِقْدَادُ بْنُ

١. *الكافي*، ج ٨، ص ٤٢٥.
٢. *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٢٠٥.

الْأَسْوَدِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله، وَمَا دَارُ الْهُدْنَةِ؟ قَالَ: «دَارُ بَلَاغٍ وَانْقِطَاعٍ. فَإِذَا الْتَبَسَتْ عَلَيْكُمُ الْفِتَنُ كَقِطَعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ؛ فَإِنَّهُ شَافِعٌ مُشَفَّعٌ، وَمَاحِلٌ مُصَدَّقٌ. وَمَنْ جَعَلَهُ أَمَامَهُ قَادَهُ إِلَى الْجَنَّةِ، وَمَنْ جَعَلَهُ خَلْفَهُ سَاقَهُ إِلَى النَّارِ، وَهُوَ الدليل يَدُلُّ عَلىٰ خَيْرِ سَبِيلٍ، وَهُوَ كِتَابٌ فِيهِ تَفْصِيلٌ وَبَيَانٌ وَتَحْصِيلٌ، وَهُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ، ولَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، فَظَاهِرُهُ حُكْمٌ، وَبَاطِنُهُ عِلْمٌ، ظَاهِرُهُ أَنِيقٌ، وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ، لَهُ تُخُومٌ، وَعَلىٰ تُخُومه تُخُومٌ، لا تحصىٰ عَجَائِبُهُ، وَلا تبلىٰ غَرَائِبُهُ، فِيهِ مَصَابِيحُ الْهُدىٰ، وَمَنَارُ الحِكْمَةِ، ودَلِيلٌ عَلَى الْمَعْرِفَةِ لِمَنْ عَرَفَ الصِّفَةَ، فَلْيَجْلُ جَالٍ بَصَرَهُ، وَلْيُبْلِغِ الصِّفَةَ نَظَرَهُ؛ يَنْجُ مِنْ عَطَبٍ، وَيَخلصُ مِنْ نَشَبٍ؛ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ حَيَاةُ قَلْبِ الْبَصِيرِ، كَمَا يَمْشِي الْمُسْتَنِيرُ فِي الظُّلُمَاتِ بِالنُّورِ، فَعَلَيْكُمْ بِحُسْنِ التَّخَلُّصِ وَقِلَّةِ التَّرَبُّصِ».»[1]

وفيه عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «الْقُرْآنُ هُدًى مِنَ الضَّلَالَةِ، وتِبْيَانٌ مِنَ الْعَمىٰ، وَاسْتِقَالَةٌ مِنَ الْعَثْرَةِ، وَنُورٌ مِنَ الظُّلْمَةِ، وَضِيَاءٌ مِنَ الْأَحْدَاثِ[2]، وَعِصْمَةٌ مِنَ الْهَلَكَةِ، وَرُشْدٌ مِنَ الْغَوَايَةِ، وَبَيَانٌ مِنَ الْفِتَنِ، وَبَلَاغٌ مِنَ الدُّنْيَا إِلَى الآخِرَةِ، وَفِيهِ كَمَالُ دِينِكُمْ، وَمَا عَدَلَ أَحَدٌ عَنِ الْقُرْآنِ إِلَّا إِلَى النَّارِ.»[3]

وفي *الفقيه* عن أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: «وَعَلَيْكَ بِقِرَاءَةِ[4] الْقُرْآنِ، وَالْعَمَلِ بِمَا فِيهِ، وَلُزُومِ فَرَائِضِهِ وَشَرَائِعِهِ، وَحَلَالِهِ وَحَرَامِهِ،

---

١. *الكافي*، ج ٤، ص ٥٩٥-٥٩٧.
٢. في الحجرية: «من الأجداث».
٣. *الكافي*، ج ٤، ص ٥٩٩.
٤. في الحجرية: «بتلاوة».

وَأَمْرِهِ وَنَهْيِهِ... الخبر.»[١]

وما روي في *نهج البلاغة* عنه صلوات الله وسلامه عليه: «وَاعْلَمُوا أَنَّ هَذَا الْقُرْآنَ هُوَ النَّاصِحُ الَّذِي لَا يَغُشُّ، وَالْهَادِي الَّذِي لَا يُضِلُّ، وَالْمُحَدِّثُ الَّذِي لَا يَكْذِبُ. وَمَا جَالَسَ هَذَا الْقُرْآنَ أَحَدٌ إِلّا قَامَ عَنْهُ بِزِيَادَةٍ أَوْ نُقْصَانٍ، زِيَادَةٍ فِي هُدًى أَوْ نُقْصَانٍ مِنْ عَمًى. وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ الْقُرْآنِ مِنْ فَاقَةٍ، وَلَا لِأَحَدٍ قَبْلَ الْقُرْآنِ مِنْ غِنًى، فَاسْتَشْفُوهُ مِنْ أَدْوَائِكُمْ، وَاسْتَعِينُوا بِهِ عَلَى لَأْوَائِكُمْ؛ فَإِنَّ فِيهِ شِفَاءً مِنْ أَكْبَرِ الدَّاءِ، وَهُوَ الْكُفْرُ وَالنِّفَاقُ وَالْغَيُّ وَالضَّلَالُ... الحديث.»[٢].

وما روي فيه أيضًا عنه عليه السلام من خطبة: «فَالْقُرْآنُ آمِرٌ زَاجِرٌ، وَصَامِتٌ نَاطِقٌ، حُجَّةُ الله عَلَى خَلْقِهِ، أخذ عَلَيْهِ مِيثَاقَهُمْ، وَارْتَهَنَ عَلَيْهِمْ أَنْفُسَهُمْ، أَتَمَّ نُورَهُ، وَأَكْمَلَ بِهِ دِينَهُ، وَقَبَضَ نَبِيَّهُ صلى الله عليه وآله، وَقَدْ فَرَغَ إلى الْخَلْقِ مِنْ أحكام الْهُدَى بِهِ، فَعَظِّمُوا مِنْهُ سُبْحَانَهُ مَا عَظَّمَ مِنْ نَفْسِهِ؛ فإنّه لَمْ يُخْفِ عَنْكُمْ شَيْئًا مِنْ دِينِهِ، وَلَمْ يَتْرُكْ شَيْئًا رَضِيَهُ أَوْ كَرِهَهُ، إلّا وَجَعَلَ لَهُ عَلَمًا بَادِيًا وَآيَةً مُحْكَمَةً تَزْجُرُ عَنْهُ أَوْ تَدْعُو إليه، فَرِضَاهُ فِيمَا بَقِيَ وَاحِدٌ، وَسَخَطُهُ فِيمَا بَقِيَ وَاحِد... الحديث.»[٣].

وما روي فيه أيضًا عنه صلوات الله وسلامه عليه من خطبة: «ثمّ أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ نُورًا لَا تُطْفَأُ مَصَابِيحُهُ، وَسِرَاجًا لَا يَخْبُو تَوَقُّدُهُ، وَبَحْرًا لَا

١. *الفقيه*، ج ٢، ص ٦٢٨.
٢. *نهج البلاغة*، ص ٢٥٢.
٣. *نهج البلاغة*، ص ٢٦٥ و٢٦٦.

يُدْرَكُ قَعْرُهُ، وَمِنْهَاجًا لَا يُضِلُّ نَهْجُهُ، وَشُعَاعًا لَا يُظْلِمُ ضَوْؤُهُ، وَفُرْقَانًا لَا يُخْمَدُ بُرْهَانُهُ، وَتِبْيَانًا لَا تُهْدَمُ أركانهُ، وَشِفَاءً لَا تُخْشَى أَسْقَامُهُ، وَعزًّا لَا تُهْزَمُ أَنْصَارُهُ، وَحقًّا لَا تُخْذَلُ أَعْوَانُهُ، فَهُوَ مَعْدِنُ الْإِيمَانِ وَبُحْبُوحَتُهُ، وَيَنَابِيعُ الْعِلْمِ وَبُحُورُهُ، وَرِيَاضُ الْعَدْلِ وَغُدْرَانُهُ، وَأَثَافِيُّ الْإِسْلَامِ وَبُنْيَانُهُ، وَأَوْدِيَةُ الْحَقّ وَغِيطَانُهُ، وَبَحْرٌ لَا يَنْزِفُهُ الْمُسْتَنْزِفُونَ، وَعُيُونٌ لَا يُنْضِبُهَا الْمَاتِحُونَ، وَمَنَاهِلُ لَا يَغِيضُهَا الْوَارِدُونَ، وَمَنَازِلُ لَا يَضِلُّ نَهْجَهَا الْمُسَافِرُونَ، وَأَعْلَامٌ لَا يَعْمَى عَنْهَا السَّائِرُونَ، وَآكَامٌ لَا يَجُوزُ عَنْهَا الْقَاصِدُونَ، جَعَلَهُ اللهُ رِيًّا لِعَطَشِ الْعُلَمَاءِ، وَرَبِيعًا لِقُلُوبِ الْفُقَهَاءِ، وَمَحَاجَّ لِطُرُقِ الصُّلَحَاءِ، وَدَوَاءً لَيْسَ بَعْدَهُ دَاءٌ، وَنُورًا لَيْسَ مَعَهُ ظُلْمَةٌ، وَحَبْلًا وَثِيقًا عُرْوَتُهُ، وَمَعْقِلًا مَنِيعًا ذِرْوَتُهُ، وَعزًّا لِمَنْ تَوَلَّاهُ، وَسِلْمًا لِمَنْ دَخَلَهُ، وَهُدًى لِمَنِ ائْتَمَّ بِهِ، وَعُذْرًا لِمَنِ انْتَحَلَهُ، وَبُرْهَانًا لِمَنْ تكلّم بِهِ، وَشَاهِدًا لِمَنْ خَاصَمَ بِهِ، وَفَلْجًا لِمَنْ حَاجَّ بِهِ، وَحَامِلًا لِمَنْ حَمَلَهُ، وَمَطِيَّةً لِمَنْ أَعمَلَهُ، وَآيَةً لِمَنْ تَوَسَّمَ، وَجُنَّةً لِمَنِ اسْتَلْأَمَ، وَعِلْمًا لِمَنْ وَعَى، وَحَدِيثًا لِمَنْ رَوَى، وَحكمًا لِمَنْ قَضَى... الحديث.»[١].

فلنقتصر على ما ذكر فما وراء عبّادان قرية[٢]. ورواية الثقلين معروفة[٣].

---

١. *نهج البلاغة*، ص ٣١٥ و٣١٦.

٢. قال في *شفاء الغليل*، ص ٢٦٧: «ليس وراء عَبَّادان قرية: يكنّى به عن بلوغ الشيء غايته، ويقولونه أيضًا لحسن المنظر قبيح المخبر».

٣. هذه الرواية متواترة، معروفة بين العامّة والخاصّة بعبائر مختلفة، كلّها يراد بها معنًى واحد. وروى الصدوق في *كمال الدين وتمام النعمة*، ج ١،ص ٢٣٧: ←

وأمّا ما ذهب إليه شرذمة[1] من الأصحاب من القول بتحريف الكتاب -فعلى فرض تسليمه- فهو غير مضرّ بحجّيّته؛ لدلالة النصوص -كما عرفت- على حجّيّته، كما هو بأيدينا.

مع أنّه لا يمكن تسليمه، بل التفوّه به أمر مَهُول، وقد نزل الأصحاب رضوان الله عليهم الأخبار الموهمة لذلك وجوهًا:

أحسنها ما ذكره رئيس المحدّثين الشيخ الصدوق قدّس الله نفسه في *اعتقاداته* قال:

«اعتقادنا أنّ القرآن الذي أنزله الله على نبيّه محمّد صلّى الله عليه وآله هو ما بين الدفّتين وما في أيدى النّاس، ليس بأكثر من ذلك -إلى أن قال:- ومن نسب إلينا أنّا نقول: إنّه أكثر من ذلك فهو كاذب -إلى أن قال:- وقد نزل من الوحي الذي ليس بقرآن ما لو جمع إلى القرآن لكان مبلغه مقدار سبع عشرة ألف آية، وذلك مثل قول جبرئيل عليه السلام للنبي صلّى الله عليه وآله: إنّ الله تعالى يقول لك: يا محمّد دارِ خَلْقى -إلى أن قال:- ومثل هذا كثير، كلّه وحي، ليس بقرآن. ولو كان قرآنًا لكان مقرونًا به، وموصولًا إليه غير

→ «قَالَ رَسُولُ الله صلّى الله عليه وآله: إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلّوا كِتَابَ الله وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ.». وأيضًا راجع *صحيح مسلم*، ج ٤، ص ١٨٧٣؛ *السنن الكبرى*، ج ٥، ص ١٣٠؛ *كتاب السنّة* (لابن أبي عاصم)، ص ٦٤٢ و ٦٤٣؛ *المصنّف* (لابن أبي شيبة)، ج ٦، ص ٣٠٩؛ *المعجم الكبير*، ج ٣، ص ٦٦؛ وغيرها من الكتب المعتبرة من العامّة.

١. مثل المحدّث النوري في *كتاب فصل الخطاب في تحريف كتاب ربّ الأرباب*.

مفصول عنه.»[١] إلى آخر.

ثمّ لا يخفى أنّه ليس المراد من حجّيّة ظواهره: أنّه يجوز لكلّ من عثر على ظاهر من ظواهره المبادرة إلى التمسّك به وإن احتمل له النسخ والتخصيص وغيرهما، بعد ما علم إجمالًا بطروّ ذلك عليه من دون الفحص عن ذلك فيه وفي الأخبار، بل الحال في حجّيّته هو الحال في حجّيّة الخبر سواء.

١. *الاعتقادات*، ص ٨٤-٨٦.

الفصل الثالث في حجّيّة خبر الواحد

وهي أهمّ المسائل الأصوليّة بأسرها، ولا ريب في حجّيّة المتواتر منه لفظًا أو معنًى أو إجمالًا.

والثاني[1]: أن تتوافق الكلّ على معنًى واحد، كالوقايع الحاكية عن سخاوة فلان وفصاحة[2] ذاك.

والثالث[3]: أن يوجب كثرتها القطع بصدور بعضها.

[كلام في إمكان التعبّد بخبر الواحد وفي وقوعه]

وأمّا خبر الواحد، وهو ما قابل المتواتر، فيقع الكلام تارة في إمكان التعبّد به، وثانيًا في وقوعه.

---

١. أي المتواتر معنًى.
٢. في الحجرية: «فصاحته».
٣. أي المتواتر إجمالًا.

[**إمكان التعبّد بخبر الواحد**]

أمّا الأوّل، فالمحكي عن الشيخ ابن قبة -من متقدّمي الأصحاب قدّس الله نفسه- الامتناع[١]؛ لأنّه لو جاز التعبّد به في الإخبار عن النبي، لجاز التعبّد به في الإخبار عن الله سبحانه، والتّالي باطل إجماعًا، فالمقدّم مثله.

ولأنّ العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال؛ إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليّته حرامًا وبالعكس.

ويرد على الأوّل: أنّ الإجماع والضرورة ينفيان الحجّيّة في الإخبار عن الله سبحانه، لا الإمكان.

مع أنّ دعوى النبوّة لو ثبت بمجرّد الدعوى لامتلأ الدّنيا من المُتَنَبِّين، ووقع الهرج الشامل والفساد الكامل؛ وذلك لتضمّن النبوّة الرّفعة الشامخة والرّياسة العالية، فتكثر دعواها إذا لم تحتَج إلى المعجزة، فيقع المحذور. وهذا منتفٍ في الإخبار عن النبي وغيره، كما لا يخفى.

وعلى الثاني: ما تقدّم من أنّ التعبّد بالأمارة الغير العلميّة لا يوجب إلّا ثبوت المؤدّى الموجب لتنجزّه مع الإصابة، والعذر عنه مع الخطأ[٢]، والحكم الصوري في المفروض الثاني، وأين ذلك من تحليل الحرام وتحريم الحلال.

مع أنّ اللازم على دعواه عدم جواز التعبّد بغير العلم، وهو موجب للحرج أو الإهمال من عامّة التكاليف، بل اللّازم عليه عدم جواز التعبّد

---

١. حكى عنه المحقّق في *المعارج*. (راجع *المعارج*، ص ٢٠٣).
٢. راجع صفحة ٣٩٤.

بالقطع أيضًا؛ لخطائه عن الواقع كثيرًا، فيعود المحذور.

[وقوع التعبّد بخبر الواحد]

وأمّا الثاني، فالمعروف المشهور حجّيّته. وأنكره علم الهدى[1] وغيره[2].

والحقّ: هو الأوّل؛ وقد عرفت -فيما مضى[3]- حجّيّة الطرق العقلائيّة ما لم يردع عنها، بل ما لم يثبت الردع.

وخبر الثقة من الطرق العقلائية، فهو حجّة، ولم يردع عنها، بل يدلّ على حجّيّته الكتاب والسّنة جميعًا.

[أقوى دليل حجّيّة خبر الواحد]

وأقوى ما يتمسّك به ما تواتر من اعتناء أصحاب الأئمّة صلوات الله عليهم بالرّوايات ونقلها وضبطها وتدوينها. ولولا حجّيّتها لم يكن في ذلك كبير فائدة.

[دليل حجّيّة خبر الواحد من الكتاب]

وأمّا الكتاب:

---

١. *الذريعة*، ج ٢، ص ٥٢٨-٥٣١؛ *رسالة في إبطال العمل بخبر* (المطبوعة في رسائله)، ج ٣، ص ٣٠٩.
٢. *المهذّب* (كتاب القضاء)، ج ٢، ص ٥٩٨؛ *غنية النزوع*، ج٢، ص ٣٥٦؛ *مجمع البيان*، ج ٩، ص ١٩٩؛ *السرائر*، ج ١، ص ٤٨-٥١.
٣. راجع صفحة ٣٩٨.

[آية الأذن]

فقوله عزّ من قائل: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ ويَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِالله ويُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[١]

وفي حسنة *الكافي* بإبراهيم بن هاشم: «أنّه كانَتْ[٢] لِإِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الله عليه السلام دَنَانِيرُ، وَأَرَادَ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ أَنْ يَخْرُجَ إِلَى الْيَمَنِ، ... فَقَالَ له أَبُو عَبْدِ الله عليه السلام: «يَا بُنَيَّ، أَ مَا بَلَغَكَ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ؟». قال: إِنَّمَا[٣] سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ، فَقَالَ: «يَا بُنَيَّ، إِنَّ الله عز وجل يَقُولُ فِي كِتَابِهِ[٤]: ﴿يُؤْمِنُ بِالله ويُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، يَقُولُ: يُصَدِّقُ الله ويُصَدِّقُ لِلْمُؤْمِنِينَ، فَإِذَا شَهِدَ عِنْدَكَ الْمُؤْمِنُونَ[٥] فَصَدِّقْهُمْ».»[٦]

فلا يرد على الاستدلال به: أنّ المراد من «الأُذُن» سريع التصديق والاعتقاد، لا العمل تعبّدًا من دون الاعتقاد بالصّدق. مع أنّ ذلك لا يليق بمرتبة النبوّة؛ فإنّ كون الإنسان قطّاعًا إلى هذه الدّرجة نقص لا محالة.

ولا أنّه لو كان المراد منه ترتيب آثار الواقع، لما كان صلى الله عليه وآله أُذُنَ خيرٍ لجميع النّاس؛ إذ ربّما يخبرونه باقتراف المسلمين للمعاصي الموجبة

---

١. سورة التوبة، ٦١.
٢. في الحجرية: «كان».
٣. في الحجرية: «إنّما» غير موجودة.
٤. في الحجرية: «في كتابه» غير موجودة.
٥. في الحجرية: «المسلمون».
٦. الكافي، ج ١٠، ص ٤٩٩-٥٠٠.

للحدّ، ففي سماعه الخبر ليس خيرًا للمخبر عنه.

فقد عرفت شهادة الرّواية بفساد الإيرادين، مع أنّ كونه أُذُنَ خير في المفروض، إنّما هو باعتبار قبول قول المخبر، ولا غبار عليه.

و يؤيّد ذلك ما عن *تفسير العيّاشي* عن الصّادق عليه السلام: «... من أنّه يُصَدِّقُ الْمُؤْمِنِينَ؛ لِأَنَّهُ كَانَ رَؤوفًا رَحِيمًا بِالْمُؤْمِنِينَ... .»[1]

هذا، مع أنّ إجراء الحدّ على المخبر عنه -بعد اجتماع شرائط الشهادة- ليس فيه شرّ أصلًا، حتّى على المخبر عنه، مع كذب المخبر؛ فإنّه كسائر المصائب الموجبة لحط الوزر أو ثبوت الأجر.

ثمّ إنّ اللازم تخصيص الآية الشريفة بخبر الثقة فيما لا يعتبر فيه العدلان ونحوه بملاحظة سائر الأدلّة، فيتمّ دلالتها على المطلوب.

[الآيات التي استدلّ بها على حجّيّة خبر الواحد والمناقشة فيها]

واستدلّ على حجّيّة الخبر بآيات أخر وفي دلالتها تأمّل ونظر:

[آية النبأ]

فمنها: قوله عزّ من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ

---

١. راجع *تفسير العيّاشي*، ج ٢، ص ٩٥. وروي في *تفسير العيّاشي* مع اختلاف يسير وهو هكذا: «عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: إِنِّي أَرَدْتُ أَنْ أَسْتَبْضِعَ فُلَانًا بِضَاعَةً إِلَى الْيَمَنِ، فَأَتَيْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فَقُلْتُ: إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَسْتَبْضِعَ فُلَانًا فَقَالَ لِي: أَ مَا عَلِمْتَ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ فَقُلْتُ: قَدْ بَلَغَنِي مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ ذَلِكَ، فَقَالَ: صَدِّقْهُمْ؛ فَإِنَّ اللهَ يَقُولُ: «يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» فَقَالَ: «يَعْنِي يُصَدِّقُ اللهَ وَيُصَدِّقُ الْمُؤْمِنِينَ؛ لِأَنَّهُ كَانَ رَءُوفًا رَحِيمًا بِالْمُؤْمِنِينَ.».»

فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[١].

وإنّما يصحّ الاستدلال به؛ إمّا استنادًا إلى مفهوم الشرط، لكنّ المفهوم هنا «إن لم يجئ فاسق»، لا «إن جاء العادل أو غير الفاسق بنبأ».

ألا ترى أنّه ليس المفهوم في قولك: «إن جائك زيد فأكرِمْهُ»، «إن جائك عمروٌ لا يلزمكَ إكرامه».

وإمّا إلى مفهوم الوصف وهو غير ثابت، خصوصًا في الوصف الغير المعتمد على موصوفه؛ لأنّه يشبه مفهوم اللقب.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ إناطة وجوب التبيّن بأخبار الفاسق لا يناسب إلّا الانتفاء عند الانتفاء؛ إذ لم يظهر له فائدة أخرى، فيكون ظاهرًا في المفهوم. وإن أنكرنا حجّيّة مفهوم الوصف في نفسه؛ فإنّه لا يصحّ إنكار ظهور التوصيف أحيانًا في المفهوم.

ولا يرد: أنّه لو سلّم دلالة المفهوم على قبول خبر العادل، لكن مقتضى عموم التّعليل في قوله ﷻ: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[٢] وجوب التبيّن في كلّ خبر لا يؤمن النَدَم فيه، وإن كان المخبر عادلًا، فيرجّح ظهور التعليل.

لأنّه يقال: إنّه يظهر من الآية الشّريفة أنّ الفسق موجب للإصابة بالجهالة وحصول النَدَم، فيمكن حمل الجهالة حينئذٍ على غير ما يقابل العلم -كالسفاهة وفعل ما لا ينبغي وغير ذلك- والنَدَم على الأسف

---

١. سورة الحجرات، ٦.
٢. سورة الحجرات، ٦.

على الإصابة؛ من حيث إنّه اتّبع ما لا يتّبعه العقلاء واتّكل على ما لا يصحّ الاتّكال عليه أو غير ذلك. والله العالم.

ومن هنا يظهر: عدم قيام الآية الشريفة بالرّدع عن خبر الفاسق إذا كان ثقة مأمونًا؛ لتعارض ظهور الإطلاق مع ظهور التعليل في الانتفاء عند الانتفاء، فتدبّر.

[آية النفر]

ومنها: قوله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1]

تقريب الاستدلال: أنّ النفر إمّا للتفقّه وإمّا للجهاد؛ وعلى الأوّل فالمنذر بالكسر، هو الطائفة، وبالفتح، المقيمون منهم؛ وعلى الثاني فالمنذر هو من تخلّف مع النبيﷺ من الفِرَق، وبالفتح هو الطائفة إذا رجعوا من الجهاد.

وعلى أيّ حال، تدلّ الآية على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين، من دون اعتبار إفادة خبرهم للعلم، بل لزوم الإنذار مستلزم عرفًا للزوم القبول.

لكنّ الانصاف: عدم دلالتها على المدّعى إذا كلّف الفرقة أو الطائفة بالإنذار.

---

١. سورة التوبة، ١٢٢.

كما هو المعهود من أمثاله في المحاورات كأن يقال: «سل النّاس عن المطلب الفلاني أو سل بني تميم أو أهل بغداد وغير ذلك»؛ فإنّ لزوم الاتّباع مع عدم إفادة العلم غير مستفاد من أمثالها كما قال:

سَلي إن جَهِلْتِ الناس عنّا وعنهم فلَـيْسَ سـواء عـالمٌ وجَهُـولُ[1]

[آية الكتمان]

ومنها: قوله ﷻ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ والْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ ويَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾[2].

وتقريب الاستدلال: أنّ حرمة الكتمان يستلزم وجوب القبول. وهو ممنوع، كما أنّ حرمة كتمان الشهادة غير مستلزم للقبول.

وعليه، ففائدة الإظهار: لزوم القبول إذا تمّ حجّيّته، والتمكّن من الاحتياط في التكليف المنجّز عليه بالالتفات السابق الإجمالي. هذا لو سلّم عموم البيّنات والهدى لفظًا لمحلّ الدعوى.

[آية السؤال]

ومنها: قوله سبحانه: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[3] فإنّ وجوب السّؤال يقضي بلزوم الاتّباع والقبول.

---

١. هذا البيت للسموأل. (راجع *ديوانه المطبوع مع ديوان عروة بن ورد*، ص ٩٢).
٢. سورة البقرة، ١٥٩.
٣. سورة الأنبياء، ٧.

وفيه: أنّ أهل الذّكر هم الأئمّة صلوات الله عليهم بدلالة المستفيضة من الأخبار[١] على أنّ أهل الذكر غير شامل لراوي الحديث.

ولو أغمضنا عن تلك الأخبار، بل سياق الآية يشهد بخلافه وأنّ المراد من «لا تعلمون» عدم العلم بإرسال الرجال من قبل؛ فإنّه عزّ وجلّ يقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ والزُّبُرِ﴾[٢]؛ فإذًا لا ربط لها بسؤال الجاهل في الفروع الدينيّة.

[دليل حجّيّة خبر الواحد من السنّة]

وأمّا السنّة، فقد ادّعى شيخنا الأجلّ العاملي[٣] قدس سره تواترها على العمل بخبر الثقة، وهو كذلك، ونحن نسطر شطرًا منها:

فمنها: رواية ابن أبي الجَهْم عن مولانا الرضا عليه السلام: «يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَكِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ، وَلَا نَعْلَمُ[٤] أَيُّهُمَا الْحَقّ؟ قَالَ: «فَإِذا[٥] لَمْ تَعْلَمْ فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ».»[٦]

ومنها: رواية الحارث بن المغيرة عن مولانا الصّادق عليه السلام: «إذا سَمِعْتَ مِنْ أصحابكَ الْحَدِيثَ، وَكُلُّهُمْ ثِقَةٌ، فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ، حتّى

---

١. راجع *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٦٣-٦٧.
٢. سورة النحل: ٤٣ و ٤٤.
٣. راجع *الفصول المهمّة*، ج ١، ص ٥٩٣.
٤. في الحجرية: «فلا نعلم».
٥. في الحجرية: «إذا».
٦. *الاحتجاج*، ج ٢، ص ٣٥٧؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٢١ و١٢٢.

تَرَى الْقَائِمَ عليه السلام، فَتَرُدَّ إليه[١].»[٢]

ومنها: رواية علي بن المسيّب الهمداني قال: «قلت لِلرِّضَا عليه السلام: شُقَّتِي بَعِيدَةٌ، وَلَسْتُ أَصِلُ إِلَيْكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ، فَمِمَّنْ آخُذُ مَعَالِمَ دِينِي؟ قَالَ: «مِنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ الْقُمِّيِّ الْمَأْمُونِ عَلَى الدِّينِ وَالدُّنْيَا».»[٣]

ومنها: رواية الجواب عن سؤال عبد العزيز بن المهدي: «أَ فَيُونُسُ ابْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثِقَةٌ آخُذُ عَنْهُ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ[٤] مَعَالِمِ دِينِي؟ فَقَالَ: «نَعَم».»[٥]

والعلمُ بالرواية أَخذٌ لمعالم الدّين، وترك الاستفصال قرينة العموم. ويظهر منها مفروغيّة الكبرى عند عبد العزيز، وإنّما سؤاله عن وثاقة يونس خاصّة.

ومنها: النبوي صلى الله عليه وآله: «مَنْ تَعَلَّمَ بَابًا مِنَ الْعِلْمِ عَمَّنْ يَثِقُ بِهِ كَانَ أَفْضَلَ مِنْ أَنْ يُصَلِّيَ أَلْفَ رَكْعَة.»[٦]

ومنها: ما رواه في باب النهي عن التّسمية في *الكافي* عن محمّد بن عبد الله الحِمْيَري ومحمّد بن يحيى جميعًا عن عبد الله بن جعفر الحِمْيَري عن أحمد بن إسحاق قال: «سَأَلْتُ أبا الحَسَن عليه السلام وقُلْتُ له: مَنْ أُعَامِلُ؟

---

١. في الحجرية: «فتردّ إليه» غير موجودة.
٢. *الاحتجاج*، ج ٢، ص٣٥٧؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٢٢.
٣. *اختيار معرفة الرجال*، ج ٢، ص ٨٥٨؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٤٦.
٤. في الحجرية: «ما أحتاج إليه من» غير موجودة.
٥. *اختيار معرفة الرجال*، ج ٢، ص ٧٨٤؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٤٧.
٦. *روضة الواعظين*، ج ١، ص ١٢؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٢٧.

أَوْ[١] عَمَّنْ آخُذُ؟ وقَوْلَ مَنْ أَقْبَلُ؟ فَقَالَ لَهُ عليه السلام: «الْعَمْرِيُّ ثِقَتِي[٢]، فَمَا أَدّى إِلَيْكَ عَنِّي، فَعَنِّي يُؤَدِّي، ومَا قَالَ لَكَ عَنِّي، فَعَنِّي يَقُولُ؛ فَاسْمَعْ لَهُ وأَطِعْهُ؛ فإنّه الثِّقَةُ الْمَأْمُونُ.»[٣]

وأخبرنا أحمد بن إسحاق أنّه سأل أبا محمّد عليه السلام عن مثل ذلك، «فَقَالَ لَهُ: الْعَمْرِيُّ وَابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّيَا إِلَيْكَ عَنِّي، فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ، وَمَا قَالا لَكَ، فَعَنِّي يَقُولَانِ، فَاسْمَعْ لَهُمَا وَأَطِعْهُمَا؛ فإنّهما الثِّقَتَانِ الْمَأْمُونَان.»[٤]

ومنها: ما في *كتاب الغيبة* بسنده الصّحيح إلى عبد الله[٥] الكوفي خادم الشّيخ أبي القاسم الحسين بن روح قدّس الله نفسه، حيث سأله أصحابه عن كتب الشلمغاني. فقال الشيخ: أقول فيها: ما قال العسكري عليه السلام في كتب بني فضّال، حيث قالوا له:ما نَصنَعُ بِكُتُبِهِمْ وَبُيُوتُنَا مِنْهَا مِلاءٌ؟ قال: «خُذُوا بِمَا[٦] رَوَوْا وذَرُوا مَا رَأَوْا»[٧].

دلّ على اعتبار حديث الثقة، وإن انتفت العدالة عنه، على ما هو المعروف من حال الشلمغاني وبني فضّال.

ومنها: ما ورد مستفيضًا -كما ادّعي[٨]- في *المحاسن* وغيره: «حَدِيثٌ

---

١. في الحجرية: «و».
٢. في الحجرية: «ثقة».
٣. *الكافي*، ج ٢، ص ١٢٦ و١٢٧؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٢٨.
٤. *الكافي*، ج ٢، ص ١٢٦؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٣٨.
٥. في الحجرية: «ابيعبد الله».
٦. في الحجرية: «ما».
٧. *الغيبة*، ص ٣٨٩ و٣٩٠.
٨. راجع *فرائد الأصول*، ج ١، ص ٣٠٦.

وَاحِدٌ فِي حَلاَلٍ وحَرَامٍ، تَأْخُذُهُ مِنْ صَادِقٍ، خَيْرٌ لَك مِنَ الدُّنْيَا ومَا فيها، مِنْ ذَهَبٍ وفِضَّةٍ.»[١]

في بعضها: «يَأْخُذُهُ صَادِقٌ عَنْ صَادِقٍ.»[٢]

ومنها: ما عن الكشّي: أنّه ورد توقيع على الْقَاسِمِ بْنِ الْعَلَاءِ[٣]، وفيه: «أَنَّهُ لا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يُؤَدِّيهِ[٤] عَنَّا ثِقَاتُنَا، قَدْ عَرَفُوا[٥] بِأَنَّنَا[٦] نُفَاوِضُهُمْ سِرَّنَا، ونَحْمِلُهُ إِيَّاهُ[٧] إليهم.»[٨]

قلت: وجملة ممّا ورد في الخبرين المتعارضين -من الأخذ بواحد منهما معيّنًا، أو التخيير- يشهد على حجّيّة خبر الواحد.

نحو ما رواه الكليني قدّس الله نفسه عن المعلّى بن خنيس[٩] قال: «قلت

---

١. هذه الرواية موجودة في *المحاسن*، ج ١، ص ٢٢٧ مع اختلاف يسير حيث روى البرقي: «حَدِيثٌ فِي حَلاَلٍ وَحَرَام تَأْخُذُه مِنْ صَادِقٍ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ.»؛ وفي *الأمالي* (للمفيد)، ص ٤٢ مع اختلاف يسير هكذا روي: «... وَقَالَ: «يَا جَابِرُ، لَحَدِيثٌ وَاحِدٌ تَأْخُذُه عَنْ صَادِقٍ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا».»

٢. و في *الاختصاص*، ص ٦١ هكذا روي: «قَالَ أَبُو عَبْدِ الله عليه السلام: «حَدِيثٌ يَأْخُذُه صَادِقٌ عَنْ صَادِقٍ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا ومَا فِيهَا».»

٣. في الحجرية: «القاسم بن على».

٤. في الحجرية: «يرويه».

٥. في الحجرية: «قد علموا».

٦. في الحجرية: «أنا».

٧. في الحجرية: «إيّاه» غير موجودة.

٨. *اختيار معرفة الرجال*، ج ٢، ص ٨١٦.

٩. قال الشيخ الأعظم الأنصاري في *رجاله*، ج ٢، ص ٢٩١، بعد نقل الأقوال فيه: «فالأظهر عندي وثاقته وفاقًا للمحكي عن ابن طاووس والتلخيص.».

لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام: إذا جَاءَ حَدِيثٌ عَنْ أوّلكُمْ، وَحَدِيثٌ عَنْ آخِرِكُمْ، بِأَيِّهِمَا نَأخذ؟ فَقَالَ: «خُذُوا بِهِ حتّى يَبْلُغَكُمْ عَنِ الحَيِّ».»[١]

قال الكليني: «وفي حديث آخر: «خُذُوا بِالْأَحْدَثِ[٢]».»[٣]

وكالمرفوعة إلى زرارة قال: «يَأْتِي عَنْكُمُ الْخَبَرَانِ أَوِ الحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ، فَبِأَيِّهِمَا آخُذُ[٤]؟ فَقَالَ: «يَا زُرَارَةُ[٥]، خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ، ودَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ». فَقُلْتُ[٦]: ... إِنَّهُمَا[٧] مَعًا مَشْهُورَانِ... قَالَ: «خُذْ بِقَوْلِ أَعْدَلِهِمَا[٨] عِنْدَكَ، وأَوْثَقِهِمَا فِي نَفْسِكَ.»[٩]

وما عن مولانا الصادق عليه السلام: «إذا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ، فَخُذُوا بِمَا خَالَفَ القَوْم.»[١٠]

وما عن سيّدنا الرّضا عليه السلام: «إذا وَرَدَ عَلَيْكُمْ خَبَرَانِ مُخْتَلِفَانِ، فَانْظُرُوا إلى مَا يُخَالِفُ مِنْهُمَا الْعَامَّةَ، فَخُذُوهُ، وَانْظُرُوا إلى مَا يُوَافِقُ أخبارهُمْ، فَدَعُوهُ.»[١١]

---

١. *الكافي*، ج ١، ص ١٦٧.
٢. في الحجرية: «بالأحداث».
٣. *الكافي*، ج ١، ص ١٦٧.
٤. في الحجرية: «نأخذ».
٥. في الحجرية: «يا زرارة» غير موجودة.
٦. في الحجرية: «فقلت».
٧. في الحجرية: «فإنّهما».
٨. في الحجرية: «بأعدلهما».
٩. *عوالي اللآلي*، ج ٤، ص ١٣٣.
١٠. *مختصر رسالة في أحوال الأخبار*، ص ٢٧٣؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١١٨.
١١. *مختصر رسالة في أحوال الأخبار*، ص ٢٧٥؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١١٩.

وما روى في *الاحتجاج* في جواب مكاتبة محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان صلوات الله عليه -إلى أن قَالَ عليه السلام فِي الجواب عن ذلك:- «حَدِيثَانِ، أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإذا انتقَلَ مِنْ حَالَةٍ إلى أُخْرَى، فَعَلَيْهِ التَّكْبِيرُ، وَأَمَّا الآخر فإنّه رُوِيَ: أَنَّهُ إذا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثانية وَكَبَّرَ ثمّ جَلَسَ، ثمّ قَامَ، فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ. وَكَذَلِكَ التَّشَهُّدُ الأوّل يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى. وَبِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ، كَانَ صَوَابًا.»[١]

وما رواه الشيخ قدّس الله نفسه عن علي بن مهزيار قال: «قَرَأْتُ فِي كِتَابٍ لِعَبْدِ الله بنِ مُحَمَّدٍ إلى أَبِي الْحَسَن: اختلف أصحابنَا فِي رِوَايَاتِهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله عليه السلام فِي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ فِي السَّفَرِ، فَرَوَى بَعْضُهُمْ: «أَنْ صَلِّهِمَا[٢] فِي الْمَحْمِلِ»، وَرَوَى بَعْضُهُمْ: «لَا تُصَلِّهِمَا[٣] إلّا عَلَى الأَرْضِ» ... فَوَقَّعَ عليه السلام: «مُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيَّةٍ عَمِلْتَ».»[٤]

وروى الكليني قدّس الله نفسه عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اختلف عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ، كِلَاهُمَا يَرْوِيهِ، أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ، والآخر يَنْهَاهُ عَنْهُ كَيْفَ يَصْنَعُ؟ فَقَالَ: «يُرْجِئُهُ حتّى يَلْقَى مَنْ يُخْبِرُهُ، فَهُوَ فِي سَعَةٍ حتّى يَلْقَاهُ.»[٥]

---

١. *الاحتجاج*، ج ٢، ص ٤٨٣؛ *الوسائل*، ج ٦، ص ٣٦٢ و٣٦٣.
٢ في الحجرية: «أن صلّها».
٣. في الحجرية: «لا تصلّها».
٤. *تهذيب الأحكام*، ج ٣، ص ٢٢٨؛ *الوسائل*، ج ٤، ص ٣٣٠.
٥. *الكافي*، ج ١، ص ١٦٦؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٠٨.

قال الكليني فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَك».»[١]

وقد تقدّم بعض الروايات الواردة في المتعارضين، ممّا يشهد على الدعوى. وهذه الطائفة تدلّ على حجّيّة الخبر في الجملة، والتعميم في بعضها مخصّص لا محالة، كما ستعرف.

ويشهد على المدّعى أيضًا ما رواه الشيخ أيضًا في *العدّة* عن مولانا الصّادق صلوات الله عليه قال: «إِذَا نَزَلَتْ بِكُمْ حَادِثَةٌ لاَ تَعْلَمُونَ حُكْمَهَا فِيهَا وَرَدَ عَنَّا، فَانْظُرُوا إِلَى مَا رَوَوْهُ عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام، فَاعْمَلُوا بِهِ.»[٢]

دلّ -ولو بإطلاقه- على حجّيّة رواية المخالف إذا كان ثقة.

وما رواه الصدوق قدّس الله نفسه: «أَنَّ أَبَا عَبْدِ الله عليه السلام قَالَ لَهُ: إِنَّ أَبَانَ ابنَ تَغْلِبَ رَوَى عَنِّي رِوَايَةً كَثِيرَةً، فَمَا رَوَاهُ لَكَ عَنِّي، فَارْوِهِ عَنِّي.»[٣]

وما رواه أيضًا عنه عليه السلام في وصيّة النّبي صلى الله عليه وآله وسلم لعليّ صلوات الله وسلامه عليه قَالَ: «يَا عَلِيُّ أَعْجَبُ النَّاسِ إِيمَانًا، وَأَعْظَمُهُمْ يَقِينًا، قَوْمٌ يَكُونُونَ فِي آخِرِ الزَّمَانِ لَمْ يلحقوا النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله، وَحُجِبَ عَنْهُمُ الحجّةُ، فَآمَنُوا بِسَوَادٍ عَلَى بَيَاضٍ.»[٤]

دلّ على حجّيّة خبر العادل؛ لعدم الإطلاق فيه من دون نفي غيره.

وما رواه أيضًا في *العيون والعلل* عن مولانا الرضا عليه السلام في حديث:

---

١. *الكافي*، ج ١، ص ١٦٦؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٠٨.
٢. *العدّة*، ج ١، ص ١٤٩؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٩١.
٣. *الفقيه*، ج ٤، ص ٤٣٥؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٩١.
٤. *الفقيه*، ج ٤، ص ٣٦٦؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٩٢.

«إنّما أمروا بالحجّ لعلّة الوفادة إلى الله ﷻ وطلب الزّيادة -إلى أن قال:- مع ما فيه من التفقّه، ونقل أخبار الأئمّة عليهم السلام إلى كلّ صقع وناحية، كما قال الله ﷻ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[١].»[٢]

وما رواه صاحب *تحف العقول* عن أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه في كلام له: «قُولُوا مَا قِيلَ لَكُمْ، وَسَلِّمُوا لِمَا رُوِيَ لَكُمْ، وَلَا تَكَلَّفُوا مَا لَمْ تُكَلَّفُوا، فَإِنّما تَبِعَتُهُ عَلَيْكُمْ... وَاحْذَرُوا الشُّبْهَةَ؛ فإنّها وُضِعَتْ لِلْفِتْنَةِ.»[٣]

وهاتان الروايتان وإن عمّتا كلّ خبر، إلّا أنّه لا يمكن الأخذ بظاهرهما؛ لدلالة غيرهما على خلاف عمومهما، وعدم القائل به.

وما رواه الكشّي قدّس الله نفسه عن شعيب العقرقوفي قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رُبَمَا احْتَجْنَا أَنْ نَسْأَلَ عَنِ الشيء، فمَن نَسْأَلُ؟ قَالَ: عَلَيْكَ بِالْأَسَدِي، يَعْنِي أَبَا بَصِير.»[٤]

وترك الاستفصال يفيد التعميم، حتّى في نقل الحديث.

وما رواه أيضًا عن يونس بن عمّار: «أنّ أَبَا عَبْدِ الله عليه السلام قَالَ لَهُ في حَديثٍ: «أَمَّا مَا رَوَاهُ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، فَلاَ يَجُوزُ[٥] أن تردّه».»[٦]

---

١. سورة التوبة، ١٢٢.
٢. *العيون*، ج ٢، ص ١١٩؛ *علل الشرائع*، ج ١، ص ٢٧٣.؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٩٦ و٩٧.
٣. *تحف العقول*، ص ١٥٥؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٠٣.
٤. *اختيار معرفة الرجال*، ج ١، ص ٤٠٠؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٤٢.
٥. في الحجرية: «فلا يجوز لك».
٦. *اختيار معرفة الرجال*، ج ١، ص ٣٤٦؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٤٣.

وما رواه أيضًا: «أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ لِلْفَيْضِ بْنِ الْمُخْتَار فِي حَدِيثٍ: «فَإِذا أَرَدْتَ حَدِيثَنَا، فَعَلَيْكَ بِهَذَا الْجَالِسِ، وَأَوْمَأَ إِلى رَجُلٍ مِنْ أصحابِهِ»، فَسَأَلْتُ أصحابنَا عَنْهُ، فَقَالُوا: زُرَارَةُ بْنُ أَعْيَنَ.»[1]

وما رواه أيضًا عن عبد الله بن أبي يعفور قال: «قلت لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام: إِنَّهُ لَيْسَ كُلَّ سَاعَةٍ أَلْقَاكَ، ولَا يُمْكِنُ الْقُدُومُ، وَيَجِيءُ الرَّجُلُ مِنْ أصحابنَا فَيَسْأَلُنِي وَلَيْسَ عِنْدِي كُلُّ مَا يَسْأَلُنِي عَنْهُ، فَقَالَ: «مَا يَمْنَعُكَ مِنْ مُحَمَّدِ ابْنِ مُسْلِمٍ الثَّقَفِيِّ؛ فإنّه سَمِعَ مِنْ أَبِي وَكَانَ عِنْدَهُ وَجِيهًا».»[2]

وهذه الروايات الثلاثة لا تدلّ على حجّيّة قول الثقة، إذا لم يكن إماميًّا أو عدلًا، وإن كانت لا تنفيها أيضًا.

وما رواه أيضًا عن علي بن سُوَيد قال: «كَتَبَ إِلَيَّ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام -وَهُوَ فِي السِّجْنِ-: وَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ يَا عَلِيُّ مِمَّنْ تَأخذ مَعَالِمَ دِينِكَ، لَا تَأْخُذَنّ مَعَالِمَ دِينِكَ عَنْ غَيْرِ شِيعَتِنَا؛ فَإِنَّكَ إِنْ تَعَدَّيْتَهُمْ أَخَذْتَ دِينَكَ عَنِ الْخَائِنِينَ الَّذِينَ خَانُوا اللهَ وَرَسُولَهُ، وَخَانُوا أَمَانَاتِهِمْ، إِنَّهُمُ اؤْتُمِنُوا عَلَى كِتَابِ اللهِ فَحَرَّفُوهُ وبدّلوه، ... الحديث.»[3]

قال شيخنا الأنصاري قدّس الله نفسه: «أنّ التّعليل للنهي في ذيل الروايات -بأنّهم خانوا الله ورسوله- يدلّ على انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة؛ فإنّ الغير الإمامي الثقة -مثل ابن فضّال

---

١. *اختيار معرفة الرجال*، ج ١، ص ٣٤٧؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٤٣.
٢. *اختيار معرفة الرجال*، ج ١، ص ٣٨٣؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٤٤.
٣. *اختيار معرفة الرجال*، ج ١، ص ٧ و٨؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٥٠.

وابن بكير- ليسوا خائنين في نقل الرواية.»[١]

قلت: ولو قلنا بأنّ الرواية تنهى عن العمل برواية مطلق الخائن، فلا تنفي العمل برواية غير الخائن إذا كان ثقة، ولو لم يكن إماميًّا، وهذا المقدار كافٍ لنا.

وما رواه أيضًا عن أحمد بن حاتم بن ماهَوَيْه قال: «كَتَبْتُ إليه يَعْنِي أَبَا الْحَسَنِ الثالث عليه السلام: أَسْأَلُهُ عَمَّنْ أخذ مَعَالِمَ دِينِي، وَكَتَبَ أَخُوهُ أيضًا بِذَلِكَ، فَكَتَبَ إليهِمَا: «فَهِمْتُ مَا ذَكَرْتُمَا، فَاصْمِدَا فِي دِينِكُمَا عَلَى كُلِّ مُسِنٍّ فِي حُبِّنَا، وَكُلِّ كَثِيرِ الْقَدَمِ فِي أَمْرِنَا؛ فإنّهما كَافُوكُمَا إِنْ شَاءَ اللهُ تعالى».»[٢]

حمله شيخنا الأنصاري قدّس الله نفسه على غير الثقة، أو على أخذ الفتوى[٣]؛ جمعًا بينه وغيره وبين ما هو أكثر منها، قال: «وفي رواية بني فضّال شهادة على هذا الجمع»[٤].

قلت: لا بدّ من أن يكون الأمر في «اصمِدا» على بيان الأحسن والأنسب، وإلّا لزم الاقتصار على خصوص المسنّ وكثير القدم في الأمر.

وأمّا التعميم فيه فمخصّص، كما عرفت.

وما رواه الشيخ قدّس الله نفسه في *كتاب الغيبة* عن محمّد بن صالح

---

١. *فرائد الأصول*، ج ١، ص ٣١٠.
٢. *اختيار معرفة الرجال*، ج ١، ص ١٥ و١٦؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٥١.
٣. *فرائد الأصول*، ج ١، ص ٣١٠.
٤. *فرائد الأصول*، ج ١، ص ٣١٠.

الهمداني قال: «كَتَبْتُ إلى صَاحِبِ الزَّمَانِ(عليه السلام): إِنَّ أَهْلَ بَيْتِي يُقَرِّعُونِّي بِالْحَدِيثِ الَّذِي رُوِيَ عَنْ آبَائِكَ(عليهم السلام): أَنَّهُمْ قَالُوا خُدَّامُنَا وَقُوَّامُنَا شِرَارُ خَلْقِ الله، فَكَتَبَ: وَيْحَكُم، مَا تَقْرَءُونَ مَا قَالَ اللهُ تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً﴾[1]؟ فَنَحْنُ وَالله الْقُرَى الَّتِي بَارَكَ فِيهَا، وَأنتمُ الْقُرَى الظاهرةُ.»[2]

ورواه الصدوق قدّس الله نفسه في بعض كتبه بإسناده عن محمّد بن مسلم[3] عن صاحب الزّمان صلوات الله عليه مثله[4].

وما رواه الكليني قدّس الله نفسه الزكيّة عن مولانا الصادق(عليه السلام): في قول الله (عزّ وجلّ): ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * ويَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾[5]، قَالَ: «هَؤُلَاءِ قَوْمٌ مِنْ شِيعَتِنَا، ضُعَفَاءُ لَيْسَ عِنْدَهُمْ مَا يَتَحَمَّلُونَ بِهِ إلينا، فَيَسْمَعُونَ حَدِيثَنَا، ويَقْتَبِسُونَ مِنْ عِلْمِنَا، فَيَرْحَلُ قَوْمٌ فَوْقَهُم، وَيُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ، وَيُتْعِبُونَ أَبْدَانَهُمْ، حتّى يَدْخُلُوا عَلَيْنَا،

---

١. سورة سبأ، ١٨.
٢. *الغيبة*، ص ٣٤٥ و٣٤٦؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٥١ و ١٥٢.
٣. لا يوجد في *كمال الدين وتمام النعمة* محمّد بن مسلم بل فيه أيضًا محمّد بن الصالح، قال الصدوق في *كمال الدين وتمام النعمة*، ج ٢، ص ٤٨٣: «قال عبد الله بن جعفر وحدّثنا بهذا الحديث علي بن محمّد الكليني عن محمّد بن صالح عن صاحب الزمان(عليه السلام).»، نعم في *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٥١ و١٥٢، ورد أنّ الصدوق يصل السند إلى محمّد بن مسلم وهو إمّا سهو وإمّا تصحيف.
٤. *كمال الدين وتمام النعمة*، ج ٢، ص ٤٨٣؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٥٢.
٥. سورة الطلاق، ٢ و٣.

فَيَسْمَعُوا حَدِيثَنَا، فَيَنْقُلُونَهُ إليهمْ فَيَعِيهِ[١] هَؤُلَاءِ، وَيُضَيِّعُهُ هَؤُلَاءِ، فَأولئِكَ الَّذِينَ يَجْعَلُ اللهُ لَهُمْ مَخْرَجًا وَيَرْزُقُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُون.»[٢]

دلّ على اتّباع الخبر، وإن كان الناقل مضيّعًا له.

وربّما ادّعي دلالة النبوي المدّعى تواتره[٣]: «مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أربعينَ حَدِيثًا، بَعَثَهُ اللهُ تعالى فَقِيهًا عَالِمًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ.»[٤]، على حجّيّة خبر الواحد.

وفي دلالته نظر، إلّا أنّ «حفظ الأربعين حديثًا» قد ورد بألفاظ مختلفة، لا يخلو بعضها من الدلالة على حجّيّة الخبر ولو في الجملة، نحو: «مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أربعينَ حَدِيثًا مِنَ السُّنَّةِ كُنْتُ لَهُ شَفِيعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ.»[٥]؛ فإنّه لو لم يصحّ العمل بشيء من أحاديث «مَن حفظ الأربعين في السنّة»، لم يكن في حفظه فائدة للأمّة. والرّواية تدلّ على خلافه، ونحو: «مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أربعينَ حَدِيثًا يَنْتَفِعُونَ بِهَا، بَعَثَهُ اللهُ تعالى يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهًا عَالِمًا.»[٦]

---

١. في الحجرية: «فيتّبعه».
٢. *الكافي*، ج ١٥، ص ٤٢٦؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٩٠.
٣. قد ادّعى الشيخ الأعظم الأنصاري التواتر في *فرائد الأصول*، ج ١، ص ٣٠٧.
٤. هذه الرواية التي نقلها المؤلّف بعينها غير موجودة في المجاميع الحديثيّة. نعم قريب منها موجود، كما ذكره المؤلّف بعد قليل، مثل ما روي في *العيون*، ج ٢، ص ٣٧.
٥. *الخصال*، ج ٢، ص ٥٤٢؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٩٤.
٦. *العيون*، ج ٢، ص ٣٧؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٩٩.

ويشهد على حجّيّة الخبر -في الجملة- مجموع ما يدلّ على الترغيب والحثّ على الرّواية ومذاكرتها وكتابتها، وإن لم يدلّ كلّ واحد منها على ذلك، إلّا أنّ مجموعها يشهد بذلك.[١]

وهذه الطائفة كثيرة أو متواترة، وكثير من الأخبار المتقدّمة صريحة في حجّيّة خبر الواحد الغير المقطوع، كخبر *الغيبة* ورواية الكشّي ومرفوعة زرارة وعدّة من أخبار تعارض الخبرين ورواية *العدّة*.

[**دليل عدم حجّيّة خبر الواحد من الكتاب**]

هذا، ثمّ إنّه ربّما يتمسّك على المنع عن العمل بالخبر الواحد مطلقًا بما دلّ على الردع عن متابعة غير العلم، نحو قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[٢].

[**دليل عدم حجّيّة خبر الواحد من السنّة**]

وما رواه الكليني قدّس الله نفسه عن مولانا الصّادق عليه السلام: «أَنْهَاكَ عَنْ[٣] خَصْلَتَيْنِ، فِيهِمَا هَلْكُ الرِّجَالِ: أَنْهَاكَ أَنْ تَدِينَ اللهَ بِالْبَاطِلِ، وتُفْتِيَ النَّاسَ بِمَا لَاتَعْلَمُ.»[٤]

---

١. قد ورد الشيخ الأعظم الأنصاري بعض هذه الروايات في *فرائد الأصول*، ج ١، ص ٣٠٧-٣٠٩، مثل ما ورد فيه: «ومثل ما ورد في مذاكرة الحديث والأمر بكتابته، مثل قوله عليه السلام للراوي: «اكتب وبثّ علمك في بني عمّك؛ فإنّه يأتي زمان هرج، لا يأنسون إلّا بكتبهم».»

٢. سورة الإسراء، ٣٦.

٣. في الحجرية: «أنهاك وخصلتين».

٤. *الكافي*، ج ١، ص ١٠٢؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٢٠ و ٢١.

وورد هذه الرواية مع تغييرٍ ما كذلك: «إِيَّاكَ وَخَصْلَتَيْنِ، فَفِيهِمَا هَلَكَ مَنْ هَلَكَ: إِيَّاكَ أَنْ تُفْتِيَ النَّاسَ بِرَأْيِكَ، أَوْ تَدِينَ بِمَا لَا تَعْلَمُ.»[١]

وروى أيضًا عن سيّدنا الباقر عليه السلام: «مَا عَلِمْتُمْ فَقُولُوا، ومَا لَمْ تَعْلَمُوا فَقُولُوا: «اللهُ أَعْلَمُ»؛ إِنَّ الرَّجُلَ لَيَنْتَزِعُ الآية ، يَخِرُّ فِيهَا أبعد مَا بَيْنَ السَّمَاءِ والْأَرْضِ.»[٢]

وروى أيضًا في عداد القضاة: «وَرَجُلٌ قَضَى بِالْحَقّ، وَهُوَ لَا يَعْلَمُ، فَهُوَ فِي النَّار.»[٣]

وروى أيضًا عن زرارة قال: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام: مَا حقّ الله عَلَى الْعِبَادِ؟ قَالَ: «أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَيَقِفُوا عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ».»[٤]

وروى عن مولانا الصّادق عليه السلام: «أنّه لَا يَسَعُكُمْ فِيمَا يَنْزِلُ بِكُمْ مِمَّا لَا تَعْلَمُونَ إلّا الكَفُّ عَنْهُ وَالتَّثَبُّتُ وَالرَّدُّ إلى أَئِمَّةِ الْهُدَى، حتّى يَحْمِلُوكُمْ فِيهِ عَلَى الْقَصْدِ، وَيَجْلُوا عَنْكُمْ فِيهِ الْعَمَى، ... قَالَ اللهُ تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[٥].»[٦]

---

١. *الكافي*، ج ١، ص ١٠٢؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٢١.
٢. نقل المؤلّف هذه الرواية على ما نقله المحدّث العاملي في *الوسائل* عن *الكافي*. نعم، هذه الرواية موجودة في *الكافي* مع اختلاف يسير. (*الكافي*، ج ١، ص ١٠٣؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٢٢).
٣. *الكافي*، ج ١٤، ص ٦٣٨؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٢٢.
٤. *الكافي*، ج ١، ص ١٠٤ و١٠٥؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٦٣.
٥. سورة النحل، ٤٣.
٦. *الكافي*، ج ١، ص ١٢٤؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٥٥.

وما رواه الشيخ: «اتَّقُوا اللهَ، وَلاَ تُفْتُوا النَّاسَ بِمَا لاَ تَعْلَمُونَ.»[١]

وما روي في *المحاسن*: «إِنَّ مِنْ حقيقةِ الْإِيمَانِ... أَنْ لَا يَجُوزَ مَنْطِقُكَ عِلْمَكَ.»[٢]

وما رواه أيضًا: «مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ، لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ الْأَرْضِ وَمَلَائِكَةُ السَّمَاء.»[٣]

وما روي في *تحف العقول*: «مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.»[٤]

وما روى الكليني: «إذا جَاءَكُمْ مَا تَعْلَمُونَ، فَقُولُوا بِهِ، وإِذا جَاءَكُمْ مَا لَا تَعْلَمُونَ، فَهَا، وأَومَأَ[٥] بِيَدِهِ إلى فِيه.»[٦]

وما رواه أيضًا: «مَنْ شَكَّ أَوْ ظَنَّ فَأَقَامَ عَلىٰ أَحَدِهِمَا، فقد حَبِطَ عَمَلُهُ؛ إِنَّ حُجَّةَ الله هِيَ الْحُجَّةُ الْوَاضِحَةُ.»[٧]

---

١. *تهذيب الأحكام*، ج ٦، ص ٢٩٥؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٢٦.
٢. *المحاسن*، ج ١، ص ٢٠٥؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٢٩.
٣. *المحاسن*، ج ١، ص ٢٠٥؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٢٩.
٤. لم توجد هذه الرواية في *تحف العقول* بل ورد فيه: «مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ السَّمَاءِ والْأَرْض.» (*تحف العقول*، ص ٤١). نعم، وردت هذه الرواية في *هداية الأمّة إلى أحكام الأئمّة*، ج ٨، ص ٣٦٨.
٥. في الحجرية: «أومىٰ».
٦. نقل المؤلّف هذه الرواية على ما نقله المحدّث العاملي في *الوسائل* عن *الكافي*. نعم، هذه الرواية موجودة في *الكافي* مع اختلاف يسير. (*الكافي*، ج ١، ص ١٤٥؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٣٨).
٧. نقل المؤلّف هذه الرواية على ما نقله المحدّث العاملي في *الوسائل* عن *الكافي*. نعم، هذه الرواية موجودة في *الكافي* مع اختلاف يسير. (*الكافي*، ج ٤، ص ١٧٠؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٥٦).

وما رواه أيضًا: «وَمَنْ عَمِيَ نَسِيَ الذِّكْرَ، وَاتَّبَعَ الظَّنَّ، ...»[١]

وما رواه أيضًا: «مَنْ أَفتَى النّاسَ بِرَأيِه، فَقَدْ دَانَ اللهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ، وَمَنْ دَانَ اللهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ، فَقَدْ ضَادَّ اللهَ حَيْثُ أَحَلَّ وحَرَّمَ فِيمَا لَا يَعْلَمُ.»[٢]

وما روي في *تحف العقول*: «إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ؛ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الكَذِبِ.»[٣]

وما رواه في *السرائر* نقلًا من *كتاب مسائل الرجال* لعلي بن محمّد: «أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيِّ بْنِ عِيسَى كَتَبَ إليه، يَسْأَلُهُ عَنِ العِلْمِ المَنْقُولِ إلينا عَنْ آبَائِكَ وَأَجْدَادِكَ عليهم السلام: قَدِ اختلف عَلَيْنَا فِيهِ، فَكَيْفَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى اختلافِهِ؟ أَوِ الرَّدُّ إِلَيْكَ فِيمَا اختلف فِيهِ؟ فَكَتَبَ عليه السلام: «مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالْزَمُوهُ، وَمَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إلينا».»[٤]

وبأخبار عَرْض الأخبار على الكتاب والسنّة، بتقريب دلالتها على المنع عن الخبر المجرّد عن هذه القرينة.

مثل ما روى الطوسي في *الأمالي*: «انْظُرُوا أَمْرَنَا وَمَا جَاءَكُمْ عَنَّا، فَإِنْ وَجَدْتُمُوهُ لِلْقُرْآنِ مُوَافِقًا فَخُذُوا بِهِ، وإِنْ لَمْ تَجِدُوهُ مُوَافِقًا فَرُدُّوهُ، وإِنِ اشْتَبَهَ الْأَمْرُ عَلَيْكُمْ فَقِفُوا عِنْدَهُ، ورُدُّوهُ إلينا، حتّى نَشْرَحَ لَكُمْ مِنْ ذَلِكَ

---

١. *الكافي*، ج ٤، ص ١٥٣؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٤١.
٢. *الكافي*، ج ١، ص ١٤٧؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٤٢.
٣. لم توجد هذه الرواية في *تحف العقول*، بل رواها الحميري في *قرب الإسناد*، ص ٢٩؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٥٩.
٤. *موسوعة ابن ادريس*، ج ١٤، ص ١٢٧؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١١٩ و١٢٠.

مَا شُرِحَ لَنَا.»[١]

وما ورد: «مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَـدِيثِ الْقُرْآنَ، فَهُوَ زُخْرُفٌ.»[٢]

وما ورد: «مَا جَاءَكُمْ عَنِّي لَا يُوَافِقُ[٣] الْقُرْآنَ، فَلَمْ أَقُلْهُ.»[٤]

وما ورد: «لَا تُصَدِّقْ عَلَيْنَا إلّا مَا وَافَقَ[٥] كِتَابَ الله وسُنَّةَ نَبِيِّهِ صلى الله عليه وآله.»[٦]

وما ورد: «إذا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثٌ، فَوَجَدْتُمْ عَلَيْهِ شَاهِدًا أَوْ شَاهِدَيْنِ مِنْ كِتَابِ الله، فَخُذُوا بِهِ، وإلّا فَقِفُوا عِنْدَهُ، ثمّ رُدُّوهُ إلينا، حتّى يَسْتَبِينَ[٧] لَكُمْ.»[٨]

ورواية ابن أبي يعفور قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ الله عليه السلام عَنِ اختلاف الْحَـدِيثِ، يَرْوِيهِ مَنْ نَثِقُ بِهِ[٩] وَمِنْهُمْ مَنْ لَا نَثِقُ بِهِ[١٠]، قَالَ: «إذا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ لَهُ شَاهِدًا مِنْ كِتَابِ الله أَوْ مِنْ قَوْلِ

---

١. *الأمالي* (للطوسي)، ص ٢٣٢؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٢٠.
٢. *الكافي*، ج ١، ص ١٧٣؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١١٠.
٣. في الحجرية: «ما لا يوافق».
٤. *تفسير العيّاشي*، ج ١، ص ٨.
٥. في الحجرية: «ما يوافق».
٦. نقل المؤلّف هذه الرواية على ما نقله المحدّث العاملي في *الوسائل* عن *تفسير العيّاشي*. نعم، هذه الرواية موجودة في *تفسير العيّاشي* مع اختلاف يسير وورد فيه هكذا: «عَنْ سَدِيرٍ قَالَ: كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام وأَبُو عَبْدِ الله عليه السلام لَا يُصَدِّقُ عَلَيْنَا إلّا بِمَا يُوَافِقُ كِتَابَ الله وسُنَّةَ نَبِيِّهِ صلى الله عليه وآله.» (*تفسير العيّاشي*، ج ١، ص ٩؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٢٣).
٧. في الحجرية: «تبيّن».
٨. *الكافي*، ج ٣، ص ٥٦٢؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١١٢.
٩. في الحجرية: «من يوثق به».
١٠. في الحجرية: «من لا يوثق به».

رَسُولِ الله صلى الله عليه وآله فَخُذُو به، وَإِلّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أولى بِهِ.».[١]

وما ورد: «مَا جَاءَكَ فِي[٢] رِوَايَةٍ مِنْ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يُوَافِقُ القُرْآنَ[٣] فَخُذْ بِهِ، ومَا جَاءَكَ فِي[٤] رِوَايَةٍ مِنْ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يُخَالِفُ القُرْآنَ[٥] فَلاَ تَأْخُذْ بِهِ.»[٦]

وما ورد: «مَا أَتَاكُمْ عَنَّا[٧] مِنْ حَدِيثٍ لَا يُصَدِّقُهُ كِتَابُ الله، فَهُوَ بَاطِل.»[٨]

و ما ورد: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إلى كِتَابِ الله والسُّنَّةِ، وكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ الله فَهُوَ زُخْرُف.»[٩]

وصحيحة هشام بن الحكم عن مولانا الصّادق عليه السلام: «لا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا حَدِيثًا إِلّا مَا وَافَقَ القُرْآنَ[١٠] والسُّنَّةَ، أَوْ تَجِدُونَ مَعَهُ شَاهِدًا مِنْ أَحَادِيثِنَا المُتَقَدِّمَةِ؛ فَإِنَّ المُغيرَةَ بْنَ سَعِيدٍ لَعَنَهُ اللهُ دَسَّ فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي أَحَادِيثَ لَمْ يُحَدِّثْ بِهَا أَبِي؛ فَاتَّقُوا اللهَ، وَلاَ تَقْبَلُوا عَلَيْنَا مَا خَالَفَ قَوْلَ رَبِّنَا وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا.»[١١]

---

١. الكافي، ج ١، ص ١٧٢ و١٧٣؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١١٠.
٢. في الحجرية: «من».
٣. في الحجرية: «كتاب الله».
٤. في الحجرية: «من».
٥. في الحجرية: «كتاب الله».
٦. تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٨.
٧. في الحجرية: «ما جاءكم».
٨. *المحاسن*، ج ١، ص ٢٢١.
٩. *المحاسن*، ج ١، ص ٢٢١؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١١١.
١٠. في الحجرية: «الكتاب».
١١. *اختيار معرفة الرجال*، ج ٢، ص ٤٨٩.

وما ورد: «إِنّ عَلَى كُلِّ حقّ حقيقةً، وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ الله فَخُذُوهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ الله فَدَعُوهُ.»[١]

وما ورد: «مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ الله، فَأَنَا قُلْتُهُ، وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ الله، فَلَمْ أَقُلْهُ.»[٢]

وما رواه الراوندي: «إذا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ، فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ الله، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ الله، فَخُذُوهُ، ومَا خَالَفَ كِتَابَ الله فَرُدُّوهُ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِي كِتَابِ الله، فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى أخبار العَامَّةِ، فَمَا وَافَقَ أخبارَهُمْ فَذَرُوهُ، وَمَا خَالَفَ أخبارَهُمْ فَخُذُوهُ.»[٣]

وأمّا ما ورد في عرض خصوص المتعارضين، فلا يهمّ الكلام فيه في المقام.

[الجواب عن الأخبار التي يستدلّ بها على عدم حجّيّة خبر الواحد]

فهذه طوائف من الأخبار: فطائفة تنهى عن متابعة غير العلم؛ وطائفة عن متابعة الظنّ؛ وطائفة عن ما لا يوافق القرآن أو[٤] السنّة؛ وطائفة عمّا يخالفه؛ وطائفة عمّا لا يشهد عليه القرآن ويوافقه أو[٥] السنّة،

---

١. *المحاسن*، ج ١، ص ٢٢٦.
٢. *الكافي*، ج ١، ص ١٧٤؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١١١.
٣. *مختصر رسالة في أحوال الأخبار*، ص ٢٧٢ و٢٧٣؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١١٩.
٤. في الحجرية: «أو و».
٥. في الحجرية: «أو و».

فكذلك مضامينها تقريبًا، عدا مضمون رواية السرائر، كما ترى.

وقد عرفت المحمل للطائفة الأولى في المقام الرابع من الفصل الأوّل، وقد عرفت في ذاك المقام أنّ الطائفة الثانية لا تنهض ردعًا عن الخبر[١].

وأمّا الطائفة الثالثة، فيظهر منها أنّ المراد من عدم الموافقة هو المخالفة؛ لشهادتها على عدم صدور غير الموافق عنهم عليهم السلام. ومن الواضح صدور ما لا يفهم من ظاهر القرآن منهم صلوات الله عليهم كثيرًا.

وأمّا الطائفة الرابعة، فقد عرفت في مسألة تخصيص الكتاب بالخبر ما يقال في المبحث[٢]؛ وملخّص الكلام: أنّ الخبر المخالف للكتاب المعظّم، مطروح لا محالة.

وأمّا الطائفة الخامسة، فإنّ الخطاب في تلك الرّوايات الثلاث -أعني من الرواية الرابعة من روايات العرض إلى السادسة- لا يعمّ المعدومين، ومع اختلاف الصنف -لمكان انفتاح باب العلم في وقت الخطاب- لا تنهض حجّة للمنع والردع في مثل زماننا، كما لا يخفى.

هذا، مع أنّ الردّ إليهم صلوات الله عليهم في زماننا متعدّد مع قوّة احتمال التخصيص بخبر غير الثقة؛ للأخبار المتقدّمة.

وأمّا صحيحة هشام، فلا تقضي بدفع خبر الثقة؛ فإنّ المستفاد من التعليل: أنّ الأمر بالعَرْض للحِذارِ عن المدسوس من الخائن الكذوب،

---

١. راجع صفحة ٤٠٠.
٢. راجع صفحة ٣٤٠ و٣٤١.

فلا ربط له بما نحن فيه.

نعم، يصحّ عدّها في عداد ما يدلّ على حجّيّة الخبر؛ لمكان العرض على أحاديثهم المتقدّمة.

وأمّا رواية السرائر، فلم يظهر ظهورها في غير مورد التعارض. ولو كان له ظهور، فهو في غاية الضعف، ويتأتّى ما سبق من اختلاف الصنف فيه.

ويتأتّى مثل هذا الكلام في الآية الشريفة؛ فإنّ الخطاب في ﴿لَا تَقْفُ﴾[1] متوجّه إلى النبي صلّى الله عليه وآله.

ومن الواضح: أنّه لا يصحّ له متابعة غير العلم في الأحكام الشرعيّة، ويحتمل النبوّة فارقًا بينه وبين غيره، فلا يدلّ على تسرية الحكم إلى سواه.

[دليل عدم حجّيّة خبر الواحد من الإجماع والإيراد عليه]

وأمّا التمسّك بالإجماع على المنع -فمع عدم حجّيّة الإجماع المنقول ومعارضته بدعوى الإجماع على الحجّيّة من غير واحد- موهون جدًّا بمصير المشهور على خلافه.

قال شيخ الطائفة قدّس الله نفسه في *العدّة*:

«وأمّا ما اخترته من المذهب، فهو أنّ الخبر الواحد -إذا كان واردًا من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مرويًّا عن النبي صلّى الله عليه وآله أو

١. سورة الإسراء، ٣٦.

عن أحد الأئمّة(عليهم السلام)، وكان ممّن لا يطعَن في روايته، ويكون سديدًا في نقله، ولم يكن هناك قرينة تدلّ على صحّة ما تضمّنه الخبر؛ لأنّه إذا كان هناك قرينة تدلّ على صحّة ذلك، كان الاعتبار بالقرينة، وكان ذلك موجبًا للعلم، كما تقدّمت القرائن- جاز العمل به.

والّذي يدلّ على ذلك: إجماع الفرقة المحقّه؛ فإنّي وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصنيفاتهم، ودوّنوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك، ولا يتدافعون، حتّى أنّ واحدًا منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه، سألوه: من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور، وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه، سكتوا وسلّموا الأمر وقبلوا قوله، هذه عادتهم وسجيّتهم من عهد النبي(صلى الله عليه وآله) ومن بعده من الأئمّة(عليهم السلام) من زمن الصادق جعفر بن محمّد[1] الذي انتشر عنه العلم، وكثُرت الرّواية من جهته. فلولا أنّ العمل بهذه الأخبار كان جائزًا، لما أجمعوا على ذلك؛ لأنّ إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو.»[2]

[**دليل حجّيّة خبر الواحد من بناء العقلاء**]

وممّا يدلّ على حجّيّة خبر الواحد -في الجملة- بناء العقلاء على خبر الثقة المأمون في الرواية، ولم يثبت ردع عن ذلك، كما عرفت.

---

١. في الحجرية: «إلى زمان جعفر بن محمّد(عليه السلام)».
٢. *العدّة*، ج ١، ص ١٢٧.

وأمّا الثقة في الأخبار، فيحتمل هذا المعنى[١]، كما يحتمل المأمون بقول مطلق، فالمسلّم قيامها على حجّيّة الثاني.

[دليل حجّيّة خبر الواحد من أنّ عدم حجّيّته لازم مع الخروج عن الدين أو الوقوع في الحرج]

وممّا يمكن الاستدلال به عليها أن يقال: لا شكّ في أنّ جلّ الأحكام تثبت بخبر الواحد. فلو لم يكن حجّة، فإن رجعنا إلى البرائة لزم الخروج عن الدين ووقوع الهرج ومخالفة التكليف المعلومة بالإجمال؛ وإن رجعنا إلى الاحتياط وقعنا في الحرج ولم يرضَ الشّارع جلّ وعزّ به، فلا محيص عن حجّيّة الخبر.

لكن هذا الاستدلال يثبت حجّيّة الأخصّ منه، وهو الذي اجتمعت فيه جميع مزايا الخبر، فلا تغفل.

فوائد

الأولى: [صحّة أسانيد كتاب الكافي والفقيه لشهادة الكليني والصدوق على صحّتها وتنقيد أسانيد التهذيب والاستبصار لعدم هذه الشهادة]

[شهادة الكليني على صحّة جميع أحاديث الكافي]

قد عرفت حجّيّة خبر الثقة، ومِن خبر الثقة -بكلا معنييه- ما ذكره أجلّ الثقات ثقة الإسلام في أجلّ كتب الإسلام بعد القرآن العظيم -

١. يعني كونه مأمونًا في الرواية.

أعني *الكافي*-، من صحّة جميع أحاديث ذلك الكتاب حيث قال في أوّله:

«قَد فَهِمْتُ يَا أَخِي مَا شَكَوْتَ مِنِ اصْطِلَاح أَهْلِ دَهْرِنَا عَلَى الْجَـهَالَةِ -إلى أن قال:- وذَكَرْتَ أَنَّ أُمُورًا قَدْ أَشْكَلَتْ عَلَيْكَ، لَاتَعْرِفُ حَقَائِقَهَا؛ لِاخْتِلَافِ الرِّوَايَةِ فِيهَا، وَأَنَّكَ تَعْلَمُ[1] أَنَ اخْتِلَافَ الرِّوايَةِ فِيهَا لِاخْتِلَافِ عِلَلِهَا وأَسْبَابِهَا، وأَنَّكَ لَاتَجِدُ بِحَضْرَتِكَ مَنْ تُذَاكِرُهُ وتُفَاوِضُهُ مِمَّنْ تَثِقُ بِعِلْمِهِ فِيهَا.

وَقُلْتَ: إِنَّكَ تُحِبُّ أَنْ يَكُونَ عِندَكَ كِتَابٌ كَافٍ، يُجْمَعُ فِيهِ مِنْ جَمِيعِ فُنُونِ عِلْمِ الدِّينِ، مَايَكْتَفِي بِهِ الْمُتَعَلِّمُ، ويَرْجِعُ إِلَيْهِ الْمُسْتَرْشِدُ، ويَأْخُذُ مِنْهُ مَنْ يُرِيدُ عِلْمَ الدِّينِ والعَمَلَ بِهِ بِالآثارِ الصَّحِيحَةِ عَنِ الصَّادِقِينَ عليهم السلام والسُّنَنِ الْقَائِمَةِ الَّتِي عَلَيْهَا الْعَمَلُ، وبِهَا يُؤَدَّى[2] فَرْضُ الله- عز وجل- وسُنَّةُ نَبِيِّهِ صلى الله عليه وآله.

وَقُلْتَ: لَوْ كَانَ ذلِكَ، رَجَوْتُ أَنْ يَكُونَ ذلِكَ[3] سَبَبًا يَتَدَارَكُ اللهُ تَعَالى بِمَعُونَتِهِ وتَوْفِيقِهِ إِخْوَانَنَا وأَهْلَ مِلَّتِنَا، ويُقْبِلُ بِهِمْ إِلى مَرَاشِدِهِمْ... وقَدْ يَسَّرَ اللهُ- وَلَه الْحَـمْدُ- تَأْلِيفَ مَا سَأَلْتَ، وأَرْجُو أَنْ يَكُونَ بِحَيْثُ تَوَخَّيْتَ، فَمَهْمَا كَانَ فِيهِ مِنْ تَقْصِيرٍ، فَلَمْ تُقَصِّرْ نِيَّتُنَا فِي إِهْدَاءِ النَّصِيحَةِ؛ إِذْ كَانَتْ وَاجِبَةً لِإِخْوَانِنَا وأَهْلِ مِلَّتِنَا.»[4] إلى آخر كلامه زيد في علوّ

---

١. في الحجرية: «تعرف».
٢. في الحجرية: «تؤدىٰ».
٣. في الحجرية: «ذلك» غير موجودة.
٤. *الكافي*، ج ١، ص ٩ و ١٦ و١٧.

رتبته ومقامه.

[**الصحيح في اصطلاح القدماء والمتأخّرين**]

فأخبار هذا الكتاب أولى بالاعتماد عن الأخبار الصحيحة في غيره، إذا لم يقرن بمثل هذه الشهادة؛ وذلك لأنّ الصّحيح على مصطلح المتأخّرين ما كان رواية من عدول الإماميّة، وهذا الاصطلاح قد وقع من العلّامة[1] أعلى الله مقامه أو قبله بقليل[2].

وأمّا الصحّة الواقعة في كلمات القدماء، فهي محمولة على ظاهرها، أعني الثابت الواقع الذي لا يختلجه ريب.

نعم، ذكر الشيخ العلّامة البهائي في *مشرق الشمسين*:

«إنّ المتعارف بينهم إطلاق الصحيح على ما اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه، أو اقترن بما يوجب الوثوق به والركون إليه، وذلك بأمور:

منها: وجوده في كثير من الأصول الأربعمائة التي نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتّصلة بأصحاب العصمة، وكانت متداولة في تلك الأعصار مشتهرة بينهم اشتهار الشمس في رابعة النهار.

ومنها: تكرّره في أصل أو أصلين منها فصاعدًا بطرق مختلفة وأسانيد عديدة معتبرة.

---

١. قد صرّح بذلك الشيخ البهائي في *مشرق الشمسين*، ص ٣١ و٣٢.
٢. المقصود من «قبله بقليل» هو أن يكون هذا الاصطلاح من جهة السيّد جمال الدين ابن طاووس.

ومنها: وجوده في أصل معروف الانتساب إلى أحد الجماعة الّذين أجمعوا على تصديقهم كزرارة ومحمّد بن مسلم والفضيل بن يسار، أو على تصحيح ما يصحّ عنهم كصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن وأحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي، أو على العمل برواياتهم كعمّار السّاباطي وغيرهم ممّن عدّهم شيخ الطائفة في العدّة، كما نقله عنه المحقّق في بحث التراوح من المعتبر.»[1] إلى آخر كلامه طاب ثراه.

لكنّه معارض بتفسير الصحّة على ظاهر معناه في كلام شيخنا الأجلّ العاملي حيث يفسّر الصحيح في اصطلاح القدماء بالثابت عن المعصوم بالقرائن القطعيّة أو التواتر[2]. وإذا تعارض التفسيران فظاهر اللفظ محكّم.

هذا، مع مخالفة تفسير شيخنا البهائي لما ذكره في *الكافي*[3] في ضمن تلك العبائر -بما يصرّح بأنّ كتابه يدفع الاختلاف ويحقّق الواقع- فهو قطعي لا محالة على أنّ التعويل على تفسير شيخنا البهائي غير مضرّ بحجّيّة أخبار الكتاب المزبور على وجه ستعرف إن شاء الله من حجّيّة كلّ خبر موثوق بصدوره[4].

فإن قلت: لعلّ المراد من الصادقين رواة الأحاديث، لا أهل العصمة صلوات الله عليهم.

---

١. *مشرق الشمسين*، ص ٢٦ و٢٧.
٢. *الوسائل*، ج ٣٠، ص ١٩٦.
٣. *الكافي*، ج ١، ص ١٦.
٤. راجع صفحة ٤٦٤.

قلت: مع أنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر؛ إذ مريد علم الدين والعمل به وبالسنن لا يريده إلّا منهم عليهم السلام، يكذّبه عدم اتّصاف جميع رواة الكتاب المذكور بالصدق؛ فإنّ فيها الضعاف إلى غير النهاية. وما عرفت من تصريحه قدس سره بأنّ كتابه رافع للاختلاف الواقع في الروايات الذي ذكره السائل[١].

فإن قلت: فهل تقول باعتبار جميع أحاديث الكتاب المذكور، حتّى المتعارضات منها.

قلت: كلّا، بل إذا لم يصر موهونًا بإعراض الأصحاب أو قيام القرينة العقلية على خلافه أو غير ذلك.

وأمّا في مورد التعارض فالمرجع ما تسمع في مباحث التعارض، إن شاء الله.

[شهادة الصدوق على صحّة جميع أحاديث الفقيه]

وكذلك الكلام في *الفقيه*، فقد قال رئيس المحدّثين في أوّله: «وَصَنَّفْتُ لَهُ هَذَا الْكِتَابَ بِحَذْفِ الْأَسَانِيدِ؛ لِئَلَّا تَكْثُرَ طُرُقُهُ، وَإِنْ كَثُرَتْ فَوَائِدُهُ، وَلَمْ أَقْصِدْ فِيهِ قَصْد الْمُصَنِّفِينَ فِي[٢] إِيرَادِ جَمِيعِ مَا رَوَوْهُ، بَلْ قَصَدْتُ إِلَى إِيرَادِ مَا أُفْتِي بِهِ، وَأَحْكُمُ بِصِحَّتِهِ، وَأَعْتَقِدُ فِيهِ أَنَّهُ حُجَّةٌ فِيمَا بَيْنِي وبَيْنَ رَبِّي تَقَدَّسَ ذِكْرُهُ وتَعَالَتْ قُدْرَتُه[٣]، وجَمِيعُ مَا فِيهِ مُسْتَخْرَجٌ مِنْ

١. راجع صفحة ٤٥٦ و٤٥٧.
٢. في الحجرية: «إلى».
٣. في الحجريّة: «جلّ ذكره».

كُتُبٍ مَشْهُورَةٍ عَلَيْهَا الْمُعَوَّلُ وإِلَيْهَا الْمَرْجِع.»[١]

[الانصاف أنّ الصحّة في كلام الكليني والصدوق أعلى من الصحّة بالاصطلاح الجديد]

فالانصاف: أنّ الأحاديث المشهورة بصحّتها في كلام الشيخين الجليلين، أعلى وأقوى من الأحاديث الصحيحة بالاصطلاح الجديد؛ لأنّ الشهادة فيها وإن كان من الأعلام، لكنّها لا توازي شهادة رئيسي العلماء والمحدّثين. ووجه آخر: أنّ الشهادة على أمانة الراوي لا يداني الشهادة بصحّة الرواية التي هي الثبوت والتحقّق؛ لأنّ ظاهرها كما عرفت ذلك لا غيره.

[تنقيد أسانيد التهذيب والاستبصار]

وأمّا كتابا *التهذيب والاستبصار*، فليسا بهذه المثابة؛ لخلوّهما عن مثل هذه الشهادة، فلا محيص عن تنقيد الأسانيد فيهما، وإن قال شيخ الطائفة رحمه الله في *العدّة*: «إنّ ما أورده في كتابي الأخبار إنّما آخذه من الأصول المعتمد عليها»[٢]؛ لأنّ هذا منه ليس شهادة بالصحّة. وكيف

---

١. *الفقيه*، ج ١، ص ٢ و٣.

٢. على ما حكاه عنه الفيض الكاشاني في *الوافي*، ج ١، ص ٢٣. ولكن قال المحقّق الخوئي في *معجم رجال الحديث*، ج ١، ص ٨٩ و٩٠: «إنّا لم نجد في كتاب العدّة هذه الجملة المحكية عنه. والظاهر أنّ الكاشاني نسب هذه الجملة إلى الشيخ لزعمه أنّه المستفاد من كلامه؛ فإنّ الشيخ - بعد ما ذكر اختياره - وهو حجّيّة خبر الواحد إذا كان واردًا من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مرويًا عن النبي صلى الله عليه وآله، أو عن أحد الأئمّة عليهم السلام، وكان ممن لا يطعن ←

يكون ذلك كذلك؟!

مع أنّه ذكر في *العدّة والاستبصار* كلامًا طويلًا ملخّصه: «أنّ أحاديث كتب أصحابنا المشهورة بينهم ثلاثة أقسام:

منها:ما يكون الخبر متواترًا.

ومنها: ما يكون مقترنًا بقرينة موجبة للقطع بمضمون الخبر.

ومنها: ما لا يوجد فيه هذا، ولا ذاك، ولكن دلّت القرائن على وجوب العمل به.

وإنّ القسم الثالث ينقسم إلى أقسام:

منها: خبر أجمعوا على نقله، ولم ينقلوا له معارضًا.

← في روايته، ويكون سديدًا في نقله، قال: «والذي يدلّ على ذلك إجماع الفرقة المحقّة... .». وقال -بعد ما ذكر- جملًا من الاعتراض على حجّيّة الخبر، وأجاب عنها: «وممّا يدلّ أيضًا على جواز العمل بهذه الأخبار التي أشرنا إليها ما ظهر من الفرقة المحقّة من الاختلاف الصادر عن العمل بها، فإنّي وجدتها مختلفة المذاهب في الأحكام... وقد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلام في الأحاديث المختلفة التي يختصّ الفقه في كتابي المعروف بالاستبصار وفي كتاب تهذيب الأحكام ما يزيد على خمسة آلاف حديث، وذكرت في أكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها، وذلك أشهر من أن يخفى.»، فقد تخيّل المحقّق الكاشاني دلالة هاتين الجملتين على أنّ الشيخ لا يذكر في كتابيه إلّا الروايات المأخوذة من الكتب المعتمدة، المعوّل عليها عند الأصحاب، ولكن من الظاهر أنّ هذا تخيّل لا أساس له، ولا دلالة في كلام الشيخ على أنّ جميع روايات كتابيه مأخوذة من كتاب معروف أو أصل مشهور، بل ولا إشعار فيه بذلك أيضًا؛ على أنّ الشيخ ذكر أنّ عدم إنكار الحديث الموجود في كتاب معروف أو أصل مشهور إنّما هو فيما إذا كان الراوي ثقة، فأين شهادة الشيخ بأنّ جميع روايات الكتاب المعروف، أو الأصل المشهور صحيحة، ولا ينكرها الأصحاب؟»

ومنها: ما انعقد إجماعهم على صحّته.

وإنّ كلّ خبر عمل به في كتابي الأخبار وغيرهما[١] لا يخلو[٢] من الأقسام الأربعة.»[٣]

هذا مضافًا إلى أنّه قدس سره كثيرًا ما يضعّف الحديث، معلّلًا بأنّ راويه ضعيف.

[إفراط الأخباريّين وتفريط الأصوليّين]

وممّا سطرنا عليك ظهر: إفراط الأخباريين أو جمع منهم في الحكم بصحّة مجموع أحاديث الكتب الأربعة وعدّة كتب آخر[٤] كتفريط بعض الأصوليّين في طرح أخبار الكتابين المتقدّمين إذا كانت ضعيفة باصطلاح المتأخّرين ولو لم تَصِر موهونة.

قال المحقّق قدس سره: «أفرط الحشويّة في العمل بخبر الواحد حتّى انقادوا لكلّ خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض؛ فإنّ من جملة الأخبار: قول النبي صلى الله عليه وآله: «ستكثر بعدى القالة عَلَيَّ» وقول الصادق عليه السلام: «إنّ لكلّ

---

١. في الحجرية: «غيرها».
٢. في الحجرية: «لا يخلوا».
٣. نقل المؤلّف هذه العبائر عن المحدّث العاملي على ما حكاه عن الشيخ الطوسي. (*الوسائل*، ج ٣٠، ص ١٩٧ و١٩٨؛ راجع *الاستبصار*، ج ١، ص ٢-٥؛ *العدّة*، ج ١، ص ٦١-١٠٨).
٤. راجع *الفوائد الطوسية*، ص ١٠، حيث قال المحدّث العاملي: «إنّ جميع علماء الإماميّة أجمعوا على اعتبار الكتب الأربعة واعتمادها والعمل بها والشهادة بكونها منقولة من الأصول الأربعمأة المجمع عليها المعروضة على الأئمة عليهم السلام.».

رجل منّا رجلًا يكذب عليه».

واقتصر بعضهم من هذا الإفراط، فقال: كلّ سليم السّند يعمل به. وما علم أنّ الكاذب قد يصدق، ولم يتنبّه على أنّ ذلك طعنٌ في علماء الشيعة وقدحٌ في المذهب؛ إذ ما من مصنّف إلّا وهو يعمل بالخبر المجروح، كما يعمل بخبر العدل -إلى قوله- والتوسّط أصوب[1]، فما قَبِلَه الأصحاب أو دلّت القرائن على صحّته عمل به، وما أعرض عنه الأصحاب أو شذّ، يجب طرحُه.»[2] انتهى.

الثانية: [حجّيّة كلّ خبر موثوق بصدوره إذا اعتضد بما يقوّيه]

قد تلخّص لك حجّيّة خبر الثقة -أي المأمون بقول مطلق- على ما دلّ عليه العقل والنقل وبناء العقلاء جميعًا ومنه أخبار *الكافي والفقيه*.

وأمّا حجّيّة كلّ خبر موثوق بصدوره، فعليه بناء العقلاء ولم يثبت ردع عنه في الشريعة، فيقرب اختيار حجّيّته.

[إعراض الأصحاب عن خبر موهنٌ له وعملهم غير جابر لضعفه]

ولا شكّ أنّ إعراضَ الأصحاب عن خبر موهنٌ له ومسقط له عن الحجّيّة؛ لانتفاء البناء على العمل بمثله.

وهل عملهم رضوان الله عليهم جابر لضعفه أم لا[3]؟ فيه إشكال.

---

١. في الحجرية: «أقرب».
٢. *المعتبر*، ج ١، ص ٢٩.
٣. راجع *فوائد الأصول*، ج ٣، ص ١٥٣.

منتهى ما يوجّه الحجّيّة: أنّ عمل الأصحاب يكشف عن جهة وثوق بالخبر قد خفي علينا[١].

لكن يدفعه ما ذكر في *الذكرى* في الحَسَن[٢].

«وأمّا أكثر علمائنا، فلم يعملوا به، بناءً على قاعدتهم من اشتراط علم العدالة وعدم الاكتفاء بعدم علم الفسق، ولكن كثيرًا ما يحتجّون به، كما يحتجّون بالصحيح، وإن كان دونه في القوّة ويعملون به إذا اعتضد بما يقوّيه من عموم أو حديث آخر أو شبهها وقد عمل به الشيخ وجماعة.»[٣] انتهى.

[ممّا يوجب الوثوق بالخبر اعتضاد بعضه ببعض]

وممّا يوجب الوثوق بالخبر اعتضاد بعضه ببعض -كما لو اجتمع خمسة روايات على حكم واحد أو سنّة- أو الاعتضاد بقرائن أخر توجب ذلك، كما هو الحال في *الصحيفة المباركة*[٤]؛ فإنّها لو لم تكن مقطوعة الصدور، فإنّها موثوقة في غير الملحقات.

---

١. راجع هداية المسترشدين، ج ٣، ص ٤٥٤ و ٤٥٥؛ *فوائد الأصول*، ج ٤، ص ٧٨٦؛ *نهاية الأفكار*، ج ٤، ص ٢٠٥ و٢٠٦.

٢. راجع *موسوعة الشهيد الأوّل*، ج ٥، ص ١٣، حيث قال الشهيد: «الحَسَن، وهو ما رواه الممدوح من غير نصّ على عدالته.»

٣. هذه العبائر موجودة في *وصول الأخيار إلى أصول الأخبار*، ص ٩٧.

٤. المراد هي *الصحيفة السجّادية*.

[حجّيّة كتب أخرى لتوسعة دائرة الحجّيّة إلى مجاري بناء العقلاء]

وعلى الجملة: فلو جُزنا عن الاقتصار في حجّيّة الخبر عن ما دلّ عليه الأخبار من حجّيّة قول الثقة المأمون، ووسّعنا دائرة الحجّيّة إلى مجاري بناء العقلاء، لأمكننا القول بحجّيّة كتب أخرى من غير مراجعة أسانيدها، على نحو عرفت في الكتابين الشريفين الأصلين.

[حجّيّة نهج البلاغة]

فمن تلك الكتب، *نهج البلاغة*؛ إذ ينقلها مصنّفها عن مولانا أمير المؤمنين صلوات الله عليه من دون واسطة ويعزيه إليه عليه الصلاة والسلام من دون ريبة. نعم، يعترف قدس سره بحصول اختلاف الرواية في نقل ألفاظه[١].

[حجّيّة الجنّة الواقية وكامل الزيارات]

ومنها: *الجنّة الواقية ومزار ابن قولويه*؛ فقد وصف الكفعمي الكتب المأخوذة منها *الجنّة الواقية*: «بمعتمد على صحّتها»[٢] وصرّح مصنّف المزار[٣] بما هو أبلغ من ذلك، كما في *الوسائل*[٤].

---

١. راجع *نهج البلاغة*، مقدّمة السيّد الرضي، ص ٣٣-٣٦.
٢. *مصباح الكفعمي*، ص ١٠.
٣. المراد بالمزار هو *كامل الزيارات* للشيخ جعفر بن محمّد بن قولويه القمّي. وقد قال مؤلفّه في مقدّمته بأنّه يروي عن الثقات. (راجع *كامل الزيارات*، ص ٤).
٤. راجع *الوسائل*، ج ٣٠، ص ١٥٣ و ١٥٧.

[أقسام الكتب الغير المعتبرة]

ثمّ إنّ في مقابل ذلك كتبًا خالية بأسرها عن الاعتبار فيما انفردت به، ولم ينقل في غيرها من كتب الأخبار.

وتلك الكتب على قسمين:

[قسم مجهول المؤلّف]

فقسم مؤلّفه مجهول كالفقه المنسوب إلى مولانا الرضا عليه السلام؛ قال شيخنا المحدّث العاملي قدّس الله نفسه:

«اعلم أنّ هذا الكتاب في سنده تأمّل، وأكثر رواته مجاهيل، حالهم غير معلوم، وهو أيضًا غير مذكور في كتب الرّجال، ولا نَقَلَ منه أحد من العلماء المشهورين في مؤلّفاتهم، ولا ذكروه على ما يحضرني، فيتطرّق الشكّ في صحّة نقله، لكن أكثر ما فيه موافق لمضمون الأحاديث المرويّة في الكتب المعتمدة، وهو مؤيّد لها، وأكثر عباراته موافق لعبارات علي بن الحسين بن بابويه في رسالته إلى ولده، وإذا كان فيه مسألة ليس لها دليل في غيره، ينبغي التوقّف فيها.»[1] انتهى.

---

١. هذه العبارة موجودة في *معدن الفوائد ومخزن الفرائد*، *رسالة في تحقيق حال الكتاب المعروف بفقه الرضا*، ص ٤، حيث قال: «ثالثها: التوقّف في أمره... وهو الّذي يستفاد من شيخنا الحرّ العاملي في بعض إفاداته.» وما عثرت على هذه العبارة في كتب المحدّث العاملي. نعم، يقرب منه أنّه قال في *أمل الآمل*، ج ٢، ص ٣٦٤ و٣٦٥: «الفقه الرضوي، لا يعرف جامعه وروايته... وأمثال هذه الكتب لا يعتمد على نقلها، لكنّه مؤيّد لغيره، وفيها فوائد كثيرة في غير الأحكام الشرعيّة، وما تضمّن منها حكمًا شرعيًّا لا بدّ وأن يوجد له في الكتب ←

أقول: بل يقرب صحّة نفيه منه؛ لكثير من مضامينه مثل: التخيير بين غسل الرجلين والمسح عليهما[١]، والتفصيل بين حلّيّة المتعة للحاضر والمضطر المسافر، فلا يجوز للأوّل[٢]، ونفيه كون المعوّذتين من القرآن[٣]، وغير ذلك.

بل ربّما يروي عن بعض الأئمّة بوسائط متعدّدة، فالظاهر أنّه من تأليفات بعض العلماء.

[قسم معلوم المؤلّف مطعون في النقل متّهم في الرواية أو المسكوت عنه]

وقسم آخر مؤلّفه معلوم، لكنّه مطعون في النقل، متّهم في الرواية، كـ*مشارق الأنوار* للبُرسي[٤] وغيره. ويلحق بهذا القسم، المسكوت عنه

→ المعتمدة مؤيّد ومعارض، فيظهر ما ينبغي العمل به.»

١. *فقه الرضا*، ص ٧٩.

٢. لم يرد هذا التفصيل في *فقه الرضا* المطبوع. نعم، ذكر السيّد محمّد هاشم الخوانساري هذا الإشكال: «ومنها ما فى أواخره من التفصيل فى أمر المتعة وهو قوله: «ونهي عن المتعة فى الحضر، ولمن كان له مقدرة على الأزواج والسراري، وإنّما المتعة نكاح الضرورة للمضطرّ الذى لا يقدر على النكاح، منقطع عن أهله وبلده.»» (*رسالة في تحقيق حال الكتاب المعروف بفقه الرضا*، ص ٢٤).

٣. *فقه الرضا*، ص ١١٣.

٤. قال المحدّث العاملي في *أمل الآمل*، ج ٢، ص ١١٧: «الشيخ رجب الحافظ البرسي كان فاضلًا محدّثًا شاعرًا منشئًا أديبًا، له كتاب مشارق أنوار اليقين في حقائق أسرار أمير المؤمنين، وله رسائل في التوحيد، وغيره، وفي كتابه إفراط، وربّما نسب إلى الغلوّ.»؛ وقال العلّامة المجلسي في *بحار الأنوار*، ج ١، ص ١٠: «وكتاب مشارق الأنوار وكتاب الألفين للحافظ رجب البرسي، ولا أعتمد على ما يتفرّد بنقله؛ لاشتمال كتابيه على ما يوهم الخبط والخلط ←

بمدح أو قدح وتوثيق أو تضعيف، فتدبّر.

الثالثة: [التسامح في أدلّة السنن]

تسامح جمع[١] من علمائنا رضوان الله عليهم في أدلّة السنن، فلم يوجبوا في إثباتها خبرًا مقرونًا بالاعتبار؛ نظرًا إلى عدّة من الأخبار.

محصّلها: إثبات الثواب لمن أتى بالعمل الذي بلغه عليه الثواب، وإن لم يكن الأمر كما بلغه.

ولا وجه له؛ إذ لا يفهم منها إلّا كون الثواب على مجرّد الانقياد، وهو مدلول عليه بالعقل؛ لأنّ جميع إحسانه تعالى تفضّل، وكلّ نعمه ابتداء، فهو يثيب ما بقي مجال للثواب ولم يكن قبيحًا.

فليس ثوابه سبحانه لحقّ ثابت للعباد عليه -كما عرفت مفصّلًا في مباحث مقدّمة الواجب[٢]- بل مهما كان الثواب حسنًا، فإنّه تعالى يثيب، ولا شكّ في أنّ الثواب يحسن على مجرّد الانقياد.

ويشهد على المدّعى -أعني عدم ثبوت الاستحباب بمجرّد بلوغ الثواب-: إثبات تلك الأخبار خصوص الثواب البالغ دون غيره.

ويشهد عليه أيضًا: أنّها تفصح عن إثبات الثواب، وإن لم يكن الأمر

← والارتفاع، وإنّما أخرجنا منهما ما يوافق الأخبار المأخوذة من الأصول المعتبرة.»

١. راجع -للعثور على الأقوال والقائلين- *هداية المسترشدين*، ج ٣، ص ٤٦٤؛ *مفاتيح الأصول*، ص ٣٤٦ و٣٤٧.

٢. راجع صفحة ١٦٠ و١٦١.

كما بلغه -أي لم يكن ذا ثواب ولم يكن مستحبًّا-. فهذه الأخبار المستند[١] إليها على التسامح، تناقض التسامح.

وأمّا ما ذكره المحقّق الأستاد[٢] رضوان الله عليه: من أنّ صحيحة هشام ابن سالم عن مولانا أبي عبد الله عليه السلام: «مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النبي صلى الله عليه وآله شيءٌ مِنَ الثَوابِ، فعَمِلَه، كان أجرُ ذلكَ لَه، وإن كانَ رسولُ الله صلى الله عليه وآله لم يقُله.»[٣] من بين أخبار الباب يثبت الاستحباب؛ حيث إنّه ليس فيه أنّ العمل لرجاء نيل ذلك الثواب، فهو مثل «مَنْ سَرَّحَ لِحيَتَه فله كذا»[٤]، يثبت الاستحباب، بخلاف أكثر أحاديث الباب التي رتّب فيها الثواب على الإتيان؛ التماسًا للثواب أو طلبًا لموافقة قول النبي صلى الله عليه وآله؛ فإنّها لا تدلّ على الاستحباب، لكن ما يدلّ عليه كافٍ في المقام.

ففيه: أنّ المستفاد من الصحيحة عينًا هو المستفاد من سائر الأخبار، وأنّه يثاب على انقياده للأمر وكونه بصدد فعل الخير، وإن لم يصل إلى الخير.

وأمّا مقايسة الصحيحة بمثل «من صلّى أو صام أو سرّح لحيته فله كذا»، ففي غير محلّه؛ لتفاوت السياق فيهما؛ فإنّ المتفاهم من تلك الجمل: أنّ الثواب فيها على نفس العمل من حيث هو، والمتفاهم من

---

١. في الحجرية: «المستندة».
٢. *كفاية الأصول*، ج ٢، ص ١٥٤-١٥٦.
٣. *المحاسن*، ج ١، ص ٢٥، مع تفاوت يسير.
٤. راجع *الكافي*، ج ١٣، ص ١٣٣، وفيه: «مَنْ سَرَّحَ لِحْيَتَهُ سَبْعِينَ مَرَّةً، وعَدَّهَا مَرَّةً مَرَّةً، لَمْ يَقْرَبْهُ الشَّيْطَانُ أَرْبَعِينَ يَوْمًا».

الصحيحة وباقي أخبار الباب: أنّ الثواب على الانقياد بالعمل، من دون أن يخرج العمل عمّا هو عليه من الحكم والمصلحة والمفسدة، فتدبّر.

الرابعة: في نبذ من علم الدراية يهمّ الفقيه فهمه

اعلم أنّ الخبر:

إن بلغ سلاسلة في كلّ طبقة حدًّا يؤمن معه تواطؤهم على الكذب، فهو «متواتر».

وإلّا، «فخبر الواحد».

فإن نقله في كلّ مرتبة أزيد من ثلاثة، «فمستفيض».

ولو انفرد به واحد ولو في أحد المراتب، «فغريب».

وأمّا الغريب لفظًا فهو: «ما اشتمل على لفظة غامضة بعيدة عن الفهم».

والمقبول: «ما يلزم العمل به».

والمختلف: «المتعارضان».

والصالح: «ما يصلح للاستدلال به».

ثمّ إن علمت سلسلة السند بأجمعها، «فمسند».

وإن سقط كلّها أو من آخرها بواحد أو أزيد، «فمرسل».

وإن سقط من أوّلها واحد أو أزيد، «فمعلّق».

وإن سقط من وسطها واحد، «فمنقطع».

أو أزيد، «فمعضل».

وينقسم الخبر:

إلى معنعن، وهو: «المروي بتكرير لفظة «عن» مسندة إلى الرواة».

ومضمر، وهو: «ما لم يسند في اللفظ إلى المعصوم، فقال «روي عنه»».

وعالٍ، وهو: «ما قصر سلسلة السند فيه».

والمسلسل: «ما اشترك فيه رجال الخبر في أمر خاصّ، كالاسم والحِلْف وغير ذلك».

مثل ما ذكره المحدّث الجليل النوري قدّس الله نفسه في *كتاب نفس الرّحمن* عن *كتاب المسلسلات* للشيخ الأقدم أبي محمّد جعفر بن أحمد ابن علي القمي قدّس الله نفسه -على ما نقله عنه بعض الأجلّة من المعاصرين دام ظله- قال الشيخ أبو محمّد جعفر بن أحمد القمّي الفقيه نزيل الرِي: حدّثنا أبو المفضّل فيما أجازه لى قال: حدّثنى علي بن أحمد بن سعيد الصفّار، قال: حدّثنى أبو القاسم المفضّل بن جعفر بن محمّد التميمي بدمشق، قال: حدّثنى أبو الحسن محمّد بن أحمد العسقلاني بطبريّة، قال: حدّثنى علي بن هارون الأنصاري عن محمّد بن أحمد المصري، عن صالح، عن معاذ بن أسد الخراساني، عن المفضّل بن موسى الشيباني، عن الأعمش، عن سلمة بن كهيل قال: «رأيت رأس الحسين عليه السلام على القَنا، وهو يقرء: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[1].»[2]

---

١. سورة البقرة، ١٣٧.

٢. *المسلسلات* (المطبوعة في ضمن كتاب جامع الأحاديث)، ص ٢٧٦؛ *نفس الرحمن*، ص ٣٨٧.

قال علي بن أحمد بن سعيد: قلت للمفضّل بن جعفر: إنّك سمعت ذاك من محمّد بن أحمد العسقلاني؟ فقال لي: الله لقد سمعته منه، وقلت له: الله إنّك سمعته من محمّد بن هارون؟ فقال لي: الله لقد سمعته منه، وقلت له: الله إنّك سمعته من محمّد بن أحمد المصري؟ فقال لي: الله لقد سمعته منه، وقلت: سمعته من صالح؟ فقال لي: الله لقد سمعته منه، وقلت له: الله لقد سمعته من معاذ بن أسد؟ فقال لي: الله لقد سمعته منه، وقلت له: لقد سمعته من المفضّل بن موسى؟ فقال لي: الله لقد سمعته منه، وقلت له: الله لقد سمعته من سلمة بن كهيل؟ فقال لي: الله لقد سمعته منه، وقلت له: الله لقد سمعته من رأس الحسين بن علي عليه السلام؟ فقال لي: «الله لقد سمعته من الرأس بباب الفراديس بدمشق، وهو يقرء: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[1].»[2]

والنادر والشاذّ هو: «المخالف لما رواه المشهور، أو ما لم يعمل الطائفة بمضمونه».

والمضطرب هو: «المختلف متنًا أو إسنادًا أو معًا».

والمعلّل: «ما اشتمل على علّة خفيّة في متنه -كمخالفة القواعد العربيّة- أو في سنده، كإرسال في الموصول أو وقف في المرفوع».

والمدلّس: «ما أوهم فيه السماع ممّن لم يسمع منه، أو أورد ما لم يشتهر

---

١. سورة البقرة، ١٣٧.

٢. *المسلسلات* (المطبوعة في ضمن كتاب جامع الأحاديث)، ص ٢٧٦ و ٢٧٧؛ *نفس الرحمن*، ص ٣٨٧ و ٣٨٨؛ *تاريخ مدينة دمشق*، ج ٢٢، ص ١١٨.

من ألقابه مثلًا».

والمقلوب: «ما بدّل بعض الرّواة أو كلّ السّند بغيره؛ للرواج أو الكساد».

والمصحّف: «ما صحّف في متنه أو سنده».

والمنقطع: «ما لم يتّصل إسناده إلى المعصوم».

والموقوف: «ما روي عن مصاحب المعصوم».

وينقسم الخبر أيضًا:

إلى صحيح وهو: «ما كان جميع رواته إماميّين ممدوحين بالعدالة».

وحسن وهو: «ما كان رواته[1] إماميّين ممدوحين بما لا يبلغ التعديل، إمّا جميعًا أو بعضًا مع تعديل البقيّة».

والقويّ: «ما كان رواته إماميّين، مسكوتين عنهم عن المدح والذّم جميعًا أو بعضًا مع تعديل البقيّة».

والموثّق: «ما كان رواته غير إماميّين جميعًا أو بعضًا، مع تعديل الكلّ»، ويسمّى القوي أيضًا.

وما عدا الأربعة «ضعيف».

فإن اشتهر العمل بمضمونه فهو «مقبول».

ثمّ إنّه لا حجّة في «المضمر»؛ إذ نقل المضمون عن المعصوم غير معلوم، إلّا إذا شهدت القرائن بعود الضمير إلى المعصوم.

كما ذكره الشيخ حسن قدّس الله نفسه، قال:

---

١. في الحجرية: «رواية».

«يتّفق في بعض الأحاديث عدم التصريح بإسم الإمام الذي يروي الحديث عنه؛ بل يشار إليه بالضمير، وظنّ جمع من الأصحاب: أنّ مثله قطع، ينافي الصحّة، وليس ذلك على إطلاقه بصحيح؛ لأنّ القرائن في تلك المواضع تشهد بعود الضمير إلى المعصوم عليه السلام بنحو من التوجيه الذي ذكرناه في إطلاق الأسماء.

وحاصله: أنّ كثيرًا من قدماء رواة حديثنا ومصنفي كتبه كانوا يروون عن الأئمّة عليهم السلام مشافهة، ويوردون ما يروونه في كتبهم جملة، وإن كانت الأحكام التي في الروايات مختلفة.

فيقول أحدهم في أوّل الكتاب: «سألت فلانًا» ويسمّى الإمام الذي يروي عنه، ثمّ يكتفي في الباقي بالضمير فيقول: «سألته» أو نحو هذا، إلى أن تنتهي الأخبار التي رواها عنه.» [1]

قلت: وهذا تحقيق حسن، لكنّه على فرض تماميته لا يجدي في خصوص كلّ «مضمر» أريد العمل به، وأنّه من هذا القبيل، كما لا يخفى.

ولو قيل: إنّ مضمرات *الكافي والفقيه* في حكم المسندات؛ لشهادتهما بصحّة ما روياه[2] في كتابيهما خصوصًا نسبة الأوّل الصحّة عن الصادقين، لم يكن بذاك البعيد. وهكذا كلّ أصل شهد مصنّفه بأنّ جميع أحاديثه مروية عن المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين. والله العالم.

---

١. *منتقى الجمان*، ج ١، ص ٣٩.
٢. في الحجرية: «رووه».

ثمّ إنّ فيما شرحناه في هذا المبحث واستطردنا فيه من غيره، لما يغني عن علمي الرجال والدراية. والله الهادي.

الفصل الرابع في الإجماع

والإجماع هو «العزم» في اللّغة[1]. وعرّفوه في الاصطلاح: «باتّفاق أمّة محمّدﷺ على أمر من الأمور الدينيّة»[2] أو «اتّفاق أهل الحلّ والعقد من أمّة محمّدﷺ على أمر من الأمور»[3] أو «اجتماع المجتهدين من هذه الأئمّة في عصر على أمر»[4].

وقد يطلق -وإن كان مخالفًا للمتبادر من إطلاقه- على اتّفاق جماعة يحصل معه العلم بقول المعصوم عادةً، وإن لم يحصل الاتّفاق المذكور[5].

[وجوه حجّيّة الإجماع]

وما استند إليه أصحابنا في وجه حجّيّة أحد أمور ثلاثة:

---

١. *القاموس المحيط*، ج ٣، ص ١٩.
٢. *المستصفى*، ص ١٣٧.
٣. *المحصول*، ج ٣، ص ٧٧٠.
٤. *المختصر*، ص ٤٥.
٥. راجع *القوانين*، ج ٢، ص ٢٤١ و ٢٤٢؛ *الفصول*، ج ٥، ص ٦٣.

الأوّل: [تحقّق العلم بدخول المعصوم عليهم السلام في المجمعين]

تحقّق العلم بدخول المعصوم شخصًا في المجمعين، وهو إنّما يتحقّق إذا اجتمع علماء أمّة النبي على قول، ولو في عصر واحد؛ لأنّ المعصوم من جملة الأمّة وسيّدها.

ولا ريب حينئذٍ في الحجّيّة، إلّا أنّ العلم بدخوله شخصًا ممتنعٌ عادةً في زمان الغيبة، ولو أمكن فإنّما يكون بالسماع منه صلوات الله عليه، فلا حاجة حينئذٍ إلى الاطّلاع على آراء الباقين، فلا يكون الإجماع على هذا المبنى مستندًا.

والمستند إلى هذا المبنى أصحابنا إلى زمان متأخّري المتأخّرين[1]، كما قيل[2].

الثاني: [تحقّق العلم بإمضاء المعصوم عليهم السلام لقاعدة اللطف]

تحقّق العلم بإمضائه صلوات الله عليه لآراء المجمعين، وإلّا لأظهر الحقّ الذي عنده؛ لقاعدة اللّطف.

وهذا لا يتوقّف على اتّفاق الكلّ، ولو في عصر واحد؛ لأنّ ما يصحّ أن يعتمد عليه في القاعدة ما رواه أصحابنا من الأخبار المتواترة[3]، كما

---

١. قال المحقّق النراقي بعد نسبة هذا القول إلى القدماء وبعض المتأخّرين: «بل لعلّه الإجماع عند القدماء». (راجع *عوائد الأيّام*، ص ٦٧١-٦٧٦)؛ راجع *تهذيب الأصول*، ص ٢٠٣؛ *مبادئ الوصول إلى علم الأصول*، ص ١٩٠؛ *موسوعة الشهيد الأوّل*، ج ٥، ص ١٤.

٢. راجع *الفصول*، ج ٥، ص ٦٩ و٧٠.

٣. راجع *الكافي*، الباب الخامس من أبواب الحجّة، ج ١، ص ٤٣٣-٤٣٩.

قيل[١]: «من أنّ الزّمان لا يخلو من حجّة؛ كي إن زاد المؤمنون شيئًا، ردّهم، وإن نقصوا، أتمّه لهم.»

والزيادة والنقص المنسوبان إلى المؤمنين يتحقّق بدون ذلك عرفًا.

والاستدلال به موقوف على استظهار كون الردّ منه عليه السلام فعليًا بإظهار الحقّ الذي عنده، لا مجرّد بيان بعض الحكم في اضطرار الخلق إلى الحجّة.

وبعبارة أخرى: إنّما يتمّ الاستدلال به لو دلّ على أنّ المنصوب حجّة يردّ بحسب الخارج، لا أنّ الردّ من حكم نصبه ومن شؤونه، وإن منعه مانع عن ذلك، كما هو الحال في الغيبة، كما قيل: «وجوده لطف وتصرّفه لطف آخر وعدمه منّا»[٢].

لكن لا يصحّ حمله على المعنى الأوّل لمشاهدة خلافه في زمن الغيبة ولو إجمالًا؛ فلا يصحّ الاستدلال به على لزوم اللطف على الله سبحانه، ولا دليل عليه عقلًا، فلا ينهض مستند لحجّيّة الإجماع كما زعمه شيخ الطائفة[٣] قدس سره.

الثالث: [تحقّق العلم برأي المعصوم حدسًا من أقوال المجمعين]

تحقّق العلم برأيه عليه السلام حدسًا من أقوال المجمعين، ولا بُعد فيه إذا

---

١. القائل هو المحقّق القمّي في *القوانين*، ج ٢، ص ٢٣٦؛ وبمضمونه رواية في *الكافي*، ج ١، ص ٤٣٤.
٢. *كشف المراد*، ص ٣٦٢.
٣. *العدّة*، ج ٢، ص ٦٣٠.

كانوا من خواصّ حضرته؛ كما يمكن العلم برأي كلّ رئيس من أقوال تبعته، ولا يتوقّف على إجماع الباقين حينئذٍ.

لكن تحقّق ذلك في زماننا وما يضاهيها ممتنع الحصول؛ فإنّ علماء الأعصار المتأخّرة عن زمن حضور الإمام ليسوا من مخصوصي الحضرة؛ فما استند إليه من الوجه للحدس لا وجه له.

نعم، قيل[١]: إنّ هناك وجهًا آخر يمكن تحقّق الحدس به: وذلك إذا أفتى جماعة كثيرة من المحقّقين مختلفين في المذاق، بما لا مستند له ظاهرًا، فيكشف ذلك عن وجود الحجّة التي خفيت علينا، فالحدس على هذا يكون عن الحجّة، لا عن قول المعصوم.

وهذا ليس إجماعًا في الحقيقة؛ لعدم الحاجة فيه إلى اتّفاق الكلّ ولو في عصر واحد -كما صرّحوا به- وسيأتي الكلام فيه[٢].

[وجوه استدلال العامّة على حجّيّة الإجماع والمناقشة فيها]

واستدلّ العامّة على حجّيّة الإجماع بوجوه:

[آية ١١٥ من سورة النساء]

منها: قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ﴾[٣].[٤]

---

١. راجع *الفصول*، ج ٥، ص ١١٣ و١١٤ و١٧٠ و١٧١.
٢. راجع صفحة ٤٨٦.
٣. سورة النساء، ١١٥.
٤. أوّل من استدلّ على حجّيّة الإجماع بهذه الآية هو الشافعي، وقد ذكر ابن الحاجب ←

وفيه: -مع عدم وضوح المراد من السّبيل مفهومًا وإطلاقًا، وعدم انحصار المؤمنين في المجتهدين- أنّه مخصوص بسبيل المؤمنين الموجودين وقت نزول الآية الشريفة.

وقاعدة الاشتراك في التكليف غير مجدٍ مع احتمال الاختلاف؛ فإنّ سبيل المؤمنين في ذاك العصر لا يكاد يمكن أن يكون باطلًا؛ لاستضائتهم بشمس النبوّة دوننا، فلا يدلّ على حجّيّة اتّفاق مثل عصرنا.

هذا، مع أنّه لا يمكن أن يكون سبيل اتّفق عليه جميع المؤمنين في عصر باطلًا؛ فإنّ الإمام من جملتهم وهذا غير الإجماع المصطلح.

[آية ١٤٣ من سورة البقرة]

ومنها: قوله ﷻ: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[١].[٢]

بتقريب أنّ وسط كلّ شيء لغةً: «عَدْلُه وخِيارُه»، فقولهم: «لعصمتهم من الخطأ»، حجّة.

وفيه: أنّ كون الوسط بالمعنى المذكور -على فرض تسليمه- لا يستلزم عدم وقوع الخطأ، بل قد يقع من الأخيار مقارفة العصيان فضلًا عن مصادفة الخطأ.

ذلك في *المختصر*، ص ٤٦؛ والغزالي في *المستصفى*، ص ١٣٨؛ وقد استدلّ بها البزودي والبخاري في *كشف الأسرار*، ج ٣، ص ٢٥٣.

١. سورة البقرة، ١٤٣.

٢. *شرح العمد*، ج ١، ص ١٠٥-١٠٧؛ *المعتمد*،ج ٢، ص ٦و ٧؛ *كشف الأسرار*، ج ٣، ص ٢٥٦.

مع أنّ اللازم على ما ذكر، عصمة آحادهم عن الخطأ والمعصية جميعًا، وهو كما ترى.

هذا كلّه، مع ما روي[١] من أنّ المراد بهم، الأئمّة صلوات الله عليهم أجمعين.

[آية ٦٠ من سورة النساء]

ومنها: قوله عزّ من قائل: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾[٢].[٣]

فإنّ مفهومه عدم وجوب الردّ، مع انتفاء النزاع.

وأنت خبير: بأنّ النزاع غير الاختلاف في الفروع، بل هو ظاهر في الماليّات ونحو ذلك، ويؤيّده الآية التالية لها: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ﴾[٤] الآية. هذا.

ويرد على الاستدلال أيضًا: نظير ما ذكرنا آنفًا؛ فإنّ انتفاء النزاع في عصره غير انتفاء النزاع في عصرنا؛ لأنّه في عصره صلى الله عليه وآله دليل واضح على الواقع، لا في مثل عصرنا، كما لا يخفى.

وأيضًا لو كان المفهوم المدّعى هو الاتّفاق، فلا محالة يكون اتّفاق الأمّة، لا خصوص المجتهدين، ولا ريب في حجّيّته حينئذٍ؛ لدخول

---

١. *البصائر*، ص ٨٢ و٨٣.
٢. سورة البقرة، ١٤٣.
٣. *شرح العمد*، ج ١، ص ١٠٨.
٤. سورة النساء، ٦٠.

الإمام فيهم.

[رواية النبوي صلى الله عليه وآله وسلم]

ومنها: النبوي: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتي عَلَى الخَطَأ»[١]

وفيه: أوّلًا: أنّ المدّعى اتّفاق المجتهدين، لا جميع الأمّة، فلا ربط له بما نحن فيه.

ثانيًا: أنّ الإمام من الأمّة، فلا ريب في حجّيّة اتّفاقهم حينئذٍ، مع قطع النّظر عن الرّواية، كما سبق.

هذا كلّه، لو أغمضنا عمّا قيل من منع تواتره معنًى، بل وصحّته.

[معاني الإجماع]

ثمّ إنّ التحقيق على النحو الدقيق في حجّيّة الإجماع، أنّه يطلق على معانٍ:

الأوّل: [اتّفاق جميع الأمّة إلى العصر الحاضر]

اتّفاق جميع الأمّة إلى العصر الحاضر، وهذا هو الظاهر من بعض حدوده، ولا ريب في حجّيّة مثل هذا الإجماع؛ لأنّ المسألة التي أجمع عليها كذلك يلحق بالبديهيّات والمسلّمات، ويخرج عن حدّ المشتبهات والنظريات التي يطالب الدليل عليها. هذا مع اشتمالها على قول

---

١. في *سنن ابن ماجه*، ج ٥، ص ٤٤١ هكذا ورد: «إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ...».

المعصوم المأمون من الخطأ.

لكن تحصيل مثل هذا الإجماع في غير الضروريّات والبديهيّات ممتنعٌ بحسب العادة.

الثاني: [اتّفاق العلماء إلى العصر الحاضر]

اتّفاق العلماء إلى العصر الحاضر، فبناءً على الوجه الأوّل في حجّيّة الإجماع، يقضي بحجّيّة مثل هذا الإجماع؛ للوجهين المتقدّمين آنفًا.

ومع الغضّ عنه، فهو حجّة للوجه الأوّل المتقدّم آنفًا، بل دعوى تحقّق الحدس حينئذٍ بمعنييه في محلّه في مثل الاتّفاق المزبور.

بل ولو خصّ بعلماء الشيعة أيضًا فلا غبار في حجّيّته؛ للحوقه بالبديهيّات -كما عرفت- ولصحّة دعوى الحدس أيضًا وتحصيل ذلك في النظريّات كسابقه.

الثالث: [اتّفاق العلماء في عصر واحد]

اتّفاق العلماء في عصر واحد، وتحصيله -لو عمّمنا العلماء لسيّدهم ورئيسهم أعني المعصوم- ممتنع.

وحجّيّته -لو قلنا بانصرافه عن الفرد الأكمل فيما نحن فيه للقرينة- مدفوعة؛ إمّا من جهة قاعدة اللّطف فقد عرفت[1]؛وإمّا من جهة الحدس.

---

١. راجع صفحة ٤٧٨.

فالوجه المعروف منه -وهو الأوّل- لا يتمّ -كما عرفت[١]- إلّا في زمن الحضور، فيصحّ حينئذٍ أن يقال: إنّ اتّفاق خواصّ الحضرة مثلًا يكشف عن رأي سيّدهم، لكن لا في مثل زماننا، فلا يتمّ فيه الحدس، كما لا يخفى.

وأمّا الوجه الآخر، فيدفعه انتفاء الحدس على سبيل القطع؛ فإنّه لو كان كذلك لكان كل شهرة كاشفًا قطعيًّا؛ لتحقّق الأمور المذكورة المستند[٢] إليها في الحدس فيها إلّا خصوص خفاء المستند، وهو لا يوجب قوّة الأقوال؛ فإنّهم كما استندوا إلى ما نعرف عدم صحّة الاستناد إليه كثيرًا، يمكن استنادهم إلى ما لو تبيّناه عرفنا عدم صحّة الاستناد إليه.

هذا، وأنت تعرف أنّ القدماء[٣] كما يحكى عنهم[١] يوجبون قصد

---

١. راجع صفحة ٤٧٨.
٢. في الحجرية: «المستندة».
٣. راجع *رسائل الشريف المرتضى*، ج ٢، ص ٣٥٤ و ٣٥٨؛ *والمبسوط*، ج ١، ص ١٠١؛ *والمراسم*، ص ٦٩. وقال السيّد المجاهد في *مفتاح الكرامة*، ج ٢، ص ٣١٤ و ٣١٥: «القائلون باشتراط الوجوب والندب جماعة كثيرون: كأبي الحسين سعيد الراوندي والشيخ سالم بن بدران معين الدين المصري صاحب «التحرير» على ما نقل عنهما في «غاية المراد» وأبي القاسم عبد العزيز بن البرّاج على ما نقل عنه الفاضل والشهيد في «الذكرى» وأبي الصلاح وأبي جعفر بن حمزة وأبي المكارم حمزة وأبي عبد الله محمّد وأبي القاسم جعفر في «الشرائع» وأبي طالب محمّد في «الفخريّة» والشهيدين والمحقّق الثاني والصيمري والمصنّف وجمع من الأصحاب، كما في «جامع المقاصد» وجماعة من المتأخّرين كما في «شرح المفاتيح»، وظاهر «التذكرة» في نيّة الصلاة دعوى الإجماع على اعتبار الوجوب والندب، حيث قال: وأمّا الفرضيّة والندبيّة فلا ←

الوجه، ولا مستند له في الظاهر، ولم يوجب ذلك قوّة ما ذهبوا إليه، بل خالفهم المتأخّرون[٢] في ذلك.

هذا، بل التحقيق: أنّ خفاء المدرك يوهن فتوى المتّفقين حينئذٍ، ولا يقوّيها: بأن يقال: لو كان لهم مدرك قوي لتعرّض له مصنّفوهم، كما تعرّضوا لسائر مدارك أبواب الفقه.

ثمّ بعد ذلك كلّه، لو سلّمنا حجّيّة مثل هذا الإجماع، فلا ثمرة له؛ لانتفاء خفاء مدارك الفقه في فتاوي العلماء إلّا نادرًا.

وممّا ذكرنا تعرف: أنّ اتّفاق جماعة من العلماء -مع وجود الأوصاف المذكورة من اختلاف المذاق وخفاء المدرك وغيرهما- لا يوجب الحدس القطعي عن رأي الإمام بطريق أولى؛ فإنّه لا يزيد على الشهرة، وقد منعنا الحدس في اتّفاق الكلّ ما عدا الإمام في عصر واحد.

[إطلاقات الإجماع في الاصطلاح]

ثمّ من مطاوى ما ذكرنا تعرف الاصطلاح في الإجماع:

فتارة يطلق على اتّفاق الأمّة إلى العصر الحاضر؛ وتارة على اتّفاقهم في عصر واحد؛ وتارة على اتّفاق العلماء إلى العصر الحاضر مع دخول الإمام تارة؛ وخروجه أخرى؛ وتارة على اتّفاقهم في عصر واحد كذلك؛

← بدّ من التعرّض لهما عندنا وهو أحد وجهي الشافعية.»

١. في الحجرية: «عليهم».

٢. كصاحب الجواهر في *جواهر الكلام*، ج ٥، ص ١٢١؛ والشيخ الأعظم الأنصاري في *كتاب الصلاة*، ج ١، ص ٢٧٠.

وتارة على اتّفاق علماء الشيعة إلى العصر الحاضر كذلك؛ وتارة على اتّفاقهم في عصر واحد كذلك؛ وتارة على اتّفاق جماعة كثيرة من المحقّقين على مسألة مجهولة المدرك.

وعرفت الحال في الكلّ، فتدبّر.

[عدم حجّيّة الإجماع المنقول]

وممّا ذكر تعرف: عدم حجّيّة الإجماع المنقول؛ لأنّك عرفت أنّ تحصيل الإجماع المفيد للحجّيّة متعذّر.

هذا، مع أنّ خبر الناقل عن رأي الإمام حدسي؛ لعدم عثوره عليه حسًّا، ولا دلالة على حجّيّة الخبر الحدسي.

بل نقل السبب الكاشف عن رأي الإمام أيضًا حدسي غالبًا؛ لأنّهم يعثرون على فتاوي جملة من المصنّفين فيضيفون إليها غيرها حدسًا.

وبذلك يتطرّق الوهن في نقل السّبب أيضًا، مع تطرّق الوهن إليه من جهة أخرى أيضًا؛ حيث إنّ أغلب الإجماعات المنقولة قد عثرنا على وجود المخالف بمقدار يضرّ بانعقاده، كما يظهر بالمراجعة، فتدبّر.

الفصل الخامس [في الشهرة الفتوائيّة]

استقرب شيخنا الشهيد[1] قدّس الله نفسه تبعًا لبعض الأصحاب حجّيّة الشهرة في الفتوى بالخصوص.

[وجوه الاستدلال على حجّيّة الشهرة في الفتوى والمناقشة فيها]

ويمكن الاستدلال عليه بوجوه:

الأوّل: [فحوى أدلّة حجّيّة خبر الواحد]

دلالة ما دلّ على حجّيّة الخبر عليه بالفحوى؛ إذ الظنّ الحاصل منها أقوى.

وفيه: أوّلًا: أنّه لا عبرة بتنقيح المناط والفحوى، كما عرفت في مباحث القطع[2].

---

١. *موسوعة الشهيد الأوّل، كتاب الذكرى*، ج ٥، ص ١٥ و١٦.
٢. راجع صفحة ٣٧٥-٣٧٩.

وثانيًا: كون المناط في حجّيّة الخبر تحصيل الظنّ، غير ثابت، بل دون إحراز ذلك خرط القتاد.

وثالثًا: كونه أقوى في تحصيل الظنّ من الخبر المعتبر، ممنوع جدًّا.

الثاني: [**كون الشهرة في الفتوى موجبة للاطمينان**]

أنّه موجب للاطمينان، وعلى الاتّكال عليه بناء العقلاء.

وفيه: منع الصغرى -ولو على إطلاقه- أوّلًا؛ وثبوت الردع عن الاطمينان -كما عرفت في المباحث المتأخّرة- ثانيًا.

الثالث: [**مقبولة عمر بن حنظلة**]

مقبولة عمر بن حنظلة المرويّة في *الكافي*: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ الله عليه السلام عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أصحابنَا، بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ، فَتَحَاكَمَا -إلى أن قَالَ:- فَإن كان كُلُّ وَاحِدٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أصحابنَا، فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاظِرَيْنِ فِي حقِّهِمَا، -إلى قوله:- «يُنْظَرُ إلى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَاتِهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ عِنْدَ أصحابكَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا، وَيُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أصحابكَ؛ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيه» ... .»[1]

بتقريب: أنّ المراد من المجمع عليه هو المشهور، واللّام للجنس.

وفيه: أنّه -لو سلّم كون اللّام في المجمع عليه للجنس، لا العهد

---

١. *الكافي*، ج١، ص ٦٧ و٦٨.

بقرينة المقام، حتّى لا يعمّ الفتوى- يرد على الاستدلال به:

أوّلًا: أنّ حمل «المجمع عليه» على المشهور غير متّجه، ولا دلالة عليه؛ لأنّ تحصيل الإجماع من العلماء أو أهل الحديث في ذلك الزمان على نقل الرواية كان أمرًا ممكنًا متيسّرًا.

وثانيًا: أنّ نفي الريب عن المجمع عليه يدلّ على نفي حجّيّة الشهرة؛ لمكان وجود الريب فيه بالضّرورة؛ فهو يدلّ على حجّيّة ما لا ريب فيه، كالخبر المجمع على روايته وصحّته.

الرابع: [مرفوعة زرارة]

مرفوعة زرارة: «قَالَ: قلت: جُعِلْتُ فِدَاكَ، يَأتي عَنْكُمُ الْخَبَرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ، فَبِأَيِّهِمَا آخذُ[١]؟ فَقَالَ[٢] عليه السلام: «يَا زُرَارَةُ[٣]، خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أصحابكَ، وَدَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ» فَقلت: يَا سَيِّدِي إِنَّهُمَا مَعًا مَشْهُورَانِ مَرْوِيَّانِ[٤] مَأْثُورَانِ عَنْكُمْ. فَقَالَ عليه السلام: «خُذْ بِقَوْلِ أَعْدَلِهِمَا عِنْدَكَ... الخبر.»[٥].

بناءً على أنّ المراد -بالموصول- مطلق المشهور روايةً كان أو فتوى.

وفيه: -مع أنّ الموصول راجع إلى الرواية خاصّة- أنّ إثبات التعميم

---

١. في الحجرية: «نعمل».
٢. في الحجرية: «فقال».
٣. في الحجرية: «يا زرارة» غير موجودة.
٤. في الحجرية: «مرويّان» غير موجودة.
٥. *عوالي اللآلي*، ج ٤، ص ١٣٣.

لا وجه له.

غاية الأمر، ظهور الموصول في الرواية وإجماله بالنسبة إلى غيرها من دون استظهار التعميم فيه؛ فإذًا لا وجه لاعتبار الشهرة أصلًا، بل لو فرض حصول الاطمينان منه، فهو مردوع، كما عرفت.

وممّا يستطرف في المقام: ما يقال: «إنّ اللّازم من حجّيّتها انتفاء حجّيّتها؛ لأنّ الشهرة على عدم حجّيّتها»[1].

١. راجع *القوانين*، ج ٢، ص ٢٧٩؛ *تقريرات في أصول الفقه*، ج ٢، ص ٤٣٦.

الفصل السادس في بعض ما استند عليه على حجّيّة الظّن

الأوّل: [أنّ في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الإلزامي مظنّة للضرر والإيراد عليه][1]

أنّ في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الإلزامي مظنّة للضرر؛ لملازمته للظنّ بالعقوبة على المخالفة وللظنّ بالمفسدة والوقوع فيها؛ بناءً على تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد -كما عليه العدليّة[2]- ودفع الضرر المظنون لازم.

وفيه: أوّلًا: النقض بأنّ اللازم على ذلك سقوط الظنّ عن الحجّيّة، بل وغيره من الأمارات سوى القطع.

توضيح ذلك: أنّ العقل في الإلزام بدفع الضرر المظنون أو المحتمل أو الموهوم تابع للضرر المتصوّر وعظم خطره؛ فربّما كان ضعيفًا في

---

١. راجع للتفصيل في المسألة *شرح هداية المسترشدين*، ص ٧٠٦-٧٣٣.
٢. راجع *الذريعة*، ج ١، ص ٤٣٥؛ *التبيان*، ج ٤، ص ٣٠٦ و ٣٠٧؛ *كشف المراد*، ص ٣٠٣ و ٣٤٨؛ *كفاية الأصول*، ج ٢، ص ١٧٢.

الغاية، فلا يلزم بدفع المظنون منه فضلًا عن المشكوك؛ وربّما كان أقوى فيحكم بدفع المظنون منه، دون المشكوك والموهوم؛ وربّما كان أقوى فيلزم بدفع المشكوك منه أيضًا؛ وربّما يلزم بدفع الموهوم منه أيضًا، كما إذا احتمل ضعيفًا مصادفة الأسد في طريقه فيهلكه، ومن ذلك، الضرر الأخروي؛ فإنّ العقل لا يكاد يقنع إلّا بتحصيل المؤمّن القطعي.

فنقول: إذا كان الظنّ بالحكم ملازمًا للظنّ بالعقوبة على المخالفة – كان احتماله مساويًا أو مرجوحًا ملازمًا لاحتمالها كذلك– فيسقط الأمارات عن الاعتبار؛ لتطرّق احتمال الحكم الإلزامي حيثما قامت على خلافه. واللازم على الدليل المذكور هو الاحتياط المطلق.

وثانيًا: أنّ الظنّ بالحكم غير ملازم للظنّ باستحقاق العقوبة، فضلًا عنها مع المخالفة إذا قامت أمارة معتبرة أو أصل كذلك على خلافه؛ فإنّه لا يحتمل الضرر حينئذٍ؛ لانتفاء المعصية الموجبة له، فضلًا عن الظنّ. وإذا انتفى الأمران فاللازم هو الاحتياط.

والظنّ بفوات المصلحة في مظنون الوجوب غير ملازم للظنّ بالمفسدة، فضلًا عن الضرر.

والظنّ بالوقوع في مفسدة مظنون الحرمة غير ملازم للظنّ بالضرر؛ إذ ربّما كان المفسدة حزازة في الفعل من دون ترتّب ضرر على الفاعل.

وثالثًا: أنّ مقتضى تماميّة الدليل لزوم الاحتياط في خصوص ما ظنّ بحرمته أو وجوبه، من دون أن يكون الظنّ أمارة مثبتة للحكم، قاضية به في مرحلة الظاهر، متّبعًا فيه وفي غيره، لو قام على الإباحة والكراهة

وغير ذلك، كما لا يخفى.

الثاني: [لزوم ترجيح المرجوح على الراجح والإيراد عليه][1]

أنّه لو لم يؤخذ بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح.

وفيه: أنّ المقدّم محتاج إلى الإضمار -أي وأخذ بالوهم- وإلّا لكان ذكر التالي أجنبيًّا.

فنقول: إنّ عدم حجّيّة الظنّ لا يلازم حجّيّة الوهم؛ إذ من الممكن عدم حجّيّة الجميع وتعيّن التماس الدليل من خارج، والأمر كذلك.

وعليه، فلا يكون الترجيح للوهم على الظنّ، ولو كان بحسب الاتّفاق موافقًا لما يحصل من ذلك الدليل، بل الترجيح لذلك الدليل، كالعموم والظاهر وغيرهما. وربّما كان ذاك الدليل موجبًا للظنّ، كما هو واضح.

الثالث: [دليل الانسداد] [2]

[مقدّمات دليل الانسداد]

دليل الانسداد المركّب من مقدّمات:

الأولى: أنّ باب العلم والعلمي منسدّ في معظم المسائل الفقهيّة.

الثانية: أنّه لسنا بمهملين منها على كثرتها؛ بحيث نكون فيها بحكم الأطفال والمجانين أو نرجع إلى أصالة البرائة أو أصالة العدم.

---

١. راجع للتفصيل في المسألة شرح *هداية المسترشدين*، ص ٦٨١-٧٠٦.
٢. راجع للتفصيل في المسألة شرح *هداية المسترشدين*، ص ٥٥٢-٦٨١.

الثالثة: إذا وجب التعرّض لها، فليس المرجع هو الطرق الشرعيّة المقرّرة للجاهل من الاحتياط أو الأصل المتّبع شرعًا في تلك المسألة مع قطع النظر عن ضميمة غيرها من المجهولات أو الرجوع إلى فتوى العالم فيها.

الرابعة: ولا يجوز الرجوع إلى الموافقة الوهميّة والشكّيّة لتلك التكاليف المجهولة تفصيلًا المعلومة إجمالًا وترك الموافقة الظنّية مع التمكّن منها.

فتعيّن الرجوع إلى الظنّ.

[**تحليل مقدّمات دليل الانسداد**]

أمّا المقدّمة الأولى، فممنوعة أشدّ المنع بعد وفور الأخبار المعتبرة في الكتب الأربعة وغيرها؛ فإنّه -بعد الإحاطة بها، وتعيّن التّكاليف منها- لا يبقى لنا علم إجمالي بتكليف إلزامي خارج منها، فضلًا عن العلم بخفاء معظم الفقه، بل الرجوع إلى كتاب واحد من كتب الأحاديث -أعني *الكافي*- كافٍ فيما ذكرنا ومن أجل ذلك سمّي بالكافي.

والعجب من دعوى العلم بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة في الشريعة، لم يقم عليها نصّ ودليل معتبر، تبلغ في الكثرة مرتبة يكون إجراء البرائة فيها موجبًا للخروج عن الدين مثلًا، والاحتياط حرجًا أو مخلًّا بالنّظام.

أ فلا يتعجّب متعجّب من هذا الكلام؟ فإنّ القطع -بوجود واجب واحد أو محرّم كذلك، فيما لم يقم عليه نصّ ودليل معتبر- مفقود من

رأسه؛ فكيف بما ادّعي؟

والانصاف: أنّ دعوى عكس هذه الدعوى -وإنّا نعلم أنّ كثيرًا ممّا قام على وجوبه أو حرمته دليل علمي ليس في الواقع كذلك- أولى من هذه الدعوى البالغة إلى حدّ المجازفة.

وأمّا المقدمة الثانية، فلا مجال لإنكارها بعد تسليم الأولى.

وأمّا المقدّمة الثالثة، فالرجوع إلى الاحتياط -إن أفاد اختلال النظام أو الحرج- فغير وجيه.

ولا يرد عليه: أنّ الحكم ليس بحرجيّ، وإن كان الاحتياط فيه حرجيًّا، فلا يفيده نفي الحرج لو كان نفيًا للحكم بلسان نفي الموضوع؛ لأنّه يكفي في نفيه قوله سبحانه: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[1] إلّا أنّ استلزام الاحتياط لأحد الأمرين أو لهما جميعًا، غير واضح.

وأمّا الأصل الآخر في المسألة فمفقود، والرجوع إلى العالم فيها رجوع إلى الجاهل حقيقة؛ للعلم بفساد مستنده.

وأمّا المقدّمة الرابعة، فلا بأس بها.

[وجوه ممنوعيّة نتيجة دليل الانسداد]

ثمّ إنّ النّتيجة ممنوعة على إطلاقها؛ لوجوه نشير إليها:

الأوّل: قضيّة المقدّمات حينئذٍ ليس إلّا الرجوع إلى الظنّ فيما إذا قام

---

١. سورة البقرة، ١٨٥.

على حكم إلزامي، لا فيما إذا قام على نفيه؛ فإنّ الرجوع فيه إلى البرائة أو الاحتياط لا يوجب محذورًا أصلًا.

الثاني: يلزم أن يضمّ المشكوكات أو جملة منها إلى المظنونات في لزوم رعايتها بالاحتياط؛ لأنّه لا محذور فيه حينئذٍ لو كان المانع من الرجوع إليه هو الحرج وغيره، ويلزم أن تضمّ جملة من المظنونات إلى المشكوكات والموهومات في عدم لزوم الرعاية، إذا كان المانع من إجراء البرائة فيها هو الخروج عن الدين؛ لعدم لزومه حينئذٍ، فيؤخذ بالظنّ الأقرب إلى العلم؛ فإن وفى يرفع المحذور وإلّا ضمّ إليه المرتبة التي دونها وهكذا.

ولمّا كان مراتب الظنّ غير محصورة للفقيه، وتعيين ما هو المرجع منها أشكل، فحينئذٍ يقع في هرج عظيم وتلوّن غريب وتشويش لا يوصف، كما لا يخفى، وهذا ممّا يوضح فساد هذا الدليل.

الثالث: أنّ النّتيجة -على فرض تماميّة المقدّمات- لزوم متابعة الظنّ عقلًا لا شرعًا في خصوص ما قام على تكليف إلزامي، من دون أن يكون الظنّ حينئذٍ أمارة مثبتة لذلك الحكم في الظاهر أصلًا.

ولا يجوز للعامّي تقليد مثل هذا التابع للظنّ؛ لعدم ثبوت الحكم عنده، بل حيث انسدّ عليه باب العلم والعلمي لم يجد محيصًا عن متابعة الظنّ، وهذا الانسداد غير واقع عند العامّي في ذلك الحكم، بل فتوى المجتهد الذي لا يتّبع الظنّ حجّة عليه، كما لا يخفى.

ولا أرى كبير جدوى في إطالة الكلام في هذا المبحث.

الأريكة التاسعة

في الاستصحاب

وإنّما قدّمناه على البرائة والتخيير والاحتياط لتقدّمه مرتبة؛ فإنّه من الأمارات؛ حيث يثبت به الواقع فيترتّب عليه -أي على الواقع- آثاره.

وكيف لا يكون أمارة؟ وليس فيه إلّا الحكم بالبقاء، على أنّك تعرف -فيما يأتي في تحقيق حال الاستصحاب وأنّه أمر واقعي كشف عنه الشّرع[1]- ما يوضح لك أنّه أمارة.

لكنّه مع ذلك يشبه الأصل؛ لأنّ الشكّ قد أخذ في موضوعه، كما أخذ في موضوع الأصول. فافهم.

[**تعريف الاستصحاب**]

وأمّا حدّه: فهو التمسّك بثبوت ما يقطع به في وقت سابق على بقائه فيما بعد ذلك الوقت حيث شكّ فيه.

وإليه يرجع تحديد العلّامة البهائي في *الزبدة* بأنّه: «إثبات الحكم في

---

١. راجع صفحة ٥٠٢.

الزمان الثاني تعويلًا على ثبوته في الزمن الأوّل»[١] وما نسبه شارح الدروس [إلى القوم][٢] وقال: «إنّ القوم ذكروا أنّ الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه»[٣].

وإن أمكن إيراد شيء من المناقشة عليه.

وقولنا: «التمسّك»، عدول عمّن بدّله «بالحكم بالبقاء إلى آخر»[٤]؛ لأنّه عليه يكون النزاع في حجّيّته كالنزاع في حجّيّة المفاهيم تجوّزًا وتأويلًا.

ويكون المراد من قولنا: «الاستصحاب حجّة أم لا؟»، أنّه محقّق واقع أم لا؟ وهذا خلاف ظاهر القوم أو صريحهم فيما يتعرّضون له، فيحكمون بحجّيّته، أو ينفون.

مع ما تعرف: من أنّه ليس بحكم شرعي، بل أمر واقعي كشف عنه الشارع، من دون أن يكون هنالك على خلاف الواقع حكم واقعي أو ظاهري أصلًا، إلّا حكم صوري على ما عرفته في مبحث الإجزاء[٥].

وبالجملة: يستظهر من دليل الاستصحاب -كما ننبّه عليه- أنّه طريق واقعي ينبغي سلوكه، قد غفل عنه الناس، ونبّه عليه الشّريعة، ولم

---

١. *الزبدة*، ص ١٠٦.
٢. في الحجرية: «إلى القوم» غيرموجودة وأضفناها من *فرائد الأصول*؛ لتوقّف المعنى عليه.
٣. *مشارق الشموس*، ج ١، ص ٣٨٢.
٤. راجع *كفاية الأصول*، ج ٢، ص ١٩٩.
٥. راجع صفحة ٢٢٢ و٢٢٣.

يكن كخبر الواحد معلومًا قبل ذلك.

وهذا لا يترتّب عليه إلّا تنجّز الواقع مع الإصابة، والعذر عنه مع الخطأ، كما هو شأن الطريق في نفسه.

وقولنا: «ما يقطع به في وقت سابق»، هو أحد أركان الاستصحاب.

وقولنا: «على بقائه»؛ لأنّ متعلّق الشكّ في الاستصحاب هو بقاء المستصحب لا حدوثه أو حدوث غيره أو بقائه؛ ويعلم من ذلك اعتبار اتّحاد الموضوع.

وقولنا: «حيث شكّ فيه»، إشارة إلى بعض أركان الاستصحاب.

[الأقوال في الاستصحاب]

ثمّ إنّه قد تشتّت الآراء جدًّا في مسألة الاستصحاب:

فمِن بين منكر لحجّيّته مطلقًا[1].

ومثبت له كذلك[2].

---

١. ذهب إليه *السيّد المرتضى* في *الذريعة*، ج ٢، ص ٨٢٩ و ٨٣٠؛ والسيّد ابن زهرة في *غنية النزوع*، ج ٢، ص ٤٢٠، واختاره المحقّق الحلّي في *المعتبر*، ج ١، ص ٣٢ و ٣٣؛ وصاحب المعالم في *معالم الدين*، ص ٢٣٥؛ وصاحب المدارك في *مدارك الأحكام*، ج١، ص ٤٦. وإليه ذهب أكثر الحنفية، والمتكلّمين، كأبي الحسين البصري على ما في *إرشاد الفحول*، ج ٢، ص ١٧٤.

٢. وهو ما يظهر من الشيخ المفيد في *التذكرة*، ص ٤٥؛ والشيخ الطوسي في *العدّة*، ج ٢، ص ٧٥٨ و المحقّق الحلّي في *المعارج*، ص ٢٣٧؛ والعلاّمة الحلّي في *مبادئ الوصول إلى علم الأصول*، ص ٢٥٠؛ والشهيد الأوّل في *القواعد* ←

ومفصّل فيه بين الاستصحاب الوجودي والعدمي[١].

ومفصّل بين الموضوعات والأحكام، فلا يعتبر في الأوّل.[٢]

ومفصّل بين الأحكام الجزئيّة كطهارة ثوبه ووجوب نفقة زوجته وبين غيرها من الأحكام الكلّيّة والموضوعات الخارجيّة فلا يعتبر في غير الأوّل.[٣]

→ *والفوائد*، ص ١٣٢ و ١٣٣؛ والشهيد الثاني في *تمهيد القواعد*، ص ٢٧١؛ والشيخ البهائي في *زبدة الأصول*، ص ١٠٦؛ بل نسبه الوحيد البهبهاني إلى المشهور في *الفوائد الحائريّة*، ص ٢٧٤؛ والمحقّق القمّي إلى أكثر المتأخّرين في *القوانين*، ج ٣، ص ١٣٢؛ والشيخ الأنصاري إلى أكثر المحقّقين في *الحاشية على القوانين*، ص ٦٧؛ واختاره صاحب الكفاية في *كفاية الأصول*، ج ٢، ص ٢٠٣؛ والمحقّق العراقي في *نهاية الأفكار*، ج ٤، ص ٣٣؛ والسيّد الصدر في *بحوث في علم الأصول*، ج ٦، ١٢٧-١٦٤، ويظهر ذلك من مجموع كلمات الإمام الخميني، في الرسائل (للإمام الخميني)، ص ٧٦-١٢٠. وذهب إليه أيضا أكثر العامّة، كالحنابلة، والمالكيّة وأكثر الشافعيّة، والظاهريّة على ما في *إرشاد الفحول*، ج ٢، ص ١٧٤؛ وكالآمدي في *الإحكام على أصول الأحكام*، ج ٥، ص ٢؛ و الأسنوي والبيضاوي في *نهاية السؤل*، ص ٣٦١.

١. وهو المنقول عن الحنفيّة على ما في *إرشاد الفحول*، ج ٢، ص ١٧٥. ونسبه إليهم التفتازاني في *حاشية شرح مختصر الأصول*، ج ٣، ص ٥٦٥.

٢. هذا ما استظهره المحقّق القمّي عن كلمات المحقّق السبزواري. (راجع *القوانين*، ج ٣، ص ١٢٩ و ١٣٠؛ *ذخيرة المعاد*، ج ٢، ص ٤٠٩ و٤١١).

٣. قال الشيخ الأعظم الأنصاري في *فرائد الأصول*،ج ٣، ص ٣٥: «الثالث: اعتباره في الحكم الجزئي دون الكلّي ودون الأمور الخارجيّة، وهو الذي ربّما يستظهر ممّا حكاه السيّد شارح الوافية عن المحقّق الخوانساري في حاشية له على قول الشهيد قدس سره في تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه.» ولكن الشيخ الأعظم يقول في ص ١٢١: «على تقدير وجود القائل به.» وأنّه نسب إلى المحقّق الخوانساري قولًا آخر وإليك نصّ كلام الشيخ الأعظم: «الأوّل: ←

ومفصّل بين ما شكّ في الرافع وكان المقتضي للبقاء موجودًا وبين غيره، فلا يعتبر في الثاني.[١]

أو مفصّل بين الأحكام الوضعيّة -يعني نفس الاسباب والشروط والموانع- والأحكام التكليفيّة التابعة لها، وبين غيرها من الأحكام الشرعيّة، فلا يجري في الأخير.[٢]

أو مفصّل بين الحكم الكلّي وغيره من الأحكام الجزئيّة والموضوعات الخارجيّة، فلا يعتبر في خصوص الأوّل وهو المَعزي إلى علمائنا الأخباريين رضوان الله عليهم أجمعين.[٣]

وغير ذلك من التفاصيل.[٤]

والحقّ: حجّيّته مطلقًا.

← اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعيّ مطلقًا جزئيًّا كان كنجاسة الثوب، أو كلّيًا كنجاسة الماء المتغيّر بعد زوال التغيّر وهو الظاهر ممّا حكاه المحقّق الخوانساري.» (*فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٣٥)؛ راجع *شرح الوافية*، ج ٢، ص ٢١١-٢١٣؛ *جامعة الأصول*، ص ٢٣١-٢٣٣.

١. اختار هذا التفصيل الشيخ الأعظم الأنصاري في *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ١٩٠؛ وتبعه المحقّق النائيني في *فوائد الأصول*، ج ٤، ص ٣٣١.

٢. نسب الشيخ الأعظم الأنصاري هذا القول إلى الفاضل التوني صاحب الوافية. (راجع *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ١٢١؛ *والوافية*، ص ٢٠٠-٢٠٣).

٣. و هو الذي حكاه الوحيد البهبهاني عن الأخباريّين في *الرسائل الأصوليّة*، ص ٤٢٥. واختار هذا القول المحدّث الأسترآبادي في *الفوائد المدنيّة*، ص ١٤١-١٤٣؛ وتبعه المحدّث البحراني في *الحدائق*، ج ١، ص ٥١ و ٥٢. واختاره من غير الأخباريّين، المحقّق الخوئي في *مصباح الأصول*، ج ٣، ص ٣٦ و ٤٧.

٤. راجع *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٨٣-١٩٠.

وإن منعنا جريانه في الأحكام الكلّيّة وغيرها، فإنّما هو لاختلال أركانه فيها، لا لعدم صحّة جريانه فيها، وستعرف الوجه في القول المختار، وفساد سائرها، ممّا يتلى عليك.

[**الأدلّة التي يستدلّ بها على حجّيّة الاستصحاب**]

ثمّ إنّه استدلّ على حجّيّة الاستصحاب -ولو في الجملة- بوجوه:

[**دليل حجّيّة الاستصحاب من الإجماع وردّه**]

منها: الإجماع، وقد عرفت عدم حجّيّة المنقول منه[1]، فضلًا عن كونه في المقام موهونًا إلى الغاية؛ لمكان الخلاف العظيم أو من المعظم فيه، ناهيك ما عرفت من أقوال المفصّلين.

[**دليل حجّيّة الاستصحاب من حصول الظنّ به وردّه**]

ومنها: حصول الظنّ به؛ لأنّ الثبوت في السابق موجب للظنّ به في اللاحق.

وفيه: أوّلًا: منع تحصيل الظنّ منه مطلقًا، كيف وما سوى الله سبحانه في معرض الزيال؟ فيتفاوت الحال في الظنّ والاحتمال في الموضوعات المستصحبة بحسب الاقتضائات وطول الزمان، مثلًا وجود الغائب بعد سنة مظنون إلّا إذا كان شيخًا، فهو مشكوك، أو

---

١. راجع صفحة ٤٨٧.

هرمًا فهو موهوم، وبعد مضي خمسين سنة موهوم مطلقًا، وقس على المثال.

مع أنّ الظنّ غير معتبر -حتّى عند العرف- إلّا خصوص الاطمينان منه، وقد ثبت النهي عن اتّباع الظنّ مطلقًا.

[دليل حجّيّة الاستصحاب من الاستقراء وردّه]

ومنها: الاستقراء قال المحقّق الأنصاري قدّس الله نفسه: «إنّا تتبّعنا موارد الشكّ في بقاء الحكم السّابق المشكوك من جهة الرافع، فلم نجد من أوّل الفقه إلى آخره موردًا إلّا وحكم الشّارع فيه بالبقاء، إلّا مع أمارة توجب الظنّ بالخلاف... -قال قدّس سرّه:- والانصاف: أنّ هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع، وهو أولى من الاستقراء الذي ذكره غير واحد -كالمحقّق البهبهاني وصاحب الرّياض-: أنّه المستند في حجّيّة شهادة العدلين على الإطلاق.»[1]

وفيه: أنّه لو ثبت ذلك وأفاد القطع بالحجّيّة، مع إعضال الأمرين جميعًا؛ لمكان قلّة تلك الموارد، فلا يفيد هذا الاستقراء علمًا يثبت[2] حجّيّته في الأحكام الكلّيّة؛ لأنّ تلك الموارد المستقراة -كما ادّعي- مختصّة بغيرها.

---

١. *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٥٤ و٥٥.
٢. في الحجرية: «لا يثبت».

[**دليل حجّيّة الاستصحاب من بناء العقلاء وردّه**]

ومنها: بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة، بل ادّعي[١] ذلك في ذوي الشعور من كافّة الحيوان، وحيث لم يردع عنه كان ماضيًا.

وأنت خبير: لو تمَّ هذا الوجه لألحق الاستصحاب بالأمارات، ولا يتمشّى دعوى الردع عنه؛ لوجود الأخبار المثبتة للاستصحاب، فهي دالّة على الإمضاء على ما هو عليه عند العقلاء لا محالة، لكن أصل الدعوى ممنوعة.

وما يرى من البناء على الحالة السابقة؛ فإمّا هو للرجاء، كما في التجارات؛ أو للإطمينان بالبقاء؛ أو للغفلة عن احتمال طروّ المزيل، كما في رجوع الطيور إلى الأوكار، والسباع إلى الأوجار.

ألا ترى أنّه لو أخبر غير الثقة بظهور اللصّ أو السبع في طريق المسافرين بعد ما لم يكن، لأحجموا عن المسير، ولم يعوّلوا على الحال السّابق، وهو خلوّ الطريق عن المانع.

وبالجملة: فتعبّد العقلاء وغيرهم على الحالة السّابقة ممنوع.

[**دليل حجّيّة الاستصحاب من الأخبار**]

ومنها: الأخبار ويمكن أن يستدلّ بعدّة:

---

١. راجع *كفاية الأصول*، ج ٢، ص ٢٠٣.

منها: الأوّل: [**صحيحة لزرارة**]

ما رواه في *الكافي* بسند صحيح عن أحد الصادقين صلوات الله عليهما في حديث: «وَإِذَا لَمْ يَدْرِ فِي ثَلَاثٍ هُوَ، أَوْ فِي أَرْبَعٍ، وقَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ، قَامَ فَأَضَافَ إِلَيْهَا أُخْرىٰ، وَلا شيء عَلَيْهِ، ولا يَنقُضُ اليَقِينُ بِالشَّكِّ، وَلا يُدْخُلُ الشَّكُّ فِي الْيَقِينِ، ولا يَخْلِطُ أَحَدَهُمَا بِالآخَرِ، ولكِنَّهُ يَنْقُضُ الشَّكُّ بِالْيَقِينِ، وَيُتِمُّ عَلَى اليَقِينِ، فَيُبْنى عَلَيْهِ، وَلا يعتدّ بِالشَّكِّ فِي حَالٍ مِنَ الحَالَاتِ.»[1]

فإن قلت: الظاهر أنّ الفاعل في الأفعال من قوله عليه السلام «ولا يَنْقُضُ اليَقِينُ إلى آخرها»، هو المصلّي الشاكّ، فلا يدلّ على أزيد من حجّيّة الاستصحاب في خصوص المورد.

قلت: بلى، يدلّ عليه لو لم تكن اللّامات للعهد؛ فإنّها لو كانت للجنس كان المورد أحد الموارد، كما لا يخفى.

وكونها للعهد بعيد خصوصًا بملاحظة قوله «في حالٍ من الحَالاتِ»؛ على أنّها لو كانت للعهد لصحّ الاستدلال بها؛ لظهورها في أنّ حرمة النقض لخصوصيّة اليقين والشكّ، وأنّ مثل اليقين لا ينقض بمثل الشكّ، لا لخصوصيّة في المورد.

إن قلت: الاستدلال بالخبر موقوف على إرادة اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة والشكّ فيه، ولا يمكن الحمل على ذلك في مذهب

---

١. *الكافي*، ج ٦، ص ٢٦٠ و٢٦١.

الإماميّة؛ حيث إنّهم يبنون على الأكثر، ويلزمون بإتيان الركعة منفصلة لا متّصلة، كما هو قضية ظاهر الخبر، فيجب حمل «اليقين» على اليقين بالفراغ والبرائة بالإتيان بما علّمه عليه السلام.

قلت: الرّواية غير قابلة -كما ترى- لهذا الحمل البعيد الغريب عن الذهن، ولو سلّم لزوم الإتيان بالركعة منفصلة، لم يصرف الرواية عمّا ذكرنا.

غاية الأمر، أنّ الترك التامّ للنقض لا يكاد يتحقّق على المذهب، لكنّه يتحقّق في الجملة؛ حيث إنّ الإتيان بأصل الركعة -ولو منفصلة- إنّما هو لأجل ترك النقض، فلا ضير في دلالتها على المدّعى.

هذا مع أنّ القول -بتخيير المصلّي في المسألة بين البناء على الأكثر والإتيان بالركعة منفصلة، وبين البناء على الأقلّ والإتيان بها متّصلة لمثل هذه الرواية فلا تصرف عن ظاهرها- ممكن.

ودعوى مخالفته للمذهب غير مسلّمة، بل المنسوب إلى غير واحد من الأعلام ذلك[1]؛ بل ذلك مقتضى القاعدة في الجمع بين أخبار المسألة، ممّا دلّ على البناء على الأقلّ، وما دلّ على البناء على الأكثر بالحمل على التخيير.

وعلى ذلك، ديدن الأصحاب في غير الباب، كما فعلوا في مسألة التخيير بين القصر والإتمام في المواطن الأربعة لأجل ذلك، وفي غير

---

١. راجع *رسالة في فتاوي ابن بابويه* (المطبوعة مع رسالة فتاوي ابن عقيل)، ص ٥٦؛ *مجموعة فتاوي ابن الجنيد*، ص ٧٨.

ذلك لذلك، وإن فقد شاهد للجمع في البين، فضلًا عمّا وجد.

كما يشهد له في المسألة بعض الروايات:

فروي في *التهذيب* عن عمّار الساباطي قال: «سَأَلْتُ[١] أَبَا عَبْدِ الله عليه السلام عَنْ شَيْءٍ مِنَ السَّهْوِ فِي الصَّلَاةِ، فَقَالَ: «أَلَا أُعَلِّمُكَ شَيْئًا إذا فَعَلْتَهُ، ثمّ ذَكَرْتَ أَنَّكَ أَتْمَمْتَ أَوْ نَقَصْتَ، لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ شَيْءٌ»، قلت: بَلَى، قَالَ: «إذا سَهَوْتَ فَابْنِ عَلَى الأكثر، فَإذا فَرَغْتَ وسَلَّمْتَ، فَقُمْ، فَصَلِّ[٢] مَا ظَنَنْتَ أَنَّكَ نَقَصْتَ، فَإِنْ كُنْتَ قَدْ أَتْمَمْتَ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ فِي هَذِهِ شَيْءٌ، وَإِنْ ذَكَرْتَ أَنَّكَ كُنْتَ نَقَصْتَ كَانَ مَا صَلَّيْتَ تَمَامَ مَا نَقَصْتَ».»[٣]

دلّ على أنّ هناك -ولو في الجملة- مناص عمّا ذكره، إلّا أنّه لا يفيد هذه الفائدة: وهو أنّ التذكّر فيما بعد، لا يلزمه شيئًا مطلقًا، فافهم.

الثاني: [**صحيحة أخرى لزرارة**]

صحيحة أخرى لزرارة قدّس الله نفسه قَالَ: «قُلْتُ[٤]: أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرُهُ أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيٍّ[٥]، فَعَلَّمْتُ أَثَرَهُ إِلَى أَنْ أُصِيبَ لَهُ مِنَ المَاءِ، فَأَصَبْتُ[٦] وحَضَرَتِ الصَّلَاةُ، ونَسِيتُ أَنَّ بِثَوْبِي شَيْئًا، وصَلَّيْتُ،

---

١. في الحجرية: «وسئلت».
٢. في الحجرية: «فصلّ».
٣. *تهذيب الأحكام*، ج٢، ص ٣٥٠.
٤. في الحجرية: «قلت له».
٥. في الحجرية: «المني».
٦. في الحجرية: «فأصبت» غير موجودة.

ثُمَّ إِنِّي ذَكَرْتُ بَعْدَ ذَلِكَ، قَالَ: «تُعِيدُ الصَّلاَةَ وتَغْسِلُهُ»، قُلْتُ: فَإِنِّي[١] لَمْ أَكُنْ رَأَيْتُ مَوْضِعَهُ، وعَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ، فَطَلَبْتُهُ، فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَيْهِ، فَلَمَّا صَلَّيْتُ وَجَدْتُهُ، قَالَ: «تَغْسِلُهُ وتُعِيدُ»، قُلْتُ: فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ، ولَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ، فَنَظَرْتُ، فَلَمْ أَرَ شَيْئًا، ثُمَّ صَلَّيْتُ[٢]، فَرَأَيْتُ فِيهِ، قَالَ: «تَغْسِلُهُ ولاَ تُعِيدُ الصَّلاَةَ»، قُلْتُ: لِمَ ذَلِكَ؟ قَالَ: «لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ، ثُمَّ شَكَكْتَ[٣]، فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ اليَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا»، قُلْتُ: فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ، ولَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ؟ فَأَغْسِلَهُ، قَالَ: «تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا، حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ»، قُلْتُ: فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَكْتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ، قَالَ: «لا، وَلكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ»، قُلْتُ: إِنْ رَأَيْتُهُ فِي ثَوْبِي، وأَنَا فِي الصَّلاَةِ، قَالَ: «تَنْقُضُ الصَّلاَةَ، وتُعِيدُ إِذَا شَكَكْتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ، ثُمَّ رَأَيْتَهُ. وإِنْ لَمْ تَشُكَّ، ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْبًا، قَطَعْتَ الصَّلاَةَ وغَسَلْتَهُ، ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلاَةِ؛ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أُوقِعَ عَلَيْكَ، فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ اليَقِينَ بِالشَّكِّ».»[٤]

والرواية وإن أضمرها الشيخ قدّس الله نفسه في *التهذيب*[٥]، لكنّ

---

١. في الحجرية: «فإن».
٢. في الحجرية: «فصلّيت».
٣. في الحجرية: «فشككت».
٤. *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٤٢١ و٤٢٢.
٥. *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٤٢١ و٤٢٢.

الصدوق رضوان الله عليه أسندها في *العلل*[١] إلى مولانا الباقر صلوات الله عليه، فإلحاقها بالمضمرات غير وجيه.

ووجه الاستدلال بها يظهر ممّا سلف في الصحيحة السابقة من عدم الاختصاص بمفروض السؤال لو كان اللام في الفقرتين للجنس، كما هو واضح.

وكونه للعهد بعيد خصوصًا بملاحظة قوله عليه السلام «أبدًا»، على أنّه لو كان له، كان الاستدلال بها متّجهًا باستظهار عدم خصوصيّة المورد والخصوصيّة في اليقين والشكّ، كما سلف.

فإن قلت: لا يتمّ في الفقرة الأولى: «لِأَنَّكَ كَنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهارَتِكَ»؛ لقرب احتمال أن يكون اليقين ما حصل بالنظر والفحص؛ حيث قال: «فَنَظَرْتُ فَلَم أَرَ شيئًا»، لا اليقين بالطهارة فيما قبل ظنّ الإصابة، ويكون الشكّ ممّا رأى بعد الصلاة؛ حيث يحتمل سبقه على الصلاة، كما يحتمل غير ذلك، فيكون دليلًا على قاعدة اليقين؛ وأنّه متى تيقّن في أمر، ثمّ شكّ فيه مع لحاظ خصوصيّته الزمان واتّحاده في متعلّقي اليقين والشكّ، يبنى على اليقين.

ففي المورد كان متيّقنًا للطهارة في حال الصلاة، ثمّ بعد الصلاة شكّ في الطهارة في حال الصلاة أيضًا، ولا ربط لذلك بالاستصحاب؛ فإنّ المعتبر في الاستصحاب اتّحاد زماني اليقين والشكّ واختلاف زماني متعلّقيهما. والمعتبر في قاعدة اليقين عكس ذلك، وهو ما يعبّر عنه

---

١. *علل الشرائع*، ج٢، ص ٣٦١.

بالشكّ الساري.

قلت: هذا الحمل غير متّجه؛ لأنّ قوله: «فَرَأَيْتُ فيه»، يظهر منه أنّه رأى ما ظنّ سابقًا، ولم يتيقّن به، فهو حينئذٍ قاطع بالنجاسة في حال الصلاة، وأيضًا قوله: «فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيئًا»، لا يظهر منه قطعه بالطهارة وقتئذٍ؛ إذ عدم الرؤية والوجدان أعمّ من عدم الوجود.

لا يقال: عدم وجدانه لمثل المنيّ والدم يدلّ على عدم وجودهما.

لأنّه يقال: إنّ مفروض السؤال -في قوله: «فَطَلَبْتُهُ وَلَمْ أَقْدِرْ عَلَيهِ فَلَمَّا صَلَّيْتُ وَجَدتُه»- أنّه مع العلم بإصابته، لم يجد موضعه بعينه، فلا غرو أن لا يكون عدم الوجدان في ما بعده دليلًا على عدم الوجود، فلا محيص عن حمله على الاستصحاب.

ثمّ إنّه لا يتّجه الإشكال على الفقرة الأولى: بأنّ الإعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة ليس نقضًا لليقين بالطهارة بالشكّ، بل باليقين بارتفاعها؛ لأنّ ظاهرها يدلّ على الإجزاء في موافقة الحكم الظاهري الاستصحابي، وأنّه عليه السلام يقول: لا ينبغي لك -حال الشكّ في الطهارة- ترك المضي عليها وعلى آثارها، وأنّه لذلك لا تعاد الصلاة بعد الانكشاف أيضًا.

وقد ذكرنا ذلك في مبحث الإجزاء وذكرنا معارضًا لها.

فإمّا يؤخذ بظاهرها إذا رجّحنا الإجزاء في مثله، وإلّا فيؤوّل بأنّ شكّه لم يزل أصلًا، وأنّ قوله: «فَرَأَيْتُ فِيهِ»، لا يدلّ على زوال شكّه، بل على قوّته فيتمّ دلالتها على الاستصحاب أيضًا، على أنّ المناقشة في

دلالتها لا تسري إلى الفقرة الثانية. وفيها الكفاية.

لكنّ الظاهر إجمال هذه الفقرة بالنسبة إلى الاستصحاب وقاعدة اليقين، فتدبّر.

الثالث: [صحيح آخر مضمر لزرارة]

صحيح آخر لزرارة مضمر قال: «قلت لَهُ: الرَّجُلُ يَنَامُ وهُوَ عَلَى وُضُوءٍ، أَتُوجِبُ الخَفْقَةُ والخَفْقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضُوءَ؟ فَقَالَ: «يَا زُرَارَةُ، قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ، ولَا يَنَامُ الْقَلْبُ والْأُذُنُ، فَإذا نَامَتِ العَيْنُ والأُذُنُ والقَلْبُ، فَقَد وَجَبَ الْوُضُوءُ»، قلت: فَإِنْ حُرِّكَ إلى جَنْبِهِ شَيْءٌ ولَمْ يَعْلَمْ بِهِ[1]، قَالَ: «لَا، حتّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ، حتّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ، وَإِلّا فإنّه عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ، ولَا يَنْقُضُ اليَقِينُ أبدًا بِالشكّ، ولكن يَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ».»[2]

وهذه الرواية أضعف من سابقتيها سندًا ودلالةً؛ لمكان إضمارها - وكون الراوي هو زرارة، لا يفيد القطع بكونها رواية، وإن كان يوجب الظنّ- ولاحتمال أن لا يكون قوله «فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ» علّة قائمة مقام الجزاء، بل يستفاد الجزاء من قوله «ولا يَنْقُضُ»، وقد ذكر ذلك توطئةً وتمهيدًا للجزاء، فيصير عموم اليقين وإرادة الجنس منه أوهن، كما ذكره شيخنا العلّامة[3] أعلى الله مقامه.

---

١. في الحجرية: «وهو لا يعلم».
٢. *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٨.
٣. راجع *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٥٧.

ولا يرد على الدلالة: احتمال كون «فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ» هو الجزاء، ويكون المعنى: «إن لم يتيقّن الحدث فهو متيقّن للطهارة الفعليّة»، فلا محيص له عن متابعة القطع؛ لأنّ هذا المعنى غريب بعيد جدًّا متهافت متفاوت.

والمهمّ استظهار كون اللام في «ولا يَنْقُضُ اليَقَينُ» للجنس، أو استظهار القاعدة الكلّيّة وعدم خصوصيّة للمورد، كما سبق في سابقتيها.

وللنظر في كلّ من الأمرين مجال واحتمال.

الرابع: [**موثّقة الفقيه**]

موثّقة *الفقيه* عن سيّدنا الكاظم صلوات الله عليه: «**إذا شككتَ، فَابْنِ عَلَى الْيَقِينِ؛ قَالَ: قلت: هَذَا أصل؟ قَالَ: «نَعَم».**»[1]

وقد ظهر لك ممّا سبق: إمكان الأخذ به فيما شرّع فيه البناء على الأكثر في الشكّ في ركعات الصلاة، بالحمل على التخيير، على أنّه لو منعنا ذلك لم يقدح في دلالة الرواية؛ لعدم اختصاصها بالشكّ في الصلاة، فضلًا عن الشكّ في ركعاتها.

وحملها على قاعدة اليقين ينافي التعميم المستفاد من القضية الشرطيّة، بل يوجب حملها على أفراد نادرة بالنسبة، كما لا يخفى.

فلا غبار في الاستدلال بها.

---

١. *الفقيه*، ج١، ص ٣٥١.

الخامس: [**خبر محمّد بن مسلم**]

ما عن *الخصال* بسنده عن محمّد بن مسلم عن سيّدنا الصادق صلوات الله عليه، قال: «قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ، فَشكّ، فَلْيَمْضِ عَلَى يَقِينِهِ؛ فَإِنَّ الشكّ لَا يَنْقُضُ الْيَقِين.»[١]

وفي رواية أخرى «مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ، فَأَصَابَهُ شَكٌّ، فَلْيَمْضِ عَلَى يَقِينِهِ؛ فَإِنَّ اليَقِينَ لاَ يُدْفَعُ[٢] بِالشَّكِّ.»[٣]،ولعلّهما متّحدتان.

والانصاف: إجمالها دلالة على الاستصحاب أو على قاعدة اليقين، وعدم استظهار إحدى القاعدتين بالخصوص منها.

السادس: [**خبر الصفّار**]

خبر الصفّار عن عليّ بن محمّد القاساني، «قال: كَتَبْتُ إليه -وَأَنَا بِالْمَدِينَةِ- عَنِ اليَوْمِ الَّذِي يُشكّ فِيهِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ هَلْ يُصَامُ أَمْ لَا؟ فَكَتَبَ عليه السلام: «اليَقِينُ لَا يَدْخُلُ فِيهِ[٤] الشكّ؛ صُمْ لِلرُّؤْيَةِ وأَفْطِرْ لِلرُّؤْيَةِ».»[٥]

قال شيخنا العلّامة قدّس الله نفسه: «فإنّ تفريع تحديد كلّ من الصوم والإفطار على رؤية هلالي رمضان وشوّال على قوله: «اليقين لا يدخله

---

١. *الخصال*، ج ٢، ص ٦١٩.
٢. في الحجرية: «لا يرفع».
٣. *الإرشاد*، ج ١، ص ٣٠٢.
٤. في الحجرية: «لا يدخله».
٥. *تهذيب الأحكام*، ج ٤، ص ١٥٩.

الشك»، لا يستقيم إلّا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولًا بالشكّ -أي مزاحمًا به- والانصاف: أنّ هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب، إلّا أنّ سندها غير سليم.»[1] انتهى.

١. *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ١٧١.

فوائد

الأولى: [أنّ أوامر المعصومين عليهم السلام بالاستصحاب إرشاديّة]

قد عرفت في الفصل الأوّل من مباحث الأوامر[1]: أنّ أوامر المعصومين ونواهيهم صلوات الله عليهم أجمعين إرشاديّة مبيّنة للأحكام الشرعيّة، وذلك إذا كانوا بصدد بيان الحكم الشرعي، وإلّا فيرشد إلى ما هم بصدده من الفوائد العقليّة أو العاديّة أو الطبّيّة أو غير ذلك.

ومن ذلك، الإرشاد إلى الطرق والأمارات العقلائيّة والواقعيّة - أعني بالواقعيّة: ما يجب سلوكه- وإن خفي على العقلاء؛ لأنّه من الممكن أن يكون هناك طريق واقعي غفل عنه عامّة النّاس فيهدي إليه الشريعة.

والتدبّر التامّ في دليل الاستصحاب يقضي بأنّه من هذا القبيل،

---

١. راجع صفحة ٩٧.

وليس الاستصحاب حكمًا شرعيًّا ولا طريقًا عقلائيًّا، بل أمر واقعي قد كشف عنه الشّرع؛ لأنّه قد علّل العمل به: بأنّ رفع اليد عنه نقض لليقين بالشكّ، وهذا في نفسه ممّا لا ينبغي، ولا يصحّ.

وظاهر العلّة هو الانحصار، فلو كان هناك حكم شرعي -كما كان أمر واقعي على المفروض- لأشير إليه -كما أشير إليه- حيث يظهر منه: أنّ مثل اليقين في نفسه لإبرامه واستحكامه، ليس ينبغي أن ينقض بمثل الشكّ في تزلزله وارتيابه.

نعم، يدلّ على إمضاء ذاك الطريق الواقعي، وقد عرفت أنّ الأمارة الممضاة لا يورث حكمًا، لا ظاهريًّا، ولا واقعيًّا، إلّا صوريًّا، على ما عرفت تفصيله في مبحث الإجزاء[1].

وليس دليل الاستصحاب كاشفًا عن أمر ارتكازي؛ لأنّ مرجعه إلى طريقة العقلاء؛ لأنّ الظاهر منه أنّ ذاك الطريق ممّا يجب سلوكه لنفسه، لا أنّه ممّا جرت عليه سيرة العقلاء، بل لأنّ اليقين غير قابل للنقض بالشكّ.

هذا، مع أنّه لو كان كاشفًا عن طريقة العقلاء، لم يكن حجّة لا محالة في صورة قيام الاطمينان على خلافه؛ لأنّ الاطمينان لو لم يكن طريقًا مملوكًا بنفسه عند العقلاء، فلا ريب في أنّه يوهن سائر طرقهم في نظرهم، لكن دليل الاستصحاب مصرّح بحجّيّته حتّى في صورة قيام الاطمينان على خلافه.

---

١. راجع صفحة ٢٢١ و٢٢٢.

فمن هنا يظهر: أنّ الاستصحاب ليس طريقة مسلوكة عند الناس بحسب طبعهم، ولا حكمًا تعبّديًّا شرعيًّا، بل هو طريق واقعي ينبغي سلوكه، قد خفي على العالم، وكشف عنه الشريعة.

وممّا ذكر ينحلّ أكثر فروع الاستصحاب، كما نشير إليها أو إلى جملة منها.

الثانية: [اعتبار اتّحاد الموضوع في جريان الاستصحاب]

لا شبهة في أنّه يعتبر اتّحاد الموضوع في جريان الاستصحاب: بأن يكون المشكوك هو المتيقّن، وإلّا لكان الشكّ في الحدوث لا البقاء.

كما أنّه يعتبر العلم بالاتّحاد المذكور، وأن لا يحتمل تطرّق التغيّر في الموضوع، وإلّا لم يكن رفع اليد عن اليقين في مورد الشكّ نقضًا لليقين بالشكّ؛ لعدم إحراز تواردهما على موضوع واحد. نعم، لا يبعد الاتّكال على الأمارة في ذلك.

وممّا ذكر يظهر: أنّه من المعتبر العلم ببقاء الموضوع، بل العلم بوجوده خارجًا؛ لأنّ الألفاظ أسامٍ للمعاني الخارجيّة، أو منصرفة عند الإطلاق إليها.

نعم، إذا كان الموضوع هو الماهية مع قطع النظر عن الوجود والعدم، لم نحتج في جريان الاستصحاب إلى إحراز وجوده الخارجي، فيصحّ أن يقال: «زيد كان موجودًا فالانَ موجود»؛ للعلم ببقاء الموضوع على النحو المأخوذ؛ لأنّه لم يؤخذ مقيّدًا بالوجود.

ومن هنا يعلم: أنّه لا يجري «استصحاب عدالة زيد لجواز تقليده»،

كما زعم المحقّق الأستاد[1] قدّس الله نفسه؛ لأنّ زيدًا المأخوذ موضوعًا هو الموجود الخارجي، هذا مع أنّ العدالة قائمة بوجوده الخارجي.

ثمّ إنّ الاتّحاد المعتبر في الموضوع، هل هو الاتّحاد بحسب الدقّة أم الاتّحاد بنظر العرف أم بحسب دليل الحكم؟

الأقوى هو الأوّل؛ لما عرفت في الفائدة الأولى من أنّ الاستصحاب أمر واقعي كشف عنه الشرع[2].

ومحصّله: أنّ مرور الزمان الموجب لطروّ الشكّ في المتيقّن لا يوجب رفع اليد عنه، فإذا اختلف الموضوع بحسب الدقّة، وصار منشأ لاحتمال اختلاف الحكم، فليس منشأ الشكّ هو مرور الزمان، بل اختلاف الموضوع المحتمل إيجابه؛ لاختلاف الحكم.

وبعبارة أخرى: المستفاد من دليل الاستصحاب أنّ الموجب للحكم ببقائه في اللاحق وجوده القطعي في السابق، لا غير ذلك، وليس الحكم ببقائه مع اختلاف الموضوع دقّة لأجل وجوده السابق؛ لأنّ المفروض احتمال تغيّر الحكم لتغيّر موضوعه.

مثلًا إذا امتلأ الحوض ماء، فقطع بكريّته، ثمّ أخذ منه شيء، فشكّ فيها، فالموضوع عرفًا وإن كان باقيًا، لكن منشأ الشكّ اختلاف الموضوع، وليس القطع بكريّته سابقًا مؤكّدًا لبقائه عليها لاحقًا، كما هو شأن طريقيّة الاستصحاب، فافهم.

---

١. راجع *كفاية الأصول*، ج ٢، ص ٢٦٣ و٢٦٤.
٢. راجع صفحة ٥١٩ و٥٢٠.

الثالثة: [أصالة تأخّر الحادث]

إذا علم بالحدوث، وشكّ في تقدّمه وتأخّره، فيجري استصحاب عدمه في الزمان المشكوك، ويثبت بذلك حدوثه متأخّرًا، وإن كان مثبتًا؛ لما ستعرف من حجّيّة المثبت منه[1].

وإذا علم بحدوث حادثين وشكّ في المتقدّم منهما:

فإن علم التأريخ في أحدهما، كما إذا علم بأنّه كان متطهّرًا في أوّل الظهر، ومحدثًا قبل ذلك أو بعده، فيجري في معلوم التأريخ؛ لاجتماع أركانه فيه، دون المجهول؛ لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ فيه بزمان اليقين، وبدون ذلك لا يكون رفع اليد عنه نقضًا.

وأمّا عدم إحراز هذا المعنى؛ فلأنّ زمان اليقين مردّد فيما قبل الظهر، فيكون زمان الشكّ غير متّصل به؛ لتخلّل يقين الطهارة بينهما، وفيما بعد الظهر فيكون متّصلًا.

---

١. راجع صفحة ٥٤١.

و إن شئت قلت: إنّ اليقين في السابق الذي هو أحد الأركان مفقود فيه؛ لأنّ زمان اليقين لا يعقل أن يكون قبل الظهر؛ لاحتمال تأخّره، ولا في الظهر؛ لحدوث ضدّه فيه، ولا بعد الظهر؛ لاحتمال تقدّمه.

وإن جهل التأريخ في الكلّ، كما إذا علم أنّه كان في زمان سابق محدثًا في بعض السّاعات، متطهّرًا في بعضها الآخر، ولا يعلم أيّهما المقدّم، فلا يجري الاستصحاب في شيء منهما؛ لما عرفت بعينه؛ لفقد اليقين السابق على التقرير المزبور؛ لأنّه كانت[1] قبل الساعة المشكوكة ساعتان، أحدهما ظرف الطهارة والآخر ظرف ضدّه، فليس قاطعًا بالطهارة مثلًا في الساعة الأولى؛ لاحتمال تأخّره، ولا في الساعة الثانية؛ لاحتمال تقدّمه. وهكذا في طرف ضدّه.

وإن قلت: إجمال ظرف اليقين غير مضرّ بركنيّته في الاستصحاب.

قلنا: فكذلك الحال في طرف ضدّه، فلم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين؛ لاحتمال تخلّل الضدّ فيما بينهما، والمفروض أنّ الإجمال غير مضرّ فيه أيضًا.

---

١. في الحجرية: «كان».

الرابعة: [اعتبار وجود اليقين والشكّ جميعًا حال الاستصحاب]

اعلم أنّه يعتبر وجود اليقين والشكّ جميعًا حال الاستصحاب؛ لوضوح أنّه لو انتفى واحد منهما، انتفى نقض اليقين بالشكّ.

فالمعتبر تعلّق الشكّ فعلًا بزمان متأخّر عن زمان يعلم بتحقّقه فيه، ولا يعتبر أن يحدث اليقين في زمان، ثمّ يحدث الشكّ في زمان متأخّر عنه، فلو كان في المغرب وهو حينئذٍ متيقّن للطهارة في الظهر، شاكّ فيها في العصر، متيقّن للحدث الفعلي، لجرى الاستصحاب في حقّه بالنسبة إلى العصر؛ لدلالة الرّواية الأولى[1] والرابعة[2] على عدم اعتبار ما ذكر، فلا محيص من أن يكون الاعتبار بمطلق اجتماعهما، كما فهموه.

---

١. راجع صفحة ٥٠٩.
٢. راجع صفحة ٥١٦.

الخامسة: [أنّ الشكّ في هذا الباب يشمل الظنّ]

الشكّ في هذا الباب هو خلاف اليقين وإن كان ظنًّا، كما هو المصرّح به في اللغة، والمتعارف في الأخبار، والمتبادر منه في العرف؛ فإنّ حاله والظنّ كالفقير والمسكين والجار والمجرور، إذا افترقا اجتمعا، وإذا اجتمعا افترقا.

لكنّ الإجماع في حال الافتراق ليس إلّا لخصوص الشكّ؛ لبداهة أنّ الظنّ لا يعمّه وإن افترق عنه.

هذا كلّه، فضلًا عن دلالة أخبار الباب كالصحيحة الأولى «وإذا لَمْ يَدرِ في ثلاثٍ هُوَ أو فِي أَرْبَع -إلى قوله:- ولَا يَنقُضُ اليقينُ بالشَكِّ»، عدّ عدم العلم شكًّا.

وقوله في الصحيحة الثانية: «فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ، ولَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ، -إلى قوله:- فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ اليَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا» وقوله في تلك الصحيحة أيضًا: «وإِنْ لَمْ تَشُكَّ، ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْبًا -إلى قوله:- لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أُوقِعَ عَلَيْكَ، فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ

اليَقِينَ بِالشَّكِّ»، عدّ عليه السلام عدم العلم شكًّا كالسابقة.

وقوله في الثالثة «لا، حَتَّى يَسْتَيْقِنَ -إلى قوله- وإلّا فإنَّه عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ، ولَا يَنْقُضُ اليَقِينُ أبدًا بِالشكّ، ولكن يَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ» جعل عدم اليقين شكًّا.

هذا مع التعميم في الحكم بترك الوضوء لصورة الظنّ بالحدث، حيث قال: «لا»، في جواب «فَإِنْ حُرِّكَ إلى جَنْبِهِ شَيْءٌ ولَمْ يَعْلَمْ بِهِ[1]».

وترك الاستفصال في خبر الصفّار؛ فإنّ الشكّ لو لم يكن ظاهرًا في مخالف اليقين، لم يكن ظاهرًا في خصوص متساوي الطرفين لا محالة؛ بل كان مجملًا حينئذٍ.

هذا مع تعليق الحكم أخيرًا بالصيام والإفطار على الرّؤية التي هي أظهر أفراد اليقين.

---

١. في الحجرية: «وهو لا يعلم».

السادسة: [قول المحقّق الأنصاري في حجّيّة الاستصحاب وردّه]

فصّل الشيخ المحقّق الأنصاري[1] قدّس الله نفسه في حجّيّة الاستصحاب بين ما لو كان الشكّ في اقتضاء البقاء فليس بحجّة، أو في الغاية الرافعة مع إحراز المقتضي للبقاء فهو حجّة؛ مستندًا في ذلك إلى أنّ حقيقة النقض رفع الهيئة الاتّصاليّة، كما في نقض الحبل، والأقرب إليه إذا استعمل مجازًا رفع الأمر الثابت، وإن كان قد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء، لكنّ الأقرب متعيّن.

وقد أحسن المحقّق الأستاد قدّس الله نفسه في ردّه:

«بأنّ اليقين كالبيعة والعهد، يكون حسن إسناد النقض إليه بملاحظته، لا بملاحظة متعلّقه، فلا موجب لإرادة ما هو أقرب إلى الأمر المبرم... ممّا فيه اقتضاء البقاء؛ لقاعدة «إذا تعذّرت الحقيقة فأقرب المجازات» ... .

---

١. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٧٨ و٧٩.

فإن قلت: نعم لكن حيث لا انتقاض في باب الاستصحاب؛ لليقين حقيقة، فلو لم يكن في المتيقّن اقتضاء البقاء لم يصحّ إسناد النقض إليه ولو مجازًا... .

قلت: الظاهر أنّ وجه الإسناد هو لحاظ اتّحاد متعلّقي اليقين والشكّ ذاتًا، وعدم ملاحظة تعدّدهما زمانًا، وهو كافٍ عرفًا في صحّة إسناد النقض إليه واستعارته له بلا تفاوت في ذلك أصلًا -في نظر أهل العرف- بينما كان هناك اقتضاء البقاء، وما لم يكن.

وكونه مع المقتضي أقرب بالانتقاض وأشبه، لا يقتضي تعيينه لأجل قاعدة «إذا تعذّرت الحقيقة»؛ فإنّ الاعتبار في الأقربيّة إنّما هو بنظر العرف، لا الاعتبار، وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله.»[١] انتهى.

هذا، مع دلالة الخبر الرابع[٢] والسادس[٣] على حجّيّته في الصورة المفروضة لو ارتبنا في دلالة ما عبّر بالنقض فيه على هذا، بل مورد السادس مختصّ بها، ونسبته هذا التفصيل إلى المحقّق[٤] قدّس الله نفسه في غير محلّه.

بل هو منكر للاستصحاب رأسًا، كما فهمه منه المحقّق النحرير

---

١. *كفاية الأصول*، ج ٢، ص ٢٠٧ و٢٠٨.
٢. راجع صفحة ٥١٦.
٣. راجع صفحة ٥١٧.
٤. هو جعفر بن الحسن الحلّي المشتهر بالمحقّق الحلّي حيث نسب الشيخ الأعظم الأنصاري هذا القول إليه. (راجع *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ١٥٩).

صاحب المعالم قدّس الله نفسه، فقد حكى عنه أنّه قال: «إذا ثبت حكم في وقت، ثمّ جاء وقت آخر، ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم، هل يحكم ببقائه ما لم يقم دلالة على نفيه، أم يفتقر الحكم في الوقت الثاني إلى دلالة -إلى قوله رحمه الله:-

والذي نختاره: أن ننظر في دليل ذلك الحكم؛ فإن كان يقتضيه مطلقًا، وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح؛ فإنّه يوجب حلّ الوطي مطلقًا، فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدلّ على أنّ الطلاق لا يقع بها لو قال: حلّ الوطي ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ، فكذا بعده، كان صحيحًا؛ لأنّ المقتضي للتحليل -وهو العقد- اقتضاه مطلقًا، ولا يعلم أنّ الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملًا بالمقتضي، -إلى قوله طاب ثراه:- فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه، فليس هذا عملًا بغير دليل، وإن كان يعني به أمرًا آخر وراء هذا، فنحن مضروبون عنه.»[1] انتهى.

ومحصّل مرامه رضي الله عنه: أنّه إن كان الدليل على الحكم يعمّ الزّمان المشكوك، فهو محكّم، وإلّا فلا، وأين ذلك من التفصيل المعزيّ إليه؛ لأنّ ذلك منه في الحقيقة تعويل على الأمارة، لا الأصل الذي أنكره مطلقًا، أو في خصوص الأحكام.

---

١. *معارج الأصول*، ص ٢٨٦-٢٩٠؛ *معالم الدين*، ص ٢٣١ و٢٣٤ – ٢٣٥.

السابعة: [القول بحجّيّة الاستصحاب في الموضوعات والأحكام الجزئيّة دون الأحكام الكلّيّة وردّه]

قد ذكرنا من الأقوال: أنّه لا يعتبر الاستصحاب في الأحكام الكلّيّة، ويعتبر في الموضوعات الخارجيّة والأحكام الجزئيّة -أعني ما كان منشأ الاشتباه فيه هو الأمور الخارجيّة- فيرجع إلى الشبهة المصداقيّة لا محالة؛ فإذا شككنا في الحدث واستصحبنا الطهارة، فمنشأ الشكّ أمر خارجي لا شرعي، فلا نشكّ في أنّ الحدث ناقض، بل نشكّ في حصوله.

وكذلك الحال في الأعيان الخارجيّة؛ فإنّ الشبهة فيها أيضًا مصداقيّة، فإذا استصحبنا بقاء زيد ليترتّب عليه وجوب الإنفاق على زوجته، فمنشأ الشكّ أمر خارجي لا شرعي؛ إذ لا يشكّ في وجوب إنفاق الزوج، وإنّما الشبهة في وجوده.

ولا يخفى أنّه -كما يجري الاستصحاب في إثبات كلّ ممّا ذكر- يجري في نفيه أيضًا؛ لعموم الدليل، كما لا يخفى.

وقد عثرت على الاحتجاج على التفصيل المزبور وإنكار الاستصحاب في الأحكام على اعتبارات واستحسانات، وقع في كلام بعض الفحول[١]، لا تقطع عذرًا ولا توجب حجّة، ولا يصدم بإطلاق الدليل.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ المنصرف إليه من الدليل ما عدا الأحكام الكلّيّة، كما هو الشأن في نظائرها، في نحو «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ»[٢]، و«إِنَّمَا الشَّكُّ إِذَا كُنْتَ[٣] فِي شَيْءٍ لَمْ تَجُزْهُ»[٤].

وبالجملة: «قاعدة الفراغ» و«قاعدة التجاوز عن المحلّ» و«قاعدة الطهارة» و«قاعدة أصالة الصّحة» وغيرها، مختصّة جميعًا بالشّبهات المصداقية، وسياق الكلّ واحد؛ فكيف يفهم من دليل الاستصحاب التعميم للشبهات الحكميّة دونها؟ كيف؟

ولو تفوّه أحد -بأنّه يمكن أن يبنى على صحّة صلاة أخليت من السورة وشكّ بعد الصلاة في وجوبها، أو يبنى على عدم وجوب جزء مشكوك الجزئيّة لعمل أتى به مُسلِم؛ حملًا لفعله على الصّحة- ينكر عليه بأشدّ الإنكار.

ولا ينكر مثل ذلك فيما نحن فيه، والسوق واحد والتعبير في الكلّ متّفق الإشارة والعبارة، ولذا لم يفهم المتقدّمون منها ذلك، ولم يحتجّوا

---

١. راجع *الفوائد المدنيّة*، ص ٢٨٤-٢٨٩.
٢. *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٢٨٥.
٣. في الحجرية: «إذا كنت» غير موجودة.
٤. *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ١٠١.

بها له أبدًا، وقد كانت تلك الأخبار بمرأىً منهم ومسمع.

وقال شيخنا المحقّق الأنصاري قدّس الله نفسه: «وأوّل من تمسّك بهذه الأخبار فيما وجدته والد الشيخ البهائي فيما حكي عنه في العقد الطهماسبي، وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تأخّر عنهم»[1] إلى آخر.

وهذا وجه آخر على اختصاصها بغير الأحكام؛ لمكان فهم الأصحاب غيرها منها.

وإن أبيت إلّا الجمود على أنّ الإطلاق يعمّها، وسمحنا لك بالتنزّل عن الانصراف المزبور.

قلنا: التشبّث بما مرّ في مباحث المطلق: أنّه إذا كان للمطلق معنيان، أحدهما أعمّ والكلّ له مناسب، لا يكون ظاهرًا في أحدهما بالخصوص، فلا يكون حجّة ومرجعًا، إلّا في المعنى الخاصّ.

ففيما نحن فيه، لو لم يكن النهي عن نقض اليقين بالشكّ ظاهرًا في خصوص ما عدا الأحكام، لبقي مردّدًا بينه وبين الأعمّ بنحو من التقريب الذي مرّ في مبحث المطلق في قوله «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ»[2]. فراجع[3].

لكنّ التحقيق: -مع هذا كلّه- جريان الاستصحاب في الأحكام إذا

---

١. *فرائد الاصول*، ج ٣، ص ١٤.
٢. *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٢٨٥.
٣. راجع صفحة ٣٥٥ و٣٥٦.

تمّ أركانه؛ وذلك لما عرفت من أنّه أمر واقعي كشف عنه الشرع[١]، وطريق في نفس الأمر أَظْهَرَهُ الشريعة، فحينئذٍ لا يختصّ بباب دون باب، بل المدار على تحقّق النقض؛ فإنّ ذاك الأمر الواقعي هو الالتزام بالمتيقّن حذرًا من النقض.

[**عدم الفائدة لجريان الاستصحاب الحكمي**]

لكن جريان الاستصحاب في الأحكام غير مجدٍ في أمثال زماننا.

بيان ذلك: أنّ جريان الاستصحاب الحكمي:

إمّا يكون في مورد احتمال النسخ فيستصحب الحكم السابق.

وإمّا في غيره في موارد احتمال تغيّر الموضوع الحقيقي مع حفظ الموضوع العرفي -كما ادّعي- كاستصحاب نجاسة الماء المتغيّر بالنجاسة إذا زال تغيّره من نفسه؛ لأنّ منشأ الشكّ في نجاسته، هو الشكّ في أنّ موضوع الحكم الشّرعي بحسب الدقّة هو الماء المتغيّر، فيكون قد ارتفع النجاسة ارتفاع الحكم بإرتفاع موضوعه؛ أو الموضوع هو الماء الذي حدث فيه التغيّر حينًا ما مثلًا، فيكون النجاسة باقية.

[**عدم الفائدة لجريان الاستصحاب الحكمي في مورد احتمال النسخ**]

أمّا في المورد الأوّل:

فيمكن الاستصحاب فيما إذا قطع بالحكم السابق، لكنّه غير مفيد

---

١. راجع صفحة ٥٢٠.

في أمثال زماننا؛ لأنّ الحكم الذي شكّ في نسخه؛ إن كان عامًّا بحسب الأزمنة فلا مجال للاستصحاب، بل هناك دليل اجتهادي على الثبوت؛ وإن كان مجملًا في ذلك، فاتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة مفقود؛ لأنّ هذا الحكم كان ثابتًا على أهل الزمان الغابر، وثبوته على أهل الزمان الحاضر مشكوك رأسًا.

نعم، يمكن تصوّر ذلك في معاصري الأنبياءعليهم السلام: بأن يثبت حكم عليهم ويشكّون في نسخه؛ لمكان اتّحاد الموضوع.

[عدم جريان الاستصحاب الحكمي في موارد احتمال تغيّر الموضوع الحقيقي مع حفظ الموضوع العرفي لوجهين]

وأمّا في المورد الثاني، فلا يجري الاستصحاب لوجهين:

الأوّل: ما عرفت من احتمال تبدّل الموضوع، وإلّا لم يشكّ في بقاء الحكم إلّا من جهة النسخ؛ لعدم انفكاك الحكم عن موضوعه إلّا بالنسخ، وقد عرفت أنّ الاعتبار في الموضوع هو الموضوع الدقيقي الحقيقي[1].

الثاني: انتفاء اليقين بالحالة السابقة غالبًا؛ لأنّ الموارد التي يتمسّك عليها بالاستصحاب قد ثبت الحكم السابق فيها بالأمارات المعتبرة لا بالقطع. ومؤدى الأمارات -على ما هو التحقيق- مع عدم إصابة الواقع، أحكام عذريّة صوريّة، لا أحكام حقيقيّة واقعيّة.

---

١. راجع صفحة ٥٣٥.

والجواب عن ذلك: بأنّه يكفي في الاستصحاب الشكّ في المتيقّن، على تقدير ثبوته، فيتعبّد به على هذا التقدير؛ لأنّ المتفاهم من دليل الاستصحاب أنّه تعبّد في البقاء، لا في الحدوث.

ففيه: أنّ التعبّد بالبقاء، إنّما هو في متيقّن الثبوت. والمتيقّن -على تقدير الثبوت- عبارة أخرى عن مشكوك الثبوت، فاختلّ بعض أركان الاستصحاب.

فظهر من مجموع ما سطر: أنّ التمسّك في أبواب الفقه على الشبهات الحكميّة غير صحيح، وليس ذلك لأنّ الحكم لا يثبت بالاستصحاب؛ بل إنّما ذلك لاختلال شرط الاستصحاب أو ركنه هنالك. فافهم.

الثامنة: [عدم تحقّق الأركان في الاستصحاب الحكمي بالنسبة إلى العامّي وعدم فائدته للمجتهد]

إذا سلّمنا جريان الاستصحاب في الأحكام، فلا ريب في أنّه متوقّف على تحقّق أركانه من اليقين والشكّ ووحدة الموضوع.

وهذا منتفٍ بالنسبة إلى العامّي -لو سلّم تحقّقه بالنسبة إلى المجتهد- لغفلته عن ذلك، لا أقلّ من عدم تحقّق اليقين السابق بالنسبة إليه، فليس هو موضوعًا للحكم الاستصحابي أصلًا، وحصول الأركان عند المجتهد لا يجديه شيئًا؛ لعدم دليل على هذه البدليّة، وليس هنالك إلّا حجّيّة فتواه بالنسبة إليه.

وليس له أن يفتي في الحكم الذي شكّ في بقائه ببقائه ولزوم اتّباعه والجري على وفقه، لمن لم يتمّ أركان الاستصحاب في حقّه، بل يحكم ببقائه في حقّ نفسه خاصّة الذي هو موضوع للحكم الاستصحابي، لا

العامّي؛ لاختلاف الموضوعين فيهما -كالحاضر والمسافر- فلا يكون حاله إذا كان مسافرًا وحال مقلّده سواء في التكليف، وليس فتواه[1] حينئذٍ بلزوم القصر في حقّ نفسه أو في حقّ كلّ مسافر حجّة على الحاضر.

وما ذكرنا إنّما هو قضيّة أخذ الشكّ واليقين في دليل الاستصحاب، داخلين في الموضوع؛ فإنّ الحكم فيه إنّما هو مختصّ بالشاكّ المتيقّن، وليس الحال فيه كحال قيام الأمارة عند المجتهد على حكم فيفتي به، فيكون حجّة على من لم تقم عنده؛ لعدم أخذ ذين في موضوع الحكم المنكشف بالأمارة أصلًا، بل الأمارة كاشفة عن تعلّق الحكم بالمكلّف غير مقيّد بحصول اعتقاد فيه.

مثلًا إذا قامت الأمارة على حرمة لبس الحرير للرجال؛ فحيث إنّ متعلّق الحكم المنكشف هو «الرجل» من غير مدخليّة شيء فيه، يكون قول المجتهد حجّة على العامّي.

وأمّا إذا امتزج ثوب من الحرير بغيره، وشكّ المجتهد في بقاء حرمته للشكّ في حكم الممتزج، واستصحب الحرمة، فالحكم المنكشف متعلّقه ليس إلّا نفس المجتهد القاطع الشاكّ في بقاء حرمة لبس هذا الثوب؛ أمّا العامّي الغافل فلا أقلّ من كونه غير متيقّن لحرمة هذا الثوب سابقًا؛ لأنّ حجّيّة فتوى الفقيه لا يورث القطع بالحكم على ما حقّق سابقًا، فليس من موضوع الحكم أصلًا.

---

١. في الحجرية: «فتياه».

نعم ربّما يتّفق نادرًا حصول أركان الاستصحاب عنده، فلا يرد عليه ما ذكر إلّا أنّه غير قادر على تحصيل شرطه، وهو الفحص عن الدليل المخالف؛ إذ جريان الاستصحاب في الشبهة الحكميّة -لو قيل به- يتوقّف على الفحص بالضرورة؛ لوجود العلم الإجمالي بانتقاض كثيرٍ من الحالات السابقة فيها، وهو غير قادر على تحصيل الشرط، سواء تحقّق أركان الاستصحاب عنده أم لا.

وممّا ذكر ظهر: أنّه لا يصحّ التقليد في مسألة مبناها أصالة البرائة -إن قلنا بها في الشبهة الحكمية- وكذا كلّ ما أخذ في موضوعه الشكّ؛ لعدم تحقّق الشكّ الفعلي للعامّي وعدم قدرته على الفحص عن المعارض.

التاسعة: [الأصل المثبت]

اعلم أنّه كما يثبت بالاستصحاب بقاء مورده، كذلك يثبت به لوازمه الشرعيّة التي يترتّب عليه من غير توسّط أمور عاديّة؛ وهل يترتّب أحكامه العاديّة وما يترتّب عليها من الأحكام الشرعيّة أم لا؟ وهذا هو الاختلاف في الأصل المثبت. وقد نسب إلى المشهور تسليمه وأنكره جمع من متأخّري المتأخّرين[1].

---

١. لم أعثر على من نسب إلى المشهور تسليمه بل المشهور على عدم حجّيته كما يظهر بالتتبّع في مطاوي كلماتهم. نعم، يقول الشيخ الأعظم الأنصاري في *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٢٣٨- ٢٤٣: «ومن هنا يعلم: أنّه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ لم يكن مناص عن الالتزام بالأصول المثبتة؛ لعدم انفكاك الظنّ بالملزوم عن الظنّ باللازم، شرعيًّا كان أو غيره، إلاّ أن يقال: إنّ الظنّ الحاصل من الحالة السابقة حجّة في لوازمه الشرعيّة دون غيرها، لكنّه إنّما يتمّ إذا كان دليل اعتبار الظنّ مقتصرًا فيه على ترتّب بعض اللوازم دون آخر -كما إذا دلّ الدليل على أنّه يجب الصوم عند الشكّ في هلال رمضان بشهادة عدل، فلا يلزم منه جواز الإفطار بعد مضيّ ثلاثين من ذلك اليوم- أو كان بعض الآثار ممّا لا يعتبر فيه مجرّد الظنّ، إمّا مطلقًا -كما إذا حصل من الخبر الوارد في المسألة الفرعيّة ظنّ بمسألة اصوليّة، فإنّه لا يعمل فيه بذلك ←

ويمكن أن يحتجّ لهم: بأنّ المعقول من الحكم الشرعى بالبقاء ترتيب الآثار الشرعيّة، لا العقليّة والعاديّة؛ لعدم قابليّتها لجعل الشارع من حيث إنّه شارع، فلا يترتّب الآثار الشرعيّة لتلك الآثار أيضًا؛ لعدم ثبوت ذويها، وليست آثارًا لنفس المستصحب؛ إمّا لُبًّا فواضح؛ وإمّا عرفًا فلعدم عدّ العرف أثر الأثر أثر النفس الشيء.

ألا ترى أنّه يستصحب حياة زيد فيترتّب على ذلك وجوب الإنفاق على زوجته وهو أثر له؛ أمّا لو كان لنومه أو أكله أثر شرعي لم يعدّ عرفًا أثر حياته؛ بل يعدّ أثر لازم حياته، فبطل التمسّك على حجّيّة المثبت: بأنّ أثر الأثر أثر.

نعم لو اتّفق أحيانًا خفاء الواسطة إلى حدّ يعدّ أثرها أثرًا للمستصحب عرفًا فلا مضايقة في الترتّب، ومعنى خفائها هو عدّ أثرها أثرًا لملزومها.

قال الشيخ المحقّق الأنصاري قدّس الله نفسه في ذلك:

← الظنّ؛ بناء على عدم العمل بالظنّ في الأصول-، و إمّا في خصوص المقام، كما إذا ظنّ بالقبلة مع تعذّر العلم بها، فلزم منه الظنّ بدخول الوقت مع عدم العذر المسوّغ للعمل بالظنّ في الوقت. ولعلّ ما ذكرنا هو الوجه في عمل جماعة من القدماء والمتأخّرين بالأصول المثبتة في كثير من الموارد... لكنّ المعلوم منهم ومن غيرهم من الأصحاب عدم العمل بكلّ أصل مثبت... وكيف كان، فالمتّبع هو الدليل، وقد عرفت أنّ الاستصحاب إن قلنا به من باب الظنّ النوعي -كما هو ظاهر أكثر القدماء- فهو كإحدى الأمارات الاجتهاديّة يثبت به كلّ موضوع يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظنّ الاستصحابيّ. وأمّا على المختار: من اعتباره من باب الأخبار، فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعيّة المترتّبة على نفس المستصحب.»

«منها: ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر؛ فإنّه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أنّ تنجسّه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطبًا، بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثّره بها، بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجّسه، ومن المعلوم أنّ استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لا يثبت تأثّر الثّوب وتنجّسه بها.»[1] إلى آخر.

لكنّك قد عرفت أنّ الاستصحاب من الأمارات؛ بل عرفت أنّه أمر واقعي وطريق حقيقي كشف عنه الشرع[2]، من دون أن يكون هناك حكم شرعي وجعل تعبّدي، لا بالنسبة إليه ولا بالنسبة إلى آثاره أبدًا، فهذا يُوضح عن حجّيّة المثبت منه، بل يدلّ على حجّيّته في الأمور العاديّة التي ليست لها آثار شرعيّة مطلقًا، بمعنى ثبوتها به، فضلًا عمّا نحن فيه.

---

١. *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٢٤٤.
٢. راجع صفحة ٥١٩ و٢٢٠.

العاشرة: [القول بالتفصيل في حجّيّة الاستصحاب بين الوجودي والعدمي وردّه]

ربّما يفصّل في حجّيّة الاستصحاب بين الوجودى والعدمى، فينفي في الثاني وربّما يحتجّ لذلك: بأنّ العدم الأزلي لا أثر له.

وفيه: أوّلًا: ما عرفت من أنّه أمر واقعي كشف الشرع عنه الستر[1]، فلا حاجة في جريانه إلى ثبوت الأثر.

ثانيًا: -سلّمنا- لكن لم يدلّ دليل لفظي على لزوم الأثر، لكى يقتصر على ما إذا تحقّق هذا المفهوم، بل اللازم جريانه في كلّ ما كان رفعه ووضعه بيد الشرع. ومن الواضح أنّ إبقاء العدم ورفعه بجعل نقيضه بيد الشارع. هذا في الأحكام.

وأمّا في الموضوعات؛ فإن كان الأثر لعدمه، فجريان الاستصحاب فيه واضح، وإن كان لوجوده. فكما مرّ آنفًا.

---

١. راجع صفحة ٥١٩ و٥٢٠.

وربّما يفصّل في حجّيّته بتعكيس ما ذكر، ويحتجّ عليه: بانّه لا محيص عن الاستصحاب في العدمي وإلّا لانسدّ باب الاجتهاد[١].

وفيه: أنّ الالتزام بحجّيّته ليس لقيام الضّرورة عليه، ليقتصر على ذلك المقدار، بل للدليل الثابت القوي العامّ، ومع قطع النظر عنه فلا يجدي ما استند عليه؛ إذ[٢] الأصول اللفظيّة -التي لا محيص للمجتهد عن الرجوع إليها- ليست[٣] حجّيّتها لاستصحاب أمر عدمي فيها كأصالة عدم القرينة، بل حجّيّتها راجعة إلى أمر وجودي وهو أصالة الظهور، كما مرّ.

وربّما يفصّل[٤] بين ما إذا شكّ في وجود الرافع وبين ما إذا شكّ في رافعية الموجود.

ويحتجّ على عدم حجّيّته في الثاني: بأنّ رفع اليد عن الحالة السابقة فيه ليس نقضًا لليقين بالشكّ.

وأنت خبير: بأنّ النقض إضافي بالنسبة إلى الأمر الثّابت المتيقّن، وهذا المعنى متحقّق فيما نحن فيه، والقطع بحدوث حادث مردّد بين كونه رافعًا أو غير رافع لا يزيد على كونه محقّقًا لبعض أركان الاستصحاب وهو الشكّ في الزمن اللاحق، فافهم.

---

١. راجع *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٣٠.
٢. في الحجرية: «إذا».
٣. في الحجرية: «ليس».
٤. راجع *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٤٨.

الحادية عشرة[1]: [بيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول]

يقدّم الاستصحاب على سائر الأصول الشرعيّة الجارية في الشبهات الحكميّة.

وهل ذلك للحكومة -بمعنى تفسير دليله لدليلها وصرفه لها عن ظاهر مدلولها-؛ أم للورود -بمعنى رفع موضوعها- بأن يقال: لا شكّ مع لحاظ الاستصحاب ليتّبع حكم الأصل؛ أم للتوفيق العرفي بين الدليلين والجمع بين المتعارضين.

لاسبيل إلى الأوّل؛ لفقد التفسير والنظر إلى ألفاظ المحكوم من قبل الحاكم، وذلك هو المعتبر في الحكومة.

ولا إلى الثاني؛ لعدم ارتفاع الشكّ في موارد الاستصحاب حقيقة، فموضوع الأصول باقٍ على حاله والحكم الظاهري على وفق الاستصحاب كالحكم الظاهري على وفق الأصول لا يصلح شيء منها

---

١. في الحجرية: «الحادية عشر».

لرفع الموضوع في الطرف المقابل.

هذا، مع ما عرفت من أنّ الاستصحاب ليس حكمًا شرعيًّا بل أمر واقعي[١]، فالورود غير معقول.

فلا محيص عن كون التقديم للتوفيق العرفي بين الدليلين بالتزام شبه التخصيص في أدلّة تلك الأصول بدليل الاستصحاب، وذلك غير بعيد عن الصواب.

ولا يخفى أنّ ما ذكر، إنّما هو للتنزّل عن المختار والمشي مع متأخّري الأصحاب[٢]، وإلّا فالتحقيق أنّ الاستصحاب من الأمارات المقدّمة على الأصول عند القوم من غير ارتياب، وأنّ الأصول المعروفة من التخيير والاحتياط والبرائة عقليّة محضة، لا شرعيّة، فحينئذٍ يكون نسبة دليل الاستصحاب إلى أدلّتها هو الورود حقيقة؛ لأنّ موضوعها فقد الحجّة مطلقًا، وكفى بالاستصحاب حجّة.

وأمّا كون تلك الأصول عقليّة محضة، ففي التخيير واضح، ودليل الاحتياط إرشاد إلى اجتناب المحذور الواقعي -كما ستعرف[٣]- وتعرف أنّه لا دليل على البرائة الشرعيّة.

---

١. راجع صفحة ٥١٩ و٢٢٠.

٢. المقصود أنّ متأخري الأصحاب قائلون بأنّ الاستصحاب من الأصول العمليّة كالشيخ الأعظم الأنصاري في *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ١٣؛ والآخوند الخراساني في *كفاية الأصول*، ج ٢، ص ٢٠٣-٢٠٥؛ لأنّ المحقّق الخراساني يردّ دلالة الحكم العقل بحجّيّة الاستصحاب للظنّ السابق ويمضي دلالة الروايات التي يستدلّ بها على حجّيّة الاستصحاب.

٣. راجع صفحة ٥٧٩.

ثمّ لا يخفى أنّ مثل «قاعدة الفراغ» و«أصالة صحّة عمل الغير» من القواعد المقرّرة في الشبهات الموضوعيّة، ممّا ورد في مورد الاستصحاب، مقدّمة على الاستصحاب توفيقًا بين الدليلين؛ حيث إنّ العرف يحكم بتخصيص دليل الاستصحاب بسبب تلك الأدلّة.

والسرّ في ذلك: ورودها في مورده؛ إذ عامّة موارد جريانها في ما كان الاستصحاب مخالفًا لها.

وإن شئت جعلت ذلك وجهًا ثانيًا لتقديمها، والإجماع وجهًا ثالثًا.

وأمّا القرعة فالاستصحاب يقدّم عليها؛ لانتفاء الإشكال بجريانه.

وأمّا غير ذلك من القواعد الجارية في الشبهات الموضوعيّة، فلينظر فيها.

وأمّا الأمارات الغير القاطعة في الشبهات الحكمية أو الموضوعيّة، فيشكل تقديمها على الاستصحاب؛ حيث إنّ قضيّة الكلّ إثبات الواقع، لا رفع الشكّ حقيقة على ما هو التحقيق من عدم إفادة الأمارة حكمًا حقيقيًّا في عرض الواقع إلّا أنّه يمكن توجيه تقديمها عليه؛ لأنّها مجعولة في مورد الاستصحاب المخالف.

ألا ترى أنّه يثبت -بالبيّنة- الحقّ الذي يقتضي الاستصحاب نفيه[1].

وكذا الحال في سائر الأمارات.

فإن قلت: هذا صحيح في ما كان منها مجعولًا ولو إمضاء شرعيًّا، وأمّا لو كان عقلائيًّا صرفًا وليس منشأ لحجّيّته إلّا ذاك مع عدم ثبوت

---

١. في الحجرية: «نفيها».

الرّدع عنه، فيشكل الأمر في تقديمه على الاستصحاب؛ لأنّه يكفي دليل الاستصحاب للردع عنه.

قلت: كلّا، فإنّك قد عرفت أنّ دليل الاستصحاب يحكي عن أمر واقعي لا عن حكم أو طريق شرعي فهو حجّة؛ لأنّه طريق واقعي. وذاك حجة؛ لأنّه طريق عقلائي فللكلّ واقعيّة غير مردوعة. فيرجع الأمر إلى تقديم الأمارة بالتقرير المتقدّم، فافهم.

الثانية عشرة[1]: في تعارض الاستصحابين السببي والمسبّبي

بأن يكون رفع المستصحب في أحدهما من آثار المستصحب في الآخر، فيكون الشكّ فيه مسبّبًا عن الشكّ فيه- فاستصحاب الطهارة يقتضي صحّة الصلاة المسبوقة بالعدم، واستصحاب طهارة الماء يقتضي طهارة الثوب المغسول به المسبوقة بضدّه، فالشكّ في طرف المسبّب ناشٍ عن الشكّ في السّبب وهو الطهارة في المثالين الثابتة بحكم الاستصحاب.

والتحقيق: تقديم الاستصحاب في السبب.

والسرّ فيه: أنّ الشكّ المنهي نقضُ اليقين به في دليل الاستصحاب لا يعمّ مثل هذا الشكّ الذي في طرف المسبّب؛ لأنّ قضيّة الاستصحاب في طرف السبب رفع اليد عن اليقين السابق في طرف المسبّب؛ لأنّ الاستصحاب لو كان أمرًا واقعيًّا وطريقًا حقيقيًّا -كما عرفت[2]- لا

---

١. في الحجرية: «الثانية عشر».
٢. راجع صفحة ٥١٩ و٥٢٠.

يجري في مورد ثبت نفس هذا الطريق الواقعي باستصحاب آخر، وإلّا لم يكن أمرًا واقعيًّا، وهو الخلف.

وأمّا في طرف السبب، فلا ريب في شمول الشكّ المنهي نقض اليقين به للشكّ الموجود فيه، فلا مانع من الاستصحاب فيه، كما لا معارض له لاختلال بعض الأركان في طرف المسبّب.

هذا، مع الغنى عن هذا التقرير؛ لدلالة الأخبار عليه؛ فإنّ الصحيحة الأولى -الحاكمة بصحّة صلاة الشاكّ في الأربع والثلاث إذا أضاف ركعة أخرى إلى صلاته- تقضي بعدم اعتبار استصحاب اشتغال ذمّته بالصلاة.

ونظيرها الصحيحة الثانية وكذلك الصحيحة الثالثة المستفاد[1] منها الترخيص في دخول الصلاة مع الطهارة المستصحبة. وممّا ذكر، يظهر لك دلالة خبر الصفّار عليه أيضًا.

تنبيه

قد حذفنا بعض مباحث الاستصحاب جريًا على سُنّتنا في هذا الكتاب من إثبات ما يهمّ وحذف ما سواه؛ صونًا للقلم عن الإطناب. ولله الحمد.

---

١. في الحجرية: «المستفادة».

الأريكة العاشرة

في الأصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكميّة
وإن تضمّنت لحكم الشبهة الموضوعيّة أيضًا

وهي ثلاثة: البرائة والتخيير والاحتياط وتسمّى بالأدلّة الفقاهيّة، كما أنّ الأمارات تسمّى بالأدلّة الإجتهاديّة.

ثمّ إنّه بناءً على ما اخترنا -من أنّ تلك الأصول عقليّة محضة لا شرعيّة- فتقديم الأمارات عليها؛ لأجل الورود حقيقة؛ لأنّ موضوع البرائة فقد البيان والحجّة، وكفي بالأمارة، وموضوع التخيير فقد الدليل على الترجيح، وموضوع الاحتياط هو الشبهة المرتفعة بقيام الأمارة.

وأمّا لو كانت شرعيّة، فلا بدّ في التشبّث في تقديمها عليها بدعوى الإجماع أو بأنّ ذلك قضيّة التوفيق بين الدليلين، فتدبّر.

ثمّ إنّ تحقيق حال الأصول في ضمن فصول:

الفصل الأوّل [في أصالة البرائة والاحتياط]

إذا شكّ في وجوب شيء أو حرمته، ولم تنهض عليه حجّة -إمّا لفقد الدليل بالمرّة، أو لإجماله وعدم ظهوره في التكليف الإلزامي، أو لتعارض الدليلين حيث لا ترجيح، لو قلنا بالتوقف حينئذٍ، وأمّا لو قلنا بالتخيير فالحجّة موجودة ولا مجال للبرائة وغيرها- فقد اختلف أنظار الأصحاب[1] قدّس الله أرواحهم فيه، والمشهور البرائة.

ولا يخفى أنّ البرائة الشرعيّة: بمعنى المعذوريّة الشرعيّة في عدم الامتثال أو بمعنى الحكم ظاهرًا بالإباحة أو بالبرائة عن التكليف

---

١. بعضهم يختار البرائة وبعض الآخر يختار الاحتياط ولكلّ منهم أدلّة، كما سيأتي. وقال الوحيد البهبهاني في *الفوائد الحائرية*، ص ٢٣٩ و٢٤٠: «اعلم: أنّ المجتهدين ذهبوا إلى أنّ ما لا نصّ فيه، والشبهة في موضوع الحكم، الأصل فيهما البرائة... والأخباريّون على أربعة مذاهب فيما لا نصّ فيه: الأوّل: التوقّف، وهو المشهور بينهم، الثاني: الحرمة ظاهرًا، الثالث: الحرمة واقعًا، الرابع: وجوب الاحتياط... وألحق الأخباريّون بما لا نصّ فيه ما تعارض فيه النصّان.»

الإلزامي.

وأمّا البرائة العقلية: فليس إلّا العذر وانتفاء تنجّز التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته.

[**الاستدلال على البرائة من الكتاب**]

واستدلّ على البرائة بالأدلّة: فمن الكتاب الكريم آيات:

منها: قوله ﷻ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1].

ويشكل الاستدلال بها: بأنّ نفي التعذيب لا ينافي نفي الاستحقاق، والكلام في الثاني.

لكن يقرب أن يقال: ظاهر الآية تنزيه الشارع ﷻ عن العقاب؛ لقبحه، فيدلّ على نفي الاستحقاق أيضًا.

لكنّ التحقيق: أنّ هذه الدلالة إنّما يتمّ إذا كان المعني: «حتّى يكون لهم رسول سواء كان في زمانهم وبين ظهرانَيهم أو سابقًا عليهم، وقد عمّهم شريعته»؛ وذلك لوضوح صحّة العقاب مع شمول الشريعة السابقة وحصول البيان، فحينئذٍ لا دلالة لها على المدّعى؛ لأنّ المنفي هو الاستحقاق مع عدم كونه محكومًا واقعًا وملزومًا بتكليف حقيقة، ولا ربط له بمحلّ النقض والإبرام أصلًا؛ ضرورة شمول الشريعة الحنيفة لنا وثبوت الأحكام الواقعيّة وإن خفي جملة منها علينا.

هذا، مع أنّه لو تمّ دلالة الآية، فإنّها تدلّ على البرائة العقليّة وقبح

---

١. سورة الإسراء، ١٥.

العقاب بلا بيان، لا على حكم شرعي ظاهري بالإباحة أو البرائة، كما هو واضح.

منها: قوله سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾[١].

والاستدلال بها عجيب؛ إذ الظاهر من الإيتاء هو الإعطاء، ويؤيّده قوله ﷻ قبل هذه الجملة: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ ومَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللهُ﴾[٢].

منها: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[٣].

والاستدلال بها أعجب.

منها: قوله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٤].

وورد في تفسيره: «حَتّىٰ يُعَرِّفَهُمْ مَا يُرْضِيهِ ويُسْخِطُهُ.»[٥].

وأنت خبير: بأنّ توقّف الخذلان على البيان غير موجب لتوقّف استحقاق العقوبة عليه؛ إذ ليس كلّما استحقّ العبد عقوبة يخذله مولاه بحيث يضلّ عن هداه.

منها: قوله تقدّست أسماؤه: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ

---

١. سورة الإسراء، ١٥.
٢. سورة الطلاق، ٧.
٣. سورة البقرة، ٢٨٦.
٤. سورة التوبة، ١١٥.
٥. *الكافي*، ج ١، ص ٣٩٤.

طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾[١].

تقريب الدلالة: أنّ عدم وجدان سيّدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما حرّموه في جملة المحرّمات التي أوحى إليه، وإن كان دليلًا قطعيًّا على عدم الوجود، إلّا أنّ التعبير بعدم الوجدان يدلّ على كفاية ذلك في دفع الحرمة المشكوكة.

والانصاف: فساد هذه الدّلالة جدًّا -أعني دلالة التّعبير بعدم الوجدان في كفايته في دفع الحرمة-.

منها: قوله عزّ شأنه: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ الله عَلَيْهِ وقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾[٢].

والاستدلال بهذه الآية أضعف من الاستدلال بالآية السابقة؛ لأنّ في تفصيل «ما حرّم» دلالة قطعيّة على أنّ المشار إليه ليس منه.

[الاستدلال على البرائة من الروايات]

ومن السنّة روايات:

الأولى: [حديث الرفع]

صحيحة الرفع: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ: الخَطَأُ والنِّسْيانُ وما اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ ومَا لَا يَعْلَمُوْنَ ومَا لَا يَطِيقُونَ وما اضْطَرُّوا عليه... إلى

١. سورة الأنعام، ١٤٥.
٢. سورة الأنعام، ١١٩.

آخر.»[١]

منتهي تقريب الاستدلال: أن يقال: إنّ المرفوع هو المؤاخذة على «ما لا يعلم» أو هو المرفوع.

والقدر المتيقّن وإن كان خصوص الشبهة الموضوعيّة ويؤيّده اختصاص أخواتها بالموضوعات وعدم اعتبار الفحص عن الدليل فيها مع اعتباره في الشبهات الحكميّة، فيلزم الالتزام بتخصيص غير قريب فيها.

[وجوه شمول الحديث للشبهة الحكميّة]

إلّا أنّه يقرّب التّعميم بأحد وجوه:

[الوجه] الأوّل: أن يكون «ما لا يعلمون»، عبارة أخرى عن الحكم، فيقال: الوجوب المجهول والحرمة المجهولة مرفوعان، أو لا يؤاخذ عليهما، سواء كان ذلك من جهة الاشتباه في الحكم الكلّي، أو كان من جهة الاشتباه في الموضوع الخارجي.

---

١. قد ردت هذه الرواية في *الكافي*، ج ٤، ص ٢٨٩، هكذا: «وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعُ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانِ وَمَا لاَ يَعْلَمُونَ وَمَا لاَ يُطِيقُونَ وَمَا اُضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَمَا اُسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَالطِّيَرَةُ وَالْوَسْوَسَةُ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ وَالْحَسَدُ مَا لَمْ يُظْهِرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ.»؛ وفي *الفقيه*، ج ١، ص ٥٨، هكذا: «وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ اَلسَّهْوُ وَالْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَمَا لاَ يَعْلَمُونَ وَمَا لاَ يُطِيقُونَ وَالطِّيَرَةُ وَالْحَسَدُ وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقِ الْإِنْسَانُ بِشَفَةٍ.»؛ وفي *التوحيد*، ص ٣٥٣، هكذا: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ اَلْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَمَا لاَ يُطِيقُونَ وَمَا لاَ يَعْلَمُونَ وَمَا اُضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَالْحَسَدُ وَالطِّيَرَةُ وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَةٍ.».

الوجه الثاني: أن يكون المرفوع أو غير المؤاخذ ما يصحّ رفعه من الحكم الإلزامي المشكوك أو الفعل المشكوك حرمته أو وجوبه؛ وإن كان يبعّد هذا الوجه لزوم تعدّد اللحاظ فيه عليه؛ لأنّ رفع المؤاخذة بالنسبة إلى الشبهة الحكميّة على مخالفة نفسه، وفي الشبهة الموضوعيّة بالنسبة إلى مخالفة حكمه، وعلى الرّفع أيضًا يتعدّد اللحاظ، ففي الحكم نفسه مرفوع وفي الموضوع كلّه مرفوع.

الوجه الثالث: أن يكون المرفوع أو غير المؤاخذ هو العنوان العامّ الجامع الكليّ أعني الواجب والحرام المشتبهين الشاملين للحكم والموضوع جميعًا.

[إيرادات على شمول حديث الرفع للشبهة الحكميّة]

ويرد على الاستدلال بالحديث المزبور على البرائة في الشبهة الحكميّة أمور:

الأوّل: ما عرفت في مباحث المطلق[1] ومحصّله: أنّ «ما لا يعلم» كما يحتمل شموله للمشكوك، يحتمل اختصاصه بالمغفول عنه، كما تقول: «لم أعلم أنّ في طريقي بئرًا فوقعت فيها»، وهذا ليس استعمالًا نادرًا يكون اللفظ منصرفًا عنه، بل هو شائع موجب للإجمال، فلا يكون حجّة في المشكوك وهو المدّعى.

الثاني: ما تستنبطه من مطاوي ما ذكر في تلك المباحث، فنقول:

---

١. راجع صفحة ٣٥٦ و٣٥٧.

سلّمنا شمول «ما لا يعلم» لما يشكّ فيه، لكن يتردّد أمره بين الاختصاص بالشبهة الموضوعيّة أو الشمول للحكميّة بأحد تلك الوجوه المتقدّمة، فلا يكون حجّة في غير الموضوعيّة؛ لانتفاء الظهور بالنسبة إليه.

وتوضيح ذلك: أنّه ربّما يقال: «لا أعلم حرمة لبس هذا الثوب» أي كون الحرير محكومًا شرعًا بالحرمة، وربّما يقال: «لا أعلم حرمة لبسه» أي كونه حريرًا؛ والجامع موجود، لكنّ اللفظ ليس ظاهرًا فيه، فيتطرّق فيه الإجمال، فلا يكون حجّة إلّا في القدر المتيقّن ولو بحسب القرائن الخارجيّة. فتأمّل في هذا الوجه؛ فإنّ فيه عندى بعض النظر.

الثالث: أنّ استناد الرفع إلى الشبهات الحكمية غير خالٍ عن المحذور؛ لأنّ المرفوع، إمّا نفس الحكم، أو آثاره التي منها خصوص المؤاخذة، أو خصوص المؤاخذة.

والأوّل موجب للتصويب الباطل المحال، والالتزام بثبوت حكم في مرحلة الإنشاء مرفوع في مرحلة البعث، التزام بنفي الحكم حقيقة؛ فإنّ الإنشاء لا بداعي انبعاث المأمور ليس بحكم حقيقي، بل هو صوري لا اعتبار به، ولا إطاعة له ولا عصيان، كما لو أنشأ تهكّمًا أو تعجيزًا أو غير ذلك؛ فإنّه ليس وجه انتفاء الحكم فيها إلّا انتفاء داعي الانبعاث، وهو كذلك فيما نحن فيه.

وإن كان المرفوع هو الآثار أو خصوص المؤاخذة؛ فإن قلنا بقبح العقاب بلا بيان، فلا منّة في رفع المؤاخذة حينئذٍ، والحديث في مقام

الإمتنان.

وتوجيهه -بأنّ من الممكن جعل الاحتياط حتّى يحسن المؤاخذة فالرفع في الحقيقة رفع- تأويل من غير دليل لا يتحمّله اللفظ.

وإن لم نقل بقبح العقاب بلا بيان، فيدلّ على العفو عن المستحقّ، فينهض الخبر دليلًا على لزوم الاحتياط، لا على ثبوت البرائة، كما لا يخفى.

[التحقيق دلالة الرواية على البرائة العقليّة دون الشرعيّة]

لكنّ التحقيق بعد ذا كلّه: دلالة الرواية على البرائة العقليّة دون الشرعيّة، بل لا يكاد يكون مدلولها غير ذلك.

[توقّف التحقيق على تقديم مقدّمات]

وتوضيحه يتوقّف على تقديم مقدّمات:

الأولى: أنّ المرفوع ليس نفس «ما لا يعلم» بواقعيّته؛ لأنّه خلف إلّا أن يكون نسخًا، وهو غير متصوّر في المقام -كما لا يخفى- وإرجاعه إلى الأثر غير وجيه؛ لعدم تحمّله لهذا التأويل البعيد،مع أنّه لا ضرورة فيه، فالمرفوع نفس «ما لا يعلم»، لكن بتنجّزه؛ لأنّ كون الحكم منجّزًا نحو حمل على المكلّف، وما ليس بمنجّز غير ثابت على رقبته، وهو غير داخل تحت حمله ومشقّته، وهو مرفوع عنه، فهذه المقدّمة توضّح[1] لك معنى

١. في الحجرية: «يوضّح».

الرفع.

الثانية: أنّ الرفع يجب أن يتعلّق بأمر ثابت أو ما هو في معرض الثبوت، وحيث لا يمكن الأوّل في المقام؛ لأنّ المفروض قبح العقاب بلا بيان -على ما ستعرف في تقرير البرائة عقلًا[1]- فلا بدّ أن يكون هو الثاني، وأنّه حيث صحّ تحميله بجعل الاحتياط، فلم يجعل فقد رفع.

فعلى هذا لا يصحّ أن يكون المراد «ممّا لا يعلمون» هو المغفول عنه بالمرّة؛ لأنّه ليس في معرض التنجّز أصلًا ولو حصل الالتفات إليه إجمالًا، كما لو علم بأنّ عليه تكاليف ولم يعلمها تفصيلًا، فهذا مقصّر لا يجري في حقّه أصالة البرائة.

الثالثة: أنّ المراد من الموصول هو الحكم؛ لأنّ المعنى «ما لا يعلمونه»، فالمجهول هو بنفسه المرفوع، وهذا يقرّب الوجه الأوّل من وجوه تقريب الاستدلال، فشموله للفعل غير صحيح؛ لأنّه وإن صحّ إطلاق الرفع إليه؛ لرفع حكمه، لكن لا يصحّ نسبة الجهل إليه.

إذا تمهّد المقدّمات، نقول: تدلّ الرواية على دفع تنجّز الحرمة والوجوب المجهولين في الشبهة الحكميّة والموضوعيّة جميعًا، وهذا غير البرائة الشرعيّة؛ لأنّها حكم ظاهري شرعي بالإباحة.

الثانية: [**حديث الحجب**]

رواية *الكافي* عن سيّدنا الصّادق صلوات الله عليه: «**مَا حَجَبَ اللهُ عِلْمَهُ**

---

١. راجع صفحة ٥٧١.

عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ.»[١]

وفي شموله للشبهة الحكميّة نظر.

والذي يهون الخَطْب في بقاء الإشكال في معنى الرّواية: أنّه لا دلالة للموضوع على أزيد من ارتفاع التنجّز، فلا دلالة فيها على أزيد من البرائة العقليّة، ولا حاجة فيها إلى تحقيق نسبة الموضع، كما فعلنا في الرفع؛ لأنّ الموضوع عقلًا موضوع حقيقة، كما لا يخفى.

وأمّا ما أورده شيخنا العلّامة أعلى الله مقامه على دلالة الرواية: من «أنّ الظاهر «ممّا حجب الله علمه»، ما لم يبيّنه للعباد، لا ما بيّنه واختفى عليهم من معصية[٢] من عصى الله في كتمان الحقّ أو ستره، فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ الله تعالى حدّ حدودًا فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانًا، فلا تتكلّفوها؛ رحمة من الله لكم».»[٣]

ففيه: أنّ المسكوت عنه من جنابه عزّ وجلّ غير محكوم بحكم أبدًا؛ فإن كان مراده قدس سره في قوله: «مَا لَمْ يُبَيِّنه للعِبادِ» هذا، فهو أجنبي عن مدلول الرّواية؛ لأنّ المفروض فيها ثبوت أمر لا طريق إليه بالعلم؛ وإن كان

---

١. وردت هذه الرواية في *الكافي*، ج ١، ص ٣٩٨، هكذا: «عَنْ أَبِي عَبْدِ الله عليه السلام، قَالَ: «مَا حَجَبَ الله عَنِ الْعِبَادِ، فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ».»؛ وفي *التوحيد*، ص ٤١٣، هكذا: «عَنْ أَبِي عَبْدِ الله عليه السلام قَالَ: مَا حَجَبَ اللهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ.».

٢. في الحجريّة: «من معصيته».

٣. *فرائد الأصول*، ج ٢، ص ٤١.

مراده ما أمضى الشارع حكمه ولم يفهمه أحد -فلو سلّم إمكان هذا المعنى- لكن حمل الرواية عليه موجب لعدم جواز التمسّك بها على الشبهات الموضوعيّة، كما لا يخفى.

وليت شعري أيّ باعث له قدّس الله نفسه الزكيّة على هذا التأويل؛ فإن كان لنسبة الحَجب إليه؛ فذلك لأنّ التّعليم من الله سبحانه وإن كان كسب ذلك -أعني التعلّم- من العباد، كما قال عزّ من قائل: ﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[1]، فإذا كان التعليم منه تعالى شأنه، فإذا لم يعلّم الإنسان شيئًا من العلوم فقد حجب سبحانه علمه عنه، هذا.

الثالثة: [**حديث السعة**]

قوله عليه السلام: «إنَّ النَّاسَ[2] فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا[3].»[4]

وجعل شيخنا العلّامة[5] قدّس الله روحه كلمة «ما» مردّدة بين الموصوليّة، فالسعة مضاف إليه وهي مضاف إليه، وإمّا مصدريّة ظرفيّة.

لكنّ الترديد في غير محلّه؛ إذ المعنى الأوّل خارج عن حدود البلاغة وفنون العربيّة، لا يعزى إلى الفصحاء.

والظاهر تماميّة الدّلالة في الرواية، لكن لا يثبت[6] الحكم الشرعي

---

١. سورة العلق، ٥.
٢. في الحجرية: «الناس».
٣. في الحجرية: «ما لا يعلمون».
٤. *عوالي اللآلي*، ج ١، ص ٤٢٤.
٥. راجع *فرائد الأصول*، ج ٢، ص ٤١.
٦. في الحجرية: «لا تثبت».

بالبرائة والإباحة؛ إذ قبح العقاب بلا بيان يوضّح عن أنّهم في سعةٍ، إذا لم يعلموا الحكم الإلزامي بعد الفحص التامّ، ولم يثبت لهم الرّواية أزيد من ذلك الذي دلّ عليه حكم العقل، كما لا يخفى.

فإن قلت: قد علم بوجوب الاحتياط في الشبهات البدويّة؛ لأخبار الاحتياط، فقد حصل الغاية فليسوا إذًا في سعة.

قلت: كلّا، فإنّ أخبار الاحتياط -كما سيأتي- مفادها الإرشاد إلى ما يقتضيه حكم العقل مع قطع النظر عن هذه الأخبار، ولسانها غير لسان الجعل.

الرابعة: [**رواية عبد الأعلى**]

رواية عبد الأعلى عن سيّدنا الصّادق عليه السلام: «قال سَأَلْتُه عَمَّنْ لَمْ يَعْرِفْ شَيْئًا، هَلْ عَلَيْهِ شَيْءٌ؟ قَالَ: «لَا».»[1]

والاستدلال بها مبني على كون المراد من الشيء الأوّل، الفرد المعيّن، فلا يفيد العموم؛ فإنّه عليه يكون المسؤول عن حاله هو القاصر الذي لا يدرك شيئًا. والثاني أنسب بمعنى الرّواية، وقد ذكر القوم أنّ النكرة في سياق النفي يفيد العموم، ولو فرض تمامية دلالتها فهي -كسوابقها- غير دالّة على البرائة الشرعيّة أصلًا.

---

١. قد وردت هذ الرواية في الكافي، ج ١، ص ٣٩٨؛ والتوحيد، ص ٤١٢، هكذا: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ الله عليه السلام: مَنْ لَمْ يَعْرِفْ شَيْئًا هَلْ عَلَيْهِ شَيْءٌ؟ قَالَ: «لَا».».

الخامسة: [**رواية «أيّما امرء...»**]

«أَيّما امْرِئٍ رَكِبَ أَمْرًا بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ.»[١]

وفيه: ما ذكره شيخنا العلّامة قدّس الله نفسه: «أنّ الظاهر منها كقولك: «فلان عمل كذا بجهالة» هو اعتقاد الصواب والغفلة عن الواقع، فلا يعمّ صورة التردّد.»[٢]

السادسة: [**رواية «إنّ الله بحتجّ...»**]

قوله عليه السلام: «إِنَّ الله يَحْتَجُّ عَلَى العِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ، وعَرَّفَهُمْ.»[٣]

وكأنّ الرواية ناظرة إلى أصول العقائد، والحمل على ما نحن فيه غير ممكن؛ للزوم الخروج من الدين وكون الجاهل المقصّر معذورًا مطلقًا، كما لا يخفى.

السابعة: [**حديث الإطلاق**]

قوله عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ.»[٤]

لكنّ الظاهر صدق الورود إذا أظهر الرّسول حكم الله التحريمي، وإن خفي على المتأخّرين عنه، فلا دلالة فيه على المدّعى، بل يحتمل صدق الورود بمجرّد صدور الحكم من الشارع جلّ وعزّ ولو قبل تبليغ

---

١. قد وردت هذه الرواية مع اختلاف يسير في *تهذيب الأحكام*، ج ٥، ص ٧٣؛ *الوسائل*، ج ٨، ص ٢٤٨.
٢. *فرائد الأصول*، ج ٢، ص ٤٢.
٣. *الكافي*، ج ١، ص ٣٩٩.
٤. *الفقيه*، ج ١، ص ٣١٧.

الرسول.

ثمّ لو فرض صحّة الاستدلال بالرواية، فهي مختصّة بالشبهة التحريميّة.

الثامنة: [حديث الإطلاق الآخر]

قوله عليه السلام: «الأَشْيَاءُ مُطْلَقَةٌ، مَا لَمْ يَرِدْ عَلَيْكَ أَمْرٌ ونَهْيٌ، وكُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وحَرَامٌ، فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَدًا، مَا لَمْ تَعْرِفِ الْحَـرَامَ مِنْهُ، فَتَدَعَهُ.»[1]

أمّا الفقرة الأولى، ففي دلالتها نظر وتأمّل؛ لمكان «عَلَيكَ» الزائد على الرواية السابقة، فيؤيّد كون الورود بمعنى البلوغ، فيتمّ الدلالة، لا بمعنى الصدور، كي لا يتمّ، لكنّها على ذلك لا تدلّ على أزيد من البرائة العقليّة؛ لأنّ الشيء مع تلك البرائة مطلق من دون ريب.

أمّا الفقرة الثانية، فهي مختصّة بالشبهات التحريميّة الموضوعيّة وبخصوص الأعيان الخارجيّة منها من دون إشكال.

التاسعة: [حديث الحلّ]

رواية *الكافي* عن مولانا الصادق عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتّىٰ تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ، فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ، وَذٰلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَهُوَ سَرِقَةٌ، أَوِ المَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَلَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ،

---

١. *الأمالي* (للطوسي)، ص ٦٦٩.

أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ، أَوْ قُهِرَ، أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وَهِيَ أُخْتُكَ، أَوْ رَضِيعَتُكَ، وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلىٰ هٰذَا حَتّىٰ يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذٰلِكَ، أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ.»[١]

واختصاصها بالشبهات الموضوعيّة التحريميّة واضح؛ لسياقها وللفظة «بعينه» الواقعة فيها ولتلك الأمثلة التي استشهد عليه السلام بها فيها.

ولو لم تقنع بذلك كلّه وادّعيت العموم أرجعك[٢] إلى ما قرّرناه في مباحث المطلق[٣]، وبيّناه في نظير الرّواية أعني «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حتّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِر»[٤].

فنقول في المقام: ربّما يقال: علم حرمة ذاك الشىء أي علم حكم الشارع بتحريمه، وتارة يقال: علم حرمته أي كونه من أفراد المحرّم الشرعي، وهناك معنًى جامع وهو العلم بالحرمة مع قطع النظر عن الخصوصيّتين، فيتردّد المعنى بين الأوّلين أو الثلاثة؛ لوضوح عدم ظهورها في المعنى الأوّل، وكذا في الثالث منها، فلا يصحّ أن يحتجّ بها على الشبهة الحكميّة.

وبمثل هذا، إيجاب عن الرواية التي أوردها شيخنا العلّامة، ولم أعثر عليها فيما عندى من كتب الحديث أعنى: «كُلُّ شَىءٍ لَكَ حَلَالٌ

---

١. *الكافي*، ج ١٠، ص ٥٤٢.
٢. في الحجرية: كلمة مثل «رجّعك»، ولعلّ الصحيح ما أثبتناه على حسب المعنى.
٣. راجع صفحة ٣٥٦ و٣٥٧.
٤. *تهذيب الأحكام*، ج ١، ص ٢٨٥.

حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ.»[١]

[الاستدلال على البرائة من الإجماع]

ومن الإجماع بما لم نحصّله، وقد عرفت عدم حجّيّة المنقول منه[٢]، وقد ازداد وهنًا على وهن بالعثور على المخالف وظهور المدرك فيه.

[الاستدلال على البرائة من العقل]

ومن العقل بقبح العقاب على التكليف من دون بيانه، ويشهد له حكم العقلاء بقبح مؤاخذة المولى عبده على مثل ذلك.

قال المحقّق الأستاد رضوان الله عليه في مجلس بحثه لا يصحّ الاحتجاج عليه بـ«هلّا تعلّمت»؛ لأنّ الدعوى جريان البرائة بعد الفحص، والمفروض أنّه تفحّص وما ظفر بالدليل، ولا بـ«هلّا احتطت»؛ لانّه لم يكن الاحتياط عليه واجبًا لا شرعًا ولا عقلًا؛ لعدم إيجاب واحد منهما ذلك عليه.

---

١. عين هذه العبارة لا توجد في الروايات ولكن يوجد قريب هذه العبارة، كما في *الكافي*، ج ١٢، ص ٥٠٨ و ٥٠٩: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الْجُبُنِّ؟ ... فَقَالَ: «سَأُخْبِرُكَ عَنِ الْجُبُنِّ وغَيْرِهِ: كُلُّ مَا كَانَ فِيهِ حَلَالٌ وحَرَامٌ، فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّىٰ تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَيْنِهِ، فَتَدَعَهُ».»؛ و*الفقيه*، ج ٣، ص ٣٤١: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ حَلَالٌ وحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَدًا حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ».»؛ و*تهذيب الأحكام*، ج ٧، ص ٢٢٦: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: «كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ مِنْهُ حَرَامٌ وحَلَالٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَدًا حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ».».

٢. راجع صفحة ٤٨٧.

قلت: فالبرائة العقليّة لا بأس بها بعد الفحص عن الدليل واليأس عن الظفر به؛ أمّا عدم جريانها قبل ذلك؛ لأنّ في جريانها كذلك إفحام الأنبياء وإبطال النبوّة، والعبد العامل بها كذلك خارج عن حدود العبوديّة وشؤونها.

هذا، مع أنّ وجود الدليل -بحيث لو تفحّص لظفر- بيان بالضرورة، فيصحّ المؤاخذة بسببه.

وأمّا أخبار الاحتياط فإنّما يجدي للقائل به لو كان الأمر به مولويًّا طريقيًّا، وهو بعيد عن لسان تلك الأخبار، فإذا كان إرشاديًّا -كما هو المنساق منها- فلا يثبت العقاب بنفس هذا الخطاب، ولا تبعة بحكم العقل فيما نحن فيه مع قطع النظر عن ذلك، فهي إرشاد إلى غير المفروض، كما ستعرف قريبًا إن شاء الله[1].

فإن قلت: لا ريب أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، والعقل مستقلّ بقبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته، وترك ما لا يؤمن فوت المصلحة بتركه.

قلت: لو سلّم ذلك فرضًا لم يجد شيئًا في المقام؛ لأنّا ندّعي الأمن من العقوبة، حتّى مع القطع بالوقوع في المفسدة أو تفويت المصلحة على تفصيل لا يخلو[2] من تطويل وحيث إنّ لذكره فوائد جمّة وعوائد مهمّة فلا بدّ لنا من بيانه.

---

١. راجع صفحة ٥٧٨.
٢. في الحجرية: «لا يخلوا».

[أصالة البرائة في الشبهات الحكميّة جارية عقلًا حتّى مع ترتّب المفسدة على الإقدام]

فنقول: -والله المستعان- اعلم أنّ أصالة البرائة في الشبهات الحكميّة البدويّة جارية عقلًا بالتقرير المتقدّم، حتّى مع ترتّب المفسدة على الإقدام؛ فإنّ العلم بترتّب المفسدة لا يزيد على كونه منشأ للشكّ في ثبوت النهي الشرعي عنه، فقد عرفت إمكان التفكيك حيث لا يقتضي المصالح النهي عن ذي المفسدة.

مع أنّ المفروض في المقام مجرّد الشكّ فيها، فيشكّ في الحكم، وحيث لم يبيّن، فالمؤاخذة عليه قبيحة.

[عدم جريان أصالة البرائة في المقامين]

نعم، لا يجري أصالة البرائة في مقامين:

[المقام] الأوّل:

كلّ ما فيه أذى ذي روح من الإنسان وغيره أو سلب ماله أو ذهاب عرضه أو دفعه عن حقّه أو سلبه عن اختياره أو منعه من نفعه وما يشبه ذلك؛ لاستقلال العقل -بقبح الظلم، ولزوم الاحتراز عنه، وصحّة مؤاخذة المولى عنه، وإن لم ينهَ عنه، فضلًا عمّا إذا نهى ولم يبلغ ذلك إلى العبد- ولحكم العرف بأنّ هذا ظلم فيثبت الصغرى والكبرى جميعًا.

ثمّ ما ثبت من تخطئة الشرع للعرف في تسميته بالظلم -كما في ذبح بعض الحيوانات وتسخيرها للركوب وغيره- فهو المحكّم، فيثبت

بذلك خطأ العرف في تسميته ذلك ظلمًا؛ حيث لم يطّلع على علّة خلقه مثلًا، وأنّه مخلوق لهذه الفائدة للإنسان.

وما لم يثبت فيه ذلك، فالعرف فيه هو المحكّم، ويصحّ المؤاخذة عليه، لكن لا على المعصية؛ لانتفائها مع عدم بيان التكليف، بل على الظلم نفسه الثابت بحكم العرف؛ فإنّ المرجع في تعيين المصاديق والمفاهيم إلى العرف، لا فيما بيّنه الشارع.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّ ذلك ليس تخصيصًا في جريان البرائة في الشبهات لما ذكرنا من انتفاء العقوبة على ترك موافقة الحكم، وهذا هو المدّعى في هذا المبحث، بل العقوبة على أمر آخر -أعني الظلم- لكنّ البرائة في المقام لا يرخّص الاقتحام، كما ترى.

ثمّ إنّ ذلك إنّما هو مع قطع النظر عن ثبوت دليل عامّ في الشرع ينهى عن البغي والظّم -كما هو ثابت من قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ والْمُنكَرِ والْبَغْيِ﴾[1] وغيره- فإنّ الرجوع إليه، رجوع إلى الدليل الاجتهادي، خارج عن موضوع المبحث، وهو ما لم يثبت فيه دليل على الحرمة والوجوب بعد الفحص الكامل. فافهم.

المقام الثاني:

ما ثبت اهتمام الشارع فيه إلى حدّ لا يرضى بإعمال البرائة في موارد الشبهة فيه.

---

١. سورة النحل، ٩٠.

وذكر جدّنا العلّامة كاشف الغطاء قدّس الله نفسه في ضمن كلام له في أصل الإباحة:

«وبنوا -يعنى المجتهدين- عليه الأحكام الشرعيّة والمطالب الفقهيّة فيما عدا ما علم من الشرع أصالة حرمته، وجعل من المستثنى مملوك الغير، والوقف الخاصّ، وما يتعلّق بالوطي في الإنسان وغيره، وما يتّبعه في الإنسان، ولحوم الطيور وغير ذلك.»[١]، فليتدبّر.

[الاستدلال على لزوم الاحتياط بالكتاب والجواب عنه]

واستدلّ على لزوم الاحتياط في محلّ البحث بالأدلّة فمن الكتاب الكريم، بالآيات النّاهية عن القول بغير علم[٢] وعن الإلقاء في التهلكة[٣] والآمرة بالتقوى[٤].

والجواب عنه: أنّ البرائة العقليّة ليس حقيقتها إلّا العذر وعدم التنجّز، فلا ينسب الإباحة إلى الشارع ﷻ، حتّى يكون قولًا عليه سبحانه بغير علم أو افتراء عليه تعالى؛ وأمّا الشرعيّة لو تمّ فللنصّ المدّعى تماميّة دلالته.

---

١. *حق المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الأخباريين*، ص ١١.
٢. ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ والْبَصَرَ والْفُؤَادَ كُلُّ أُولٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (سورة الإسراء، ٣٦).
٣. ﴿وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ الله ولَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وأَحْسِنُوا إِنَّ الله يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (سورة البقرة، ١٩٥).
٤. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا الله حَقَّ تُقَاتِهِ ولَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (سورة آل‌عمران، ١٠٢).

وأمّا التهلكة، فليس المقام منها؛ لوجود المؤمّن.

وللتقوى مراتب يتحقّق بعضها من دون اجتناب الشبهة بعض[١] الفحص التامّ، وإن لم يتحقّق بعض مراتبها الأخرى، لكن ليس جميع مراتبها لازمة المراعاة، كما لا يخفى.

[الاستدلال على لزوم الاحتياط بالسنّة والجواب عنه]

ومن السنّة: فبما دلّ على حرمة القول والعمل بغير العلم.[٢]

وقد علم جوابه ممّا مرّ في الآيات.

وبما دلّ على وجوب التوقّف عند الشّبهة، معلّلًا في بعضها: بأنّ الوقوف عند الشّبهة خير من الاقتحام في الهلكة، من الأخبار الكثيرة الدالّة عليه مطابقة أو التزامًا.[٣]

وبما دلّ على وجوب الاحتياط من الأخبار الواردة بالسنّة مختلفة، نحو ما في المقبولة بعد ذكر المرجّحات:

«إِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَأَرْجِهِ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ؛ فَإِنَّ الوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الاِقْتِحَامِ فِي الْهَـلَكَاتِ.»[٤]

وفي رواية جميل: «الْأُمُورُ ثَلاَثَةٌ: أَمْرٌ تَبَيَّنَ لَكَ رُشْدُهُ فَاتَّبِعْهُ، وَأَمْرٌ

---

١. في الحجرية: «بعض».
٢. *الوسائل*، ج ٢٧، ص ٢٠-٣٠ و ٣٥-٦٢، الباب ٤ و ٦ من أبواب صفات القاضي.
٣. *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٥٤-١٧٢، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي.
٤. *الفقيه*، ج ٣، ص ١١.

تَبَيَّنَ لَكَ غَيُّهُ فَاجْتَنِبْهُ، وَأَمْرٌ اخْتُلِفَ فِيهِ فَرُدَّهُ إِلَى الله ﷻ.»[١]

وفي رواية جابر: «إذا اشْتَبَهَ الْأَمْرُ عَلَيْكُمْ، فَقِفُوا عِنْدَهُ، وَرُدُّوهُ إلينا حتّى نَشْرَحَ لَكُمْ مِنْ ذَلِكَ مَا شُرِحَ لَنَا.»[٢]

وفي النّبوي: «إنّ[٣] لِكُلِّ مَلَكٍ حِمًى، وَإِنَّ[٤] حِمَى الله حَلَالُهُ وَحَرَامُهُ، وَالْمُشْتَبِهَاتُ بَيْنَ ذَلِكَ، كَما[٥] لَوْ أَنّ رَاعِيًا رَعَى إلى جَانِبِ الْحِمَى لَمْ تَثْبُتْ[٦] غَنَمُهُ أَنْ تَقَعَ[٧] فِي وَسَطِهِ، فَدَعُوا الْمُشْتَبِهَاتِ.»[٨]

والمكاتبة: «أَرَى لَكَ أَنْ تَنْتَظِرَ حَتَّى تَذْهَبَ الحُمْرَةُ، وَتَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ لِدِينِكَ.»[٩]

ونحو: «أَخُوكَ دِينُكَ فَاحْتَطْ لِدِينِكَ بِمَا شِئْتَ.»[١٠]

ونحو ما في ذيل خبر عُنوان: «وَخُذْ بِالِاحْتِيَاطِ[١١] فِي جَمِيعِ أُمُورِكَ مَا تَجِدُ إِلَيْهِ سَبِيلًا.»[١٢]

---

١. *الفقيه*، ج ٤، ص ٤٠٠؛ *الخصال*، ج ١، ص ١٥٣؛ *الأمالي* (للصدوق)، ص ٣٠٥.
٢. *الأمالي* (للطوسي)، ص ٢٣٢.
٣. في الحجرية: «إنّ» غير موجودة.
٤. في الحجرية: «إنّ» غير موجودة.
٥. في الحجرية: «كما» غير موجودة.
٦. في الحجرية: «لم يثبت».
٧. في الحجرية: «أن يقع».
٨. *الأمالي* (للطوسي)، ص ٣٨١.
٩. *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ٢٥٩.
١٠. *الأمالي* (للمفيد)، ص ٢٨٣؛ *الأمالي* (للطوسي)، ص ١١٠.
١١. في الحجرية: «خذ الاحتياط».
١٢. *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١٧٢.

ونحو: «ليس بِنَاكِبٍ عَنِ الصِّرَاطِ مَنْ سَلَكَ سَبِيْلَ الاحْتِياطِ.»[١]
وغير ذلك من الأخبار الكثيرة.

قلت: فيه: -مع عدم تماميّة دلالة أكثرها واختصاص بعضها بالشبهة المصداقيّة- أنّ هذه الأخبار واردة في أزمان كان تحصيل الدليل على كل حكم بل العلم القطعي به متيسّرًا، فلا تفيد المدّعى شيئًا لدعواه[٢]؛ فإنّ إجراء البرائة محلّها الشبهة في الحكم مع فقد الدليل عليه بحيث يتعذّر الوصول إليه -أعني إلى الدليل- فضلًا عن الحكم.

ولو أغمضنا عن ذلك، فدلالتها على لزوم الاحتياط في خصوص ما إذا حصل الفحص واليأس، ممنوعة.

هذا كلّه، مع أنّ سياق جميع ما يمكن أن يستدلّ به على الدعوى، والمتبادر منها: أنّها إرشاديّة فلا يترتّب الهلكة من جهة نفس هذا الخطاب. والعقاب مأمون مع قطع النظر عن ذلك الخطاب، فهو مأمون على كلّ حال.

فما كان له دلالة ظاهرة على لزوم الاحتياط من تلك الأخبار فهو مختصّ بغير ما نحن فيه، وهو الشبهة البدويّة بعد الفحص التامّ.

---

١. لم أعثر عليه في المجاميع الحديثيّة. نعم رواه المحدّث البحراني في *الحدائق*، ج١، ص ٧٦. قال الشيخ الأعظم الأنصاري في *فرائد الأصول*، ج٢، ص ٧٨: «أرسله الشهيد عنهم عليهم السلام.».
٢. في الحجرية: «لدعويه».

[الاستدلال على لزوم الاحتياط بالعقل والجواب عنه]

ومن العقل بأنّا نعلم إجمالًا قبل مراجعة الأدلّة الشرعية بمحرّمات وواجبات كثيرة، وبعد مراجعة الأدلّة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك التكاليف، فلا بدّ من الاحتياط للخروج عن عهدة ما علم إجمالًا وتَنَجَّزَ بسبب العلم.

قلت: هذا -مع وجود الكتب المعتبرة والأخبار المتظافرة على التكاليف- عجيب. بل إنّا نقطع بوجود واجبات ومحرّمات في ضمن الأدلّة المعتبرة الواصلة إلينا، ولا يقطع فيها سوى ذلك، ولا بتكليف واحد إلزامي.

تنبيه

حال الشبهات المصداقيّة على العكس من الشبهات الحكميّة من عدم جريان البرائة العقليّة فيها؛ لعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لحصول البيان فيها، وجريان الشرعيّة؛ لنهوض النّصوص، كما سبق بيانه عليها.

ثمّ إنّ خروج المقامين المشار إليهما عن البرائة في الحكميّة والموضوعيّة سواء، فتدبّر.

الفصل الثاني [في أصالة التخيير]

إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة، ولم تنهض على أحدهما بالخصوص حجّة بعد نهوضها على أحدهما إجمالًا -كما إذا كان الدليل مجملًا بين الحكم بالوجوب أو التحريم- فلا تجري البرائة العقليّة؛ لحصول البيان بمعرفة جنس التكليف، وإن خفي نوعه.

ولذا لو تمكّن من الامتثال -بأن دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة آخر- لزم الامتثال.

وبالجملة: لا يعذُرُ العقل عبدًا علم الطلب من قِبَلِ مولاه ولم يعلم أنّه متعلّق بالفعل أو الترك إلّا من جهة عدم القدرة على الامتثال القطعي، فيخيّره حينئذٍ بين الفعل والترك، إلّا إذا كان أحدهما أهمّ في نظر المولى.

ويحتمل أن يكون الترك مطلقًا أهمّ في نظر الشارع؛ بملاحظة أخبار

الاستظهار وترك المرأة في تلك الايّام للصلاة التي هي أهمّ الفروع احتياطًا[١]؛ لدوران الأمر بين حرمتها عليها ووجوبها.

ويؤيّد ذلك أو يدلّ عليه موثّقة سماعة المرويّة في *الكافي* عن أبي عبد الله عليه السلام: «قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اختلف عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ، كِلَاهُمَا يَرْوِيهِ أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَالآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ، كَيْفَ يَصْنَعُ؟ فَقَالَ: «يُرْجِئُهُ حتّى يَلْقَى مَنْ يُخْبِرُهُ، فَهُوَ فِي سَعَةٍ حتّى يَلْقَاهُ».»[٢]

هذا، وأمّا الأدلّة الشرعيّة على الإباحة فمنصرفة عمّا نحن فيه -مخصوصة بحسب السياق- بالشبهة البدويّة.

---

١. *الوسائل*، ج ٢، ص ٣٠٠-٣٠٤، الباب ١٣ من أبواب الحيض؛ وج ٢، ٣٨٢-٣٩١، الباب ٣ من أبواب النفاس.
٢. *الكافي*، ج ١، ص ١٦٦.

الفصل الثالث في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين

كما إذا شكّ في وجوب السّورة، فيتردّد الصلاة الواجبة بين الأقلّ والأكثر كذلك. والملاك أن لا يكون الأقلّ مأمورًا به مستقلًّا على كلّ تقدير، وإن كان كذلك على تقدير.

[الكلام في المقامين]

فيقع الكلام تارة في جريان البرائة العقليّة وعدمه؛ وتارة في شمول الأدلّة السمعيّة وعدمه.

أمّا المقام الأوّل: [في جريان البرائة العقليّة وعدمه]

فالحقّ جريان البرائة؛ لقاعدة قبح العقاب بلا بيان -على التقرير المتقدّم[1]- وأنّ العقلاء يعذرون العبد الآتي بما علم من أجزاء المأمور به

---

١. راجع صفحة ٥٧١.

وقام عليه حجّة، لو ترك ما لم يقم عليه حجّة، مع بذل الجهد في طلبها.

وبالجملة: ينحلّ إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ والشكّ البدوي في وجوب الزائد.

وأمّا ما أورد على ذلك: بأنّ الانحلال يوجب الخلف؛ لأنّ تنجّز الأقلّ على أيّ حال متوقّفٌ على تنجّز متعلّق التكليف، ولو كان هو الأكثر؛ فإنّ تنجّز الأقلّ في ضمن الأكثر دون الزيادة، غير معقول؛ لأنّ المقدّمة لا تزيد على ذي المقدّمة، والأجزاء مقدّمات داخليّة؛ وبأنّ إحراز الغرض من التكليف المعلوم -وهو الأقلّ- لازم، وهو متوقّف على الإتيان بالأكثر.

ففيه: أنّ التّوقف المدّعى في غير محلّه؛ لإمكان تنجّز بعض الأجزاء لقيام الحجّة عليه دون بعض، ومقام التنجّز لا يزيد في الحكم في مرتبته، بل هو راجع إلى استحقاق العقوبة على مخالفته.

وتنجّز الأقلّ دون الزائد معقول، والأجزاء نفس المطلوب ولو كانت مقدّمات، فتنجّزها دون ذي المقدّمة أمر معقول، كما لو أمر المولى عبده بأمرين أحدهما مقدّمة، والآخر ذو المقدّمة، فوصل الأمر الأوّل فتنجّز، دون الثاني فلم يتنجّز.

وبالجملة: حيث إنّ البرائة العقليّة ليست إلّا بمعنى دفع التنجّز مع بقاء الحكم على فعليّته وجدّيّته، فالتفكيك بين الأجزاء في ذلك أمر معقول جدًّا.

وأمّا حديث الغرض، فاللازم تحصيله لو علم بعدم حصوله في

ضمن ما تنجّز عليه، وهذا أمر عقلائي معهود في الأوامر العرفيّة. فلو تنجّز على العبد أمر من المولى واحتمل حصول غرضه به؛ فإنّه لا يلام على تركه ما يحتمل مدخليّته في غرضه إلّا إذا تمّت الحجّة عليه.

أمّا المقام الثاني: [في شمول الأدلّة السمعيّة لهذا المورد]

فالظاهر شمول حديث الرفع وغيره له أيضًا؛ فإنّها تدلّ -كما سبق بيانه- على عدم تنجّز التكليف في الجزء المجهول.

الفصل الرابع في دوران الأمر بين المتباينين

كأن يعلم بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر؛ وفي الشبهة الموضوعيّة، كأن[1] يعلم بوجوب صدقة درهم عليه للنذر أو صلاة الليل، أو يعلم بحرمة أحد هذين الفعلين مدح الظالم أو العشرة معه.

وفي الشبهة الموضوعيّة -كأن[2] يعلم بحرمة أحد الإنائين اللّتين صبّ في إحداهما خمر- فلا مجال للبرائة العقلية بتًّا؛ لحصول البيان بمعرفة أصل التكليف، وإن لم يعرف المكلّف به بعينه، وعدم ما يعذره أو يتعذّر به أبدًا، والامتثال ليس بمحال، فلا عذر فيه على أيّ حال.

وأمّا الأدلّة السمعيّة، فما استند فيه على البرائة في الشبهات الحكميّة، من قبيل «حديث الرفع» وغيره، لا يعمّ المورد؛ لأنّ الظاهر المنساق منه غير هذا المورد الذي علم بالتكليف فيه إجمالًا، والمتبادر منه هو الشبهة

---

١. في الحجرية: «أن».
٢. في الحجرية: «أن».

الخالية عن العلم الإجمالي.

وأمّا الرّواية التاسعة: «كُلُّ شَيءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِه... إلى آخرها.»[١]. وما في الرّواية الثامنة من قوله: «وكُلُّ شَيءٍ يَكُونُ فِيهِ حَلَالٌ وحَرامٌ، فَهَوُ لَكَ حَلَالٌ أبدًا مَا لَمْ تَعْرِفِ الحَرَامَ مِنْهُ فَتَدَعْهُ.»[٢]، فمع ورودهما في خصوص الشبهات الموضوعيّة التحريميّة -كما عرفت[٣]- لا يصحّ الاستدلال بهما على الدعوى في خصوص تلك الشبهات أيضًا؛ فإنّه ليس في الرواية الأولى ما يمكن أن يتشبّث به على ذلك إلّا قوله «بعينه»، وقد استظهر شيخنا العلّامة أعلى الله مقامه: «كونه تأكيدًا للضمير، جيء به للاهتمام في اعتبار العلم، كما يقال: «رأيت زيدًا نفسه بعينه[٤]» لدفع توهّم وقوع الاشتباه في الرّؤية[٥].»

ومع ذلك، لو جاز التمسّك به في الاقتحام، فاللازم جواز المخالفة القطعيّة وارتكاب الشبهتين جميعًا؛ لأنّ الرواية لا تتحمّل الحمل على ارتكاب بعض الأطراف.

وهذا كما ترى؛ فإنّ من المسلّمات عند العلماء عدم الترخيص في ارتكابهما جميعًا، ولو فتح هذا الباب لسهل نيل المرء مأموله المحرّم بالتحيّل فيه بتلبيسه بالحلال فيرتكبهما جميعًا، مثلًا يضع إناء الخلّ وإناء

---

١. *الكافي*، ج ١٠، ص ٥٤٢.
٢. *الأمالي* (للطوسي)، ص ٦٦٩.
٣. راجع صفحة ٥٦٩ و٥٧٠.
٤. في الحجرية: «زيدا بعينه».
٥. في الحجرية: «في الرواية».

الخمر جميعًا في مكان مظلم، ويشربهما على التدريج، فهذا ممّا يستوحش من سماع الترخيص فيه الأسماع والأوهام، ويشمئزّ منه النفوس والأبدان.

وأمّا الرواية الثانية[١]، فهي أجنبيّة عن المقام؛ فإنّ المراد أنّ ما في جنسه أفراد محرّمة وأفراد محلّلة، كالألبان مثلًا؛ فإنّ بعض أفرادها حلال وبعضها حرام، أو المياه فإنّها كذلك، وغير ذلك، فهو حلال. ومن الواضح أنّه لا يمكن تناول جميع الأفراد حينئذٍ، فيكون المراد خصوص ما هو محلّ الابتلاء منها.

وبالجملة: لا دلالة بها على جواز الاقتحام في أطراف الشبهة المحصورة التي وقع الابتلاء بجميعها؛ فإنّه لا يصدق في تلك الشبهة شيء فيه حلال وحرام، بل العبارة المناسبة حينئذٍ شيئان أحدهما حلال والآخر حرام، كما لا يخفى.

هذا، وأمّا ما دلّ على جواز الشراء من العامل والسارق كصحيحة أبي عُبيدة عن مولانا الباقر عليه السلام قال: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ مِنَّا[٢] يَشْتَرِي مِنَ السُّلْطَانِ مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ وَغَنَمِ الصَّدَقَةِ[٣] وهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَأْخُذُونَ مِنْهُمْ أكثر مِنَ الْحَقِّ الَّذِي يَجِبُ عَلَيْهِمْ؟ قَالَ: فَقَالَ: «مَا الْإِبِلُ والْغَنَمُ إلّا مِثْلَ الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ لا بَأْسَ بِهِ حتّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَيْنِه».»[٤]

---

١. راجع صفحة ٥٦٤ و٥٦٥.
٢. في الحجرية: «مما».
٣. في الحجرية: «وغنمها».
٤. *الكافي*، ج ١٠، ص ٢٦٥.

وصحيحة معاوية بن وهب قال: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ الله عليه السلام أَشْتَرِي مِنَ العَامِلِ الشَّيْءَ، وَأَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَظْلِمُ. فَقَالَ: «اشْتَرِ مِنْهُ».»[١]

وصحيحة أبي بصير قال: «سَأَلْتُ أَحَدَهُمَا عليهما السلام عَنْ شِرَاءِ الْخِيَانَةِ وَالسَّرِقَةِ[٢]؟ فَقَالَ: «لَا، إِلَّا أَنْ يَكُونَ قَدِ اخْتَلَطَ مَعَهُ غَيْرُهُ؛ فَأَمَّا السَّرِقَةُ بِعَيْنِهَا، فَلَا، إِلَّا أَنْ تَكُونَ[٣] مِنْ مَتَاعِ السُّلْطَانِ، فَلَا بَأْسَ بذلك».»[٤] وغيره.

فيقرب أن يكون ذلك للتصرّف واليد؛ حيث إنّ سائر أطراف العلم الإجمالي خارجة عن محلّ الابتلاء فيكفي التصرّف في جواز الشراء؛ إذ هو وحده محلّ الابتلاء دون غيره.

وأمّا موثّقة سماعة، قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ الله عليه السلام عَنْ رَجُلٍ أَصَابَ مَالًا مِنْ عَمَلِ[٥] بَنِي أُمَيَّةَ، وَهُوَ يَتَصَدَّقُ مِنْهُ وَيَصِلُ قَرَابَتَهُ، ويَحُجُّ؛ لِيَغْفِرَ اللهُ لَهُ[٦] مَا اكْتَسَبَ وَهُوَ يَقُولُ: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾[٧]، فقال أبو عبد الله[٨] عليه السلام: «إِنَّ الخَطِيئَةَ لا تُكَفِّرُ الْخَطِيئَةَ، وَلكِنَّ[٩] الْحَسَنَةَ

---

١. *تهذيب الأحكام*، ج ٦، ص ٣٣٨.
٢. في الحجرية: «شراء السرقة والخيانة».
٣. في الحجرية: «إلّا أن يكون».
٤. *الكافي*، ج ١٠، ص ٢٦٣؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٦، ص ٣٧٤.
٥. في الحجرية: «عمال».
٦. في الحجرية: «ليغفر له».
٧. سورة هود: ١١٤.
٨. في الحجرية: «فقال عليه السلام».
٩. في الحجرية: «وإنّ».

تَحُطُّ[١] الْخَـطِيئَةَ»، ثمّ قَالَ: «إِنْ كَانَ خَلَطَ الحَرَامَ حَلاَلًا، فَاختَلَطَا جَمِيعًا، فَلَا يَعْرِفُ[٢] الحَلَالَ مِنَ الْحَـرَامِ، فَلَا بَأْسَ.»[٣]

فلا تدلّ على جواز ارتكاب كلا المشتبهين -كما توهّم- بل تدلّ على ارتكاب البعض في خصوص الأموال مع الاختلاط، فلا يجوز التعدّي إلى غير الأموال لهذا الخبر، ولم أعثر فيما حضرني على رواية تجوّز ارتكاب المجموع.

وأمّا ما قيل[٤]: إنّه ورد في الأخبار الصحيحة: «إذا اشْتَبَهَ عَلَيكَ الحَلَالُ وَالحَرَامُ فَأَنْتَ عَلَى حِلٍّ حَتَّى تَعْرِفَ الحَرَامَ بِعَيْنِه»[٥] فيقرب أن يكون مدلولها والموثّقة سواء.

ولو كان لها أو لغيرها ظهور ما في جواز ارتكاب الأطراف جميعًا لوجب التأويل؛ إذ عرفت أنّه لا يمكن الأخذ بظاهر الدليل.

---

١. في الحجرية: «تحبط».
٢. في الحجرية: «فلم».
٣. *الكافي*، ج ٩، ص ٦٨٣ و٦٨٤؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٦، ص ٣٦٩.
٤. قد ورد هذا القول في *الأربعين* (للعلّامة المجلسي)، ص ٤٤٠. ومن القائلين بهذا القول، الفاضل الآبي في *كشف الرموز*، ج ٢، ص ٣٦٣؛ والشهيد الأوّل في *الذكرى* المطبوع في ضمن موسوعته، ج ٥، ص ١٧؛ وابن فهد الحلّي في *المهذّب البارع*، ج ٤، ص ١٩٦.
٥. قال العلّامة المجلسي في *مرآة العقول*، ج ١٢، ص ٤٠٣: «ورد في أخبار كثيرة: أنّه إذا اشتبه عليك الحلال والحرام، فأنت على حلّ حتى تعرف الحرام بعينه.»، ولكن لم أعثر على عين هذه الرواية في المجاميع الحديثيّة.

[استظهار الشيخ الأعظم لزوم الموافقة القطعيّة في الشبهات المصداقيّة من الأخبار]

هذا كلّه، وقد استظهر شيخنا العلّامة أعلى الله مقامه لزوم الموافقة القطعيّة في تلك الشّبهات -أعني المصداقيّة التحريميّة- من أخبار عديدة[١]:

نحو: «مَا اجْتَمَعَ حَلَالٌ[٢] وَحَرَامٌ[٣] إلّا غَلَبَ الحَرَامُ الحَلَالَ.»[٤]

ونحو: «اُتْرُكُوا مَا لَا بَأْسَ بِهِ حَذَرًا عَمَّا بِهِ البَأْسُ.»[٥]

ونحو رواية ضُرَيس: «السَّمْن وَالْجُبُنّ نَجِدُهُ فِي أَرْضِ الْمُشْرِكِينَ بِالرُّومِ أَنَأْكُلُهُ[٦]؟ فَقَالَ: «أَمَّا مَا عَلِمْتَ أَنَّهُ قَدْ خَلَطَهُ الحَرَامُ، فَلَا تَأْكُلْ، وَأَمَّا مَا لَمْ تَعْلَمْ[٧] فَكُلْهُ[٨]...».»[٩]

---

١. راجع *فرائد الأصول*، ج ٢، ص ٢١٩ و٢٢٠.
٢. في الحجرية: «الحلال».
٣. في الحجرية: «الحرام».
٤. *غريب الحديث*، ج ٢، ص ٣١؛ *السنن الكبرى* (للبيهقي)، ج ٧، ص ٢٧٥.
٥. ورد ما يقرب منه في *سنن الترمذي*، ج ٤، ص ٣٥٣؛ *سنن ابن ماجه*، ج ٥، ص ٦١٥، وورد فيهما هكذا: «قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم: «لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ مِنْ الْمُتَّقِينَ حَتَّى يَدَعَ مَا لَا بَأْسَ بِهِ حَذَرًا لِمَا بِهِ الْبَأْسُ».» (سنن الترمذي، ج ٤، ص ٣٥٣؛ سنن ابن ماجه، ج ٥، ص ٦١٥)؛ وأرسله الشيخ الأعظم الأنصاري في *فرائد الأصول*، ج ٢، ص ٢١٩ وقال: «ينجبر ضعفها بالشهرة المحقّقة والإجماع المدّعى في كلام من تقدّم.»
٦. في الحجرية: «بالروم أنأكله» غير موجودة.
٧. في الحجرية: «وما لم تعلم».
٨. في الحجرية: «فكل».
٩. *تهذيب الأحكام*، ج٩، ص ٧٩.

ونحو: «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ، حَتّىٰ يَجِيئَكَ شَاهِدَانِ يَشْهَدَانِ عِنْدَكَ أَنَّ فِيهِ مَيْتَةً.»[١]

ونحو حديث التثليث وما فيه من قوله: «وَقَعَ فِي الْمُحَرَّمَاتِ وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ.»[٢]

بل استفاد قدّس الله نفسه الزكيّة ذلك من أخبار كثيرة، فقال أقال الله عثراته:

«الثاني: ما يستفاد من أخبار كثيرة: من كون الاجتناب عن كلّ واحد من المشتبهين أمرًا مسلّمًا مفروغًا عنه بين الأئمّة والشيعة، بل العامّة أيضًا، بل استدلّ صاحب الحدائق على أصل القاعدة باستقراء مواردها في الشريعة.

لكنّ الانصاف: عدم بلوغ ذلك حدًّا يمكن الاعتماد عليه مستقلًّا، وإن كان ما يستشمّ منها قولًا وتقريرًا -من الرّوايات- كثيرة:

منها: ما ورد في المائين المشتبهين، خصوصًا مع فتوى الأصحاب -بلا خلاف بينهم- على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقًا.

ومنها: ما ورد في الصلاة في الثوبين المشتبهين.

ومنها: ما ورد في وجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم بإصابة بعضها للنّجاسة معلّلًا بقوله[٣]: «حَتَّى يَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ

---

١. *الكافي*، ج ١٢، ص ٥٠٩ و٥١٠.

٢. لم أعثر على عين هذه العبارة في المجاميع الحديثيّة، ولكن يوجد قريب هذا المعنى، كما في *الكافي*، ج ١، ص ١٧٠: «وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ، وهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لا يعلم.»

٣. في الحجرية: «لقوله».

طَهارَتِه».»[١] إلى آخر كلامه رحمه الله.

فوائد

الأولى: [أنّ العقل يحكم بتجّز الخطاب في الشبهة المحصورة دون غير المحصورة]

اعلم أنّ العقل إنّما يحكم بتنجّز الخطاب المعلوم في أطراف الشبهة إذا كانت الأطراف محصورة -سواء ذلك في الشبهات الحكميّة والمصداقيّة التحريميّة والوجوبيّة- دون غير المحصور؛ فإنّه لا يكاد يحكم بلزوم الاجتناب عن كلّ لحم في البلد؛ لدخول شيء من المغصوب فيه، أو عن السجدة في الأراضي الواسعة؛ للعلم بتنجّس شيء منها، وهكذا بل يحكم بعدم تنجّز الخطاب حينئذٍ، كما لا يخفى.

وممّا ذكر يظهر الملاك في غير المحصورة؛ فإنّه الذي يحكم العقل بعدم تنجّز الخطاب الموجود فيه؛ لكثرة أطرافه.

الثانية:[جريان البرائة في الأطراف الخارجة عن محلّ الابتلاء]

إذا كان بعض الأطراف في الشبهة المصداقيّة خارجًا عن محلّ الابتلاء للمكلّف، تجري البرائة في حقّه لشمول النّصوص إيّاه؛ لأنّ العرف يرى الخارج عن محلّ الابتلاء، أجنبيًّا عمّا هو محلّ الابتلاء، ولا يرى غير المبتلى به طرفًا للمبتلى به أصلًا؛ فحيث إنّه لا يضمّ أحدهما إلى

---

١. *فرائد الأصول*، ج ٢، ص ٢٢١ و٢٢٢.

الآخر، فيلحق ما هو محلّ الابتلاء بالشبهة البدويّة.

وبالجملة: كما تدلّ تلك النصوص على إباحة المشتبه بالشبهة البدويّة، تدلّ بحسب ما هو المتفاهم منها عرفًا على إباحة الطرف المبتلى به، إذا كان له طرف غير مبتلٍ، وهذا هو السرّ في اعتبار الابتلاء، لا ما ذكره واحد[1] فيما أعلم: من أنَّ النهي إنّما هو لأن يصير داعيًا إلى الترك، إذا لم يكن داعٍ آخر للمكلّف إلى ذلك، وحيث إنّه مصروف عمّا هو خارج عن محلّ ابتلائه، فلا فائدة في نهيه عنه؛ فإنّه من قبيل تحصيل الحاصل.

فإنّ هذا شطط من الكلام؛ فإنّ النهي لو ادّعي توجّهه إلى خصوص ما ليس محلًّا للابتلاء، كان موقع لهذا الاستدلال، لكنّه متوجّه إلى الطبيعة السارية إلى غير محلّ الابتلاء سريانها إليه.

وهكذا ينبغي أن يتوجّه الخطاب إذا كان أصل الطبيعة مبغوضة، لا كما توهّم المتوهّم من الاختصاص بخصوص محلّ الابتلاء.

هذا، مع أنّ القوانين عامّة لا خاصّة، والاختصاص بمحلّ الابتلاء ينافي الحكمة، وما هو مجرى العرف في أوامرهم ونواهيهم الكلّيّة، بل غير ذلك قبيح؛ فإنّه يَقبَحُ من الطبيب أن يقول: «أنهاك[2] عن الفواكه التي هي لك محلّ ابتلاء دون ما ليس كذلك منها».

---

١. المراد هو استاذ المؤلّف الآخوند الخراساني في *كفاية الأصول*، ج ٢، ص ١٦٧ و١٦٨.

٢. في الحجرية: «أنهيك».

هذا، مع إجماع قاطبة المسلمين على تحريم العناوين المحرّمة -ابتلي بها أم لا- فإنّ أحدًا لايقدر أن يتفوّه، يقول: الخمر الخارج عن البلد مثلًا غير محرّم وشبه ذلك، ولقد تكلّم سامحه الله[1] بكلام عظيم عجيب رحمه الله وإيانا برحمته الواسعة.

الثالثه: [**حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة**]

إذا علم نجاسة أحد الشيئين فلاقى طاهر أحدهما ملاقاة منجسّة، فهو طاهر؛ إذ الشبهة فيه بدويّة، بخلاف ما إذا لاقى أحدهما، ثمّ علم نجاسته؛ لأنّ الملاقي والملاقى في هذا الفرض من أطراف العلم الإجمالي، ويتردّد الأمر بين طرفين وطرف واحد، بخلاف الصورة الأولى فليس الملاقي -بالكسر- من أطراف العلم؛ لحصوله قبل الملاقاة.

وبتقرير آخر: ليس الموافقة القطعيّة للتكليف المعلوم المنجّز متوقّفًا على اجتنابه بخلاف تلك الصورة، كما لا يخفى.

---

١. المراد من المتكلّم هو الآخوند الخراساني في *كفاية الأصول*، ج ٢، ص ١٦٧ و١٦٨.

الأريكة الحادية عشرة[1]

في تعارض الأدلّة والأمارات

---

١ . في الحجرية: «الحادية عشر».

[**فروض التعارض**]

اعلم أنّه لا يتصوّر التعارض في القطعيّين منها سندًا ودلالة -كما لا يخفى- إلّا إذا أمكن حمل أحدهما على التقيّة.

وإنّما يتصوّر التعارض فيما سوى ذلك؛ فإن كان السندان قطعيّين، فلا محالة هما ظنيّا الدّلالة -أي غير قطعيّيها- فيكون التعارض بحسب الدلالة.

فإن أمكن هناك توفيق عرفي بينهما -كما يأتي شرحه- فهو، وإلّا فالأمر مجمل، وعلمه إلى الله سبحانه متّكل؛ لأنّ أصالة الظهور إنّما يكون متّبعًا عند العرف والعقلاء، فيما إذا لم يصادم بظهور مثله.

وإن كان السندان ظنّيّين، والدلالة قطعيّة من الطرفين، فمقتضى القاعدة التساقط؛ لأنّ حجّيّة الأمارات إنّما هو من باب بناء العرف والعقلاء، ولا حجّيّة فيما عارضه مثله وزاحم الكشف فيه كشفه، لا أقلّ من صيرورته موهونًا، وكذلك الحال لو قلنا: إنّها مجعولة شرعًا.

ولو كان أحدهما ظنّيًا، والدلالة قطعيّة من الطرفين، فيتعيّن القطعي للحجّيّة من دون إشكال.

وإن كان السندان ظنّيّين، أو أحدهما ظنّيًّا والدلالة ظنّيّة من الطرفين؛ فإن أمكن التوفيق عرفًا، وإلّا فالتساقط؛ لما ذكر آنفًا.

ولو كانا ظنّيّين سندًا وأحدهما قطعي الدلالة دون الآخر، أمكن التوفيق بينهما بحمل الظاهر على النصّ.

ولو كان أحدهما ظنّي السند وكذلك أحدهما قطعي الدلالة؛ فإن توافق القطعان -أي كان مقطوع الدلالة هو بعينه مقطوع السند- فيتعيّن هو لا محالة؛ إذ لا مجال للأمارة الظنّيّة مع القطع بصدور الحكم.

وإن تخالفا فيحمل الظاهر على النصّ؛ توفيقًا عرفيًّا بينهما.

هذا كلّه بناءً على مقتضى القواعد.

وأمّا بحسب النظر إلى الأخبار الخاصّة، فاللازم رفع اليد عن بعض ما سطر، وسيأتي شرحه إن شاء الله.

[**الجمع العرفي**]

إن قلت: ما وجه الجمع والتوفيق فيما ادّعيت ذلك فيه.

قلت: لأنّ العرف -إذا نظر إلى ذين الكلامين الصادرين من واحد أو من اثنين -هما بمنزلة واحد- في بيان الأحكام والصّدق فيها- لا يتحيّر في استخراج المراد وفهم المعنى منهما، بل يحمل أحدهما على الآخر، أو يحملهما جميعًا على معنًى ثالث، فيكون التعارض بدويًّا صوريًّا، لا حقيقيًّا.

ودليل حجّيّة تلك الأمارة يشملهما جميعًا، والعقلاء يأخذون بهما في استخراج المرام؛ لأنّ الوهن لم يتطرّق إليهما أصلًا، فلا يرون معارضة بين الحاكم والمحكوم مثلًا؛ لأنّ الحاكم هو الكلام المفسِّر لكلام آخر.

فهذان وإن كان بينهما تعارض بدوي، لكنّ النظر الصحيح يحكم

بكمال الملائمة والموافقة بينهما، وكذلك في العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد والنصّ والظاهر، وغير ذلك، ممّا لا ينضبط تحت ضابط إلّا ما ذكر، وهو كون الكلامين إذا ألقيا على العرف، يحمل أحدهما على الآخر أو الكلّ على معنًى ثالث.

والحقّ: أنّ الظاهر والأظهر ليسا على الإطلاق من هذا الباب، بل التعارض بينهما حقيقي استمراري، إلّا إذا كان الأظهريّة في طرف الأظهر بمقدار يوجب صرف الدلالة في طرف الظاهر إلى نفسه أو إلى غيره عرفًا.

فإن قلت: ما وجه تخصيص الجمع بصحّة التوفيق العرفي، بل اللازم هو الجمع مهما أمكن ولو بتأويل بعيد؛ لأنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.

قلت: لا وجه لهذا الجمع التحكمي التبرّعي أصلًا؛ بل هو في الحقيقة طرح لأحدهما أو كليهما؛ لأنّ العمل بالدليل هو الأخذ بمدلوله وهو ظاهر اللفظ، لا الأخذ بما يتحكّم له من المعنى.

ووجه الجمع في صورة صحّة التّوفيق ليس إلّا حجّيّة الظواهر -فقد عرفت في أوائل الكتاب أنّه ليس المناط في فهم المعنى من اللفظ إلّا ظهوره فيه[1]- وحيث إنّ الدليلين في صورة وجود التوفيق ظاهران في المعنى المحمول عليه، يتعيّن الحمل، ولولا ذلك لم يصحّ الجمع مطلقًا، فافهم.

---

١. راجع صفحة ٥٣.

فإن قلت: فهل في صورة التساقط يمكن رفع اليد عن مدلوليهما، والأخذ بغير ذلك، أو يحكم بحجّيّة أحدهما الغير المعيّن؛ حيث لا مانع من حجّيّته، وبه ينفي الثالث.

قلت: ليس وجه السقوط مخالفة الواقع، حتّى يلتزم بحجّيّة أحدهما كذلك لموافقته للواقع، بل لأنّ التعارض أبطل العمل بهما جميعًا -كما عرفت[1]-. والرجوع إلى الثالث ممكن فيما لو دلّ أحدهما على الحرمة والآخر على الكراهة مثلًا، وكان مقتضى الأصل أو الإطلاق هو الإباحة.

نعم، لو لم يتصوّر الثالث كان دلّ أحدهما على الصحّة والآخر على الفساد، فالثالث وإن كان منفيًّا، لكن لا لقيام الأمارة وهو أحدهما لا بعينه على نفيه، بل لعدم تحقّق له في نفسه، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الأخبار الخاصّة الواردة في الخبرين المتعارضين، لا تنفي شيئًا ممّا ذكرنا، إلّا التساقط في مورد تلك الأخبار، وهو تعارض الخبرين الظنّيّين سندًا؛ فإنّها تحكم بالتخيير أو الترجيح لا التساقط.

هذا لو استظهرنا ذلك -أعني التخيير أو الترجيح- منها، وإلّا فالموافقة بين القاعدة والروايات واضحة.

ولا تتوهّم: أنّها تنفي التوفيق العرفي بإطلاقها الحاكمة بالتخيير والترجيح حتّى في المتعارضين بالتعارض البدوي أيضًا.

لأنّها واردة في موارد التحيّر، وليس موارد التوفيق منها.

---

١. راجع صفحة ٥٩٧.

ألا ترى أنّها لا تقضي بالتخيير أو الترجيح في الخبرين الحاكم والمحكوم.

ولو شكّ في شمولها لموارد التوفيق فطريقة العرف وحجّيّة الظّواهر متّبعة؛ حيث لم يثبت الرّدع عنه.

[طوائف الأخبار الخاصّة التي وردت في الخبرين المتعارضين]

وأمّا الأخبار الخاصّة، فهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على التخيير مطلقًا، أو يكون للاستدلال به عليه وجه

وهي عدّة أخبار:

الأوّل: ما رواه في *الاحتجاج* عن الحسن بن الجهم عن مولانا الرضا عليه السلام قال: «قُلْتُ لَهُ: تَجِيئُنَا الأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَةً، قَالَ: «مَا جَاءَكَ عَنَّا فَقِسْهُ[1] عَلَى كِتَابِ الله عزّ وجلّ وَأَحَادِيثِنَا، فَإِنْ كَانَ يُشْبِهُهُمَا، فَهُوَ مِنَّا، وَإِنْ لَمْ يُشْبِهْهُمَا، فَلَيْسَ مِنَّا» قُلْتُ: يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ، وَكِلَاهُمَا ثِقَةٌ، بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ، فَلَا نَعْلَمُ[2] أَيُّهُمَا الْحَقُّ؟ فَقَالَ: «إِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ».»[3]

الثاني: ما فيه أيضًا عن الحرث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام: «إِذَا

---

١. في الحجرية: «فقس».
٢. في الحجرية: «ولا يعلم».
٣. *الاحتجاج*، ج ٢، ص ٣٥٧.

سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِكَ الحَدِيثَ، وَكُلُّهُمْ ثِقَةٌ، فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ، حَتَّى تَرَى القَائِمَ، فَتَرُدَّهُ[١] عَلَيْه.»[٢]

الثالث: ما رواه الشيخ في الصحيح من مكاتبة عبد الله بن محمّد إلى أَبِي الحَسَن عليه السلام: «اِخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِي رِوَايَاتِهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله عليه السلام فِي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ فِي السَّفَرِ، فَرَوَى بَعْضُهُمْ: «أَنْ صَلِّهِمَا[٣] فِي المَحْمِلِ» وَرَوَى بَعْضُهُمْ: «أَنْ لاَ تُصَلِّهِمَا[٤] إِلّا عَلَى الأَرْضِ» ... فَوَقَّعَ عليه السلام: «مُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيَّةٍ عَمِلْتَ».»[٥]

الرابع: مكاتبة الحميري المنقولة في *الاحتجاج* وغيبة الشيخ من قوله في الجواب عن ذلك: «حديثان -إلى أن قال:- وَبِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ[٦] التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا.»[٧]

الخامس: الموثّق المروي في *الكافي* عن سَماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ، اختلف عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ، كِلَاهُمَا يَرْوِيهِ، أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ، وَالآخر يَنْهَاهُ عَنْهُ؛ كَيْفَ يَصْنَعُ؟ فَقَالَ: «يُرْجِئُهُ، حتّى يَلْقَى مَنْ يُخْبِرُهُ، فَهُوَ فِي سَعَةٍ حتّى يَلْقَاهُ».»[٨]

---

١. في الحجرية: «فترد».
٢. الاحتجاج، ج ٢، ص.٣٥٧
٣. في الحجرية: «صلّها».
٤. في الحجرية: «لا تصلّها».
٥. *تهذيب الأحكام*، ج ٣، ص: ٢٢٨
٦. في الحجرية: «من باب».
٧. *الاحتجاج*، ج ٢، ص ٤٨٣؛ *الغيبة*، ص ٣٧٩.
٨. *الكافي*، ج ١، ص ١٦٦.

قال الكليني قدّس الله نفسه: «وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ.»[١]

السادس: ما في ديباجة *الكافي* بعد اختياره التخيير مطلقًا أو في الجملة؛ لقوله عليه السلام: «بِأَيِّهِمَا[٢] أَخَذْتُمْ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكُمْ.»[٣]

وفي دلالة بعضها مناقشة ظاهرة؛ فإنّ قوله في الخبر الثاني: «فَمُوَسَّعٌ عَلَيكَ»، محتمل لأن يكون متعلّقه العمل لا الأخذ بالحديث؛ ويكون ذلك لمكان تساقط الأدلّة للتعارض وفقد ما يرجع إليه، فيرجع إلى مقتضى الأصل.

وتلك العبارة في الخبر الثالث يحتمل إرجاعه إلى العمل، فيكون أصل الصلاة في المحمل أو على الأرض مخيّرًا فيها.

ولا بأس بدلالة سائر الأخبار إلّا الخامس -كما ترى- إلّا أن يكون الجواب في تلك الرواية بعينها ما ذكره الكليني قدّس الله نفسه، لكنّه رحمه الله نسبه إلى رواية مستقلّة.

الطائفة الثانية: ما دلّ على التوقّف مطلقًا

وهي عدّة أخبار:

الأوّل: الموثّق المروي في *الكافي*[٤] المتقدّم آنفًا.

---

١. *الكافي*، ج ١، ص ١٦٦.
٢. في الحجرية: «بأيّهما».
٣. *الكافي*، ج ١، ص ١٧.
٤. *الكافي*، ج ١، ص ١٦٦.

الثاني: ما عن *الاحتجاج* بسنده عن سماعة بن مهران قال: «قلت لأَبِي عَبدِ الله عليه السلام: يَرِدُ عَلَيْنَا حَدِيثَانِ، وَاحِدٌ يَأْمُرُنَا بِالأَخْذِ بِهِ، وَالآخَرُ يَنْهَانَا عَنْهُ، قَالَ: «لَا تَعْمَلْ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا، حتّى تَلْقَى صَاحِبَكَ، فَتَسْأَلَهُ» قُلْتُ: لَا بُدَّ أَنْ نَعْمَلَ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا قَالَ: «خُذْ بِمَا فِيهِ خِلَافُ الْعَامَّةِ».»[1]

الثالث: موثّق سماعة، كما مضى.

الرابع: ما في *السرائر* نقلًا عن كتاب مسائل الرّجال لعليّ بن محمّد: «أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيِّ بْنِ عِيسَى كَتَبَ إليه، يَسْأَلُهُ عَنِ العِلْمِ المَنْقُولِ إلينا عَنْ آبَائِكَ وَأَجْدَادِكَ عليهم السلام: قَدِ اختلف عَلَيْنَا فِيهِ فَكَيْفَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى اختلافِهِ أَوِ الرَّدُّ إِلَيْكَ فِيمَا اختلف فِيهِ فَكَتَبَ عليه السلام: «مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالْزَمُوهُ ومَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إلينا».»[2]

الخامس: ما رواه شيخنا الصدوق قدّس الله نفسه الزكيّة بإسناده عن أبي الحسن الرضا صلوات الله عليه في حديث طويل، قال فيه: «فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَبَرَيْنِ[3] مُخْتَلِفَيْنِ، فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ الله؛ فَمَا كَانَ فِي كِتَابِ الله مَوْجُودًا حَلالًا أَوْ حَرَامًا، فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الكِتَابَ؛ وَمَا لَمْ يَكُنْ فِي الكِتَابِ، فَاعْرِضُوهُ عَلَى سُنَنِ النَّبِيِّ[4] صلى الله عليه وآله؛ فَمَا كَانَ فِي السُّنَّةِ مَوْجُودًا مَنْهِيًّا عَنْهُ نَهْيَ حَرَامٍ أَوْ مَأْمُورًا بِهِ عَنْ رَسُولِ الله صلى الله عليه وآله أَمْرَ إِلْزَامٍ، فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ

---

١. *الاحتجاج*، ج ٢، ص ٣٥٧ و٣٥٨.
٢. *موسوعة ابن ادريس الحلّي*، ج ١٤، ص ١٢٧؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١١٩ و١٢٠.
٣. في الحجرية: «من حديثين».
٤. في الحجرية: «رسول الله».

نَهْيَ رَسُولِ الله[١] ﷺ وَأَمْرَهُ؛ ومَا كَانَ فِي السُّنَّةِ نَهْيَ إِعَافَةٍ أَوْ كَرَاهَةٍ، ثُمَّ كَانَ الخَبَرُ الآخَرُ[٢] خِلاَفَهُ، فَذَلِكَ رُخْصَةٌ فِيمَا عَافَهُ رَسُولُ الله ﷺ وَ[٣] كَرِهَهُ وَلَمْ يُحَرِّمْهُ، فَذَلِكَ الَّذِي يَسَعُ الأَخْذُ بِهِمَا جَمِيعًا، أَوْ بِأَيِّهِمَا شِئْتَ، وَسِعَكَ الاِخْتِيَارُ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَالاتِّبَاعِ وَالرَّدِّ إِلَى رَسُولِ الله ﷺ؛ وَمَا لَمْ تَجِدُوهُ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ فَرُدُّوا إِلَيْنَا عِلْمَهُ، فَنَحْنُ أَوْلَى بِذَلِكَ، وَلاَ تَقُولُوا فِيهِ[٤] بِآرَائِكُمْ، وَعَلَيْكُمْ بِالكَفِّ وَالتَّثَبُّتِ وَالوُقُوفِ، وَأَنْتُمْ طَالِبُونَ بَاحِثُونَ، حَتَّى يَأْتِيَكُمُ البَيَانُ مِنْ عِنْدِنَا.»[٥]

وعدّ من ذاك أخبار نشير إليها الآن في الأخذ بالحائط.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على الأخذ بالحائط

وعدّ ممّا يدلّ عليه وعلى التوقّف عمومات لزوم التوقّف عند الشبهة؛ فإنّ المورد من أفرادها قطعًا.

نحو رواية جميل: «الأُمُورُ ثَلاَثَةٌ: أَمْرٌ تَبَيَّنَ لَكَ رُشْدُهُ فَاتَّبِعْهُ، وأَمْرٌ تَبَيَّنَ[٦] لَكَ غَيُّهُ فَاجْتَنِبْهُ، وأَمْرٌ اُخْتُلِفَ فِيهِ فَرُدَّهُ إِلَى الله عَزَّ وَجَلَّ.»[٧]

وقول سيّدنا الباقر عليه السلام كما في *الكافي*: «الوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ

---

١. في الحجرية: «النبي».
٢. في الحجرية: «الآخر» غير موجودة.
٣. في الحجرية: «أو».
٤. في الحجرية: «فيها».
٥. *العيون*، ج ٢، ص ٢١.
٦. في الحجرية: «بيّن».
٧. *الفقيه*، ج ٤، ص ٤٠٠.

الِاقْتِحَامِ فِي الْهَـلَكَةِ.»[١] وغيرهما.

وما في ذيل المقبولة الآتية وما في ذيل خبر الصدوق المتقدّم آنفًا.

لكن هذه الطائفة لا تدلّ على الأخذ بالحائط من المتعارضين، بل يدلّ على الاحتياط عملًا، اللازم للتوقّف.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على الترجيح بمزايا مخصوصة

وهي عدّة أخبار:

الأوّل: ما رواه المشايخ الثلاثة رؤساء المحدّثين رضوان الله عليهم أجمعين عن عُمَر بن حَنظَلَة قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا، يَكُونُ بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ، فَتَحَاكَمَا إلى السُّلْطَانِ أَوْ إلى الْقُضَاةِ أَ يَحِلُّ ذَلِكَ؟ فَقَالَ[٢] عليه السلام: «مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيهِم فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ، فإِنَّما تَحَاكَمَ إلى الطَاغُوتِ، وما يَحْكُمُ لَه فَإِنَّما يَأْخُذُه سُحْتًا، وَإِنْ كَانَ حقّه ثَابِتًا؛ لِأَنَّهُ أَخَذَه بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ، وَإِنّما أَمَرَ اللهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾[٣]» قُلْتُ: فكَيْفَ يَصْنَعَانِ؟ قَالَ: «يَنْظُرانِ إلى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ، ممّن قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا، وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا، وَعَرَفَ أحكامنَا، فَليَرضُوا بِهِ حَكَمًا؛ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا، فَإذا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ

---

١. *الكافي*، ج ١، ص ١٢٣.
٢. في الحجرية: «قال».
٣. سورة النساء، ٦٠.

يَقْبَلْ مِنْهُ، فَإِنّما بِحُكْمِ الله اسْتَخَفَّ، وَعَلَيْنَا قد رَدَّ، وَالرَّادُّ عَلَيْنَا، الرَّادُّ عَلَى الله، وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشِّرْكِ بِالله»، قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ يختَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا، فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاظِرَيْنِ فِي حقّهِمَا، فاختلفا فِيمَا حَكَمَا، وَكِلَاهُمَا اختلفا فِي حَدِيثِكُمْ. قَالَ: «الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا[1] وَأَفْقَهُهُمَا وَأَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَأَوْرَعُهُمَا، وَلَا يَلْتَفِتْ إلى مَا يَحْكُمُ بِهِ الآخَر»، قُلْتُ: فإنّهما عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا، لَا يُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الآخَرِ. فَقَالَ: «يُنْظَرُ إلى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِهِما، وَيُتْرَكُ الشَّاذّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ؛ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ، وَإِنّما الأُمُورُ ثَلَاثَةٌ: أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ، وَأَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ، وَأَمْرٌ مُشكل يُرَدُّ حكمُهُ إلى الله، قَالَ رَسُولُ الله صلّى الله عليه وآله: حَلَالٌ بَيِّنٌ، وحَرَامٌ بَيِّنٌ، وشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذٰلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ الشّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ، وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ[2]، وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لا يعلم»، قُلْتُ[3]: فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ، قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْكُمْ. قَالَ: «يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ، وَيُتْرَكُ مَا خَالَفَ الكِتَاب وَالسُّنَّة وَوَافَقَ العَامَّةَ»، قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ،

---

١. في الحجرية: «عدلهما».
٢. في الحجرية: «وقع في المحرّمات».
٣. في الحجرية: «قال قلت».

فوَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَالآخَرَ مُخَالِفًا لَهُمْ، بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ؟ قَالَ: «مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرَّشَادُ»، فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَإِنْ وَافَقَهُمَا[1] الْخَبَرَانِ جَمِيعًا؟ قَالَ: «يُنْظَرُ إلى مَا هُمْ أَمْيَلُ إليه حُكَّامُهُمْ وَقُضَاتُهُمْ، فَيُتْرَكُ وَيُؤْخَذُ بِالآخَرِ»، قُلْتُ: فَإِنْ وَافَقَ حُكَّامُهُمُ الْخَبَرَيْنِ جَمِيعًا؟ قَالَ: «إذا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهِ حتّى تَلْقَى إِمَامَكَ؛ فَإِنَّ الوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ».»[2]

قلت: الترجيح الواقع في المقبولة بالأعدليّة وأخواتها، إنّما هو في مورد الحكم والقضاء، ولا يتعدّى عنه إلى غيره، ولا يقاس العمل والإفتاء بالحكم والقضاء؛ إذ التوقّف في الأوّلين بمكان من الإمكان، دون القضاء، فلا بدّ من فصل الخصومة وإمضاء أحد الحكمين.

ثمّ الأمر بأخذ ما اشتهر روايته وأجمع على روايته، فالمفروض فيه الأخذ بالمقطوع؛ إذ المجمع على روايته في مثل ذاك الزمان الذي لا يطول فيه سند الرّواية قطعي لا محالة، فهو خارج عن محلّ الكلام ومورد النقض والإبرام.

ويؤيّده تثليث الأمور الواقع بعده، فقد جعل «المشهور» من «بيّن الرشد» وأمر بالتوقّف في «المشكل». ويؤيّده النبوي بعده.

ثمّ إنّ التّرجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة إنّما هو في الخبرين

---

١. في الحجرية: «وافقهم».

٢. *الكافي*، ج ١، ص ١٦٨-١٧١؛ *الفقيه*، ج ٣، ص ٨-١١؛ *تهذيب الأحكام*، ج ٦، ص ٢١٨.

المشهورين القطعيّين؛ فإذا وافق أحدهما الكتاب وخالف العامّة، فلا بدّ من حمل الآخر على التقيّة؛ وإذا وافق الكلّ الكتاب ولو ببعض الوجوه وخالف أحدهما العامّة، فلا بدّ من حمل الآخر عليها، وكلّ ذلك على وفق القواعد، ولا دلالة في الرواية على التراجيح المدّعاة في ما هو محلّ الكلام أصلًا.

الثاني: ما رواه ابن[1] أبي جمهور الأحسائي عن العلّامة مرفوعًا إلى زرارة قال:

«سَأَلْتُ أبا جعفر عليه السلام، فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، يَأْتِي عَنْكُمُ الْخَبَرَانِ أَوِ الحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ، فَبِأَيِّهِمَا آخُذُ؟ فَقَالَ: «يَا زُرَارَةُ، خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَدَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ»، فَقُلْتُ: يَا سَيِّدِي إِنَّهُمَا مَعًا مَشْهُورَانِ مَرْوِيَّانِ[2] مَأْثُورَانِ عَنْكُمْ؟ فَقَالَ: «خُذْ بِقَوْلِ[3] أَعْدَلِهِمَا عِنْدَكَ وَأَوْثَقِهِمَا فِي نَفْسِكَ»، فَقُلْتُ: إِنَّهُمَا مَعًا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ مُوَثَّقَانِ. فَقَالَ: «انْظُرْ إِلَى مَا وَافَقَ مِنْهُمَا مَذْهَبَ الْعَامَّةِ فَاتْرُكْهُ وَخُذْ بِمَا خَالَفَهُمْ[4]؛ فَإِنَّ الحَقَّ فِيمَا خَالَفَهُمْ» فَقُلْتُ: رُبَّمَا كَانَا مَعًا مُوَافِقَيْنِ لَهُمْ أَوِ مُخَالِفَيْنِ، فَكَيْفَ أَصْنَعُ؟ فَقَالَ: «إِذَنْ فَخُذْ بِمَا فِيهِ الحَائِطَةُ لِدِينِكَ، وَاتْرُكْ مَا خَالَفَ الِاحْتِيَاطَ[5]»،

---

١. في الحجرية: «بن».
٢. في الحجرية: «مرويّان» غير موجودة.
٣. في الحجرية: «بما يقول».
٤. في الحجرية: «بما خالف».
٥. في الحجرية: «واترك الآخر».

فَقُلْتُ: إِنَّهُمَا مَعًا مُوَافِقَانِ لِلاحْتِيَاطِ أَوْ مُخَالِفَانِ لَهُ[١]، فَكَيْفَ أَصْنَعُ؟ فَقَالَ: «إِذَنْ فَتَخَيَّرْ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذُ بِهِ وتَدَعُ الآخَر».»[٢]

والرّواية ضعيفة جدًّا، شاذّة، -كما اعترف به شيخنا العلّامة[٣] أعلى الله مقامه- لا حجّيّة فيها.

الثالث: الخبر الخامس من الطائفة الثانية[٤]، والإرجاع إلى الكتاب والسنّة فيه إرجاع إلى الدليل القطعي، وما رخّص فيه الأخذ بهما أو بأيّهما، غير ظاهر في المتعارضين؛ لأنّ الأخذ بهما جميعًا فيهما غير ممكن. ودلالته على لزوم التوقّف أولى من دلالته على الترجيح أو التخيير.

الرابع: ما عن *رسالة* القطب الراوندي قدّس الله نفسه بسنده الصحيح عن مولانا الصّادق عليه السلام: «إذا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ، فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ الله، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ الله فَخُذُوهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ الله فَرُدُّوهُ[٥]؛ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا[٦] فِي كِتَابِ الله، فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى أخبار الْعَامَّةِ؛ فَمَا وَافَقَ أخبارهُمْ فَذَرُوهُ، وَمَا خَالَفَ أخبارهُمْ فَخُذُوهُ.»[٧]

ولا يخفى أنّ المخالف للكتاب مطروح بنفسه. فهذا الخبر يثبت الترجيح بموافقة أخبار العامّة ومخالفتها.

---

١. في الحجرية: «له» غير موجودة.
٢. *عوالي اللآلي*، ج ٤، ص ١٣٣.
٣. راجع *فرائد الأصول*، ج ١، ص ٢٣٤.
٤. راجع صفحة ٦٠٤.
٥. في الحجرية: «فذروه».
٦. في الحجرية: «فان لم تجدوه».
٧. *مختصر رسالة في أحوال الأخبار*، ص ٢٧٢ و٢٧٣؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١١٨.

الخامس: ما بسنده أيضًا عن الحسين بن السَّري قال: «قال: أبو عبد الله عليه السلام: «إذا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ، فَخُذُوا بِمَا خَالَفَ الْقَوْم».»[1]

وهذا الخبر يثبت الترجيح أيضًا بالموافقة والمخالفة للعامّة.

السادس: ما بسنده أيضًا عن الحسن بن الجَهْم في حديث: «قُلْتُ لِه -يعني العَبْدِ الصَّالِح-: ... يُرْوَى عَنْ أَبِي عَبْدِ الله عليه السلام شَيْءٌ، وَيُرْوَى عَنْهُ خِلَافُهُ[2]، فَبِأَيِّهِمَا نَأْخُذُ؟ فَقَالَ: «خُذْ بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ، وَمَا وَافَقَ الْقَوْمَ فَاجْتَنِبْهُ».»[3]

السابع: ما بسنده أيضًا عن محمّد بن عبيد الله[4] قال: «قُلْتُ لِلرِّضَا عليه السلام: كَيْفَ نَصْنَعُ بِالْخَبَرَيْنِ الْمُخْتَلِفَيْنِ؟ فَقَالَ: «إذا وَرَدَ عَلَيْكُمْ خَبَرَانِ مُخْتَلِفَانِ، فَانْظُرُوا إلى مَا يُخَالِفُ[5] مِنْهُمَا الْعَامَّةَ، فَخُذُوهُ، وَانْظُرُوا إلى مَا يُوَافِقُ أَخْبَارَهُمْ، فَدَعُوهُ[6]».»[7]

الثامن: ما رواه في *الكافي* بسنده عن المعلّى بن خُنَيس[8] قال: «قُلْتُ

---

١. *مختصر رسالة في أحوال الأخبار*، ص ٢٧٣؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١١٨.
٢. في الحجرية: «ويروي عنه أيضًا خلاف ذلك».
٣. *مختصر رسالة في أحوال الأخبار*، ص ٢٧٣ و٢٧٤؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١١٨.
٤. في *الوسائل*: محمّد بن عبد الله.
٥. في الحجرية: «فانظروا ما خالف».
٦. في الحجرية: «فذروه».
٧. *مختصر رسالة في أحوال الأخبار*، ص ٢٧٥؛ *الوسائل*، ج ٢٧، ص ١١٩.
٨. قال الشيخ الأعظم الأنصاري في *رجاله*، ج ٢، ص ٢٩١، بعد نقل الأقوال فيه: «فالأظهر عندي وثاقته وفاقًا للمحكي عن ابن طاووس والتلخيص.».

لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام: إذا جَاءَ حَدِيثٌ عَنْ أوّلكُمْ وَحَدِيثٌ عَنْ آخِرِكُمْ، بِأَيِّهِمَا نَأْخُذُ؟ فَقَالَ: «خُذُوا بِهِ، حتّى يَبْلُغَكُمْ عَنِ الْحَـيِّ، فَإِنْ بَلَغَكُمْ عَنِ الْحَـيِّ، فَخُذُوا بِقَوْلِهِ»، قَالَ: ثمّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام: «إِنَّا وَاللهِ لَا نُدْخِلُكُمْ إلّا فِيمَا يَسَعُكُمْ.»[1]

التاسع: قال الكليني قدّس الله نفسه بعد نقل الرواية السّابقة: «وفي حديث آخر: «خُذُوا بِالْأَحْدَثِ».»[2]

العاشر: وفي الكتاب المذكور بسنده عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أَ رَأَيْتَكَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ الْعَامَ، ثمّ جِئْتَنِي مِنْ قَابِلٍ فَحَدَّثْتُكَ بِخِلَافِهِ، بِأَيِّهِمَا كُنْتَ تَأْخُذُ؟ قَالَ: قُلْتُ: كُنْتُ آخُذُ بِالْأَخِيرِ، فَقَالَ لِي: «رَحِمَكَ اللهُ».»[3]

الحادي عشر: وفيه عن أبي عمرو الكناني قَالَ: «قال أَبُو عَبْدِ اللهِ: يَا أَبَا عَمْرٍو أَ رَأَيْتَكَ[4] لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِفُتْيَا، ثمّ جِئْتَنِي[5] بَعْدَ ذَلِكَ، فَسَأَلْتَنِي[6] عَنْهُ فَأَخْبَرْتُكَ بِخِلَافِ مَا كُنْتُ أَخْبَرْتُكَ، أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِخِلَافِ ذَلِكَ، بِأَيِّهِمَا كُنْتَ تَأْخُذُ؟ قُلْتُ: بِأَحْدَثِهِمَا وَأَدَعُ الآخَرَ، فَقَالَ: «قَدْ أَصَبْتَ يَا أَبَا عَمْرٍو، أَبَى اللهُ إلّا أَنْ يُعْبَدَ سِرًّا، أَمَا واللهِ لَئِنْ فَعَلْتُمْ

---

١. *الكافي*، ج ١، ص ١٦٧.
٢. *الكافي*، ج ١، ص ١٦٧.
٣. *الكافي*، ج ١، ص ١٦٦.
٤. في الحجرية: «أ رأيت».
٥. في الحجرية: «جئت».
٦. في الحجرية: «فتسئلني».

ذَلِكَ، إِنَّهُ لَخَيْرٌ لِي وَلَكُمْ، وأَبَى اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لَنَا ولَكُمْ[١] فِي دِينِهِ إلّا التَّقِيَّةَ.»[٢]

فهذه الأخبار الأربعة تقضي بالأخذ بالمتأخّر، لكن لا في المتعارضين الّذين هما محلّ الكلام؛ لأنّ المفروض قطعيّتهما دلالةً وسندًا.

فالوجه في الأخذ بالمتأخّر هو التقيّة، كما يؤمي إليه أوّلها، ويصرّح به آخرها، وهذا موافق للقاعدة مع قطع النظر عن دليل خاصّ؛ حيث إنّ المفروض أنّ أحدهما وارد للتقيّة لا محالة، وإلّا لم يعقل الاختلاف.

فلو كان هو الأوّل، فالثاني لبيان الحكم الواقعي ويتعيّن الأخذ به؛ ولو كان الثاني فالمعيّن الأخذ به؛ حيث يستكشف من التقيّة في الحكم: أنّه وارد موردها، ولا يجوز في موارد التقيّة العمل إلّا بها.

ثمّ إنّك بعد الإحاطة بما ذكرنا تعرف: أنّ تلك الأخبار لا تفيد لمثل زماننا؛ حيث لا يعلم أيّهما وارد مورد التّقيّة، ويعلم: أنّ تلك الجهة الموجبة للتقيّة بعينها منتفية فعلًا، فيجب الوقف، إلّا إذا علم بموافقة أحدهما للعامّة، كما دلّ عليه عدّة أخبار متقدّمة.

الثاني عشر: ما ذكره الطبرسي رضوان الله عليه في *الاحتجاج* قال: «ورُوِيَ عَنْهُمْ عليهم السلام أَنَّهُمْ قَالُوا: «إذا اختلف أَحَادِيثُنَا عَلَيْكُمْ، فَخُذُوا بِمَا اجْتَمَعَتْ عَلَيْهِ شِيعَتُنَا؛ فإنّه لَا رَيْبَ فِيهِ».»[٣]

الثالث عشر: ما رواه في *الكافي* بسنده الموثّق عن مُحمّد بنِ مُسلِم

---

١. في الحجرية: «ولكم» غير موجودة.
٢. *الكافي*، ج ٣، ص ٥٥٢.
٣. *الاحتجاج*، ج ٢، ص ٣٥٨.

قال: «قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام: مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَرْوُونَ عَنْ فُلَانٍ وَفُلَانٍ عَنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله، لَايُتَّهَمُونَ بِالْكَذِبِ، فَيَجِيءُ مِنْكُمْ خِلَافُهُ؟ قَالَ: «إِنَّ الْحَدِيثَ يُنْسَخُ، كَمَا يُنْسَخُ الْقُرْآنُ».»[١]

وقريب منه حسنة منصور بن حازم وفي آخرها: «أ ما تعلم[٢] أَنَّ الرَّجُلَ كَانَ يَأتي رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله فَيَسْأَلُهُ عن الْمَسْأَلَة فَيُجِيبُهُ فِيهَا بِالْجَوَابِ، ثمّ يَجِيئُهُ بَعْدَ ذَلِكَ بِمَا[٣] يَنْسَخُ ذَلِكَ الْجَوَابَ، فَنَسَخَتِ الْأَحَادِيثُ بَعْضُهَا بَعْضًا.»[٤]

قلت: وثبوت النسخ في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مسلّم، لكنّ الرواية غير دالّة على الحمل على النسخ مهما ظفرنا بالمتعارضين، بل هو بيان إمكان المخالفة بين ما صدر واقعًا من الأحاديث بسبب النسخ.

الرابع عشر: ما ذكر في الإحتجاج: «ورُوِيَ عَنْهُمْ عليهم السلام أَنَّهُمْ قَالُوا: «إذا اختلف أَحَادِيثُنَا عَلَيْكُمْ، فَخُذُوا بِمَا اجْتَمَعَتْ عَلَيْهِ شِيعَتُنَا؛ فإنّه لَا رَيْبَ فِيهِ».»[٥]

قلت: فلم يظهر من هذه الأحاديث ما ينافي القاعدة الممهّدة في المتعارضين وهو التساقط والتوقّف عن العمل والرجوع إلى دليل آخر أو أصل لو حصل إلّا بالموافقة والمخالفة لأخبار العامّة وأقوالهم.

---

١. *الكافي*، ج ١، ص ١٦٢ و١٦٣.
٢. في الحجرية: «انّا نعلم».
٣. في الحجرية: «ما».
٤. *الكافي*، ج ١، ص ١٦٣ و١٦٤.
٥. *الاحتجاج*، ج ٢، ص ٣٥٨.

كما لم يكن للطائفة الثالثة دلالة على خلاف ذلك.

وأمّا الطائفتان الأوليان فمتعارضان تعارضًا جدّيًا استمراريًا.

فتحصّل طوائف من الأخبار متعارضة، إحداها تقضي بالتخيير، والأخرى بالتوقّف، والثالثة بالموافقة والمخالفة، ولو فرض تماميّة دلالة أخبار الترجيح لوقع التعارض بينها وبين البواقي وترجيح جانبها بالمرجّحات مثلًا دور واضح؛ فإذًا يبقى القاعدة -التي مهّدناها- سليمة؛ إذ هي المرجع بعد تساقط الأدلّة، هذا.

فائدتان

الأولى: [**حلّ الإشكال الّذي يكون في الأخبار العلاجيّة**]

لو اخترنا في المتعارضين الرّجوع إلى المرجّحات المنصوصة، ثمّ التخيير مع التكافؤ وعدم الترجيح -كما عليه جمع[1]-، يقع الإشكال من حيث إنّ هذه الأخبار العلاجيّة أيضًا متعارضة ولو بحسب بدوّ النظر، وفيها ما يصحّ الاتّكال على سنده وما لا يصحّ.

ومحصّل ما ذكره شيخنا العلّامة أعلى الله مقامه في الجمع بين تلك الأخبار:

«أنّ المقبولة تقضي بتقديم الترجيح بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة مخالفًا للمرفوعة، والمرفوعة وإن كانت ضعيفة السّند، شاذّة، ولم يوجد في شيء من جوامع الأخبار المعروفة، ولم يحكها إلّا ابن أبي جمهور

---

١. *كفاية الأصول*، ج ٢، ص ٢٨٥.

عن العلّامة مرفوعًا إلى زرارة، إلّا أنّها موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح؛ فإنّ طريقتهم مستمرّة على تقديم المشهور على الشاذّ؛ وحيث إنّ المرفوعة تدلّ على ذلك -أعني تقديم المشهور رواية على غيره- تقضي بترجيح المقبولة في المقام؛ لأنّها كذلك.

وإنّا نمنع أنّ عمل المشهور على تقديم المشهور رواية على غيره، إذا كان الغير أصحّ منه من حيث صفات الرّاوي.

ويمكن أن يقال: إنّ السؤال لمّا كان عن الحكمين، كان الترجيح فيهما من حيث الصّفات، فقال عليه السلام: «الحكم ما حكم به أعدلهما». ومن هنا اتّفق الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكّام إلّا بالفقاهة والورع.

ولمّا فرض الراوي تساويهما، أرجعه الإمام عليه السلام إلى الترجيح في مستنديهما، وأمره بالاجتهاد والعمل على طبق الراجح من الخبرين، مع إلغاء[1] حكومة الحكمين، فأوّل المرجّحات الخبريّة هي الشهرة بين الأصحاب، فينطبق على المرفوعة.

وقد يشكل هذا الوجه: أنّ اللازم على قواعد الفقهاء، الرجوع مع تساوي الحاكمين إلى اختيار المدّعى.

ويمكن التفصّي عنه: بمنع جريان هذا الحكم في قاضي التحكيم. وكيف كان، فهذا التوجيه غير بعيد.»[2]

ثمّ ذكر طاب ثراه: أنّ مقتضى القاعدة تقييد إطلاقات ما اقتصر فيها

---

١. في الحجرية: «القاء» وصحّحناه من المصدر.
٢. *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٤٧٦-٤٧٨.

على بعض المرجّحات بالمقبولة، ثمّ استبعد رحمه الله ذلك، ثمّ قرّبه، إلى آخر ما سطر رضي الله عنه[١].

وأنت خبير: بأنّ كلامه قدس سره لم يخلُ من التشوّش والاضطراب؛ وكأنّ ذلك لعدم إمكان التوفيق العرفي بين تلك الأخبار المختلفة.

الثانية: [الاقتصار على المرجّحات المنصوصة أو التعدّي عنها]

لو اخترنا الترجيح بالمرجّحات المنصوصة، فهل يتعدّى عنها إلى غيرها ممّا لم ينصّ عليها، أم لا؟

ربّما يستدلّ للأوّل[٢]: بأنّ في الترجيح بمثل الأصدقيّة والأوثقيّة ونحوهما دلالة على أنّ المناط في الترجيح بها كونها موجبة للأقربيّة إلى الواقع.

وأنت خبير: بأنّه لا دلالة فيها على عدم خصوصيّة في المرجّحات المخصوصة، منضمّة إلى جهة كشفها عن الواقع، موجبة للترجيح بها.

وبأنّه يستظهر من التعليل بـ «أنّ المَشهُورَ مِمَّا لَا رَيبَ فِيه»: أنّ المناط في الترجيح عدم الريب فيه ولو إضافة إلى الآخر، فلا ضير في وجود الريب حقيقة. وقد عرفت -ممّا سبق في مطاوي كلامنا- أنّ المنفي هو الريب على الحقيقة لا بالإضافة.

وبأنّ التعليل بـ «أنّ الرشد في خلاف العامّة»؛ لمكان أنّ الرّشد

---

١. راجع *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٤٧٩و٤٨٠.
٢. راجع *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٤٨٤.

الثابت في الخبر المخالف إضافي بالنسبة إلى الخبر الآخر، فيكشف عن لزوم الترجيح في كلّ ما كان كذلك.

وفيه: -مع ما عرفت في محلّه من عدم حجّيّة القياس المنصوص علّته[1]- أنّه لا يفهم منه المعنى المدّعى.

واحتمل المحقّق الاستاد قدّس الله نفسه الزكيّة: «أن يكون الرشد في نفس المخالفة؛ لحسنها -ثمّ قال طاب ثراه:- ولو سلّم أنّه لغلبة الحقّ في طرف الخبر المخالف، فلا شبهة في حصول الوثوق بأنّ الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدورًا أو جهة، ولا بأس بالتعدّي عنه إلى مثله.»[2] انتهى كلامه رفع مقامه. وانتهى بناء الكلام في هذا المقام.

[**تاريخ إنهاء الكتاب**]

فقد فرغنا من تأليف الكتاب في ليلة الجمعة الخامس والعشرين من ربيع الثاني سنة أربع وأربعين بعد الألف وثلاثمأة قد مضت من الهجرة النبويّة عليه وعلى آله الأطهار صلوات الملك الغفّار ما دام اللّيل والنّهار بيد مؤلّفه الخاطي العبد مهدي ابن الشيخ محمّد على ابن الشيخ محمّد باقر ابن الشيخ محمّد تقى عفا الله عنهم أجمعين بحرمة محمّد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

---

١. راجع صفحة ٣٧٩.
٢. *كفاية الأصول*، ج ٢، ص ٢٩٦.

[**تنبيه**]

ثمّ أقول تنبيهًا على تيسير التحصيل وتحصيل التيسير:

إنّه قد كان بلغ دورة تحصيل الأصول في هذه الأزمان إلى أربعين سنة، وبسعي المحقّق الأستاد قدّس الله نفسه في تأليف *الكفاية* حصل الكفاية في ثلاث الأمد المزبور؛ لأنّ الكتاب المذكور وإن كان تلخيصًا للأصول، حاويًا لمراتب التحقيق والتدقيق على ما به يليق، لكنّه لشدّة إعضاله ولحذفه بعض الأدلّة الشرعية في أبوابه، غير مغنٍ عن جميع كتب الأصول، فلا محيص للمحصّل عن مراجعة بعض الكتب قبله في عدّة سنين، ثمّ قرائة *الكفاية* في أربع سنين مع مراجعة بعض الكتب الأخر حينًا بعد حين.

وحيث إنّ إعضاله يدفعه عن تناول جميع مقاصده على النهج الصحيح، فلا بدّ له من قرائته ثانية مع إجالة النظر في دلائله، والاجتهاد في مسائله، وهذا يبلغ ما ذكرناه من المدّة حسب متعارف الطلبة.

وأمّا كتابنا هذا -فحيث إنّه اجتهدنا في تسهيل تناول معانيه، وجهدنا في ترك الإخلال بشيء من مبانيه، وصار يغنى عن جميع كتب الأصول- أنهى إلى سنتين أمد التّحصيل الذي كان قد بلغ إلى الأربعين. والحمد لله ربّ العالمين.

فهرس مصادر التحقيق

القرآن الكريم
١. *الآراء الفقهيّة*؛ هادي النجفي؛ (عدد المجلّدات: ١٤) چتر دانش، طهران، ١٤٠٣ش.
٢. *اجتماع الأمر والنهي*؛ السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي؛ تحقيق حسين حلبيان الأصفهاني، منشورات الخوئي، قم، ١٤٤٢ق.
٣. *اجتهاد و تقليد (دروس هادى نجفى)*؛ به قلم مصطفى الهدادى دستجردى، چتر دانش، تهران، ١٤٠٢ش.
٤. *الاحتجاج على أهل اللجاج*؛ أحمد بن علي الطبرسي؛ تحقيق السيّد محمّد باقر الموسوي الخرسان، (عدد المجلّدات: ٢) منشورات المرتضى، مشهد، ١٤٠٣ق.
٥. *الإحكام في أصول الأحكام*؛ علي بن محمّد الآمدي؛ تحقيق عبدالرزاق العفيفي، الطبعة الثانية: (عدد المجلّدات: ٤) المكتب الإسلامي، دمشق، ١٤٠٢ق.
٦. *احوال و آثار شيخ محمّد تقى رازى نجفى اصفهانى و خاندانش*، رحيم قاسمى، مؤسسه كتاب‌شناسى شيعه، قم، ١٣٩٤ش.
٧. *اعلام اصفهان*، سيّد مصلح‌الدين مهدوى، تصحيح، تحقيق و اضافات: غلامرضا نصراللهى، سازمان فرهنگى تفريحى شهردارى اصفهان: مركز اصفهان‌شناسى و خانه ملل، ١٣٨٥ش.
٨. *الاختصاص*؛ محمّد بن محمّد بن نعمان (الشيخ المفيد)؛ تحقيق علي أكبر الغفّاري والسيّد محمود المحرّمي الزرندي، دار المفيد، قم، ١٤١٣ق.
٩. *اختيار معرفة الرجال* (مع تعليقات الميرداماد)؛ محمّد بن عمر الكشّي؛

تلخيص الشيخ الطوسي، مع تعليقات ميرداماد، تحقيق السيّد مهدي الرجائي، (عدد المجلّدات: ٢) مؤسّسة آل‌البيت عليهم‌السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٤ق.
١٠. *أساور من ذهب در أحوال حضرت زينب* عليها‌السلام؛مهدي بن محمّد علي النجفي الأصفهاني (مسجد شاهي)؛ الطبعة الثانية: تحقيق جويا جهانبخش، ساحت، طهران، ١٣٨٤ش.
١١. *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول*؛ محمّد بن علي الشوكاني؛ الطبعة الثالثة: تحقيق أحمد عزّو عناية، (عدد المجلّدات: ٢) دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٤ق.
١٢. *الإشارات والتنبيهات*؛ حسين بن عبد الله (شيخ الرئيس ابن سينا)؛ تحقيق مجتبى الزارعي، المكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٨١ش.
١٣. *الأربعون حديثًا*؛ محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي (العلّامة المجلسي)؛ تحقيق فارس حسّون كريم، (عدد المجلّدات: ٢) مكتبة فدك لإحياء التراث، الباقيات، قم، ١٤٣٠ق.
١٤. *الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد*؛ محمّد بن محمّد بن نعمان (الشيخ المفيد)؛ تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم‌السلام، (عدد المجلّدات: ٢) المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.
١٥. *الاستبصار فيما اختلف من الأخبار*؛ محمّد بن الحسن الطوسي(شيخ الطائفة والشيخ الطوسي)؛ تحقيق السيّد حسن الموسوي الخرسان وغيره من المحقّقين، الطبعة الرابعة: (عدد المجلّدات: ٤) دار الكتب العلميّة، تهران، ١٣٦٣ش.
١٦. *الإشارات في الأصول*؛ محمّد إبراهيم بن محمّد حسن الكلباسي؛ نور لايب.
١٧. *أصل البراءة*؛ محمّد حسين النجفي الاصفهاني، مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسيّة المقدّسة، ١٤٣٨ق.
١٨. *أصول السرخسي*؛ محمّد بن أحمد السرخسي؛ تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، (عدد المجلّدات: ٢)، تحقيق لجنة إحياء المعارف النعمانية، دار المعارف النعمانية، لاهور، ١٤٠١ق.
١٩. *أصول الفقه المسمّى بالفصول في الأصول*؛ أحمد بن علي الرازي الجصّاص؛ الطبعة الثانية: تحقيق عجيل جاسم النشيمي، (عدد المجلّدات: ٤) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة في دولة الكويت، كويت، ١٤٠٥ق.
٢٠. *الاعتقادات*؛ محمّد بن علي ابن بابويه (الشيخ الصدوق)؛ تحقيق عصام عبد السيّد، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.
٢١. *اعلام اصفهان*؛ السيّد مصلح الدين المهدوي؛ تحقيق وتصحيح وإضافات

غلامرضا نصراللّهي، (عدد المجلّدات: ۴) سازمان فرهنگی - تفريحی شهرداری اصفهان، أصفهان، ١٣٨٥ش.
٢٢. *أقرب الموارد في فصح العربيّة والشوارد*؛ السعيد الخوري الشَرتوني اللبناني؛ (عدد المجلّدات: ٥) دار الأسوة، طهران، ١٤١٦ق.
٢٣. *الأمالي*؛ محمّد بن الحسن الطوسي (شيخ الطائفة والشيخ الطوسي)؛ تحقيق قسم الدراسات الإسلاميّة-مؤسّسة البعثة، دار الثقافة، قم، ١٤١٤ق.
٢٤. *الأمالي*؛ محمّد بن علي ابن بابويه (الشيخ الصدوق)؛ الطبعة السادسة: المترجم: محمّد باقر الكمره اي، منشورات كتابچی، طهران، ١٣٧٦ش.
٢٥. *الأمالي*؛ محمّد بن محمّد بن نعمان (الشيخ المفيد)؛ تحقيق حسين أستاد ولي وعلي أكبر الغفّاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤٠٣ق.
٢٦. *أمل الآمل في علماء جبل عامل*؛ محمّد بن حسن الحرّ العاملي؛ تحقيق السيّد أحمد الحسيني الأشكوري، (عدد المجلّدات: ٢) مكتبة اندلس، بغداد.
٢٧. *أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك*؛ عبد الله بن يوسف (ابن هشام الأنصاري)؛ معه عدّة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك، تأليف محمّد محيي الدين عبد الحميد، (عدد المجلّدات: ٤) المكتبة العصريّة، بيروت، ١٤٢٩ق.
٢٨. *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار*عليهم السلام؛ محمّد باقر المجلسي (العلّامة المجلسي)؛ الطبعة الثانية: (عدد المجلّدات: ١١٠) دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣ق.
٢٩. *بحوث في علم الأصول*؛ تقرير السيّد محمّد باقر الصدر؛ السيّد محمود الهاشمي، الطبعة الثالثة: (عدد المجلّدات: ٧) مؤسّسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، قم، ١٤١٧ق.
٣٠. *بدائع الأفكار*؛ الميرزا حبيب الله الرشتي؛ مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث،قم.
٣١. *بشارة المصطفى*صلى الله عليه وآله وسلم *لشيعة المرتضى*عليه السلام؛ محمّد بن أبي القاسم الطبري؛ الطبعة الثانية: تحقيق جواد القيّومي الأصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤٢٢ق.
٣٢. *بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد* عليهم السلام؛ محمّد بن الحسن الصفّار؛ تحقيق محسن بن عباسعلي كوچه باغي التبريزي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ق.
٣٣. *تاريخ علمی و اجتماعی اصفهان در دو قرن اخير*؛ السيّد مصلح الدين المهدوي؛ (عدد المجلّدات: ٣) نشر الهداية، قم، ١٣٦٧.

٣٤. *تاريخ مدينة دمشق*؛ علي بن الحسن (ابن عساكر)؛ تحقيق علي شيري، (عدد المجلّدات: ٨٠) دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ق.
٣٥. *تبصرة الفقهاء*؛ محمّد تقي الرازي النجفي الاصفهاني، الطبعة الأولى، تحقيق صادق الحسيني الاشكوري، (عدد المجلدات: ٣) مجمع الذخائر الإسلامية، قم، ١٣٨٥ش.
٣٦. *التبصرة في أصول الشريعة*؛ إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي؛ الطبعة الثانية: تحقيق محمّد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣ق.
٣٧. *التبيان في تفسير القرآن*؛ محمّد بن الحسن (الشيخ الطوسي)؛ تحقيق أحمد حبيب العاملي، (عدد المجلّدات: ١٠) دار إحياء تراث العربي، بيروت.
٣٨. *التحصيل من المحصول*؛ محمو بن أبي بكر الأرموي؛ تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد، (عدد المجلّدات: ٢) مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٨ق.
٣٩. *تحف العقول عن آل الرسول* عليهم السلام؛ حسن بن علي ابن شعبة الحرّاني؛ الطبعة الثانية: تحقيق علي أكبر الغفّاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤٠٤ق.
٤٠. *التذكرة بأصول الفقه*؛ محمّد بن محمّد بن نعمان (الشيخ المفيد)؛ تحقيق مهدي نجف، المؤتمر لألفيّة الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.
٤١. *تذكرة الفقهاء*؛ حسن بن يوسف (العلّامة الحلّي)؛ (عدد المجلّدات: ٢٢) مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٤ق.
٤٢. *ترجمة إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان*؛ مهدي بن محمّد علي النجفي الأصفهاني (مسجد شاهي)؛ تحقيق مهدي الباقري السياني ومحمود النعمتي، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، طهران، ١٣٩٠ش.
٤٣. *التعليقات على شرح اللمعة الدمشقيّة*؛ جمال الدين محمّد بن الحسين الخوانساري (آقا جمال الخوانساري)؛ منشورات المدرسة الرضويّة، قم.
٤٤. *تعليقة على معالم الأصول*؛ السيّد علي بن إسماعيل الموسوي القزويني؛ تحقيق السيّد علي العلوي القزويني، (عدد المجلّدات: ٧) مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤٢٢ق.
٤٥. *تفسير ابن أبي حاتم* = *تفسير القرآن العظيم*.
٤٦. *تفسير الطبري* = *جامع البيان في تفسير القرآن*.
٤٧. *تفسير العيّاشي*؛ محمّد بن مسعود العيّاشي؛ تحقيق السيّد هاشم الرسولي المحلّاتي، (عدد المجلّدات: ٢) المطبعة العلميّة، طهران، ١٣٨٠ق.
٤٨. *تفسير القرآن العظيم*؛ عبدالرحمن بن محمّد الرازي (ابن أبي حاتم)؛ الطبعة الثانية: تحقيق أسعد محمّد الطيّب، (عدد المجلّدات: ١٣) نشر مكتبة نزار

مصطفى الباز، رياض، ١٤١٩ق.
٤٩. *تفسير القمّي*؛ [المنسوب بـ] علي بن إبراهيم القمّي؛ الطبعة الثالثة: تحقيق السيّد طيّب الموسوي الجزائري، (عدد المجلّدات: ٢) دار الكتاب، قم، ١٤٠٤ق.
٥٠. *تفسير فرات الكوفي*؛ فرات بن إبراهيم الكوفي؛ تحقيق محمّد كاظم، مؤسّسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ١٤١٠ق.
٥١. *تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة*؛ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي؛ (عدد المجلّدات: ٣٠) مؤسّسة آل‌البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٩ق.
٥٢. *التقريب والإرشاد*؛ أبوبكر محمّد بن الطيّب الباقلاني؛ تحقيق: عبدالحميد بن علي أبورنيد، (عدد المجلّدات: ٣) مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٨ق.
٥٣. *تقريرات آية الله المجدّد الشيرازي*؛ السيّد محمّد حسن بن السيّد محمود الشيرازي؛ تقرير المولى علي الروزدري، (عدد المجلّدات: ٤) مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٩ق.
٥٤. *تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل*؛ الخواجة نصير الدين الطوسي؛ الطبعة الثانية: دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ق.
٥٥. *تمهيد القواعد*؛ زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)؛ تحقيق عباس التبريزيان وغيره من المحقّقين، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٦ق.
٥٦. *التوحيد*؛ محمّد بن علي ابن بابويه (الشيخ الصدوق)؛ تحقيق السيّد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٣٩٨ق.
٥٧. *تهذيب الوصول إلى علم الأصول*؛ حسن بن يوسف الحلّي (العلّامة الحلّي)؛ تحقيق السيّد محمّد حسين الرضوي الكشميري، مؤسّسة الإمام علي عليه السلام، لندن، ١٤٢١ش.
٥٨. *تهذيب الأحكام في شرح المقنعة*؛محمد بن الحسن الطوسي (شيخ الطائفة والشيخ الطوسي)، تحقيق السيّد حسن الموسوي الخرسان والشيخ علي الآخوندي، الطبعة الرابعة: (عدد المجلّدات: ١٠) دار الكتب العلميّة، تهران، ١٣٦٥ش.
٥٩. *جامع البيان في تفسير القرآن*؛ محمّد بن جرير بن يزيد الطبري؛ تحقيق عبد الله ابن عبد الحسين التركي (عدد المجلّدات: ٣٠) دار الهجر، بيروت، ١٤١٢ق.
٦٠. *الجامع في الرجال*؛ الشيخ موسى الزنجاني؛ تحقيق السيّد محمّد الحسيني القزويني بمساعدة اللجنة العلميّة، (عدد المجلّدات: ١٢) مؤسّسة ولي العصر للدراسات الإسلاميّة، قم، ١٤٣٦ق.

٦١. *جامع المقاصد في شرح القواعد*؛ علي بن الحسين الكركي (المحقّق الثاني)؛ (عدد المجلّدات: ١٤) مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٤ق.
٦٢. *جامعة الأصول*؛ مهدي بن أبي ذرّ النراقي؛ تحقيق رضا الأستادي، كنگرهٔ ملّا مهدي النراقي وملّا أحمد النراقي، قم، ١٣٨٠ش.
٦٣. *جواهر الكلام في ثوبه الجديد*؛ محمّد حسن النجفي؛ (عدد المجلّدات: ٢٠) مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامى، قم، ١٤٢١ ق.
٦٤. *الحاشية على استصحاب القوانين*؛ مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري (الشيخ الأعظم الأنصاري)؛ مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٥ق.
٦٥. *الحاشية على حاشية الشيرازي الباغنوي على شرح العضد*؛ جمال الدين محمّد بن الحسين الخوانساري (آقا جمال الخوانساري)، مخطوطة في مركز إحياء التراث الإسلامي، رقم ٢١٤٨، الاستنساخ ١١٨٩ق.
٦٦. *الحاشية على معالم الدين*؛ حسين بن محمّد حسين الحسيني المرعشي (سلطان العلماء)؛ منشورات مكتبة الداوري.
٦٧. *الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة* عليهم السلام؛ يوسف بن أحمد البحراني؛ تحقيق محمّد تقي الإيرواني والسيّد عبدالرزّاق المقرّم، (عدد المجلّدات: ٢٥) مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤٠٥ق.
٦٨. *حقّ المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الأخباريين*؛ جعفر بن خضر (كاشف الغطاء)؛ تقديم أحمد الشيرازي، طهران، ١٣١٩ق.
٦٩. *الخصال*؛ محمد بن علي ابن بابويه (الشيخ الصدوق)؛ تصحيح علي أكبر الغفّاري، الطبعة الخامسة: (عدد المجلّدات: ٢) مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤١٦ق.
٧٠. *خمينى شهر شهرى كه بايد از نو شناخت*؛ السيّد باقر الميردامادي؛ منشورات ميرداماد، المطبوع في قدس قم.
٧١. *دانشمندان و بزرگان اصفهان*؛ السيّد مصلح الدين المهدوي؛ تحقيق و تصحيح وإضافات رحيم القاسمي ومحمّد رضا نيلفروشان، (عدد المجلّدات: ٢) منشورات گلدسته، أصفهان، ١٣٨٤ش.
٧٢. *دايرة المعارف رجال اسلام*؛ عماد الدين حسين الأصفهاني؛ بسعي رسول الجعفريان، (عدد المجلّدات: ١٥) نشر مورّخ، قم، ١٣٩٧ش.
٧٣. *درر الفوائد في الحاشية على الفرائد*؛ محمّد كاظم بن الحسين (الآخوند الخراساني)؛ تحقيق السيّد مهدي شمس الدين، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ١٤١٠ق.
٧٤. *ديوان ابن المعتزّ*؛ عبد الله بن المعتزّ العبّاسي؛ تحقيق كرم البستاني، دار صاد، بيروت.

٧٥. *ديوان الراعي النُمَيري*؛ عبيد بن حصين الراعي النميري؛تحقيق راينهرت فايبرت، المعد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ١٤٠١ق.
٧٦. *ديوان الشريف الرضي*؛ محمّد بن الحسين (السيّد الرضي)؛ شرح يوسف شكري فرحات، (عدد المجلّدات: ٢) دار الجيل، بيروت، ١٤١٥ق.
٧٧. *ديوانا عروة بن الورد والسَمَوأل*؛ عروة بن الورد والسموأل بن عاديا؛ دار صاد، بيروت.
٧٨. *ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد*؛ محمّد باقر السبزواري (المحقّق السبزواري)؛ (عدد المجلّدات: ١٢) تحقيق قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلاميّة، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضويّة المقدّسة، مشهد، ١٤٤٣ق.
٧٩. *الذريعة إلى أصول الشريعة*؛ علي بن الحسين علم الهدى (السيّد مرتضى)؛ تصحيح وتعليق أبو القاسم الگرجي، (عدد المجلّدات: ٢) جامعة التهران، تهران، ١٣٧٦ش.
٨٠. *الذريعة إلى تصانيف الشيعة*؛ آغا بزرك الطهراني، (عدد المجلّدات: ٢٦) دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣ق.
٨١. *رجال اصفهان*؛ السيّد محمّد باقر الكتابي؛ منشورات گلها، اصفهان، ١٣٧٥ش.
٨٢. *رجال الشيخ الأنصاري*؛ مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري (الشيخ الأعظم الأنصاري)؛ تحقيق حسين حلبيان الأصفهاني، (عدد المجلّدات: ٣) العتبة العبّاسية المقدّسة، كربلاء، ١٤٤١ق.
٨٣. *رسالة صلاتيه*؛ محمّد تقى رازى نجفى اصفهانى (صاحب هداية المسترشدين)، تعليق محمّد باقر نجفى اصفهانى، تحقيق مهدى باقرى سيانى، ذوي القربى، قم، ١٣٨٣ش.
٨٤. *رسالة في استحالة اجتماع الأمر والنهي*؛ السيّد علي الطباطبائي (صاحب الرياض)؛ تحقيق حسين الحلبيان الأصفهاني، مجلّة تراثنا، عدد ١٤٧، قم، ١٤٤٢ق.
٨٥. *رسالة في مقدّمة الواجب*؛ محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري (المحقّق السبزواري)؛ تحقيق حسين حلبيان الأصفهاني، مجلّة تراثنا، عدد ١٥٦، قم، ١٤٤٤ق.
٨٦. *رسالتان مجموعتان من فتاوي العلمين*؛ علي بن الحسين بن بابويه القمّي والحسن بن علي بن أبي عقيل العمّاني؛ الجامع: عبد الرحيم البروجردي، تحقيق علي پناه الاشتهاردي، الاخلاص، قم، ١٤٠٦ق.
٨٧. *الرسائل* (مع تذييلات المجتبى الطهراني)؛ السيّد روح الله الموسوي الخميني؛ الطبعة الثالثة: (عدد المجلّدات: ٢) مؤسّسة إسماعيليان، قم، ١٤١٠ق.

٨٨. *الرسائل الأصوليّة*؛ محمّد باقر بن محمّد أكمل (الوحيد البهبهاني)؛ مؤسّسة العلّامة المجدّد الوحيد البهبهاني، قم، ١٤١٦ق.
٨٩. *رسائل الشريف المرتضى*؛ علي بن الحسين علم الهدى (السيّد مرتضى)؛ تحقيق السيّد مهدي الرجائي، (عدد المجلّدات: ٤) دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥ق.
٩٠. *الرسائل الفشاركية*؛السيّد محمّد الفشاركي؛ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤١٣ق.
٩١. *الرسائل*، حسين بن محمّد الخوانساري (المحقّق الخوانساري)؛ إعداد: رضا الأستادي، مؤتمر الآقا حسين الخوانساري، طهران، ١٣٧٨ش.
٩٢. *روضة الواعظين*؛ محمّد بن أحمد الفتّال النيسابوري؛ تقديم السيّد محمّد مهدي الخرسان، (عدد المجلّدات: ٢) منشورات الرضي، قم، ١٣٧٥ش.
٩٣. *زبدة الأصول*؛ بهاء الدين محمّد بن الحسين المشتهر بالبهائي؛ تحقيق فارس حسّون كريم، مرصاد، قم، ١٤٢٣ق.
٩٤. *سپند مجمر عشق*؛ ميرزا فضل الله خان الاعتمادي المتخلّص بـ (برنا)؛ جمعها وصحّحها وحقّقها مهدي نجّار الأعرابي، منشورات سلام سپاهان، اصفهان، ١٤٠١ش.
٩٥. *السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي*؛ محمّد بن منصور ابن إدريس الحلّي؛ الطبعة الثانية: تحقيق محمّد حسين الأشعري وغيره من المحقّقين، (عدد المجلّدات: ٣) مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤١٠ق.
٩٦. *سلاسل الذهب*؛ محمّد بن بهادر الزركشي؛ الطبعة الثانية: تحقيق محمّد المختار بن محمّد الأمين الشنقيطي، المدينة المنوّرة، ١٤٢٣ق.
٩٧. *سنن ابن ماجه*؛ محمّد بن زيد القزويني (ابن ماجه)؛تحقيق بشّار عوّاد معروف، (عدد المجلّدات: ٦)، دار الجيل، بيروت، ١٤١٨ق.
٩٨. *سنن أبي داود*؛ أبو داود سليمان بن أشعث؛تحقيق السيّد محمّد السيّد وغيره من المحقّقين، (عدد المجلّدات: ٥) دار الحديث، قاهره، ١٤٢٠ق.
٩٩. *سنن الترمذي (الجامع الصحيح)*؛ محمّد بن عيسى الترمذي؛ تحقيق وشرح أحمد محمّد شاكر، (عدد المجلّدات: ٦) دار الحديث، قاهره، ١٤١٩ق.
١٠٠. *سنن الدارقطني*؛ علي بن عمر الدارقطني؛ تعليق: محمّد شمس الدين الحقّ العظيم آبادي،تحقيق شعيب أرنووط وغيره، (عدد المجلّدات: ٦) مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٤ق.
١٠١. *سنن الدارمي= مسند الدارمي*.
١٠٢. *السنن الكبرى*؛ أحمد بن الحسين البيهقي؛ الطبعة الثالثة: تحقيق محمّد عبد القادر عطا، (عدد المجلّدات: ١١) دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٤ق.

١٠٣. *السنن الكبرى*؛ أحمد بن شعيب النسائي؛ تحقيق عبدالغفّار سليمان البنداري والسيّد حسن كسروي، (عدد المجلّدات: ٧) دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١١ق.
١٠٤. *سيرى در تاريخ تخت فولاد (لسان الأرض)*؛ السيّد مصلح الدين المهدوي؛ انجمن كتابخانه‌هاى عمومى اصفهان، أصفهان، ١٣٧٠ش.
١٠٥. *شرح تجريد العقائد*؛ علاء الدين علي بن محمّد القوشجي؛ مكتبة المحمودي، طهران، ١٣٩١ق.
١٠٦. *شرح التصريح على التوضيح*؛خالد بن عبد الله الأزهري؛ (عدد المجلّدات: ٢) دار الفكر، بيروت.
١٠٧. *شرح التهذيب*؛ السيّد نعمة الله الجزائري؛ من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، تحت الرقم ٢٦٩٠.
١٠٨. *شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي*؛ عضد الملّة والدين عبد الرحمن ابن أحمد الإيجي؛ تحقيق فادي نصيف وطارق يحيى، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢١ق.
١٠٩. *شرح العمد*؛ أبو الحسين محمّد بن علي البصري؛ تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد، (عدد المجلّدات: ٢) مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنوّرة، ١٤١٠ق.
١١٠. *شرح اللمع*؛ إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي؛ تحقيق عبد المجيد تركي، (عدد المجلّدات: ٢) دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨ق.
١١١. *شرح مختصر منتهى الأصول* (مع حاشية التفتازاني والسيّد الشريف الجرجاني ومع حاشية الهروي الفناري على حاشية الجرجاني ومع حاشية الجيزاوي على كلّها)؛ عضد الدين الإيجي، سعد الدين التفتازاني، السيّد الشريف الجرجاني، حسن الهروي الفناري، محمّد أبوالفضل الوراقي الجيزاوي؛ تحقيق محمّد حسن إسماعيل، (عدد المجلّدات: ٣) دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤ق.
١١٢. *شرح المفصّل*؛يعيش بن علي (المعروف بابن يعيش وابن صانع)؛تحقيق أحمد السيّد أحمد مع مراجعة إسماعيل عبد الجواد عبد الغني، (عدد المجلّدات: ٤) المكتبة التوفيقية، قاهره.
١١٣. *شرح المواقف*؛ السيّد الشريف علي بن محمّد الجرجاني؛ ويليه حاشيتي السيالكوتي والچلبي، تصحيح محمّد النعساني، (عدد المجلّدات: ٨) منشورات الشريف المرتضى، قم، ١٤١٢ق.
١١٤. *شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول*؛ محمود بن عبد الرحمن

الأصفهاني؛ تحقيق عبد الكريم بن علي النملة، (عدد المجلّدات: ٢) مكتبة الرشد، رياض، ١٤٢٠ق.
١١٥. *شرح الوافية* (مع حواشي الوحيد البهبهاني والميرزا أبوالقاسم القمّي والشيخ المرتضى الأنصاري)؛ السيّد صدر الدين محمّد بن السيّد محمّد باقر الرضوي؛ تحقيق السيّد محمّد حسن الموسوي الآباداني، (عدد المجلّدات: ٣)، العتبة الحسينيّة المقدّسة، كربلاء، ١٤٤٥ق.
١١٦. *شرح هداية المسترشدين* (حجّيّة الظنّ)؛ محمّد باقر بن محمّد تقي الرازي النجفي؛ تحقيق مهدي الباقري السياني، عطر عترت، قم، ١٣٨٥ش.
١١٧. *شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل*؛ أحمد بن محمّد الخفاجي؛ تحقيق محمّد كشّاش، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٨ق.
١١٨. *صحيح البخاري*؛ محمّد بن إسماعيل البخاري؛ (عدد المجلّدات: ١١) الطبعة الثانية: تحقيق لجنة إحياء كتب السنّة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، قاهره، ١٤١٠ق.
١١٩. *صحيح مسلم*؛ مسلم بن الحجّاج القشيري النيسابوري؛ تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، (عدد المجلّدات: ٥) دار الحديث، قاهره، ١٤١٢ق.
١٢٠. *صحيفة الإمام الرضا* عليه السلام؛ الإمام علي بن موسى الرضا عليهما السلام؛ محمّد مهدي النجف، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة للآستانة المقدّسة الرضويّة، مشهد، ١٤٠٦ق.
١٢١. *الصحيفة السجّادية الكاملة*؛ الإمام علي بن الحسين عليهما السلام؛ إعداد نعمان النصري، دار المشعر، قم، ١٤١٩ق.
١٢٢. *العدّة في أصول الفقه*؛ القاضي أبو يعلى محمّد بن الحسين الفرّاء؛ الطبعة الثانية: تحقيق أحمد بن علي سير المباركي، (عدد المجلّدات: ٥)، رياض، ١٤١٠ق.
١٢٣. *العدّة في أصول الفقه*؛ محمّد بن الحسن الطوسي؛ تحقيق محمّد رضا الأنصاري القمّي، (عدد المجلّدات: ٢)، قم، ١٤١٧ق.
١٢٤. *العروة الوثقى والتعليقات عليها*؛ السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي؛ (عدد المجلّدات: ١٥) مؤسّسة سبطين عليهما السلام العالميّة، قم، ١٣٨٨ش.
١٢٥. *علل الشرائع*؛ محمّد بن علي ابن بابويه القمّي (الشيخ الصدوق)؛ تقديم السيّد محمّد صادق بحر العلوم، (عدد المجلّدات: ٢) المكتبة الداوري، قم.
١٢٦. *عوائد الأيّام*؛ أحمد بن محمّد مهدي النراقي؛ تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٧ق.
١٢٧. *عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة*؛ محمّد ابن أبي جمهور الأحسائي؛ تحقيق مجتبى العراقي، (عدد المجلّدات: ٤) دار سيد الشهداء للنشر، قم،

١٤٠٥ق.
١٢٨. *العين* = *كتاب العين*.
١٢٩. *عيون أخبار الرضا* عليه السلام؛ محمّد بن علي ابن بابويه (الشيخ الصدوق)؛ تحقيق السيّد مهدي الحسيني اللاجوردي، (عدد المجلّدات: ٢) منشورات جهان، طهران، ١٣٧٨ق.
١٣٠. *غاية المأمول من علم الأصول*؛ جعفر بن خضر (كاشف الغطاء)؛ جامع أصول الفقه ٣.
١٣١. *غاية الوصول وإيضاح السبل في شرح مختصر منتهى السؤل والأمل لابن الحاجب*؛ حسن بن يوسف الحلّي (العلامة الحلّي)؛ تقديم وإشراف جعفر السبحاني، تحقيق المرداني بور، (عدد المجلّدات: ٢) مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٣٠ق.
١٣٢. غريب الحديث؛ عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري؛ (عدد المجلّدات: ٢) دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨ق.
١٣٣. *غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع*؛ السيّد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي؛ تحقيق إبراهيم البهادري، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٧ق.
١٣٤. *فرائد الاصول*؛ مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري (الشيخ الأعظم الأنصاري)؛ الطبعة التاسعة: تحقيق لجنة التحقيق، (عدد المجلّدات: ٤) مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤٢٨ق.
١٣٥. *الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة*؛ محمّد حسين بن محمّد رحيم الرازي الأصفهاني الحائري؛ تحقيق علي جاسم شكارة الساعدي، (عدد المجلّدات: ٧) مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلاميّة، نجف، ١٤٤٢ق.
١٣٦. *الفصول المختاره من العيون والمحاسن والحكايات*؛علي بن الحسين علم الهدى (السيّد مرتضى)؛ تحقيق حميد الأحمدي الجلفائي، مجمع البحوث الإسلاميّة، المؤتمر الدولي لذكرى ألفيّة الشريف المرتضى، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة للآستانة المقدّسة الرضويّة، مشهد، ١٤٤١ق.
١٣٧. *الفصول المهمّة في أصول الأئمّة* (*تكملة الوسائل*)؛ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي؛ تحقيق محمّد بن محمّد الحسين القائيني، (عدد المجلّدات: ٣) مؤسّسة المعارف الإسلاميّة للإمام الرضا عليه السلام، قم، ١٣٧٦ش.
١٣٨. *الفقه المنسوب للإمام الرضا* عليه السلام (*فقه الرضا*)؛ تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، قم، ١٤٠٦ق.
١٣٩. *الفقيه* = *كتاب من لا يحضره الفقيه*.
١٤٠. *فهرس التراث*؛ السيّد محمّد حسين الحسيني الجلالي؛ تصحيح عبد الله الدشتي الكويتي، دار الولاء، بيروت، ١٤٣٦ق.

١٤١. *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مدرسهٔ صدر بازار*؛ السيّد جعفر الأشكوري؛ (عدد المجلّدات: ٣) مجمع الذخائر الإسلامية، قم، ١٤٢٦ق.
١٤٢. *فوائد الأصول*؛ محمّد حسين الغروي النائيني؛ تقرير محمّد علي الكاظمي الخراساني، (عدد المجلّدات: ٤) مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤٠٤ق.
١٤٣. *الفوائد الحائرية*؛ محمّد باقر بن محمّد أكمل (الوحيد البهبهاني)؛ مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٥ق.
١٤٤. *الفوائد الطوسيّة*؛ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي؛ تحقيق وتعليق السيّد مهدي الحسيني اللاجوردي ومهدي الدرودي، قم، ١٤٠٣ق.
١٤٥. *الفوائد المدنيّة وبذيله الشواهد المكّيّة*؛ محمّد أمين الأسترآبادي والسيّد نورالدين الموسوي العاملي؛ الطبعة الثانية: تحقيق رحمت‌الله الرحمتي الأراكي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤٢٦ق.
١٤٦. *القاموس المحيط*؛ محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي؛ (عدد المجلّدات: ٤) دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٥ق.
١٤٧. *قبيلهٔ عالمان دين*؛ هادی نجفی؛ عسكريه، قم، ١٣٨١ش.
١٤٨. *قرب الإسناد*؛ عبدالله بن جعفر الحميري؛ مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٣ق.
١٤٩. *قصيدة عنوان الحكم*؛ أَبُو الفَتح علي بن محمّد البُسْتي؛ تحقيق عبد الفتّاح أبو غدة؛ مكتب المطبوعات الإسلاميّة، حلب، ١٤٠٤ق.
١٥٠. *القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربيّة*؛ محمّد بن مكي العاملي (الشهيد الأوّل)؛ تحقيق السيّد عبد الهادي الحكيم،(عدد المجلّدات: ٢) مكتبة المفيد، قم.
١٥١. *القوانين المحكمة في الأصول*؛ أبوالقاسم القمّي (المحقّق القمّي)؛ تحقيق رضا حسين صبح، (عدد المجلّدات: ٤) دار المرتضى، بيروت، ١٤٣٠ق.
١٥٢. *كامل الزيارات*؛ جعفر بن محمّد بن قولويه القمّي؛ تحقيق عبد الحسين الأميني التبريزي، المطبعة المباركة المرتضوية، نجف، ١٣٥٦ق.
١٥٣. *كتاب جمهرة الأمثال*؛ أبو الهلال حسن بن عبد الله العسكري؛ تحقيق محمّد أبوالفضل إبراهيم وعبدالمجيد قطامش، (عدد المجلّدات: ٢) دار الجيل ودار الفكر، بيروت، ١٤٢٠ق.
١٥٤. *كتاب السنّة*، أحمد بن عمرو الشيباني (ابن أبي عاصم)؛ معه ظلال الجنّة في تخريج السنّة بقلم محمّد ناصر الدين الألباني، (عدد المجلّدات: ٢) المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠ق.
١٥٥. *كتاب الصلاة*؛ مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري (الشيخ الأعظم

الأنصاري)؛ تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم الأنصاري، (عدد المجلّدات: ٣) مجمع الفكر الاسلامي، قم، ١٤١٥ق.
١٥٦. *كتاب العين*؛ خليل بن أحمد الفراهيدي؛ الطبعة الثانية: تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (عدد المجلّدات: ٩) مؤسّسة دار الهجرة، قم، ١٤١٠ق.
١٥٧. *كتاب الغيبة*؛ محمّد بن الحسن الطوسي؛ تحقيق عباد الله الطهراني وعلي أحمد الناصح النهاوندي، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم، ١٤١١ق.
١٥٨. *الكتاب المصنّف في الأحاديث والآثار*؛ عبدالله بن محمّد العَبْسي (ابن أبي شيبة)؛ تحقيق كمال يوسف الحوت، (عدد المجلّدات: ٧) دار التاج، بيروت، ١٤٠٩ق.
١٥٩. *كتاب من لا يحضره الفقيه*؛ محمّد بن علي ابن بابويه القمّي؛ الطبعة الثانية: تصحيح وتعليق علي أكبر الغفّاري، (عدد المجلّدات: ٤) مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٣٦٣ش.
١٦٠. *كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزودي*؛ علاء الدين عبد العزيز ابن أحمد البخاري؛تحقيق محمّد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت.
١٦١. *كشف الرموز في شرح المختصر النافع*؛ حسن بن أبيطالب اليوسفي (الفاضل الآبي)؛ الطبعة الثالثة: تحقيق علي پناه الاشتهاردي والحسين اليزدي، (عدد المجلّدات: ٢) مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤١٧ق.
١٦٢. *كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء*؛ جعفر بن خضر (كاشف الغطاء)؛ الطبعة الثانية: تحقيق عباس التبريزيان وغيره من المحقّقين، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٧٩ش.
١٦٣. *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*؛ حسن بن يوسف الحلّي (العلّامة الحلّي)؛ الطبعة الرابعة: تحقيق حسن الحسن زاده الآملي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤١٣ق.
١٦٤. *كفاية الأثر في النصّ على الأئمّة الاثنى عشر*عليهم السلام؛ علي بن محمّد الخزّاز القمّي؛ تحقيق السيّد عبد اللطيف الحسيني الكوهكمري، منشورات بيدار، قم، ١٤٠١ق.
١٦٥. *كفاية الأصول*؛ محمّد كاظم بن الحسين (الآخوند الخراساني)؛ الطبعة الرابعة: تحقيق مجتبى المحمودي، (عدد المجلّدات: ٢) مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤٣٥ق.
١٦٦. *كمال الدين وتمام النعمة*؛ محمّد بن علي ابن بابويه (الشيخ الصدوق)؛

الطبعة الثانية: تصحيح علي أكبر الغفّاري، (عدد المجلّدات: ٢) دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٩٥ق.
١٦٧. *الكافي*؛ محمّد بن يعقوب الكليني؛ باهتمام محمّد حسين الدرايتي (عدد المجلّدات: ١٦) مؤسّسة دار الحديث، قم، ١٤٢٩ق.
١٦٨. *گنجينهٔ دانشمندان*؛ محمّد شريف الرازي؛ (عدد المجلّدات: ٩) المكتبة الإسلاميّة، طهران.
١٦٩. *لسان العرب*؛ محمّد بن مكرم (ابن منظور)؛ الطبعة الثالثة: تحقيق أحمد فارس صاحب الجوائب، (عدد المجلّدات: ١٥) دار الفكر ودار صادر، بيروت، ١٤١٤ق.
١٧٠. *مبادئ الوصول إلى علم الأصول*؛ حسن بن يوسف الحلّي (العلّامة الحلّي)؛ الطبعة الثانية: تقديم مرتضى آل ياسين، تحقيق عبد الحسين محمّد علي بقّال، المطبعة العلميّة، طهران، ١٤٠٤ق.
١٧١. *المبدأ والمعاد*؛ محمّد بن إبراهيم (ملّا صدرا)؛ انجمن حكمت وفلسفهٔ ايران، طهران، ١٣٥٤ش.
١٧٢. *المبسوط في فقه الإماميّة*؛ محمّد بن الحسن الطوسي (الشيخ الطوسي)؛ الطبعة الثالثة: تحقيق السيّد محمّد تقي الكشفي ومحمّد باقر البهبودي، (عدد المجلّدات: ٨) منشورات المكتبة المرتضوية، طهران، ١٣٨٧ق.
١٧٣. *مجمع الأمثال*؛ أبو الفضل أحمد بن محمّد النيسابوري (الميداني)؛ مؤسّسة الطبع والنشر التابعة للآستانة المقدّسة الرضويّة، مشهد، ١٣٦٦ش.
١٧٤. *مجمع البيان في تفسير القرآن*؛ فضل بن الحسن الطبرسي (أمين الاسلام الطبرسي)؛ الطبعة الثانية: تصحيح وتحقيق السيّد هاشم الرسولي المحلّاتي والسيّد فضل الله اليزدي الطباطبائي، (عدد المجلّدات: ١٠) دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٨ق.
١٧٥. *مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان*؛ أحمد بن محمّد الأردبيلي (المحقّق الأردبيلي)؛ تحقيق مجتبى العراقي وعلي پناه الاشتهاردي وحسين اليزدي الأصفهاني، (عدد المجلّدات: ١٤) مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤٠٣ق.
١٧٦. *مجموعة فتاوي ابن الجنيد*؛ محمّد بن أحمد الإسكافي (ابن الجنيد الإسكافي)؛ تأليف علي پناه الاشتهاردي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤١٦ق.
١٧٧. *المحاسن*؛ أحمد بن محمّد برقي؛ الطبعة الثانية: تصحيح ميرجلال الدين الحسيني المحدّث، (عدد المجلّدات: ٢) دار الكتب الإسلاميّة، قم، ١٣٧١ق.
١٧٨. *المحصول في علم أصول الفقه*؛ فخر الدين محمّد بن عمر الرازي؛ تحقيق

عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد المعوض، (عدد المجلّدات: ٤) المكتبة العصريّة، بيروت، ١٤٢٠ق.
١٧٩. *مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه (المسمّى بمختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل)*؛ جمال الدين عثمان بن عمر (ابن الحاجب)؛ تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٩ق.
١٨٠. *مختصر رسالة في أحوال الأخبار* (المطبوعة في ميراث حديث الشيعة، ج ٥، ص ٢٤٩-٢٧٩)؛ قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي؛ تحقيق السيّد محمّد رضا الحسيني الجلالي، مؤسّسة دار الحديث، قم، ١٣٨٠ق.
١٨١. *مختلف الشيعة في أحكام الشريعة*؛ حسن بن يوسف الحلّي (العلّامة الحلّي)؛ الطبعة الثانية: (عدد المجلّدات: ١٢) مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٣٧٦ش.
١٨٢. *مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام*؛ السيّد محمّد بن علي الموسوي العاملي؛ الطبعة الثانية: (عدد المجلّدات: ٨) مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ١٤٢٩ق.
١٨٣. *مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول* عليهم السلام؛ محمّد باقر المجلسي (العلّامة المجلسي)؛ الطبعة الثانية: تحقيق السيّد هاشم الرسولي المحلّاتي، (عدد المجلّدات: ٢٦) دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٤٠٤ق.
١٨٤. *المراسم في الفقه الإمامي*؛ حمزة بن عبدالعزيز السلّار الديلمي؛ تحقيق محمود البستاني، منشورات حرمين، قم، ١٤٠٤ق.
١٨٥. *مسائل ابن زهرة من أعلام القرن الثامن الهجري عن العلّامة الحلّي وفخر المحقّقين*؛ السيّد علاء الدين علي بن إبراهيم (ابن زهرة)؛ تصحيح محمّد غريبي، تحقيق مجمع البحوث الإسلامية، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة للآستانة المقدّسة الرضويّة، مشهد، ١٤٣٤ق.
١٨٦. *مسائل علي بن جعفر ومستدركاتها*؛ علي بن جعفر العريضي؛ تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مشهد، ١٣٦٨ش.
١٨٧. *مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل*؛ حسين النوري الطبرسي (المحدّث النوري)؛ (عدد المجلّدات: ٣٠) مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٨ق.
١٨٨. *المستصفى من علم الأصول*؛ أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي؛ تحقيق محمّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٣ق.
١٨٩. *مسند أحمد بن حنبل*؛أحمد بن حنبل؛ تحقيق شعيب الأرنووط وغيره من المحقّقين، (عدد المجلّدات: ٥٠)؛ مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤١٦ق.

١٩٠. *مسند الدارمي*؛ عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي؛ تحقيق حسين سليم أسد الداراني، (عدد المجلّدات: ٤) دار المغني، رياض، ١٤٢١ق.
١٩١. *مشارق الشموس في شرح الدروس*؛ حسين بن جمال الدين محمّد الخوانساري (المحقّق الخوانساري)؛ تحقيق السيد جواد ابن الرضا، (عدد المجلّدات: ٤).
١٩٢. *مشرق الشمسين وإكسير السعادتين* (مع تعليقات الخواجوئي)؛ بهاء الدين محمّد بن الحسين العاملي (الشيخ البهائي)؛ الطبعة الثانية: تحقيق السيّد مهدي الرجائي، مجمع البحوث الإسلامية، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة للآستانة المقدّسة الرضويّة، مشهد، ١٤١٤ق.
١٩٣. *مصباح الأصول*؛ السيّد أبوالقاسم الخوئي؛ تقرير السيّد محمّد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، (عدد المجلّدات: ٢) مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، ١٤٢٢ق.
١٩٤. *مصباح الكفعمي* (*جنّة الأمان الواقية وجنّة الإيمان الباقية*)؛ إبراهيم بن علي الكفعمي؛ (عدد المجلّدات: ٢) مؤسّسة النعمان، بيروت، ١٤١٢ق.
١٩٥. *المصنّف* (لا بن أبي شيبة) = *الكتاب المصنّف في الأحاديث والآثار*
١٩٦. *مطارح الأنظار*؛ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري (الشيخ الأعظم الأنصاري)؛ تقرير الميرز أبوالقاسم الكلانتري الطهراني، الطبعة الثانية: (عدد المجلّدات: ٢)، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤٢٨ق.
١٩٧. *المطوّل* (وبهامشه حاشية السيّد مير شريف)؛ مسعود بن عمر التفتازاني؛ الطبعة الرابعة: منشورات مكتبة الداوري، قم، ١٤١٦ق.
١٩٨. *معارج الأصول*؛ جعفر بن الحسن الحلّي (المحقّق الحلّي)؛ تحقيق السيّد محمّد حسين الرضوي الكشميري، مؤسّسة الإمام علي عليه السلام، لندن، ١٤٢٣ق.
١٩٩. *معالم الدين وملاذ المجتهدين*؛ حسن بن زين الدين (ابن الشهيد الثاني)؛ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم.
٢٠٠. *معاني الأخبار*؛ محمّد بن علي ابن بابويه (الشيخ الصدوق)؛تصحيح علي أكبر الغفّاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤٠٣ق.
٢٠١. *المعتمد في أصول الفقه*؛ محمّد بن علي بن الطيّب البصري؛ تحقيق خليل الميس، (عدد المجلّدات: ٢) دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٣ق.
٢٠٢. *معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة*؛ السيّد أبو القاسم الخوئي؛ الطبعة الخامسة: (عدد المجلّدات: ٢٤)، ١٤١٣ق.
٢٠٣. *المعجم الكبير*؛ سليمان بن أحمد الطبراني؛ الطبعة الثانية: تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي وغيره من المحقّقين، (عدد المجلّدات: ٢٨) مكتبة ابن تيمية،

قاهره، ١٤٠٥-١٤٢٧ق.
٢٠٤. *معدن الفوائد ومخزن الفرائد*؛السيّد محمّد هاشم بن زين العابدين الخوانساري (الجهارسوقي)؛الطبعة الحجرية، قم، ١٣١٧ق.
٢٠٥. *مفاتيح الأصول*؛ السيّد محمّد بن علي الطباطبائي (السيّد المجاهد)؛ الطبعة الحجرية: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٢٩٦ق.
٢٠٦. *مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلّامة*؛ السيّد محمد جواد الحسيني العاملي؛ تحقيق محمّد باقر الخالصي، (عدد المجلّدات: ٢٦) مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤١٩ق.
٢٠٧. *مناهج الأحكام والأصول*؛ أحمد بن محمّد مهدي النراقي؛ الطبعة الحجرية.
٢٠٨. *مناهج الوصول إلى علم الأصول*؛ السيّد روح الله الموسوي الخميني؛ مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ١٤١٤ق.
٢٠٩. *منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان*؛ حسن بن زين الدين العاملي (ابن الشهيد الثاني)؛ تصحيح علي أكبر الغفّاري، (عدد المجلّدات: ٣) مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٣٦٢ش.
٢١٠. *منتهى المطلب في تحقيق المذهب*؛ حسن بن يوسف الحلّي (العلّامة الحلّي)؛ تحقيق قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، (عدد المجلّدات: ١٥)، مجمع البحوث الإسلامية، مؤسّسة الطبع والنشر في الآستانة المقدّسة الرضوية، مشهد، ١٤١٢ق.
٢١١. *منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل*؛ جمال الدين عثمان بن عمر (ابن الحاجب)؛ دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٥ق.
٢١٢. *منتهى الدراية في توضيح الكفاية*؛ السيّد محمّد جعفر الجزائري المروّج؛ الطبعة الرابعة: (عدد المجلّدات: ٨) مؤسّسة دار الكتاب، قم، ١٤١٣ق.
٢١٣. *منهاج الوصول إلى علم الأصول* (مع تخريج أحاديث المنهاج)؛ عبد الله ابن عمر البيضاوي؛ تخريج زين الدين عبدالرحيم بن الحسين العراقي، تحقيق مصطفى شيخ مصطفى، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٧ق.
٢١٤. *منية اللبيب في شرح التهذيب*؛ السيّد عميد الدين عبدالمطلب بن محمّد؛تحقيق لجنة التحقيق في مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، (عدد المجلّدات: ٢) مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٣١ق.
٢١٥. *موسوعة أحاديث أهل البيت* عليهم السلام؛ هادي النجفي؛ (عدد المجلّدات: ١٢) دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٣ق.
٢١٦. *موسوعة ابن ادريس الحلّي*؛ محمّد بن أحمد بن إدريس العجلي الحلّي؛ تحقيق السيّد محمّد مهدي الموسوي الخرسان، (عدد المجلّدات: ١٤)، منشورات دليل ما، قم،١٤٢٩ق.

٢١٧. *موسوعة الشهيد الأوّل*؛ محمّد بن مكي العاملي (الشهيد الأوّل)؛ تحقيق مركز إحياء التراث الإسلامي، (عدد المجلّدات: ١٩) مكتب الإعلام الإسلامي ومركز العلوم والثقافة الإسلاميّة، قم، ١٤٣٠ق.
٢١٨. *المهذّب*؛ قاضي عبد العزيز ابن برّاج؛ (عدد المجلّدات: ٢) مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤٠٦ ق.
٢١٩. *المهذّب البارع في شرح المختصر النافع*؛ أحمد بن محمّد الحلّي (ابن فهد الحلّي)؛ تحقيق مجتبى العراقي، (عدد المجلّدات: ٥) مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤٠٧ق.
٢٢٠. *نفائس الأصول في شرح المحصول*؛ أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي (القرافي)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد معوض، (عدد المجلّدات: ٩)، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة، ١٤١٦ق.
٢٢١. *نهاية الأصول*؛ السيّد حسين الطباطبائي البروجردي؛ تقرير حسين علي المنتظري، نشر تفكر، تهران، ١٤١٥ق.
٢٢٢. *نهاية الأفكار*؛ ضياء الدين العراقي؛ تقرير محمّد تقي البروجردي النجفي، الطبعة الثالثة: (عدد المجلّدات: ٤) مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤١٧ق.
٢٢٣. *نهاية الدراية في شرح الكفاية*؛ محمّد حسين الغروي الأصفهاني؛ الطبعة الثانية: (عدد المجلّدات: ٦) مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ١٤٢٩ق.
٢٢٤. *نهاية السُؤل شرح منهاج الوصول في علم الأصول*؛ جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي؛ تحقيق عبد القادر محمّد علي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٠ق.
٢٢٥. *نهاية الوصول إلى علم الأصول*؛ حسن بن يوسف الحلّي (العلّامة الحلّي)؛ تحقيق إبراهيم البهادري، (عدد المجلّدات: ٥) مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢٥ق.
٢٢٦. *نهج البلاغة*؛ محمّد بن الحسين (السيّد الرضي)؛ تصحيح صبحي الصالح، منشورات الهجرة، قم، ١٤١٤ق.
٢٢٧. *نهج الحقّ وكشف الصدق*؛ حسن بن يوسف الحلّي (العلّامة الحلّي)؛ تعليق فرج الله الحسني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.
٢٢٨. *الوافي*؛ محمّد محسن الفيض الكاشاني؛ تحقيق ضياء الدين الحسينى الأصفهاني (العلّامة)، (عدد المجلّدات: ٢٦) منشورات مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامّة، أصفهان، ١٤٠٦ق.
٢٢٩. *الوافية في أصول الفقه*؛ عبد الله بن محمّد البشروي الخراساني (الفاضل

التوني)؛ الطبعة الثانية: تحقيق السيّد محمّد حسين الرضوي الكشميري،مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٥ق.
٢٣٠. *الوسائل = تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة*.
٢٣١. *وصول الأخيار إلى أصول الأخبار*؛ حسين بن عبد الصمد العاملي؛ تحقيق السيّد عبد اللطيف الكوهكمري، مجمع الذخائر الإسلاميّة، قم، ١٣٦٠ش.
٢٣٢. *وقاية الأذهان*؛ أبي المجد محمّد الرضا النجفي الاصفهاني، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٣ق.
٢٣٣. *هداية الأمّة إلى أحكام الأئمّة* عليهم السلام؛ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي؛ (عدد المجلّدات: ٨) مجمع البحوث الإسلامية، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة للآستانة المقدّسة الرضويّة مشهد، ١٤١٤ق.
٢٣٤. *هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين*؛ محمّد تقي بن محمّد رحيم الرازي النجفي الأصفهاني؛ الطبعة الثانية: (عدد المجلّدات: ٣) مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤٢٩ق.
٢٣٥. *هديهٔ نجفيّه* (المطبوع في ضمن گروهى از دانشمندان شيعه)؛ السيّد محمّد علي الروضاتي بسعي رضا الأستادي؛ نشر المؤلّف، طهران، ١٣٨٣ش.

فهرس الكتاب

مقدّمة التحقيق ٣
الجهة الأولى: ترجمة المؤلّف ٣
الجهة الثانية: التعريف بالكتاب ٣
الجهة الثالثة: مراحل التحقيق ١١
الأولى: المقابلة الأولى ١١
الثانية: تخريج الآيات ١٢
الثالثة: تخريج الروايات ١٢
الرابعة: تخريج الأقوال ١٢
الخامسة: المقابلة الثانية ١٢
السادسة: تنظيم العناوين ١٣
شكر وتقدير ١٣
صورة غلاف الطبعة الإمريكية ١٤
[السيرة الذاتية الثانية للمؤلّف] ١٥
[إجازة الاجتهاد والرواية للمؤلّف الصادرة عن المحقّق النائيني] ١٦
وفاته ومدفنه ومراثيه ومادّة تاريخ وفاته ٢١
وفات ومدفن ٢١
مراثي و مادةُ تاريخ وفات ٢٢
الصفحة الأولى والثانية من السيرة الذاتيّة للمؤلّف قدس سره بقلمه ٣٢
الصفحة الثالثة والأخيرة من السيرة الذاتيّة للمؤلّف قدس سره بقلمه ٣٣
بداية النسخة الحجريّة من الكتاب ٣٤
نهاية النسخة الحجريّة من الكتاب ٣٥

صورة المؤلّف قدس سره ٣٦

الأرائك / ٣٧

[مقدّمة المؤلّف] ٣٩
[مقدّمة الكتاب] ٤٣
أمّا المقدّمة ففي بيان تعريف هذا العلم وموضوعه ومسائله والغرض منه ٤٣

الأريكة الأولى في الوضع / ٤٥

الفصل الأوّل في بيان أقسام الوضع ٤٧
الفصل الثاني [في طرق معرفة الحقيقة عن المجاز] ٥٠
الفصل الثالث [في المناط في فهم المعنى من اللفظ] ٥٣
الفصل الرابع في تعارض الأحوال ٥٥
المقام الأوّل: [في حال اللفظ في نفسه...] ٥٦
المقام الثاني: [في حال اللفظ في الاستعمال الخاصّ...] ٦٠
الفصل الخامس في الحقيقة الشرعيّة ٦٢
[الأولى في المسألة ثبوت الحقيقة الشرعيّة في العبادات دون المعاملات] ٦٤
[لا وجه لدعوى النقل الشرعي في المعاملات] ٦٦
الفصل السادس [في الصحيح والأعمّ] ٦٧
[القول المختار وأدلّته] ٦٨
[وجوه القول بالصحيح] ٦٩
فائدتان ٧٢
الفصل السابع في جواز استعمال المشترك في أكثر من معنًى واحد ٧٧
[التحقيق في المسألة] ٧٨
فائدة [إذا كانت المعاني طوليّة لا بأس بتعدّدها في استعمال واحد] ٧٩
الفصل الثامن في المشتقّ ٨٠
[تقديم أمور] ٨٠
الأوّل: ٨٠
الثاني: ٨٢
[القولان في المسألة وأدلّتهما] ٨٣
[تفصيل صاحب الفصول في المسألة] ٨٣
[تحقيق صاحب الهداية في المسألة] ٨٤
[القول المختار في المسألة] ٨٦
[تبادر الأعمّ من بعض صيغ المشتقّات] ٨٧
خاتمة ٨٨

الأريكة الثانية في الأوامر وفيه فصول / ٨٩

الفصل الأوّل [في ما يتعلّق بمادّة الأمر وصيغته] ٩١
[معنى صيغة الأمر] ٩٢
[الطلب الإنشائي مفهوم واحد بسيط] ٩٣
[الأدلّة التي يستدلّ بها على إفادة الأمر للوجوب] ٩٤
[القول بأنّ الأمر حقيقة في الندب وأدلّته] ٩٥
فوائد ٩٦
الفصل الثاني [في الطلب المدلول للأمر] ١٠٤
الفصل الثالث [في جواز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه] ١١٠
الفصل الرابع [ظهور صيغة الأمر في التوصّليّة] ١١٥
[كلام المحقّق الخراساني] ١١٦
[المناقشة في كلام المحقّق الخراساني] ١١٧
فوائد ١٢٣
الفصل الخامس [في دلالة صيغة الأمر على الفور أو التراخي] ١٣٨
[الحقّ أنّ الأمر حقيقة في مطلق طلب الطبيعة ودليله] ١٣٩
[ردّ القول بالتراخي أو الفور] ١٣٩
[الأدلّة التي يستدلّ بها على الفور والإيراد عليها] ١٤٠
[الانصراف إلى الفور حيث انتفت القرائن] ١٤٠
[معنى الفور] ١٤١
[وجه توهّم الفور] ١٤٢
الفصل السادس [في مقدّمة الواجب] ١٤٣
[تقديم أمور] ١٤٣
[ثمرة البحث في مقدّمة الواجب] ١٤٨
[الأدلّة التي يستدلّ بها على وجوب المقدّمة] ١٤٩
فوائد ١٥٢
الفصل السابع [في مسألة الضدّ] ١٧٦
[الدليل على الاقتضاء] ١٧٨
[الدليلان على عدم الاقتضاء والجواب عنهما] ١٧٨
[الاستدلال على الاقتضاء والجواب عنه] ١٨٠
[كلام المحقّق الخوانساري والتحقيق في المسألة] ١٨١
وينبغي التنبيه على أمور: ١٨٢
الفصل الثامن [في الواجب التخييري] ١٩٥
[الكلام في التخيير بين الأقلّ والأكثر يكون في مقامين] ١٩٨

الفصل التاسع [في دلالة صيغة الأمر على المرّة أو التكرار] ٢٠٠
[التحقيق في المسألة] ٢٠٠
الفصل العاشر [في الواجب الكفائي] ٢٠٣
[الأقوال في الواجب الكفائي] ٢٠٣
[إيرادات على الأقوال في المسألة] ٢٠٤
[التحقيق في المسألة] ٢٠٥
الفصل الحادي عَشَر [في الواجب الموسّع والمضيّق] ٢٠٧
[تقسيم الواجب إلى الموقّت وغير الموقّت] ٢٠٧
[الأقوى عدم صحّة هذا التقسيم] ٢٠٧
[الأولى تقسيم الواجب إلى المضيّق والموسّع] ٢٠٧
[صحّة التكليف بالموسّع] ٢٠٨
إنّما المهمّ هو التنبيه على أمور: ٢٠٩
الفصل الثاني عشر [في الإجزاء] ٢١٧
وينبغي التنبيه على أمور: ٢١٩
الفصل الثالث عشر [هل الخروج عن العهدة في المطلوبين متوقّف على التعيين أم لا؟] . ٢٢٨

الأريكة الثالثة في النواهي وفيه فصول / ٢٣٣

الفصل الأوّل [في مادّة الأمر وصيغته] ٢٣٥
الفصل الثاني [في اجتماع الأمر والنهي] ٢٣٦
[تقديم أمور] ٢٣٦
[القائلين بالجواز والامتناع] ٢٤١
[مقتضى الأصل هو الجواز] ٢٤٤
[أقوى استدلال الممتنعين] ٢٤٤
[مقدّمات استدلال الممتنعين] ٢٤٥
[أدلّة المجوّزين] ٢٤٨
وينبغي التنبيه على أمور ٢٥٣
الفصل الثالث [في من توسّط اختيارًا أرضًا مغصوبة] ٢٥٨
[الأقوال في المسألة] ٢٥٨
[ردّ القول الأوّل] ٢٥٩
[ردّ القول الثاني] ٢٦٠
[ردّ القول الثالث] ٢٦١
[ردّ القول الرابع] ٢٦٢
[تعيّن القول الخامس] ٢٦٢
تنبيهٌ ٢٦٤

الفصل الرابع [في دلالة النهي على الفساد] ٢٦٥
[أقسام النهي في العبادة] ٢٦٦
[التحقيق في مسألة النهي عن العبادة] ٢٦٧
[تحقيق الحال في النهي عن المعاملة] ٢٦٩

الأريكة الرابعة في المفاهيم وفيه فصول / ٢٧٧

[تقديم أمور] ٢٧٩
الأوّل: [معنى المنطوق والمفهوم] ٢٧٩
الثاني: [القول بأنّ مفهوم الشرط مثلًا حجّة أم ليس بحجّة مجاز] ٢٨٠
الثالث: [مفهوم الموافقة والمخالفة] ٢٨٠
الرابع: [المنفي في طرف المفهوم نوع الحكم لا شخصه] ٢٨٠
الفصل الأوّل [في مفهوم الشرط] ٢٨٢
[الأدلّة التي يستدلّ بها على حجّيّة مفهوم الشرط] ٢٨٢
[أدلّة نفي حجّيّة مفهوم الشرط والجواب عنها] ٢٩٠
فائدتان ٢٩٢
الفصل الثاني [في عدم تداخل الأسباب والمسبّبات] ٢٩٤
[الحقّ هو عدم التداخل والدليل عليه] ٢٩٥
تنبيهٌ ٢٩٧
الفصل الثالث [في مفهوم الوصف] ٢٩٨
[تقديم أمور] ٢٩٨
[الحقّ عدم حجّيّة مفهوم الوصف والدليل عليه] ٣٠٠
الفصل الرابع [في مفهوم الغاية] ٣٠٢
[هل الغاية داخلة في المغيّى بحسب الحكم أم لا؟] ٣٠٣
الفصل الخامس [في مفهوم الاستثناء] ٣٠٤
[أقسام القضايا الاستثنائيّة] ٣٠٤
الفصل السادس [في مفهوم اللقب] ٣٠٧
فائدة ٣٠٨

الأريكة الخامسة في العامّ والخاصّ وفيه فصول / ٣٠٩

الفصل الأوّل [في تعريف العامّ وأقسامه] ٣١١
الفصل الثاني [في أنّ للعموم صيغًا تخصّه] ٣١٣
الفصل الثالث [في صيغ العموم] ٣١٥
[التحقيق في الجمع المحلّى والمفرد المحلّى والنكرة المنفيّة] ٣١٧
الفصل الرابع [في خطاب المشافهة] ٣١٨

[النزاع يكون في المقامين] ٣١٨
فائدة ٣٢٢
الفصل الخامس[في حدّ التخصيص] ٣٢٤
تذنيب ٣٢٨
الفصل السادس [في حجّيّة العامّ المخصّص في الباقي] ٣٢٩
[وجوه حجّيّة العامّ المخصّص في الباقي] ٣٣٠
الفصل السابع [التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة والمفهوميّة] ٣٣٢
[الشبهة المصداقيّة] ٣٣٢
[الشبهة المفهوميّة] ٣٣٣
الفصل الثامن [في جواز التمسّك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص] ٣٣٦
[الأقوى هو الجواز والدليل عليه] ٣٣٧
تنبيهان ٣٣٨
الفصل التاسع [في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد] ٣٤٠
[الحقّ في المسألة الجواز والدليل عليه] ٣٤٠
الفصل العاشر [في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص] ٣٤٣
فائدة: [أنّ المطلق يشارك العامّ في كثير من مباحثه حكمًا] ٣٤٤

الأريكة السادسة في المطلق وفيه فصول / ٣٤٥

الفصل الأوّل [في تعريف المطلق] ٣٤٧
[الأقوى في وضع المطلق والدليل عليه] ٣٤٩
[أحسن التعريف للمطلق] ٣٤٩
الفصل الثاني في توجيه دلالته على العموم استيعابًا أو بدلًا ٣٥٠
[مقدّمات الحكمة على تقرير المحقّق الخراساني] ٣٥٠
[إيرادات على تقرير المحقّق الخراساني] ٣٥١
[التحقيق في المسألة] ٣٥٣
فائدتان ٣٥٤
الفصل الثالث في كيفيّة دلالته ٣٥٨
[إشكال وردّه] ٣٥٩
خاتمة ٣٦٠

الأريكة السابعة في القطع وفيه فصول / ٣٦١

الفصل الأوّل في حجّيّته ٣٦٣
الفصل الثاني [في القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة] ٣٦٥
[الأخبار المانعة من إعمال الرأي في الدين] ٣٦٧

الفصل الثالث [في أنّ النزاع في حجّيّة حكم العقل عديم الثمرة] ٣٦٩
استطراد ٣٧٢
الفصل الرابع في القياس بأنواعه ٣٧٤
[لزوم التكلّم في المقامات الأربعة] ٣٧٥
الفصل الخامس في القطع الإجمالي ٣٨١
الفصل السادس في التجرّي ٣٨٤
فائدتان ٣٨٥

الأريكة الثامنة في الأمارات وفيه فصول / ٣٩١

الفصل الأوّل في التعبّد بالأمارة الغير العلميّة وكيفيّته ووجوبه ٣٩٣
المقام الأوّل: [في إشكالات على التعبّد بالأمارة والجواب عنها] ٣٩٣
المقام الثاني: [في حجّيّة الأمارة الغير العلميّة] ٣٩٨
المقام الثالث: [المستفاد من الأدلّة الشرعيّة...] ٣٩٩
المقام الرابع: [ما يصلح للردع عن الطرق العقلائيّة] ٤٠٠
الفصل الثاني [في حجّيّة الظواهر] ٤٠٢
[أدلّة الأخباريّين على عدم حجّيّة ظواهر الكتاب والجواب عنها] ٤٠٣
الفصل الثالث في حجّيّة خبر الواحد ٤٢٦
[كلام في إمكان التعبّد بخبر الواحد وفي وقوعه] ٤٢٦
[أقوى دليل حجّيّة خبر الواحد] ٤٢٨
[دليل حجّيّة خبر الواحد من الكتاب] ٤٢٨
[الآيات التي استدلّ بها على حجّيّة خبر الواحد والمناقشة فيها] ٤٣٠
[دليل حجّيّة خبر الواحد من السنّة] ٤٣٤
[دليل عدم حجّيّة خبر الواحد من الكتاب] ٤٤٦
[دليل عدم حجّيّة خبر الواحد من السنّة] ٤٤٦
[الجواب عن الأخبار التي يستدلّ بها على عدم حجّيّة خبر الواحد] ٤٥٢
[دليل عدم حجّيّة خبر الواحد من الإجماع والإيراد عليه] ٤٥٤
[دليل حجّيّة خبر الواحد من بناء العقلاء] ٤٥٥
[دليل حجّيّة خبر الواحد من أنّ عدم حجّيّته لازم مع الخروج عن الدين أو الوقوع في الحرج] ٤٥٦
فوائد ٤٥٦
الفصل الرابع في الإجماع ٤٧٧
[وجوه حجّيّة الإجماع] ٤٧٧
[وجوه استدلال العامّة على حجّيّة الإجماع والمناقشة فيها] ٤٨٠
[معاني الإجماع] ٤٨٣

[إطلاقات الإجماع في الاصطلاح] ٤٨٦
[عدم حجّيّة الإجماع المنقول] ٤٨٧
الفصل الخامس [في الشهرة الفتوائيّة] ٤٨٨
[وجوه الاستدلال على حجّيّة الشهرة في الفتوى والمناقشة فيها] ٤٨٨
الفصل السادس في بعض ما استند عليه على حجّيّة الظّن ٤٩٢
الأوّل: [أنّ في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الإلزامي مظنّة للضرر...] ٤٩٢
الثاني: [لزوم ترجيح المرجوح على الراجح والإيراد عليه] ٤٩٤
الثالث: [دليل الانسداد] ٤٩٤

الأريكة التاسعة في الاستصحاب / ٤٩٩

[تعريف الاستصحاب] ٥٠١
[الأقوال في الاستصحاب] ٥٠٣
[الأدلّة التي يستدلّ بها على حجّيّة الاستصحاب] ٥٠٦
[دليل حجّيّة الاستصحاب من الإجماع وردّه] ٥٠٦
[دليل حجّيّة الاستصحاب من حصول الظنّ به وردّه] ٥٠٦
[دليل حجّيّة الاستصحاب من الاستقراء وردّه] ٥٠٧
[دليل حجّيّة الاستصحاب من بناء العقلاء وردّه] ٥٠٨
[دليل حجّيّة الاستصحاب من الأخبار] ٥٠٨
فوائد ٥١٩
الأولى: [أنّ أوامر المعصومين عليهم السلام بالاستصحاب إرشاديّة] ٥١٩
الثانية: [اعتبار اتّحاد الموضوع في جريان الاستصحاب] ٥٢٢
الثالثة: [أصالة تأخّر الحادث] ٥٢٤
الرابعة: [اعتبار وجود اليقين والشكّ جميعًا حال الاستصحاب] ٥٢٦
الخامسة: [أنّ الشكّ في هذا الباب يشمل الظنّ] ٥٢٧
السادسة: [قول المحقّق الأنصاري في حجّيّة الاستصحاب وردّه] ٥٢٩
السابعة: [القول بحجّيّة الاستصحاب في الموضوعات...] ٥٣٢
الثامنة: [عدم تحقّق الأركان في الاستصحاب الحكمي...] ٥٣٨
التاسعة: [الأصل المثبت] ٥٤١
العاشرة: [القول بالتفصيل في حجّيّة الاستصحاب...] ٥٤٤
الحادية عشرة: [بيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول] ٥٤٦
الثانية عشرة: في تعارض الاستصحابين السببي والمسبّبي ٥٥٠
تنبيه ٥٥١

الأريكة العاشرة في الأصول العمليّة / ٥٥٣

الفصل الأوّل [في أصالة البرائة والاحتياط]..... ٥٥٦
[الاستدلال على البرائة من الكتاب] ٥٥٧
[الاستدلال على البرائة من الروايات] ٥٥٩
[الاستدلال على البرائة من الإجماع] ٥٧١
[الاستدلال على البرائة من العقل]..... ٥٧١
[الاستدلال على لزوم الاحتياط بالكتاب والجواب عنه] ٥٧٥
[الاستدلال على لزوم الاحتياط بالسنّة والجواب عنه] ٥٧٦
[الاستدلال على لزوم الاحتياط بالعقل والجواب عنه]..... ٥٧٩
تنبيه..... ٥٧٩
الفصل الثاني [في أصالة التخيير] ٥٨٠
الفصل الثالث في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين ٥٨٢
[الكلام في المقامين]..... ٥٨٢
الفصل الرابع في دوران الأمر بين المتباينين ٥٨٥
[استظهار الشيخ الأعظم لزوم الموافقة القطعيّة في الشبهات المصداقيّة...] ... ٥٩٠
فوائد..... ٥٩٢

الأريكة الحادية عشرة في تعارض الأدلّة والأمارات / ٥٩٥

[فروض التعارض] ٥٩٧
[الجمع العرفي]..... ٥٩٨
[طوائف الأخبار الخاصّة التي وردت في الخبرين المتعارضين] ٦٠١
الطائفة الأولى: ما دلّ على التخيير مطلقًا، أو يكون للاستدلال به عليه وجه .. ٦٠١
الطائفة الثانية: ما دلّ على التوقّف مطلقًا ٦٠٣
الطائفة الثالثة: ما دلّ على الأخذ بالحائط ٦٠٥
الطائفة الرابعة: ما دلّ على الترجيح بمزايا مخصوصة..... ٦٠٦
فائدتان ٦١٥
الأولى: [حلّ الإشكال الّذي يكون في الأخبار العلاجيّة]..... ٦١٥
الثانية: [الاقتصار على المرجّحات المنصوصة أو التعدّي عنها]..... ٦١٧
[تاريخ إنهاء الكتاب] ٦١٨
[تنبيه]..... ٦١٩
فهرس مصادر التحقيق..... ٦٢١
فهرس الكتاب..... ٦٤٠