893.799 Am5

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

'Amīlī al-Shā'mī, Ḥasan ibn Zain al-Dīn a
" ma'ālim al-Dīn [wa maladh al-mujtahidīn] fī al-'uṣūl.

893.799
Am5

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

L0

(483)

al-Amili

A report

17-15-398

قوله القديم الأبدي اه وهو ما لا أول لوجوده فهو أزلي سواء قال السيد في شرح المواقف الأزلي أعم من القديم لأن عدم الحوادث أزلية وليست بقديمة انتهى لعل المراد بالأزلي هنا ما يرادف القديم ليصح نفيه عن غيره وفيه كما مر تأمل قوله القديم غيره كالملائكة ولقائل أن صفاته زائدة على ذاته وهذا الشريف أيضا لا يخلو من بعد ولكن التوجيه ولا بأس بالتعريف للاتمام قيد الحصر ثانيا بأن القدم جعل علة لاختصاص جنس الحمد به سبحانه فلا يرد من أن ما يوجد في غيره يصح ولكن الاختصاص وانما أخر هذا أعني وصفه بالقدم لأنه أصل لجميع الصفات ويتضمن له لكان فيه جمع بعد تفصيل وفيه بعد تفريق صالح ره قوله بكمال ذاته فيه إشارة إلى أنه تعالى يستحق الحمد بواسطة

كتاب معالم الدين في الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطامح الأفهام فلا يحيط بكنهه العارفون

المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الأنام فلا يبلغ صفة الواصفون المتفضل على عباده بأنواع

الإنعام فلا يحصي نعمه العادون المتطول بالمن الجسام فلا يقوم بواجب شكره

المحامد لقدمه الأبدي فلا أزلي سواه القائم السرمدي فكل شيء مضمحل ما عداه

احمده سبحانه حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من هباته

وعطاياه واستقيله من خطاياي استقالة عبد معترف بسيء فعاله وناد على نفسه

في جنب مولاه واسئله لعصمة قرائح الخطأ والخطل والسداد في القول والعمل انه

ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم الذي لا يخيب لديه الآمال ولا يقطع

بشاء فعال واشهد انه محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين و

تهذيب مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرايع الاولين والمرسل بالكتاب

قوله فلا يحيط الخ قوله بواجب شكره اه قوله في توشيط الواجب اشارة الى أن الشكر المنعم واجب وذهب اليه جمع من المحققين والمراد بالشكر هنا مطلق الثناء اللغوي المرادف للحمد الاصطلاحي وهو

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته الكرام
الطيبين صلوة توضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم وتهنأ
مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم يلقى الله سبحانه وتلقاهم وسلم تسليما
وبعد فانا لما انقضت في تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد بين
العين والاثر في معالم الافكار وهو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلغير
الله المطايا التي تظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يشترى بالارباح كاسبه والعلم الذي
يعرج بنا طالبه الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل
علمائنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق
مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فيه من غامض مقفل ابانوا
وكم من مجمل بيانا اثارهم وكم من صعب سهل في نظم الجمالة
الى سنن الصواب من مختصر كاف في بلوغ الغاية ومبسوط شاف بتجاوزه النهاية
واضبط لقواعده المشكل وبيان يكشف عن سرائره المعضل وقد تصدى
بعض من لا يحصر الفقيه عصبا الا بسببها الى مدينة العلم وحلوبانا
مبينا لكم عن الشرايع ظلما الشك والوهم وذكرى دروس مفقعة في محل الخلل
والوفاق ومجرى بتذكيره هو منتهى المطلب في الاقاق ومهد حمل بسعف في مختلف

الاحكام

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

الاحكام بكامل الانتضاء ومعرفة مدارك بجميع مواد النزاع من صحيح الاثار والمعتبرة
روض يوناح لتمهيد اصول الجنان ودوضة يحث بذهش ويشاد وفروعها
الاذهان فتكرالله سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرهم وجنتكان من فضل الله
علينا ان هدانا لاقفاء اثارهم اجتبانا الاسوة بهم في افعالهم فشرعنا بتوفيق الله
تعالى في تاليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجعلناه
معاهد المسائل الشرعية واجبنا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه
بحرر الفروع بتهذيب الاصول وجعلنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات
قريبة الى الطباع وتقريرات مقبولة عند السماع من غير اجحاف موجب للاخلال ولا طناب
معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم
واتضرع اليه ان يهدينا حين تضل الافهام الى منهج القويم ويثبتنا حيث
تزل الاقدام على الصراط المستقيم وقد بدئنا كتابنا هذا على مقدمة واربعة

المقصد الاول في بيان

والغرض من المقدمة مختص في كل مقصد بمقصد من المقاصد الاربعة

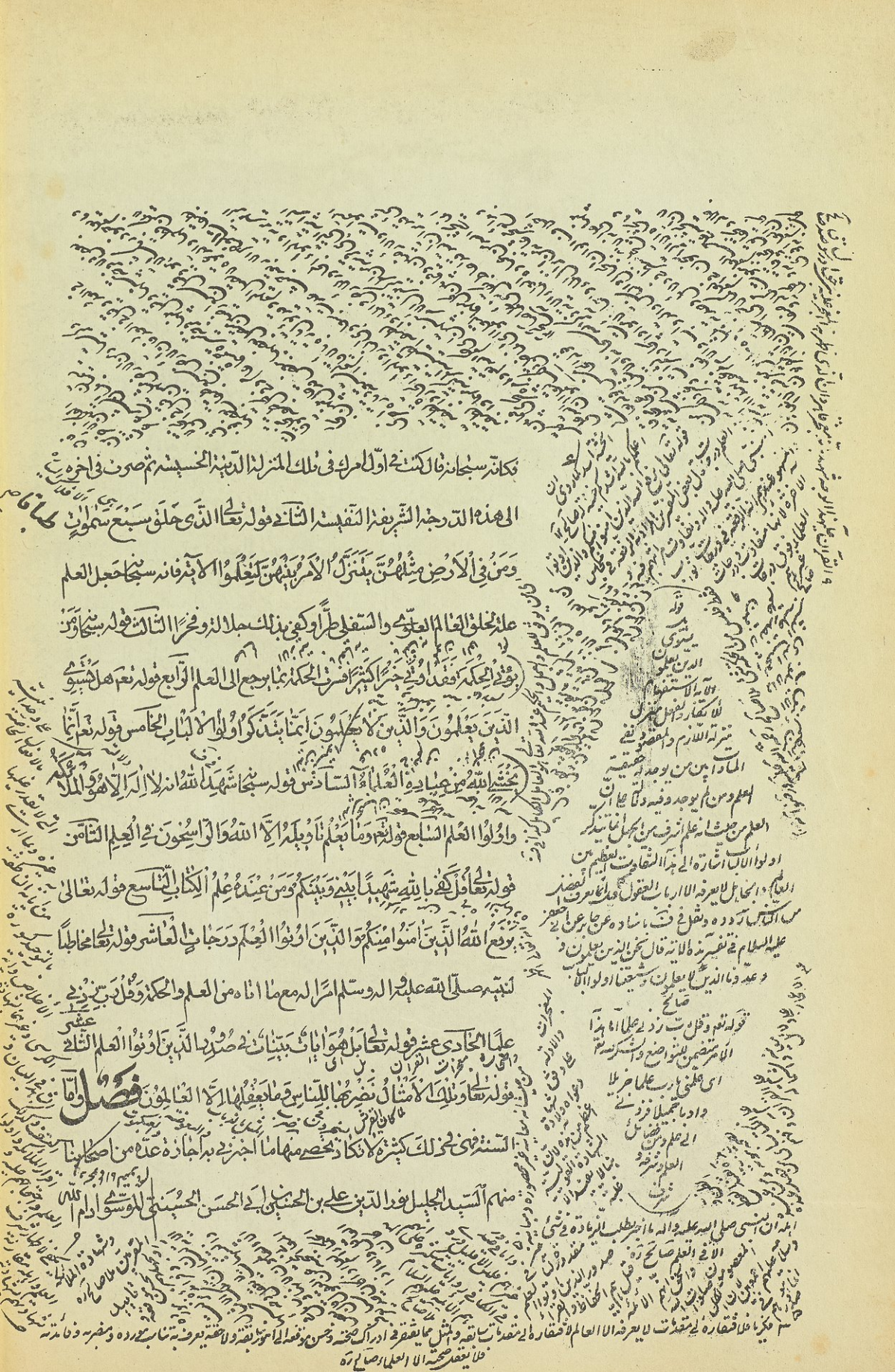
فضيلة العلم وذكر بعض ما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم
الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر بعض مراتبه وبيان موضوعه ومباديه

لما كان اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر يكاد ان تطابقه في سلك الضروري

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكره على سبيل التنبيه شيئا ما في هذا المعنى مرجع العقل
والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما ينادي به الغرض فان الاستيفاء وذلك
يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو المقصد فاما العقل فلان
المعقولات تنقسم الى موجود ومعدوم وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود
ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره ولا
شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولا ريب ان العاقل
اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف العالم اشرف
من المعقول **فصل** واما الكتاب الكريم فقد اشار الى ذلك في مواضع منه الاول
هو المنعم في سورة العلق وهي اول ما نزل على نبينا صلى الله عليه وآله في قول اكثر
المفسرين اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي
علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر
نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكان احق بالذكر وقد قيل في
وجه التناسب بين الآي المذكورة في صدر هذه السورة المشتملة بعضها على خلق الانسان
من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال الانسان اعني كونه علقة
وهي كان من الحساسة واخر حاله وهي صيرورته عالما وذلك كمال الرتبة والجلالة

من الكتاب الكريم اه فكانه سهو من قلم الناسخ وكذا بعض الفصول الآتية سلطان العلماء رحمه



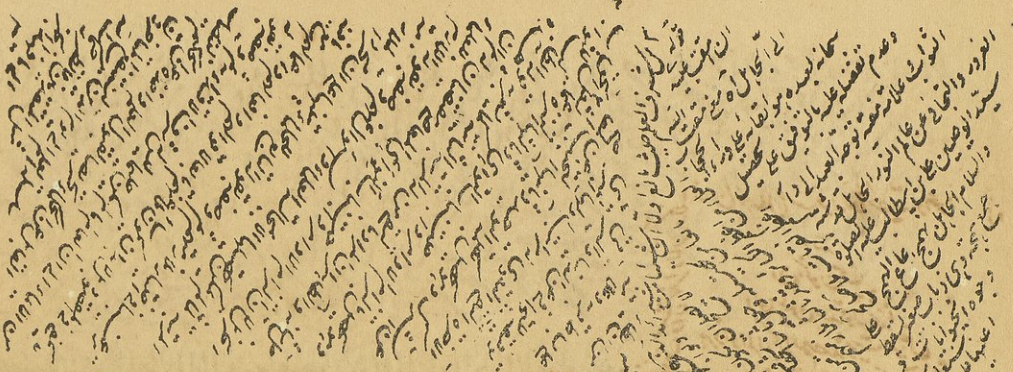
تاهيد والشيخ الفاضل عز الدين الحسن بن عبد الصمد الحارثي قدس الله روحه والسيد
العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين الطاهر قدس الله روحه وجزاه عن والده
السعيد الشهيد بن الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمه عن شيخه
الاجل نور الدين علي بن عبد العالي العاملي المكي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن
الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن
الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الفقيه الامام ابي الفضل بن شاذان بن جبرئيل القمي
عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي
الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده عن
الشيخ الامام المفيد محمد بن محمد النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه
عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن
حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن
ابن الحسين وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله
ابن ميمون القداح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن يعقوب عن احمد بن
محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله

به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه ليستغفر
لطالب العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على
العابد كفضل القمر على سائر الكواكب ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء وان الانبياء لم
يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن
الشيخ المفيد محمد بن محمد النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه
القمي عن ابيه عن سعد عبد الله عن محمد بن عيسى عبيد البغطيني عن يونس بن
عبد الرحمن عن الحسن زياد القطان عن سعد الطريف عن الاصبغ بن نباتة
قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه الصلوة والسلام تعلموا العلم فان تعلمه
حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة هو عند الله
لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام ومنار سبل الجنة وهو انيس في الوحشة
وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما
فيجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم وترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة
في خلتهم بسمعها بأجنحتها تمسحهم كل رطب ويابس يستغفر لهم كل دابة في البر والبحر
من الحيوان وهوام الارض وسباعها وانعامها العلم حياة القلوب من الجهل ونور الابصار
من العمى وقوة الابدان من الضعف يبلغ الله بالعلم منازل الاخيار والدرجات العلى
التفكر في العلم يعدل بالصيام والمدارسة بالعلم بالقيام بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد

حواشي

من وجه ايضا صالح زاده

بالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العمل والعقل تابعه
يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء فصل وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن
علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسين بن ابي الحسين القاساني عن عبد الرحمن بن
زيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله طلب العلم فريضة
على كل مسلم ومسلمة الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن
احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة الثمالي عن ابي اسحق
السبيعي عن حدثه قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يقول ايها الناس
اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب
المال ان المال مضمون مقسوم لكم قد قسمه عادل بينكم وضمن بسببه لكم والعلم
مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
عيسى عن محمد بن خالد عن ابي الحسن البصري عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان العلماء
ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما اورثوا
احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن
تاخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال
المبطلين وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن محمد بن سعد وعنه عن محمد بن علي بن



فقال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك
وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبدي الى الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك
للاقتداء بهم وان احب عبدي الى التقي الطالب لثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع
للحلماء القابل عن الحكماء وعنه عن علي بن ابو هيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام قال قال
ينشفع يوم القيامة افضل من يبعين الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق
عن سعدان بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل ليأتينا
فيحدثنا بما نعرف ما نحن فيه اشد تشددا في قلوبنا وقلوب شيعتنا ولعل غيرنا امر
شيعتنا ليست لهذه الروايات اهيا افضل قال الرواية احب الينا واشد في قلوبنا وقلوب شيعتنا
افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم ما يجب على العلماء اعانة نفوسهم للقصد
اخلاص النية وتطهير القلب وقمع الاغراض الدنيوية وتكميل النفس بفوضها العلمية
وتزكيتها باجتناب اوزارها واقتنا الفضائل الخلقية وقهر الهويين الشهوية والغضبية
وقد رويناها بالطرق السابقة وغيرها عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابو
رفعه الى ابي عبد الله عليه السلام وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن يحيى ابو عبد الله
القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد القصبي القزويني عن

احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله عليه السلام قال

طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمرء وصنف

يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصنف الجهل والمراء

مما يعرض للفقهاء في اندية الرجال بمذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع

وتخلى من الورع وقطع الله تعالى من هذا اخضومه وقطع منه حيث ومد صاحب

عن حلية الاستطالة والختل ذو خب ويلوي هيئته طبلا على مثله من اشباهه يتواضع للاغنياء

من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينهم حاطم فاعمى الله على هذا جوره وقطع

اثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل وكابة وحزن وسهر قد تخنك

بوشزه وقام الليل بحدبه يعرف ويخشى وجلا ناعبا مشفقا مقبلا على شانه

عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه

يوم القيمة امانه عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن علي بن ابراهيم

عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن انان بن ابي عياش عن سليم

قيس قال سمعت امير المؤمنين عليه الصلوة والسلم يقول قال رسول الله صلى

الله عليه واله منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا

على ما احله كسلم ومن تناول منها من غير حلها هلك الا ان يتوب و

العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تأخذ بثوبه واذا دخلت عليه عند قوم فسلم عليهم
جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينك
تشير بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلاف قوله ولا تضجر بطول
صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة حتى تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء والعالم
اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله تعالى واذا مات العالم ثلم في الاسلام
ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة **فصل** ويجب على العالم العمل كما يجب على
غيره لكنه في حق العالم آكد فمن ثم جعل الله تعالى ثواب المطيع من نساء النبي
ضعف ثواب غيرهن وعقاب العاصية منهن ضعف ما لغيرهن وليجعل له حظا وافرا من الطاعات
والقربات فانها تفيد النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد
روينا بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
ابن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس
الهلالي قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يحدث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم اخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه
فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد
اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله تعالى فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله تعالى

فادخله الجنة وادخل الداعي النار وبركه علما وابتاعه الهوى وطول الامل اما اتباع
الهوى فيصد عن الحق وطول الامل ينسي الآخرة عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام قال
العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا
ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد بن
القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفري عن ابي عبد الله عليه السلام قال
ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه
عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقري عن علي بن هاشم بن البريد
عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين عليهما السلام فسأله عن مسائل فاجابه عنها
ليسئل عن مثلها فقال علي بن الحسين عليهما السلام مكتوب في الانجيل لا تطلبوا
ما لا تعلمون ولما تعلموا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزده صاحبه الا كفرا ولم
يزدد من الله تعالى الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن
ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام في كلام له حضّ فيه على العمل
ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغير علمه كالجاهل
الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد ابلغ ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا

العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما عاتٍ بائر
لا توبا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا تحصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في
الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان نصحكم لنفسه اطوعكم
لربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله يأمن ويسبشر ومن يعص الله يخب ويندم
وعنه عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح
عن ابي عبد الله عن آبائه عليهم السلام قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وآله
فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم
مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال النشر **فصل**
وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى
العجلي عن محبوب عن معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا لمن تعلمون العلم وتواضعوا
لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبابرة فيذهب باطلكم بحقكم وعنه عن علي
ابن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن مغيرة
النصري عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل انما يخشى الله
من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدق قوله فعله ومن لم يصدق

قوله

قوله وغله فليس بعالم عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن
اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه
من لم يقنط الناس من رحمة الله ومن لم يؤمنهم من عذاب الله ومن لم يرخص لهم
في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا
لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك ورع
فيه عنه عن ابن ابو هم عن ابيه عن علي بن سعيد عمن ذكره عن معوية بن وهب عن
ابي عبد الله عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول يا طالب العلم
ان للعالم ثلث علامات العلم والحلم والصمت والمتكلف ثلاث علامات يتعاطى
من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة عنه عن عدة من
من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيشابوري عن عبيد بن عبد الله
الدهقان عن دراست بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب
عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان امير المؤمنين عليه الصلوة
والسلام يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع وعينه
من الحسد وأذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشياء

تلك لا يبتدها شئ لان المؤمنين الفقها حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها
وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري
عن علي بن الحسين السعد اباد عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن
عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي عبد الله ع قال حديث في حلال وحرام واحد وصاحبه
من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد
عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان لي ابنا واحب ان
ابتليك عن حلال وحرام ولا ابتليك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسئل الناس
عن شئ افضل من الحلال والحرام **فصل** الحق عندنا ان الله تعالى فاعل الاشياء
الحكمة المتقنة الغرض وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في العالم السفلي الا
ثم فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض خصوص ضرر لان هذا
انما يقع من الجاهل والمحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين بان يكون
هو النفع فلا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد ان يكون عائدا
الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع واعلى درجها دفع الآلام
فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ما تكثر منها ليفصل ان يكون هو الغرض من ايجاد
هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالآلام المضاعفة فلا بد

يكون

يكون الغرض شيئا اخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع اعظم
المطالب ونفس المواهب لم يكن بدا لكل عاقل لبيب انما يحصل بالاستحقاق
وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المشتمل على معرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا
العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم وقد روينا بالاسناد
الثابت وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان
عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن انان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلام
قال لوددت اني اصحابي ضربت بسوطي هذا حتى يتفقهوا في الدين وعنه
عن علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن علي
ابن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول تفقهوا في الدين فانه من
لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وعنه عن الحسين بن محمد عن
جعفر بن محمد عن القسم بن يسار عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه
السلام يقول عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه
في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وبالاسناد السابق عن
المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن مهران عن ابيه

فاحدثني جدي احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء عن محمد بن مسلم

قال قال ابو عبد الله عليه السلام اوما بث شباب من شباب الشيعة لا يتفقه لا دينه قال

كان ابو جعفر عليه السلام يقول تفقهوا اوا لا فانتم اعراب وما الاسناد عن احمد بن محمد بن

خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله

يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام **فصل** الفقه في

اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية

فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات كالكرم والشجاعة

وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية عنها كالعقليات المحضة واللغوية

وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ما حوز من دليل اجمالي

مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي

علم ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه بعلم بالضرورة ان ذلك الحكم

هو حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه فداود على هذا المحمل

انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا

عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العالم المحض بل

من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد وقد يكون عالما ممكنا من تحصيل ذلك

لما وريبة في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل

لم ينعكس فخرج اكثر الفقها عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام

بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثر من باب الظن لانه غالبا على ما

ظن الدلالة والاستند فكيف يطلق عليه العلم الجواب اما عن سؤال الاحكام

فبانا نختار اولا انا المراد بها البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا نمنع

انا على القول بعدم تخريج الاجنبا فظاهر لتحصل للمقلد ان بلغ من العلم ما

بلغ وامكا على القول بالتخريج فالعلم المذكور داخل في الفقه لاضيفه فيصدق عليه

حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك العلوم اصطلاحا وان صدق

عليه عرفا ان المقلد لا اضافة الى اساسواه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل

هو الظاهر لكونها جمعا محلى باللام ولا يرد انه مفقود في العموم قولكم لا نعلم

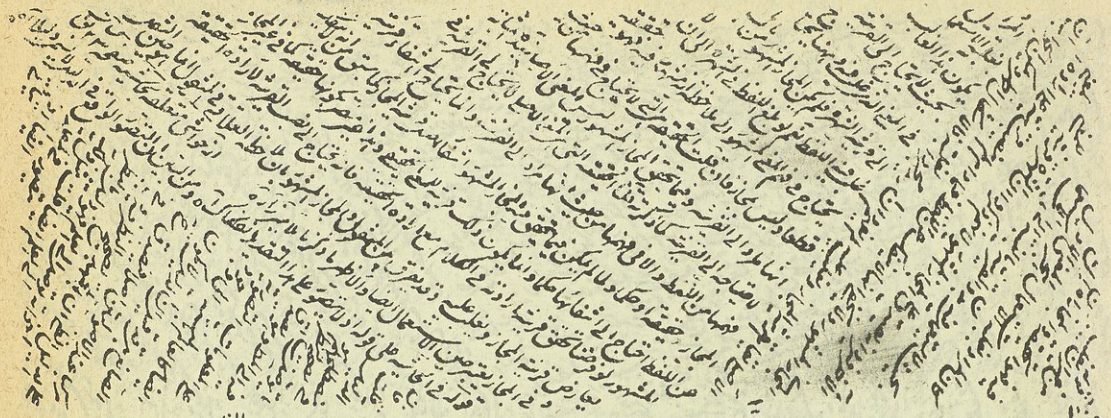
فخرج اكثر الفقها عنه قلنا ثم انا المراد بالعلم ما يجزم النفس به وهو ان يكون عند

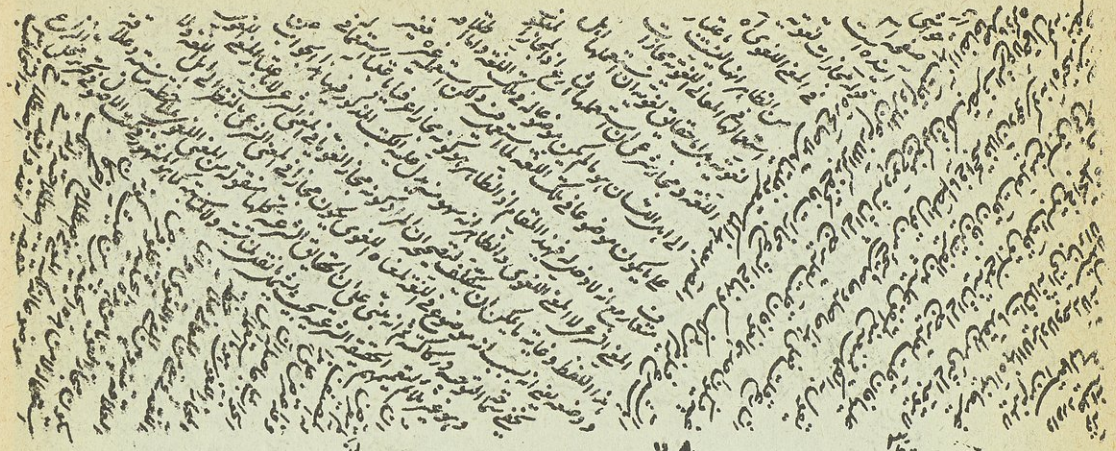
ما لا يكفي استعلامه لي لما هذا والشارح بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل

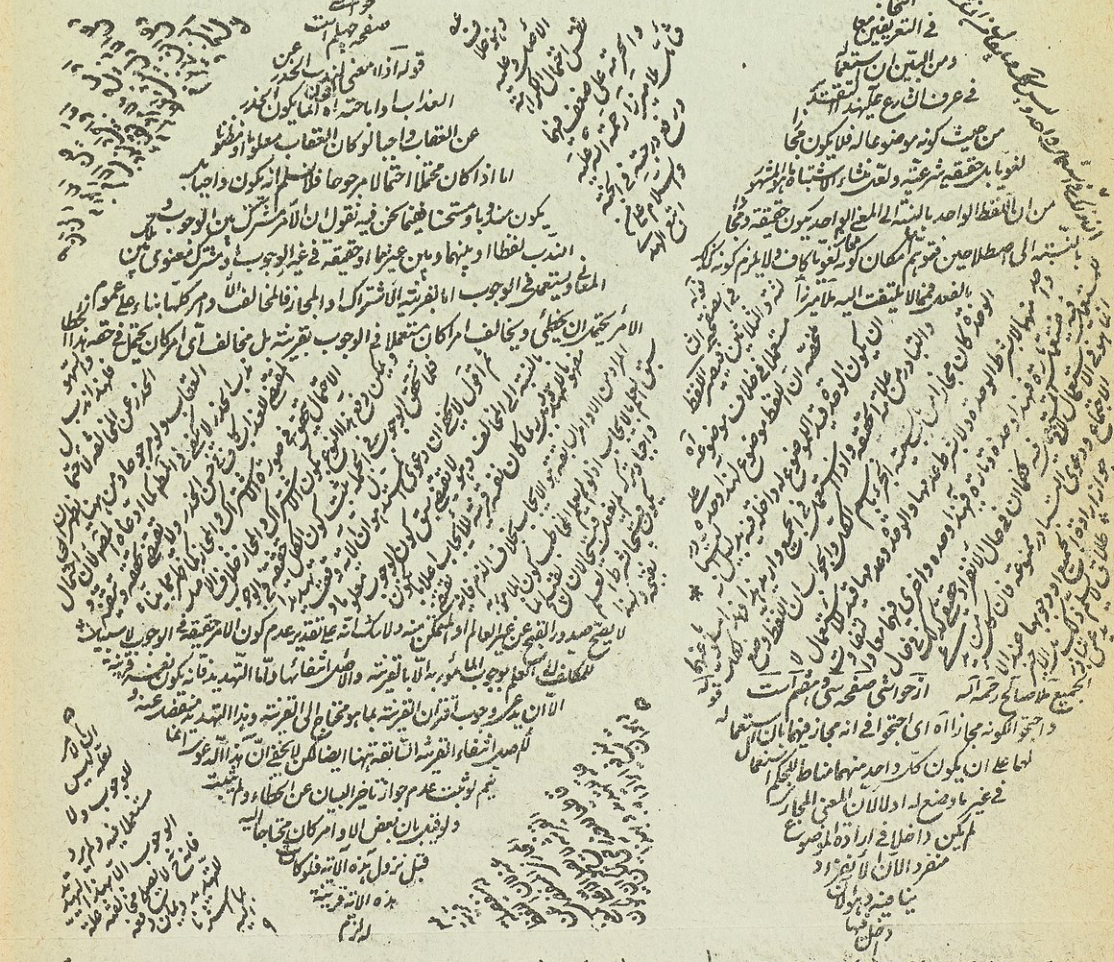
هذا النحو شايع في العرف فانه يقال فلان يعلم النحو مثلا وان كان

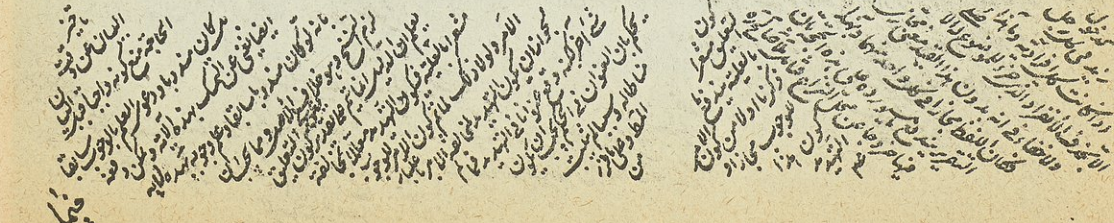
خاضرة عنده على التفصيل وح نعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه قلنا

منفصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ والمعنى واحد فهو المترادف وان تكثرت المعاني والمتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب وكان الاستعمال المناسبة فهو المنقول اللغوي والشرعي والعرفي وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل اصل لا بد في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقد الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على السنة اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو والتجلي وانما النزاع في ان هذا التناسب المخصوص بعد وضعه اللغة المطلق الفصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هو بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية ونظم عرفه









بنماؤ وقعت مجردة عن القرائن فى كلام الشارع فانها تحمل على المعانى المذكورة بنا

على الاول وعلى اللغوية بنا على الثانى واما اذا استعملت فى كلام اهل الشرع فانها

تحمل على الشرعية بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات

المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص

والصيام لامساك مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعانى منها الى الفهم عند

اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله

لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها فى

غير معانيها ان تكون حقائق شرعية بل يجوز كونها مجازات فرد بوجهين

احدهما انها ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها فى غير معانيها لمناسبة

للمعنى اللغوى ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك

معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها

فى هذه المعانى والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان مستحدثة لم تكن

اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ فى المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعانى تفهم

من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة

وفى كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما فى الحجة فلان دعوى كونها اسما لمعانيها

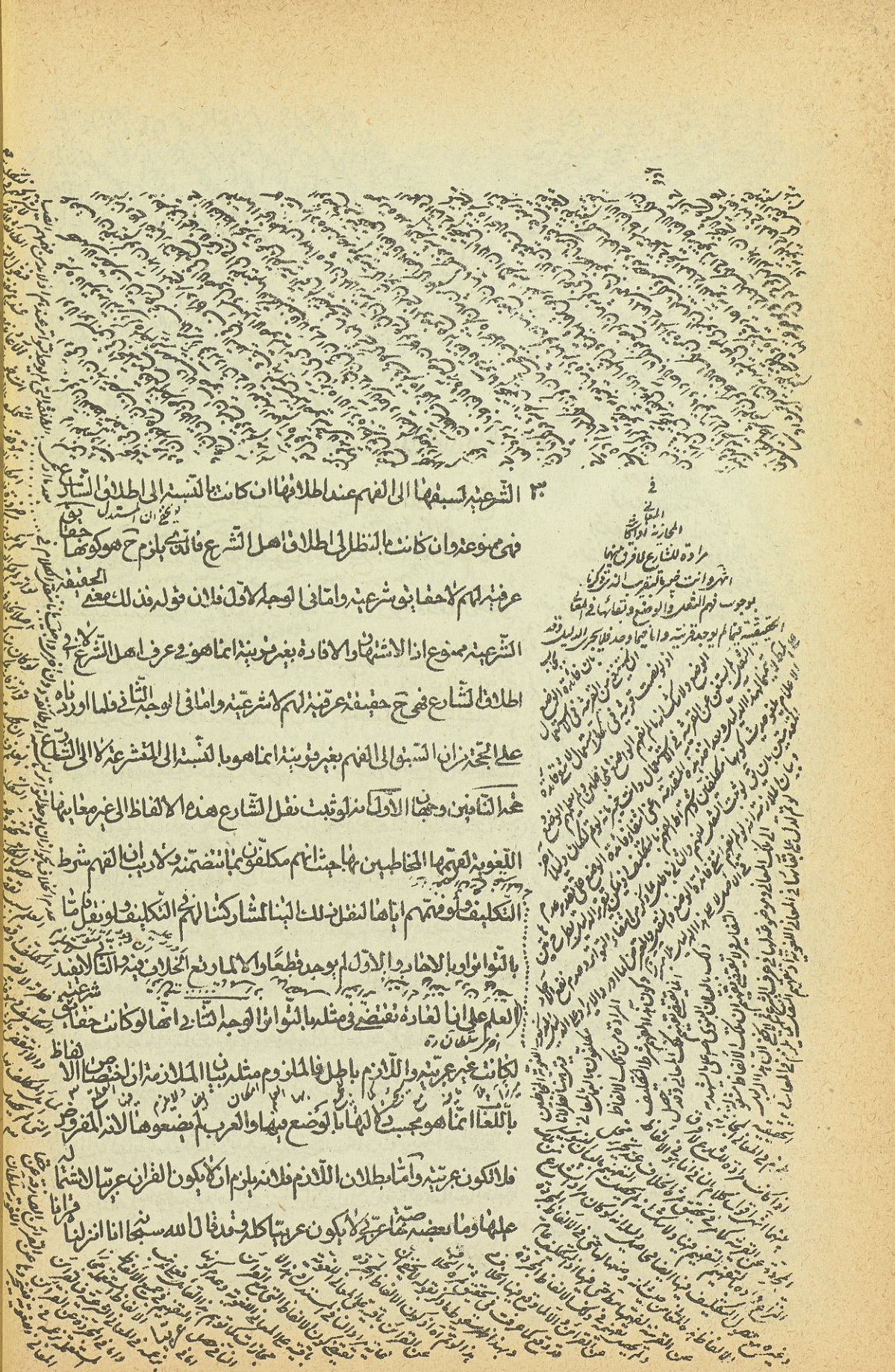
قال
بعد نقل ايراد
آخر فى تقرير هذا الكلام

قولهم مجاز ان اريد استعمال
الشارع لها فهو المدعى وان اريد به اهل
اللغة فخلاف الظاهر لانهم لم يعرفوها ولانها
يفهم بغير قرينة اشتهر فلم يؤخذ فى الاستدلال كونها تقا
الفهم فتوجه الايراد بالمجازية بلا تكلف ولما كان كونها حقيقة

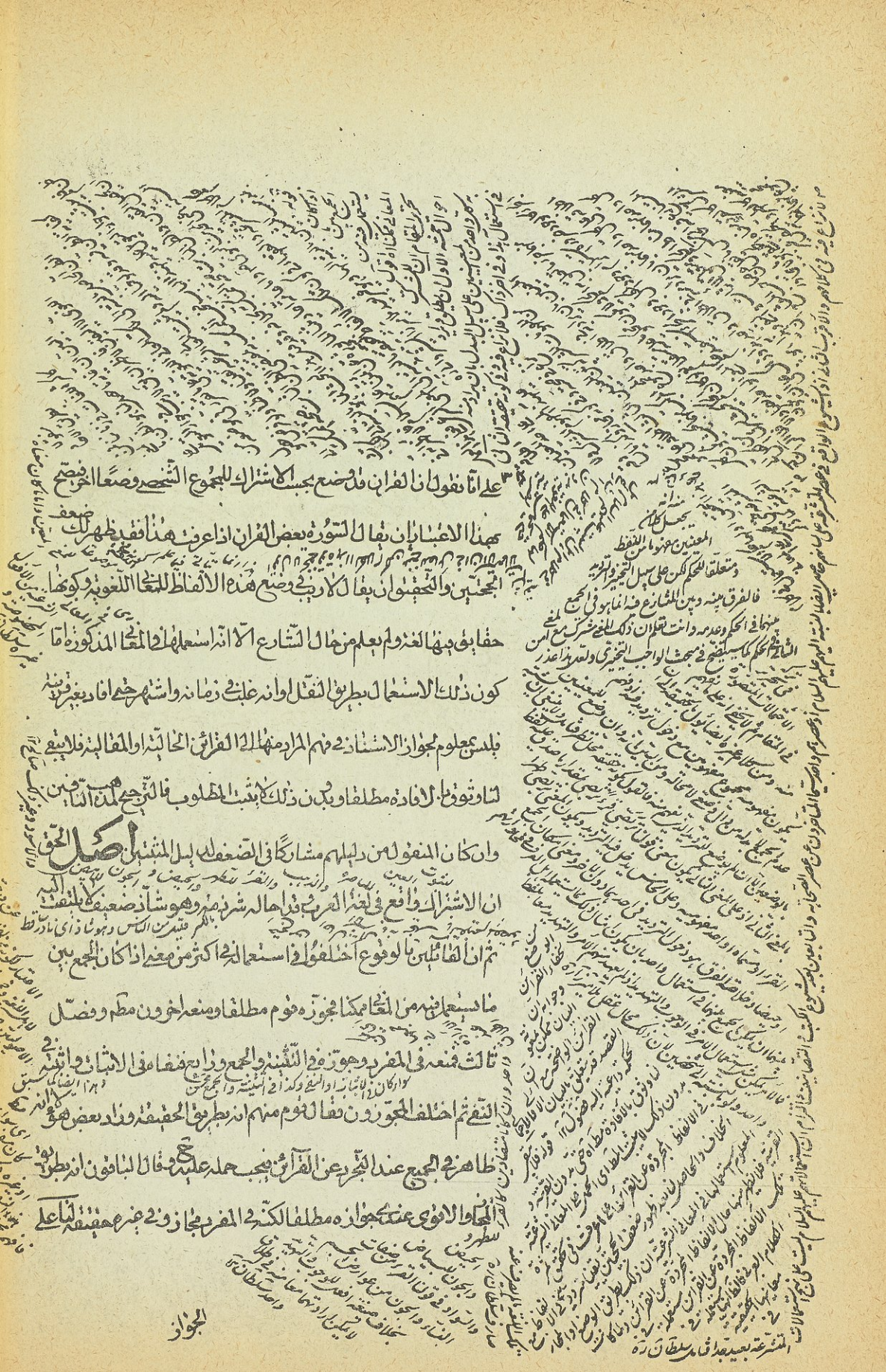
الشرط هو ان الشارع لو استعملها من حيث انه من اهل اللغة لا يجزم
ان يكون متبعة اهل اللغة حتى يتوجه انهم لا يعرفونها
لجواز ان يكون هو اول لغوى استعمل اللفظ
فيهما تسامح منه
ثم قد نقل الى دلالة
الحقيقة قدم
سبق

الغير الى الفهم دون ان يتبق الى الفهم والا لا انتقض بالمشترك والجواب
ان التبادر ايضا من علامة الحقيقة على ان سبقه الى الفهم يستلزم
عدم الغير ضرورة وثانيا ان المجاز قد يشتهر بحيث يسبق المعنى المجازى

الشرعية



عربيا واجيب الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار التدبر بالقرآن كالاطفا
يتعلمون اللغات من غيران يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة
الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكرون عنيتم بالتفهيم
وبالنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم بالتصريح بوضع
اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد
جعلها الشارع حقا بتوشريعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجاز
الحادث شرعيته وان لم يصرح العرب باحادها لكن لا لالة الاستقراء على تجويزهم نوعها
ومع التنزل نمنع كون القرآن كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقرآن قد
يطلق القرآن على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة وايتها بعض
القرآن وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لا شائع
البعض لكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق
على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق
على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهوم الكلي وفي
انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه التي هو لها جزئيات ذلك المفهوم والقرآن
من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قرآن وبعض من القرآن بالاعتبار



الجواز انتفا المانع بما سنبينه من بطلان ما يمسك به المانعون وعلى كونه مجازا
في المفرد بناء دا لو خص منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر في ارادة الجميع منه الى القرينة
اعتبارا بفقد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود
العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت
محل النزاع في المفرد وهو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به الطلاق
واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي
لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه
على الكل بل اذا كان للكل تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب
العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ويحوذلك قلنا لا نزاع في ان
علاقة الكل والجزء ان للفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل في نحو عينا
مع قيام الكل من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما هو مذهب بعضهم
ليس بشيء ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة
كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ
ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع
للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال

على كونه حقيقة في التثنية والجمع انتهى في قوة تكرير المفرد بالعطف الظاهر

لعدم الانفكاك في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيد وزيد

وما اشبه هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفا وقد يدل عليهم الا بالتتبع لتعسف

وح فكيف يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على

ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فذلك لما هو فوته الجمع الممانع

نعم انما يتم لو جاز استعمالها معا الكائن لكل بطريق الحقيقة اذ المفرد وضع انه

موضوع لكل واحد من المعنيين وان الاستعمال وكل واحد منها بطريق الحقيقة واذا كان

بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاجزائها خاصة مريدا خاصة وهو محال بيان

الملازمة انا نجد حينما نعقل هذا وهذا ويريد وهما معا وقد نفرض استعماله في

جميع ما فيكون مريدا لهذا وحده لهذا وحده لهما معا وكونه مريدا لهما معا

معناه ان لا يريد هذا وحده هذا وحده يلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية

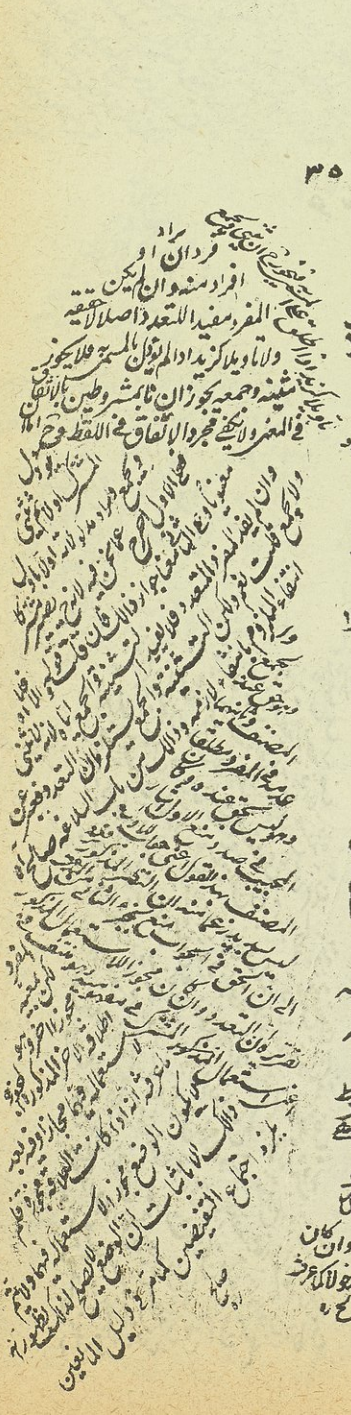
الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد من ارادة المجموع معا

عدم الاكتفاء بآحادها وكونهما مرادين على الاجتماع وهو فاسد لوما من اللازم

والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقيد كون كل واحد منفردا

وغايته ما يمكن ان يقال ان مفهوم الاشتراك هما مفردين فاذا استعمل في

المجموع



عن القرآن قوله تعالى ألم أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض و
الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود
من الناس وضع الجبهة على الأرض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله
تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي صه فان الصلوة من الله المغفرة ومن
الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود
في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذلك الصلوة وهو الاعتناء بها والشرف
ولو مجازا وثانيها ان الآية الاولى بعد بوقعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس
والثانية بفعل صير كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان قوله
يسجد له من في السموات وفيه وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل الحذف
فكان دالا عليه نحو قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي محل الف
اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد ذكر والمقصود ان يذكر في
كل جزء منه لان المقدر في حكم المذكور وذلك جايز بالاتفاق وثانيها
انه وان ثبت الاستعمال فلا يبعد ان يكون حقيقة بل نقول هو مجاز لكن مساهم
من الدليل وان كان المجاز على خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة فلم لا يجوز
ارادة الجميع عند ظهور قرينة دالة على ذلك وهو ظهور ذلك منهم فقد ظهر بهذا كله

المقدمة الاصل واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كما اختلفوا

فصل

في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه آخرون ثم اختلف المجوزون

فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل يكون حقيقة ومجازا بالاعتبارين

انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة

فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة وهذا قول الاصل

الباقلاني المجاز ملزوم وقرينة معانده لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء

معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال او يقول

هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان

مريدا لاستعماله فيما وضع له ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار

ارادة المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة

المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معاندة فانه لا يلزم من

منافاة عدم اجتماع الارادتين عند المتكلم واحتجوا لكونه مجازا بان

استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له والا لم يكن المعنى المجازي مرادا

استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له والا لم يكن المعنى المجازي مرادا

لخلاف الموضوع له وهو الاظهر فكان مجازا واجيب القائل بكونه حقيقة

مجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في

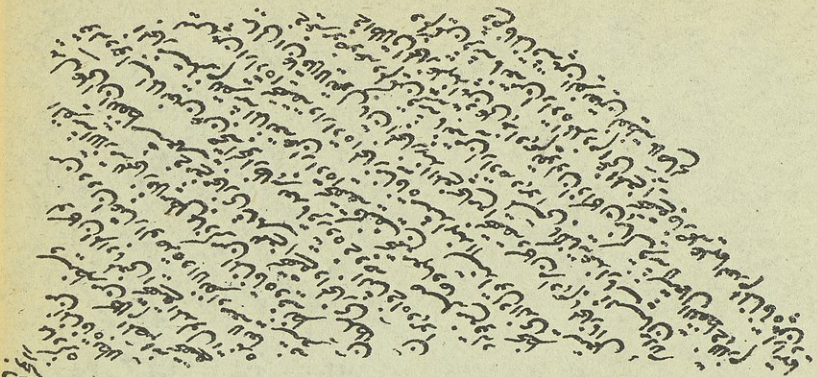
اشتمال اللفظ والمعنى ضوع لكن لا يكون مقصودا بل ينتقل منه الى غير الموضوع له ملا يزار رحمه الله

قوله وهو الآن داخل الخ في المراد وكان المصنف فهم من الدخول المذكور في كلام المستدل دخول الجزء تحت الكلي

الحقيقي فاورد ما اورد وليس كذلك بل المراد دخول الخاص تحت العام الاضافي

فالمعنيان الموضوع والمعين داخلان في العام الاضافي

المراد بالوضع هو التعيين والتخصيص



٣٨

احدهما المجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وجواب المانعين عن

حجة الجواز ظاهر بعد ما قررناه في وجه الثاني واما الوجهان الاخيران فهما

ساقطتان بعد ما بطل الاول اما في تزييف الحجة على المجاز فبان فيها خروجا عن محل

النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما

مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما قررناه في المشترك وما ذكر في الحجة

يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول

فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان الثاني للصحة يجوز ارادة المعنى

المجازي الشامل وينبغي ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك

لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة

ناعلا وراكبا وهما مجازان والمحفوظ عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى

الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له جميع الوحدة الملحوظة

في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز

تعاند من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان

ارادوا بالمدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما قررنا في جواب حجة المانع

في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي بهذا التقرير عن الوحدة

مجازيا

محازيا للفظ فالقرينة للمجاز لا تعاند وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك

هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين بناء

على الاغلب الاخر وكلامه محل لكن قد عرفت ان النزاع يعود معنويا لفظيا

ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا فان المعنى الحقيقي

بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا

المطلب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه بحثان

البحث الاول في الاوامر

فصل

صيغة افعل ومادة امر معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى

وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في

الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب قال علم الهدى رضي الله

عنه انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف

الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا اللوجوب

هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب والندب والاباحة

وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة

بين اربعة امور وهي الثلثة السابقة والتهديد قيل فيها اشياء اخر كلها

شديدة الشذوذ ضعيفة الوهن فلا احتدي في التعرض لنقلها لشذوذها

الاول انقطع بان الستيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا

وذمته العقلاء معللين حسن مذمته بترك الامتثال وهو مغاير الوجوب

لهما القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله اعتمادهم منها

الخالين عن مجرد الامر بالمقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فلعله كذلك

لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد بيقاء الذم حسنا وبضميمة

اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب **الثاني** قوله تعالى مخاطبا لابليس

ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر انما هو قوله تعالى اذ قلنا للملائكة

اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه

سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة

اسجد للوجوب لما كان توبيخا **الثالث** قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون

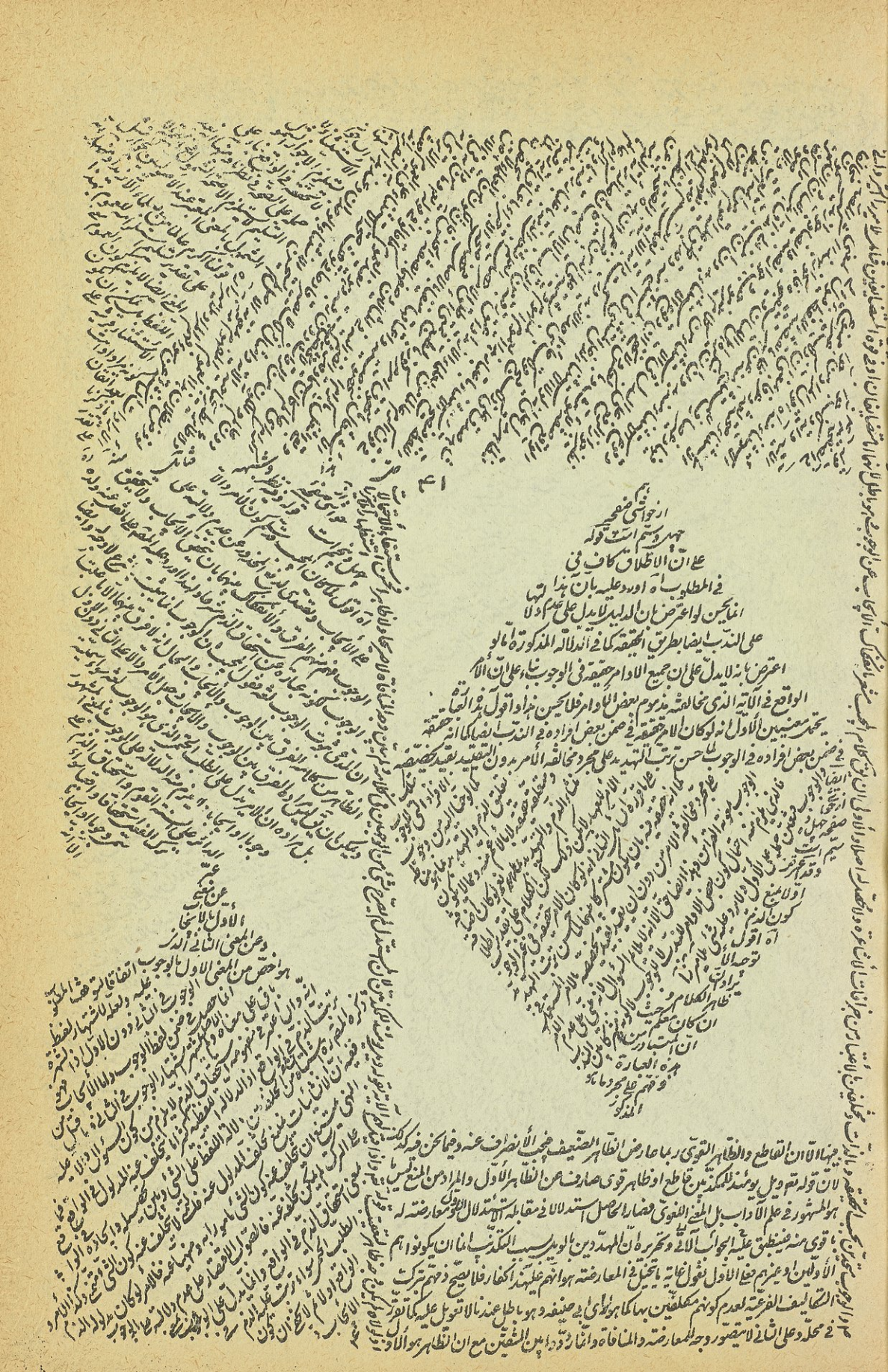
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر

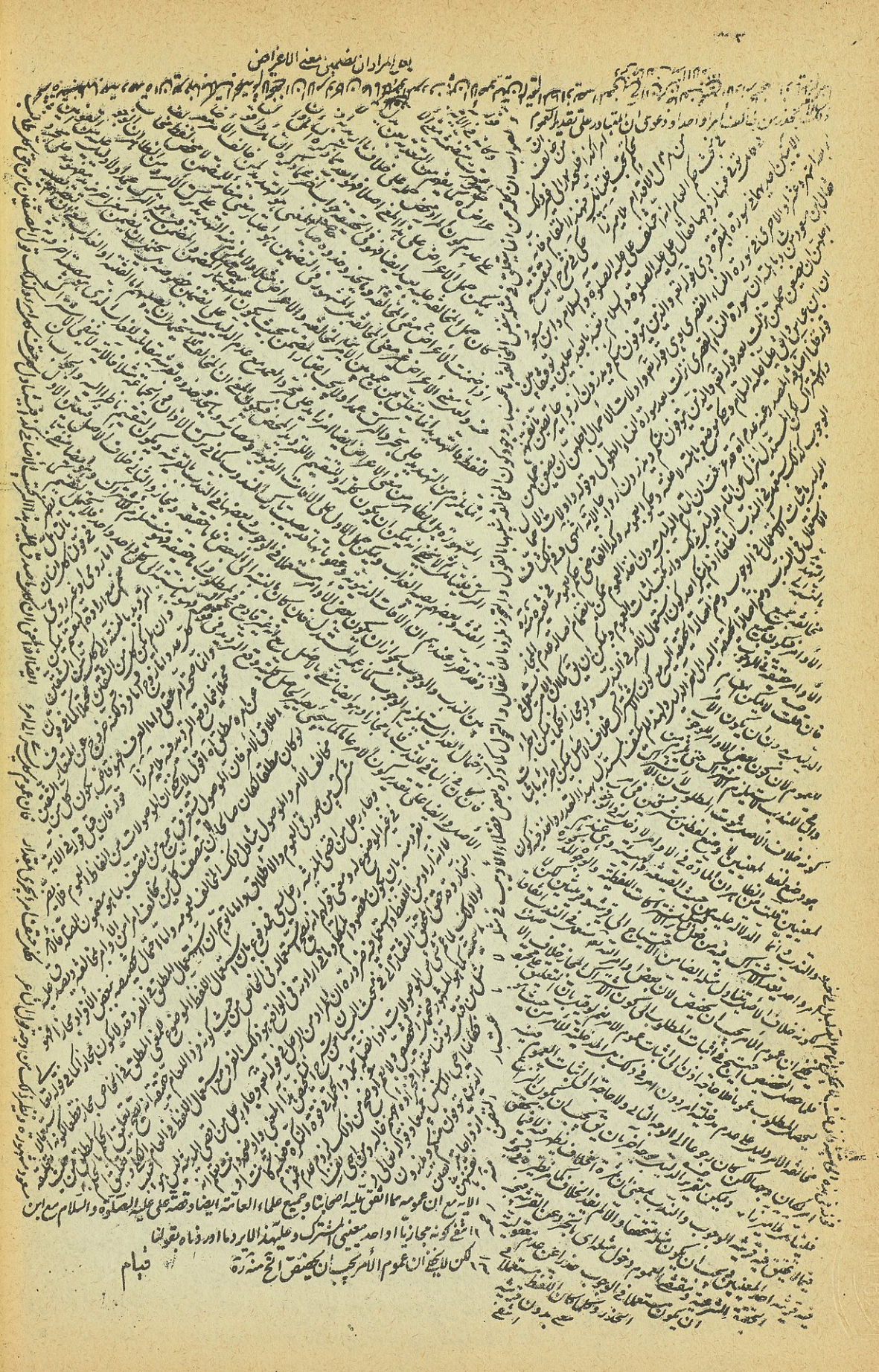
والتهديد قبيل الوجوب فان قبل الاية انما دلت على ان مخالف الامر امور

بالحذر ولا دلالة له في ذلك على وجوب الامر فلعله يكون الامر للوجوب وهو على الشاع

قد قلنا هذا الامر للايجاب في الاوامر قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او

اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انما يحسن عند





بتمام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك

محال على الله تعالى واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي

للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان

المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه

بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة

ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم

غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل كانها في الاية لغير متضمنة

معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله تعالى في الاية عن امره مطلق فلا يعم

والمدعى افادته الوجوب في جميع الاوامر بطريق العموم قلنا اضافة المصدر عند عدم

العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وآية ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح

في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب

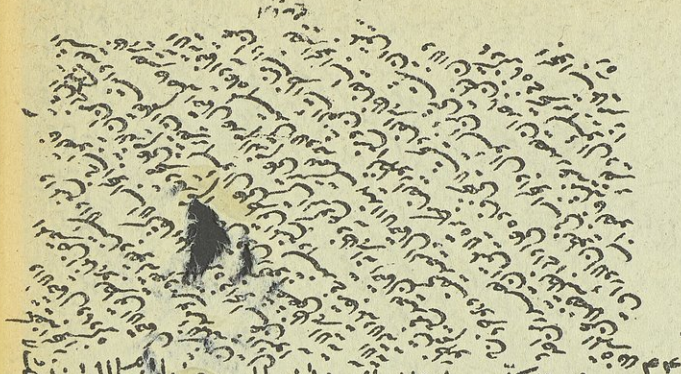
اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن التهديد والوعيد في النهي على مخالفته

الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم

على مخالفتهم الامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم فقد اعترض اولا بمنع كونه

الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله

ديل



انما يثبت بالشرع ولذلك لا يلزم المسؤول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل

المذكور عن اهل اللغة غير ثابت لما صرح بعضهم بعدم صحة حجة القائلين

بانه للقدر المشترك اما لصيغة استعملت تارة للوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة

واخرى للندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما

لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك

بينهما وهو طلب الفعل تفاديا للاشتراك والمجاز والجواب انا نجاري ان كان

مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة

ان حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك

المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز راجح بتبعية

وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه

مجاز حيث هو وضع له اللفظ بعينه بخصوصه فيكون استعماله فيه معهما

استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل

حقيقة ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم بتبعية الحقيقة

والمجاز اقل منه بتبعية القدر المشترك لكانه في الاول مختص باحد المعنيين

وفي الثاني حاصل منهما وبما توهم تساويهما ما يعتبر ان استعمال في القدر

المشترك على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الاخر على التناوب
فيتساويان وليس كذلك توهم لان الاستعمال في المعنى المشترك ان وقع فعلى
غاية الندرة والشذوذ فاين هو من استعمال الامر في كل من المعنيين
والمشاركة واذا ثبت ان المجاز اللازم على التقدير الاول اقل كان بالترجيح اولى
ثم عليك الدليل الخ اقول اجاب السيد المرتضى رضي الله تعالى عنه على انها مشتركة لغة
مانعة لاشتهاره في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف
والقران والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة واما ما بعد عنها بدليل قال
واما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الاكثر استعمالها في الشيء
الواحد فلا يدل على الحقيقة واجيب على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى
العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القران والسنة على الوجوب وكان
يناظر بعضهم بعضا في مسائل فيخطئه ويتبدع ورد احدهم على صاحبه امر من الله
سبحانه او من رسوله صلى الله عليه وآله لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي
الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل الكل قوي في اللزوم والوجوب
بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان
التابعين لهم وتابعي التابعين فطالما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون

الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جروا على عادتهم وخرجوا
عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب فاما اصحابنا معاشر الامامية
فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ
في موضع اللغة ولم يحملوا ظواهر هذه الالفاظ على ما بيناه بناء وانما
يقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن
احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا ثم
ان مجرده استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا الوجوب
اما انه ليس بمشترك وهو جزء من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة في
الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة انما
يصح اذا تساوت نسبة اللفظة الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال اما مع التفاوت
بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا
ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه في العرف الشرعي للوجوب فقد قدمنا
ادعيناه ان الظاهر انهم حملوه على الوجوب انما هو لكونه له لغة ولان تخصيص
ذلك بعرفهم يسمى تغييرا للفظ من موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل
هذا ولا يذهب عليك ان ما ادعاه في اول من استعمال الصيغة للوجوب

والندب

والندب في القرآن واستنه مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن
او السنة على الوجوب فتامل اجيبوا بانه لو ثبت كونه
موضوعا للشيء من المتخالفين بدليل والآخر منتف لان الدليل اما العقل
ولا مدخل له واما النقل وهو اما الآحاد ولا يفيد العلم او التواتر والقائم
يقتضي بامتناع عدم الاطلاع على التواتر من بحث في جهة الطلب كان
الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان هنا قسما آخر وهو ثبوته
بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارة
الدالة على المقصود به عند الاطلاق فمن قال بالاشتراك بين ثلثة اشياء
استعماله فيها على حد ما سبق في احتجاج السبكي على الاشتراك بين الشيئين
والجواب الجواب وحجة القائل بان للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة قائل
بانه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها
احتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال
بالاشتراك وجوابه مثل جوابه **فائدة** يستفاد من تضاعيف احاديث
المروية عن الائمة عليهم الصلوة والسلام ان استعمال صيغة الامر في الندب كان
شائعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ

لاحتمال الحقيقة عند اشقاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب

امر مجرد وورود الامر به منهم عليهم السلام **اصل** المختوان صيغة الامر مجردها

الاشعار فيها بوحدة ولا تكرار دائما تدل على طلب الماهية وخالف في ذلك

قوم فقالوا اما افادتها التكرار ونزلوها منزلة ان يقال افعل ابدا والخزون

فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف في ذلك جماعة فلا بد والاتهام

لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقة

الزمان والمكان ونحوهما فكما ان قولنا اضرب غير متناول للمكان

والزمان ولا الربقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد كثرة وقلة

قلنا نعم لما كان اول ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها

الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها وبتقرير اخر وهو انا نقطع

بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لا نقول

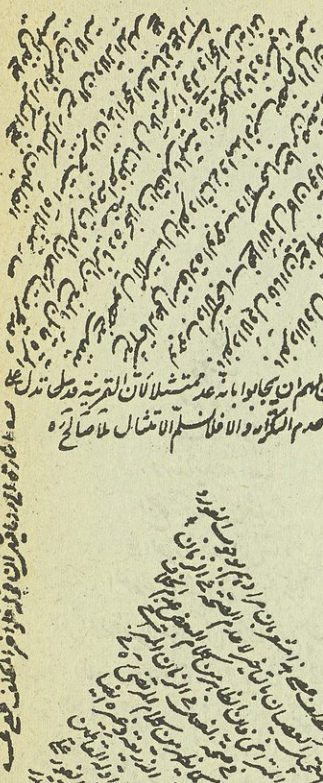
اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فنقيده بالصفات المختلفة

ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شئ

منها ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل على المعنى

المصدري فيكون معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل على صفة

التصريح من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يوافق ان هذا مما يدل على عدد
افادة الامر لوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليها بالصيغة فجوابه
انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل
وان هذا من الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه احدها
انه لو لم يكن للتكرار الماتكرر الصوم والصلوة وقد تكرر قطعا والثاني ان النهي
يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب
والثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فليكن
التكرار في المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة او لعل التكرار
انما يفهم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن
الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه
في الاحكام وبانيهما بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو
انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل
بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي
الترك يجمع ويجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء عينا
اي دعوى كون الامر بالشيء نهيا عن
ضده او مختصرا به لغة او ارادة الترك عند منع كون النهي المذكور
بقوله بعد تسليم الخ رفع التجاوز عنه بطريق الحاشية فافهم على تقدير التخصيص المذكور



ذلك ذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم سعيد والعلامة رحمهما الله تعالى
والمنهاج ص
الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وانهما حصلا بدليل منفصل
وهذا هو الاقوى لما تقدم ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة
الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة
له عليهما لحجة القول بالفور امور ستة الاول ان التسبب اذا قال لعبده اسقني
فاخر العبد الساقي من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا
افادته الفور لم يعد من العصاة واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان
العادة قاضية بان طلب الساقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا او محل التراخي
ما تكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لآدم
بقوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه
عليه الذم ولكان للرد ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف اسجد فالجواب
ان الذم انما كان لكون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات بالفعل فيه فدل
على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
الثالث انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين والتالي منتف
اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر زمنه الامكان اتفاقا ولا يسبق الى غير
معلوم

معلوم والجهل به يستلزم التكليف بالمحال اذ يجب على المكلف ان لا يؤخر الفعل

عن وقت مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه واما

انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من

خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا

نزاع في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا

حال تقريب الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان ذلك جائزا فلا لتمكنه الاتيان

بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال **الرابع** قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة

ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله

سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها اوح فيجب المسارعة الى فعل المامور به و

قوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق

اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور ولجيب بان ذلك

محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا

يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق

الاولى انه لا يقال لمن قبل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق الى العمل

ان العرف قاض فان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا

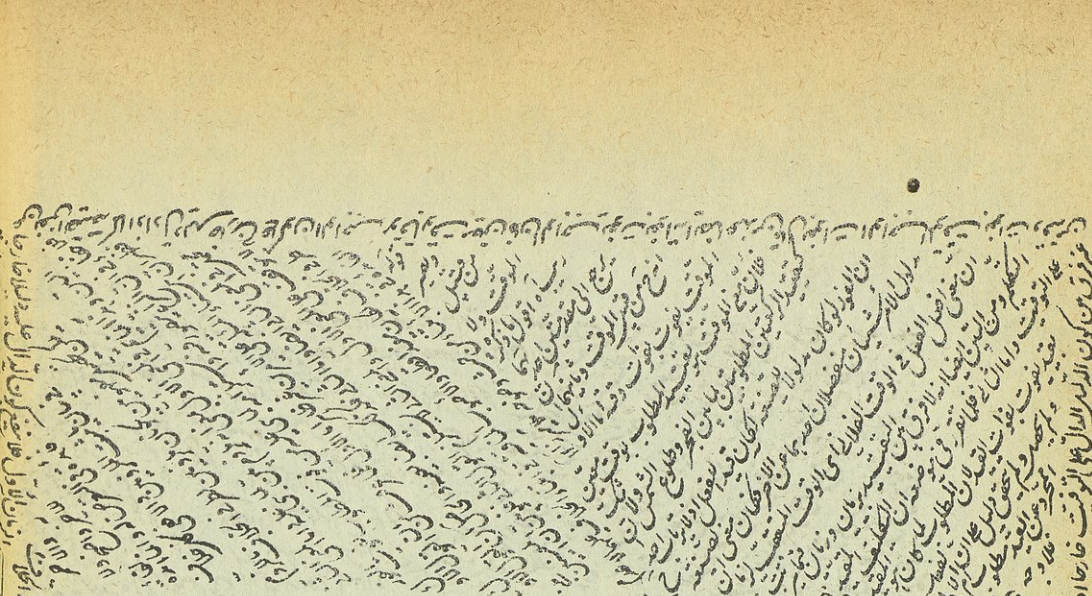
يسمى مستاعة واستبطاءً فلا بد من حمل الامر في الآيتين على الندب والالكان
مفاد الصيغة فيهما مناقضاً لما يقتضيه المادة وذلك ليس بجائز فتأمل

الخامس ان كل مجرد كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل مشتق كالقائل هو
طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقاً له بالاعم الاغلب
وجوابه اما اولاً فبانه قياس في اللغة لانك مثلت الامر في افادته الفور على
غيره من الحذر والانشاء وبطلانه بخصوص ظاهر واما ثانياً بالفرق بينهما
بان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب لاستقبال
ان لم يكن بطلان كالطهر مطلق القياس ظاهر ولا نسلم سلطان
مطلقاً واما الامر بالى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا
يصلح الى الحمل على الثاني الا بدليل

السادس ان النهي يفيد الفور فيفيد الامر
لانه طلب مثله وايضاً الامر بالشيء نهي عن اضداده وهو يقتضي الفور فيفيد
مثله في التكرار انفاقاً وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى تقريره والجمع بين
بان الامر قد يرد في القرآن واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد
ويراد به التراخي وظاهر استعمال اللفظة في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما
مشتركة بينهما وايضاً فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المأمور مع تقدم القرائن
والامارات الدالة على ارادة الفور التعجيل والتأخير والاستفهام لا يحسن الا مع

في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس كمطلب الفعل واما
الفور والتراخي فانهما يفهمان من لفظة بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه
موضوعا للمعنى الاعم او قد يستفهم عن افراد المتواطئ لشيوع التجوز به عن احدها
فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال فظهر بهذا ان بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو وهو من دون ان يكون فيه خروج
عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان
في ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ او ارتكاب للتجوز وهو المطلوب
خلافا **فائدة** اذا قلنا بان الامر للفور وقلنا بان المكلف اذا مات موسعا في
اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل
فريق احتجوا للاول بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا عليا الاطلاق وذلك
يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الآن الثاني
من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل المحقق
والعلامة الاحتجاج وله ترجيحا شبيها وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل
افعل هل معناه افعل في الزمن الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل
في الزمن الثاني وغير بيان احدهما الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى

في الزمان المتصور زمان التكلم لما صح



الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسئلة لغوية وقد
سبقه الى مثل هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه
قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في تلك الوجهين الذين بني عليهما الحكم
لا فيهما فكان لزاما ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدل بها
على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل
على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك
وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الايات المامور فيها
بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاول ليس له عن القول
بسقوط الوجوب بمضي اول اوقات الامكان مقر لان اراده الوقت الاول
على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت
عليك الامر الفعلي في اول اوقات الامكان فيقصر قبل الموقت فلا ريب في فطانة
بقوته ومن اعتمد على الاخير فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل الثاني
لان الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان وانجاب
المسارعة والاستباق لم يصر موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فمخالفة
بعصي المكلف بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر من مساق

أصل

كلامهم ارادة المعنى الاول فينبغي حمل القول بسقوط الوجوب
الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجابا لا بشرط الابد
او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في الكسب وخالف
في غيره وقال بعدمه وخوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى
او كلا ضعف الكل بعده والتشاغل بغير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك فيما رأى
الرأي حتى حكي فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما
لا بد منه الابد وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بان كان الذي لا بد منه الا
به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا وان كان غير سبب فانما هو مقدمة
للفعل وشرطه ايجاب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم احتج في الاصح
لما مضى اليه وقال في جملة ان الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما يقتضي
ايجاب الفعل دون مقدمته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال
ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب به مقدمته
الفعل كالوضوء هو في نفسه وهو الصلوة وما جرى مجراها بالنسبة الى الوضوء
فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين بكيف نجعلها قسما واحدا ونفرق في
ذلك بين السبب وغيره بانه محال ان يوجب علينا السبب انتفاء وجود

السبب الى مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان

يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز

ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز

(ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد تكلفنا الطهارة كما في الوقوف بالحج

وبنى على هذا في الشافي بعض اسئلة المعتزلة لوجوب نصب الامام على

الرعية بان اقامة الحدود والجهاد ولا يتم الا به وهذا كما تراه بناء على المغالبة

اللغة المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل وما اخاره السيد

محل تامل ولعل التعرض لتحقيق حاله هنا مهم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف

والحجة لحكم التسبب فيه انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع

وان القدرة عرض لا تصلح مع المسبب بدون التسبب فبعد تعلق التكليف بها

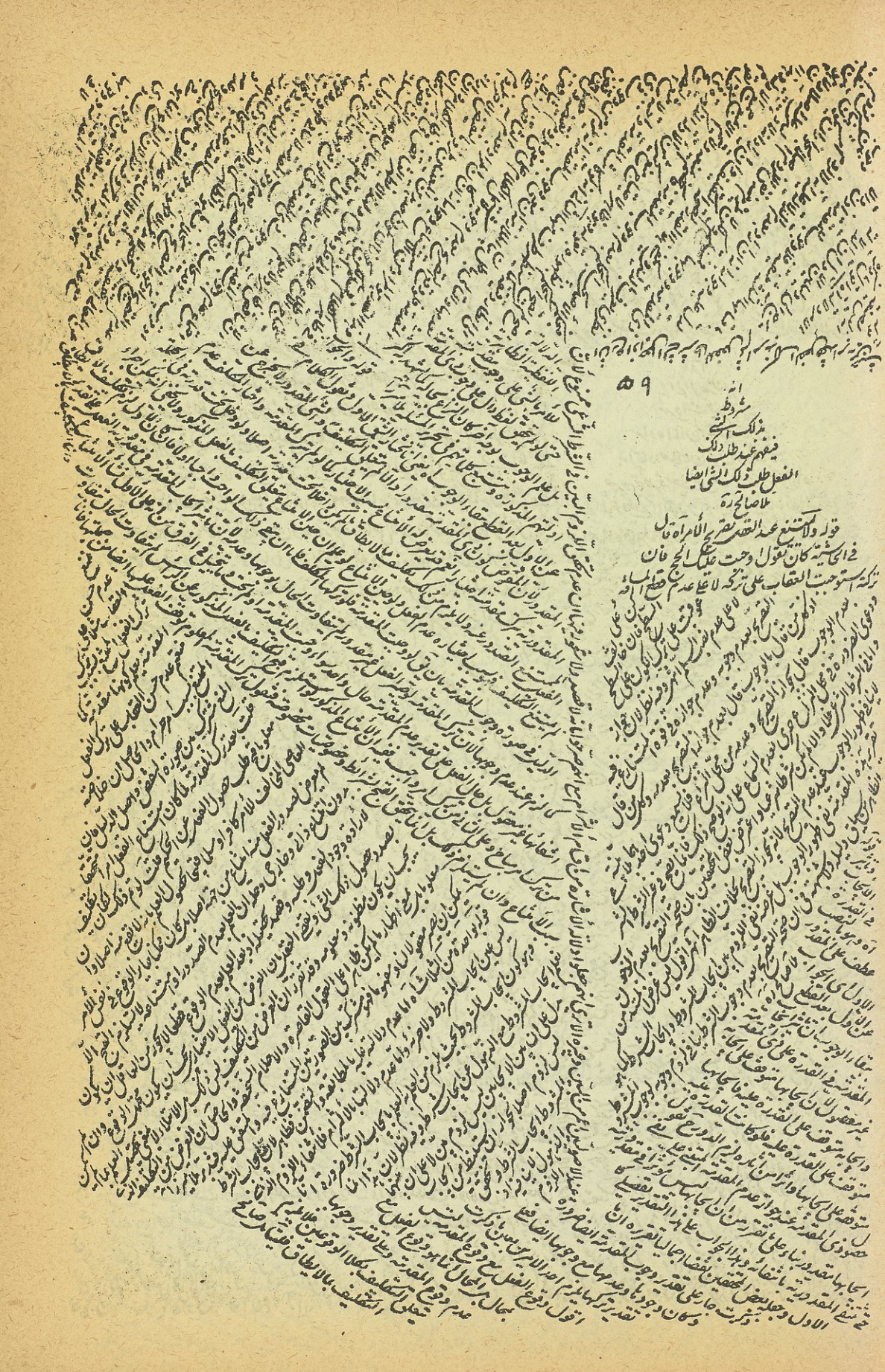
وحدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسبب لعدم تعلق القدرة

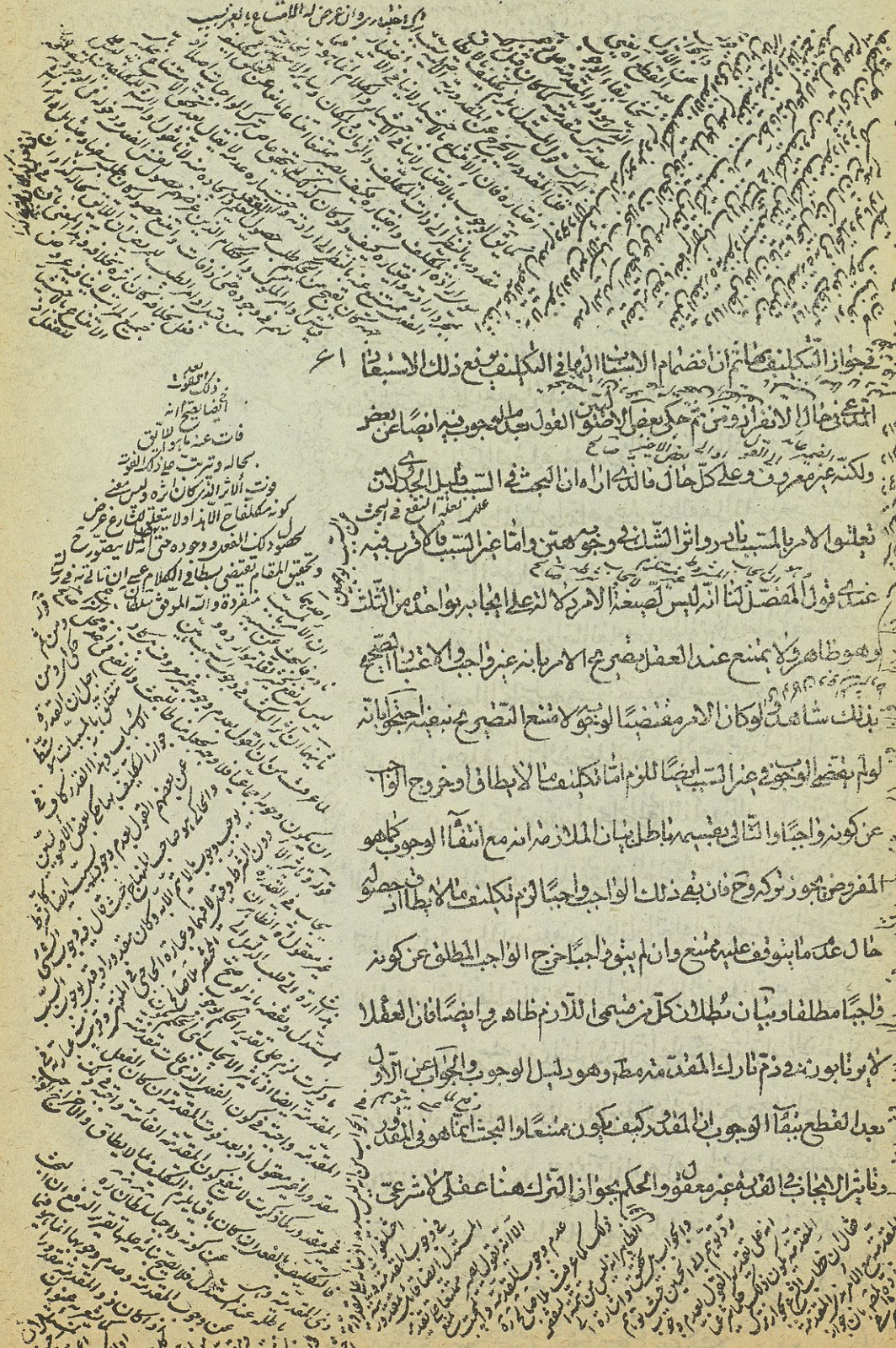
بها اما مع عدم الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها حاصلة لا ممكنة

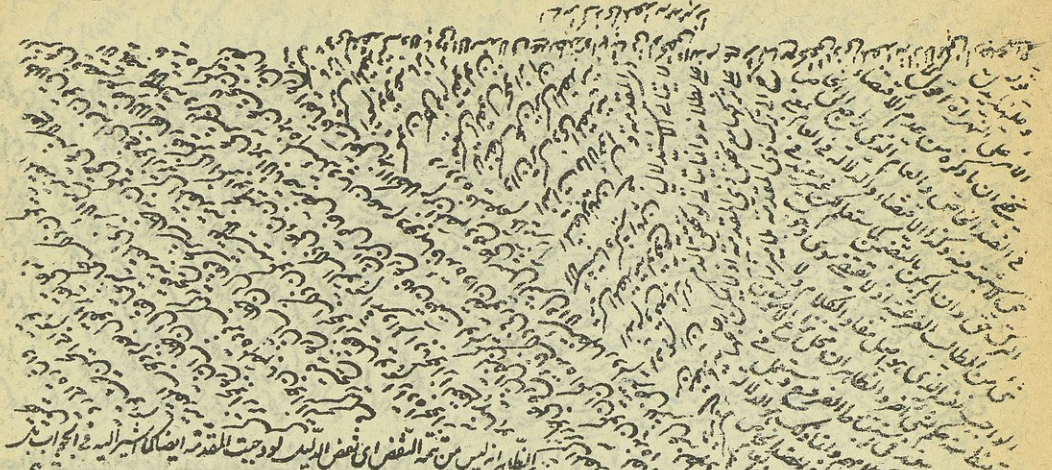
وكلها فحينما يورد امر متعلق ظاهر اي بسببه فهو في الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو

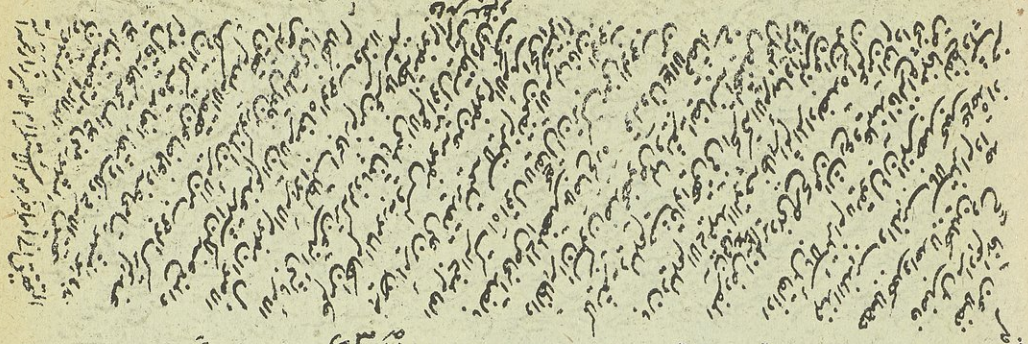
السبب وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندهم مدخول فان المسبب وان

كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في









ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده وفي المغني والحق ان الملزوم يستلزم ٣ ع

وهم بين مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فجعل الدلالة لفظا

واثبت اللزوم مغنى مع تخصيصه محل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء

والخاص لفظا انه لو دل لكان واحد من الثلثة وكلها منتفية اما المطابقة

فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سيجيء تحقيقه وحقيقة الوجوب

ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص

ضرورة واما التضمن فلان جزئه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للازم

الوجوبية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فان شرطها اللزوم العقلي او

ونحن نقطع بان صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور

الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه مغنى ما سنبينه من ضعف

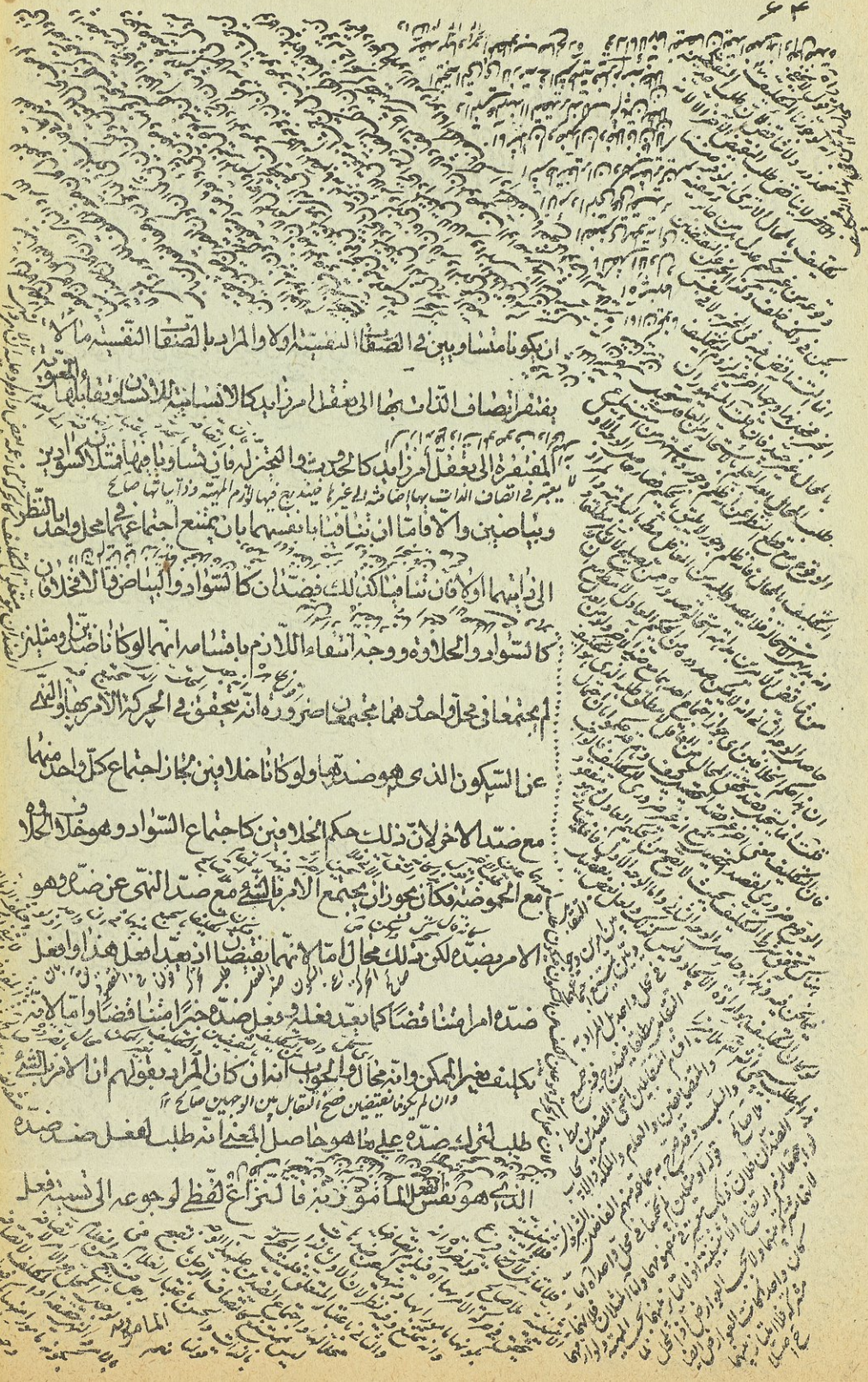
متمسك مثبته وعدم قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام

من بمعنى الترك ما علم ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة

الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن فلا نزاع واضح

اجيب الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن غيره لكان لما مثله

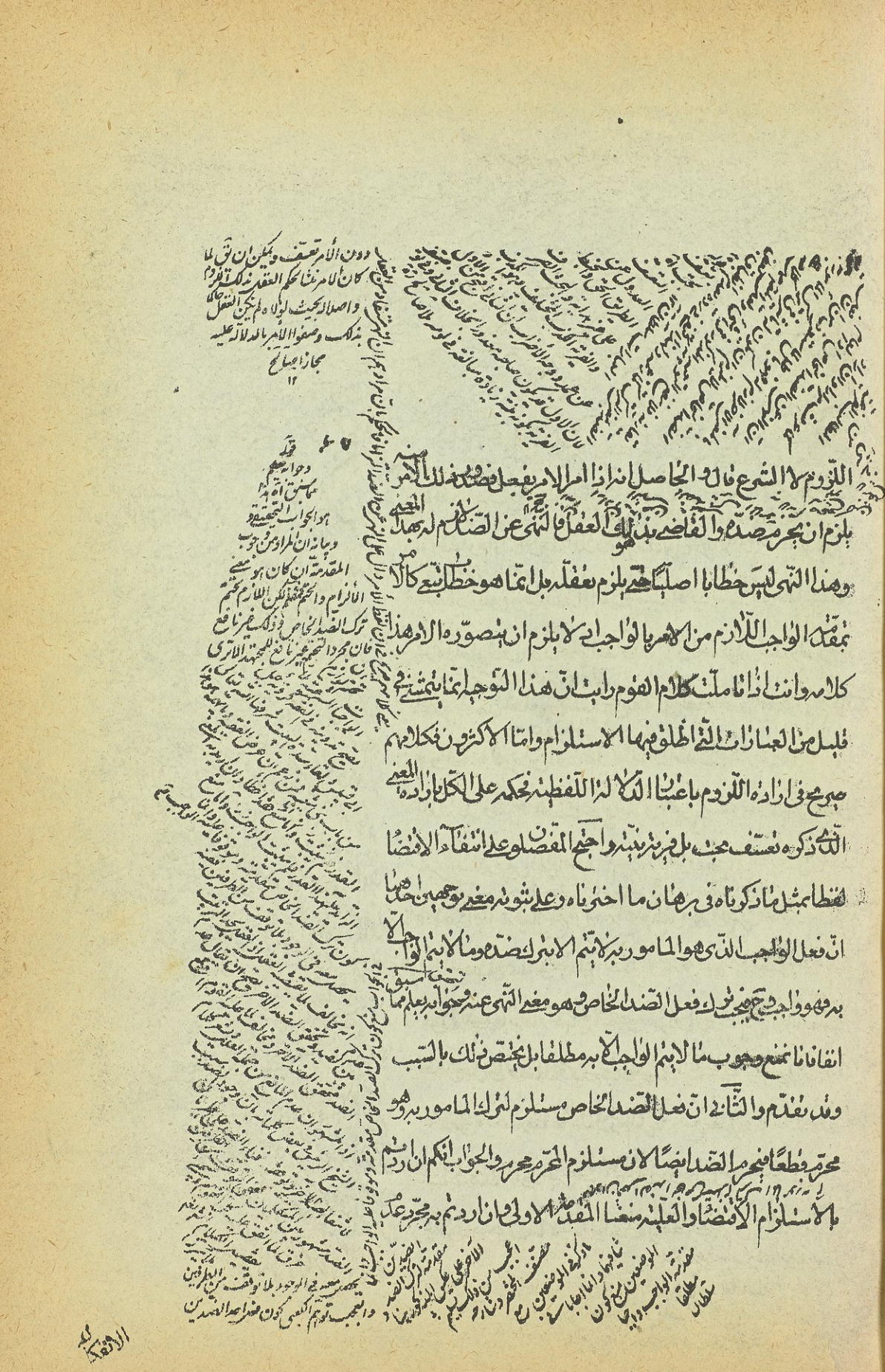
او ضده او خلافه او اللازم بانتفاء الملازمة ان كل صيغة وبين ايتا



المامور به تركا لضده وتسميته طلبيه نهيا عنه وطريق ثبوته النقل العقلي
يثبت فلو ثبت فحصل ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كالاجتناب فجواب وابن
اخت خالك ومثله لا يلتوان يدّعيان الكتب العلمية وان كان المراد طلب
للكف عن ضده منعنا ما زعموا انه لازم للخلافيين وهو اجتماع كل مع ضده
الاعم لان الخلافيين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك لان اجتماع
احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده
وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع
كل مع ضده الاخر يستلزم اجتماع الضدين جميعا القائلين بالاستلزام وجهان
الاول ان عدم النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب
يدل على عدم النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى بالاستلزام
واقتصر الدليل المتضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم
ان اراد وا بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من
محل النزاع في شيء اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع من
الترك والا خرج الواجب عن كونه واجبا وان اراد وا احد الاضداد
فليس صحيحا اذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع

من الترك وابن هو من ذاك وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان

محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر لجواز كون الاحتجاج
لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة مدعى انه عين
النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكر في الجواب انما يتم على التقدير الثاني
فالمحقق ان يورد في الجواب بين الاحتمالين فيسلم بالقبول على الاول
مع حمل الاستلزام على التضمن ويورد بما ذكر في هذا الجواب على الثاني
الوجه الثاني ان الامر لا يجاب طلب فعل يذم على تركه انفا فلا يذم الا
على فعل لانه المقدور وما هو ههنا الا الكف عنه او فعل ضد وكلاهما
ضد للفعل والذم بأيهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما ابنه عنه
لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل
(سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل هو متعلق بالكف ولا
نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل العصر حاول جعل الهوا لا
منحصرا في المعنوي فقال المحقق ان من قال بان الامر بالشيء يستلزم
النهي عن ضده لا يقول بانه لا ذم عقلا لم يعن انه لا ذم عند الامر من
وضوره بل المراد بالذم العقلي مقابل الشرعي يعني ان العقل يحكم



الانفكاك في الوجود الخاص حتى على سبيل التصور ضعفا الاخيرة وتنفع المحشي

ان الملزوم اذا كان علة اللازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم

لنحو ما ذكرنا في توجيه قضايا ايجاب المسبب بايجاب السبب فان العقل يستبعد

تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء

التحريم في احد المعلولين يستند عرفا الى انتفائه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي

هو المحرم بالتحريم من دون علة واما اذا انتفت العلة بنفسها والاشتراك في

العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد

امرين متلازمين انتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقد صار مما يتخيل ان تضاد

الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين ويدفعه

ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضوع واحد على ان ذلك لو اثر

قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد من ان يتحقق في

ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل

المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم الترك ويمنع اختلاف المتلازمين في الحكم و

يشاغبه هذا القول غير خفية ولهم فيه وجوه وفي بعضها تكلف حتى ضاهم

القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا نعم ان ترك الواجب لا يتم الا في

اي حتى في غير السبب ايضا واشار بذلك الى اختصاص

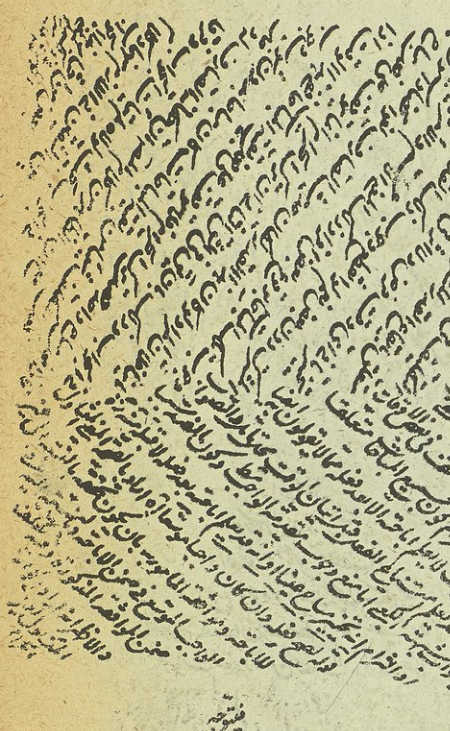
الضيق بمن قال بهذا الاطلاق اذ المصنف في سعة من ذلك اذ

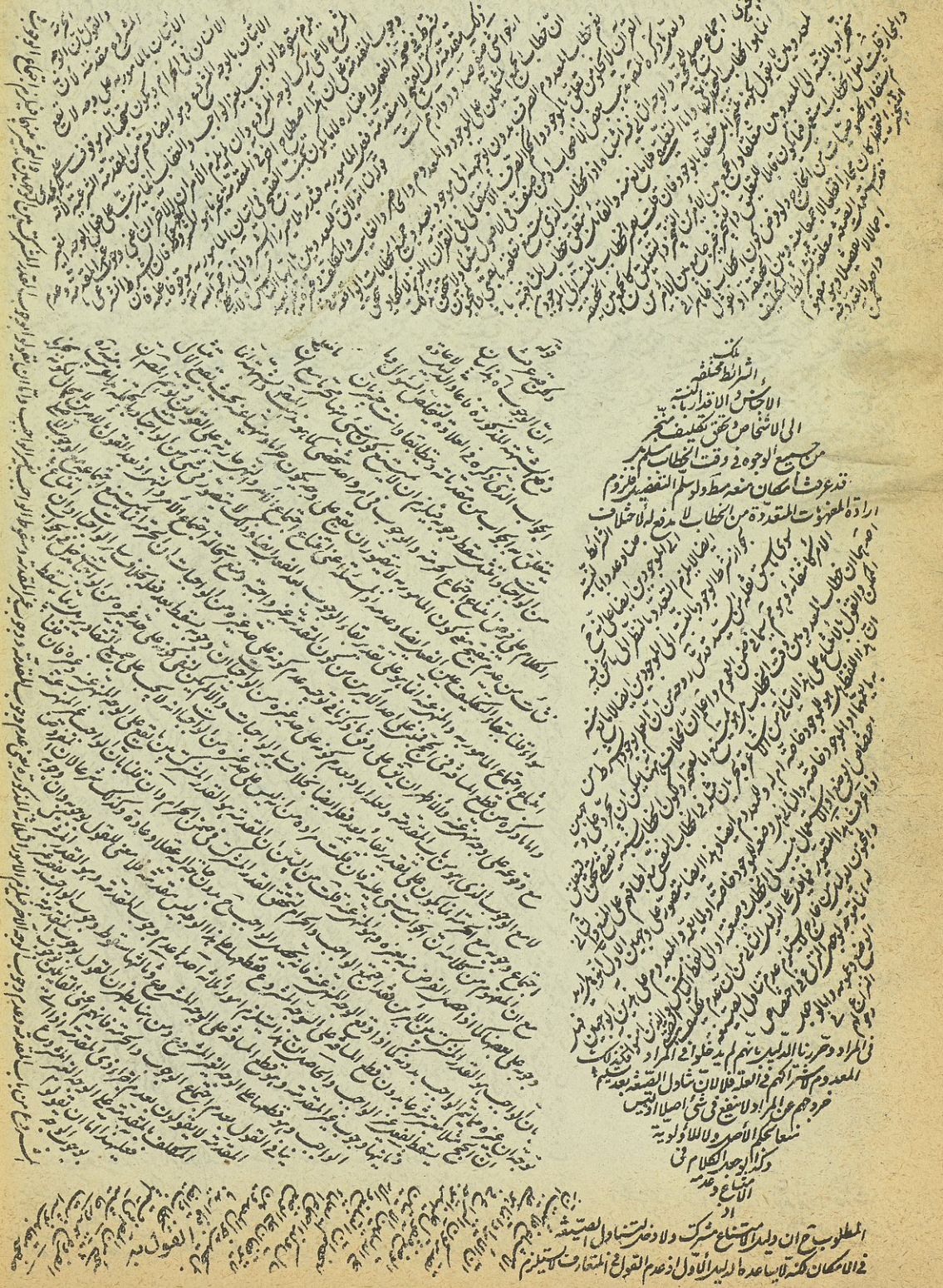
لا يقول بوجوب المقدمة في غير السبب فلا يلزم عليه نفي المباح كما ذكره

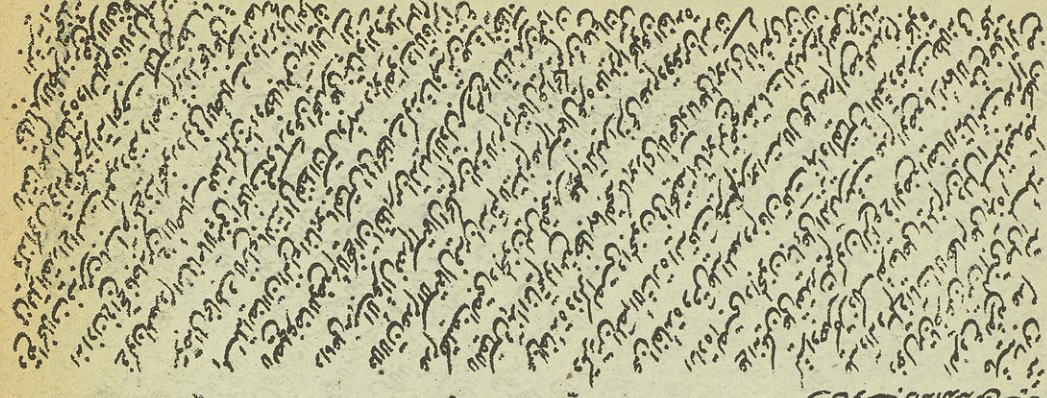
الكعبي مع ان له تحقيقا اخر في رد شبهة الكعبي ضمني كما ذكره المحشي سلطان

ضمن فعل من الافعال فيكون واجبا فيجب تركه والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف
عن المحرم لا يحتاج الترك الى شئ من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث
تقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء لا استغنا
جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف
ووقوف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل مع فعله
في وقت وجوبه الا بترك الواجب الا به مطلقا يلزم بالوجوب في هذا الفرض والصارف فيه
كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به مفهوم وسعه من هذا وغيره اذا تمهد هذا
فاعلم انه ان كان المراد بالاستلزام الضد الخاص لزم المامور به انه لا ينفك عنه وليس
بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم يحرم
اللازم لا وجه له وان كان المراد به علة فيه ومقتضى له مفهوم لما هو بين من ان العلة
الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل المامور به وعدم الداعي اليه ذلك
مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدقها من جميع شرائط التكليف مع
انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول
بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان
الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ان يقصد

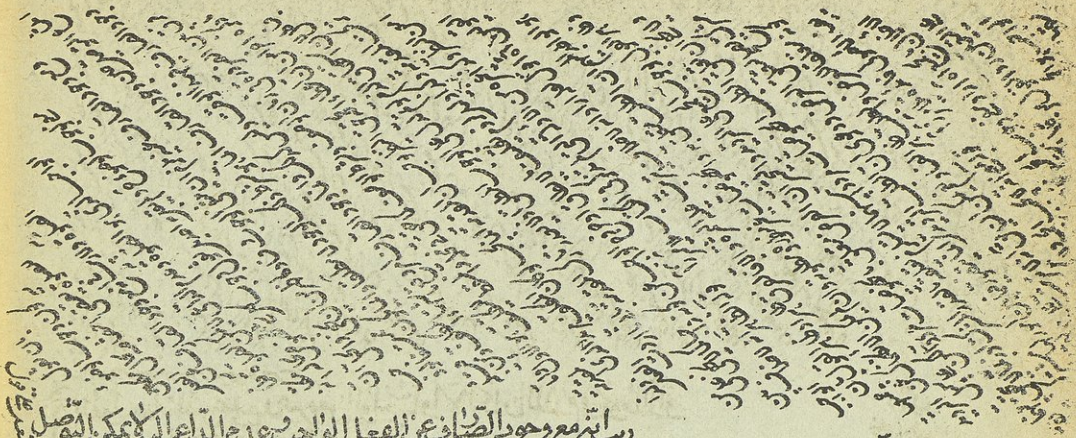
من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كانا مما لا يتم الواجب الا به
واذا فقد تنا سبا بقاعدة وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فالحكم فيهما بواسطة
ما هما مقدمة له لكن الصاف باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون منهيا
عنه كما قد عرفت فاذا ادى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافي
التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب لكنه هو احد الاضداد
الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها لا بالضد الصاف
للمعلول وحيث جمع البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه
فلو دام الخصم التعلق بما بنيناه عليه بعد تقريره بنوع من التوجيه كان يقول لم
يكن الضد منهيا عنه لصحة وقعه ان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في
الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصاف عن الفعل الماموربه
وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصاف
واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في
واحد شخصي وقد ابطلنا به بطلانه لدفعنا بان صحة التشاغل بوجوب ما لا يتم
الواجب الا به يقتضي ما مر في الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل
على ان الوجه الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على

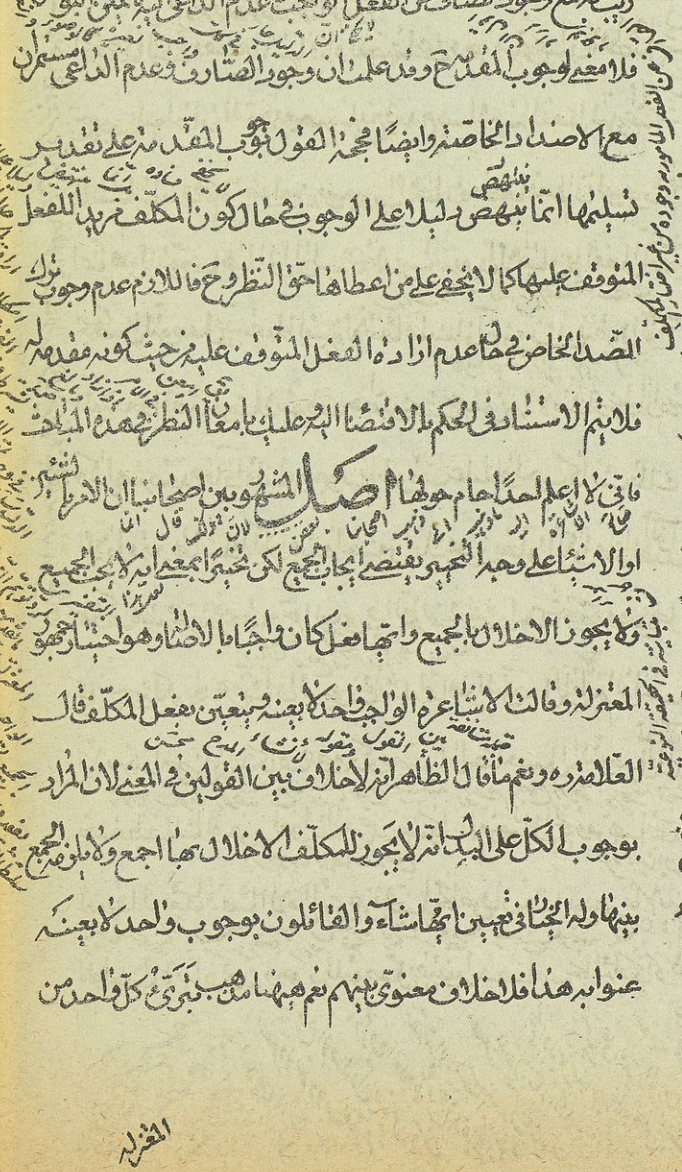


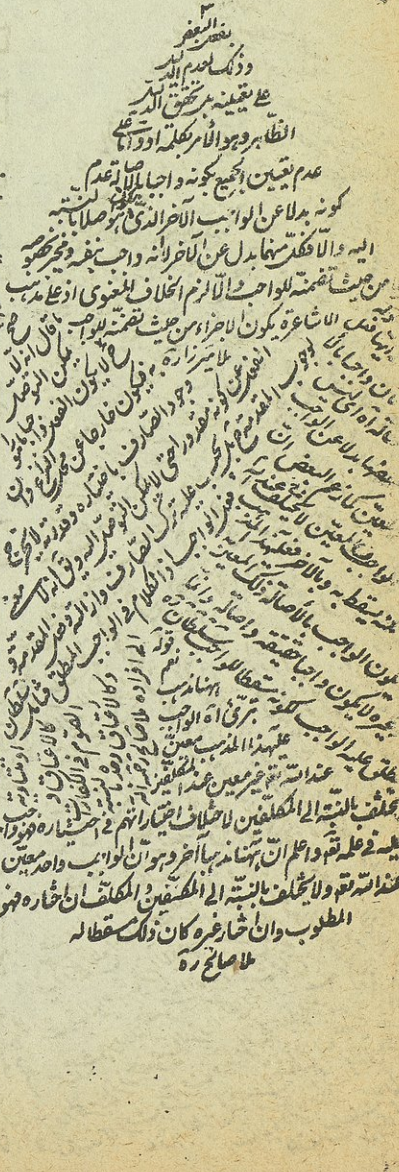


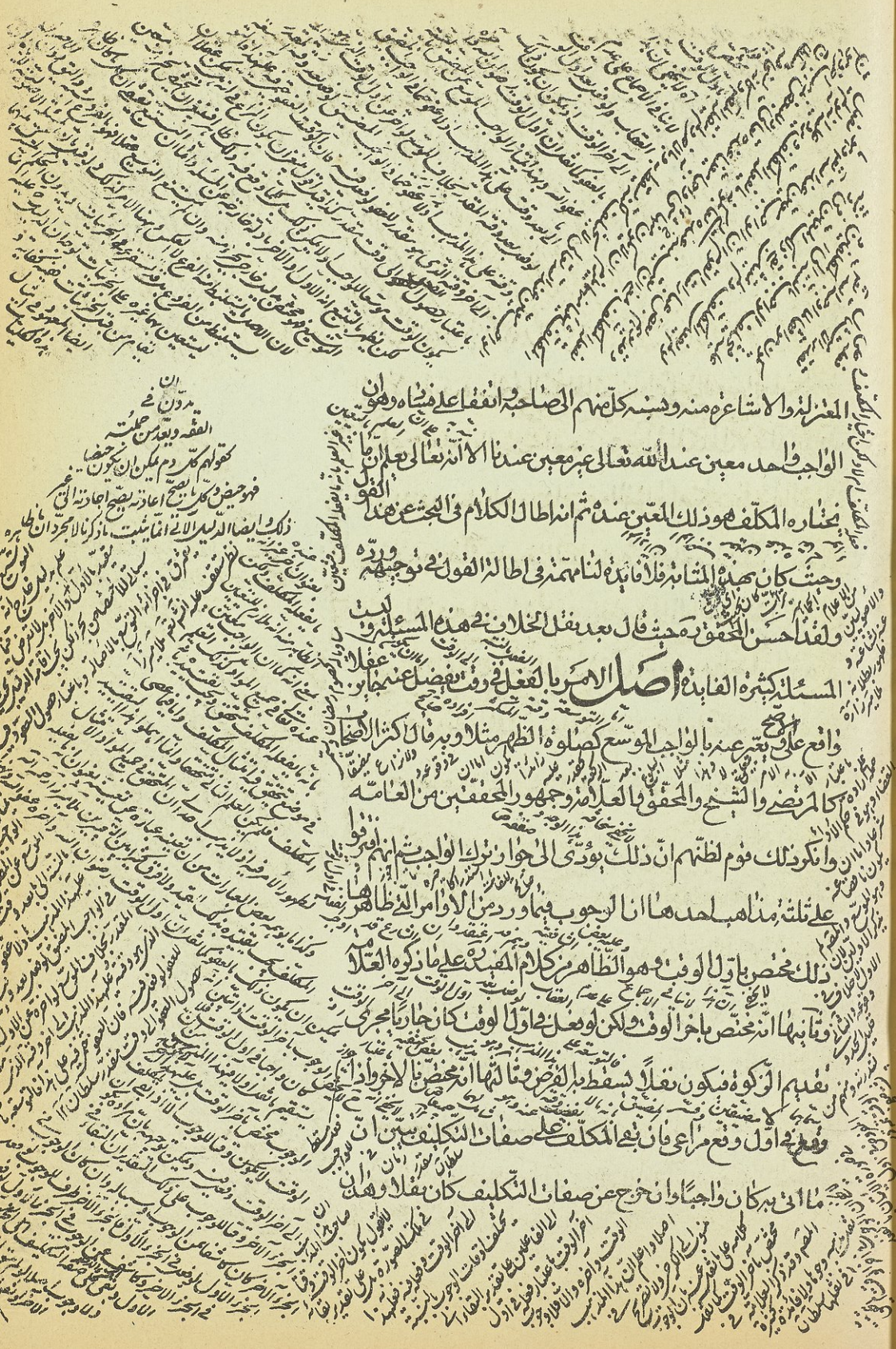


القول به انه ليس على احد غير من الواجبات الا الكف اللازم في نحو ما اذا اوجب
الحج على الثالث فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل امتثال
ح يجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال
كما سيأتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فعلم ان الوجوب فيها
انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه
يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فقول الواجب
الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته
وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك
الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد
لان كراهته محرمة فيجتمع ح الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو باطل
كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما هو الواجب
الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل به التوصل الى المطلوب
فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا تعلم
ان يقال بعد ما قضينا الامر للنهي عن الضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم
الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكان





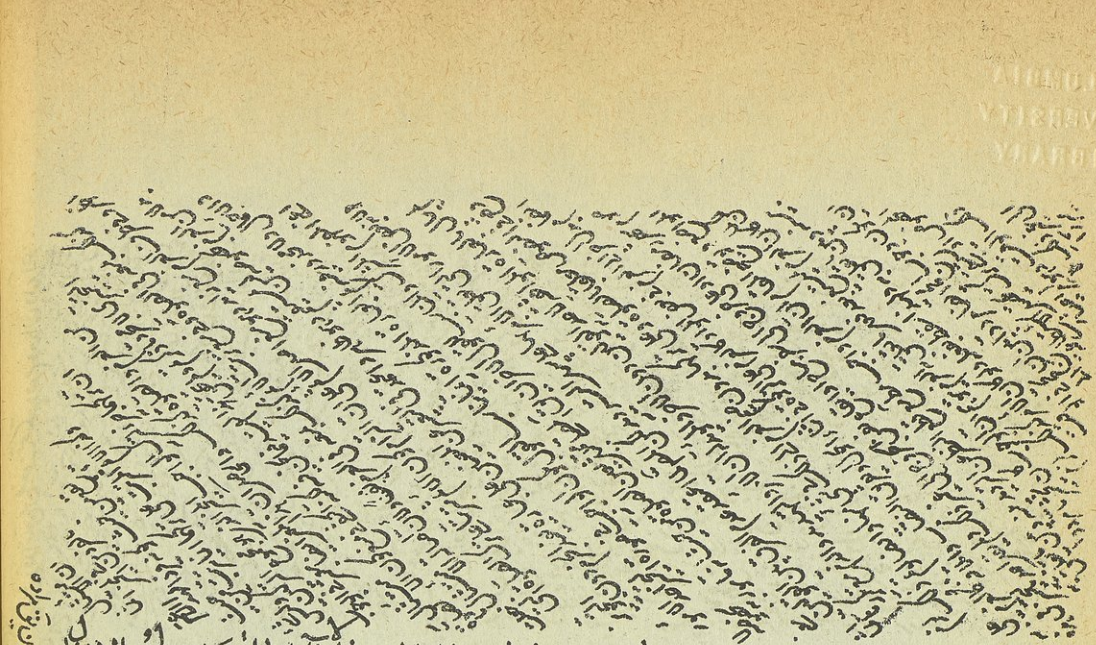




COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

اولا الاخر حكما باطلا ونعني القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء
اداه فقد ادى ما وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا بآخر معين فان كان
اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره متفقا لصلوته خارجا الوقت فلا يصح
كما لو صلاها قبل الوقت وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون
العزم وقته عاصيا كما لو اخر الى اخر وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على
الثانية ان الامر ورد مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم
ظاهر ينفي التخيير ضرورة كونه مرادا لا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب
العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا حكما بالخصوص الوجوب بجزء معين
احتجوا الوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت وسطه من غير بدل
لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التمييز بينهما وحيث
يجب فليس هو الا العزم للاجماع على عدم بدل غيره وبانه ثبت في الفعل
العزم حكم خصائص الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى
ذلك معنى وجوب احدهما فثبت والجواب عن الاول لا نفصال عن المندوب في
ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر
بكل واحد منها على سبيل التخيير مجزيا لواجب التخيير ففي اي جزء اتفق

اما ان الاجماع على جواز ذلك
في بعض الصور لا يقتضي
لا يقتضي جوازه مطلقا وفي الكل كلام
اما في الاول فلانه دعوى الضرورة في
محل النزاع واما في الثاني فلان الخصم مخالف فلا تسلم
الاجماع واجماعنا لا ينهض عليه حجة واما في الثالث
فلا رفع للسند صح نحه
والسلام



ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في اجزاء البواقي فكما ان حصول الاشتمال
في المخير بفعل واحد من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب
التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع
لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف كونه واجبا موسعا وذلك ظاهر
بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهنا كما في الخصال
وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة
بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين مخيرا عن الفعل والعزم فلو كان
ثمة تخيير بينهما لكان الاشتمال بهما من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في
الواجب التخييري وايضا فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه
ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكون كالخصال الكفارة بل لان العزم
على فعل كل واجب واجب يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال والتفصيل على
كونه متذكرا لتفصيل حكم من احكام الايمان يشتمل مع ثبوت الايمان سواء
دخل وقت الواجب ام لا يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات
اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان
بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكرناه وان كان الحكم

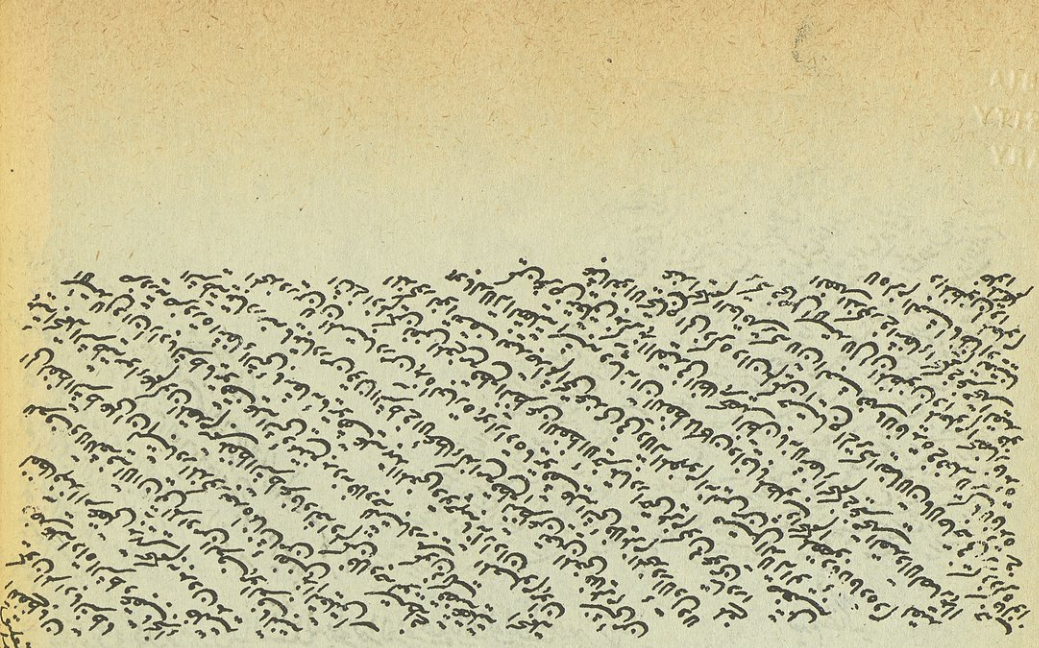
COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

قوله لعدم انفكاك المكلف عن هذين العزمين اه هذا ممنوع بل ربما كان مع الشعور والالتفات للفعل لم يكن عازما على الفعل والترك بعد الى ان يضيق الزمان الآتي وكان قوله وهو كما ترى اشارة الى هذا سلطان ره ١٢

منكورًا في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزمًا
على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين
حيث لا يكون غافلًا ومع الغفلة لا يكون مكلفًا وهو كما ترى حجة من خص
الوجوب باول الوقت ان الفضلة في الوقت ممتنعة لاداءهما الى جواز ترك الواجب
فيخرج عن كونه واجبًا فاللازم صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول
او الاخير لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة باداءه
في الاول وهو باطل اجماعًا فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن منافاة
الفضلة في الوقت فقد اتضح مما حققناه انفًا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص
الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضًا كما تقدمت
الاشارة اليه وفيه احتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبًا في الاول
لعصي بتاخيره لانه ترك للواجب فهو الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع
فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى
انما يتم لو كان الفعل في الاول واجبًا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على
سبيل التخيير وذلك لان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت
الموسع ومنعه من اخلاله عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان

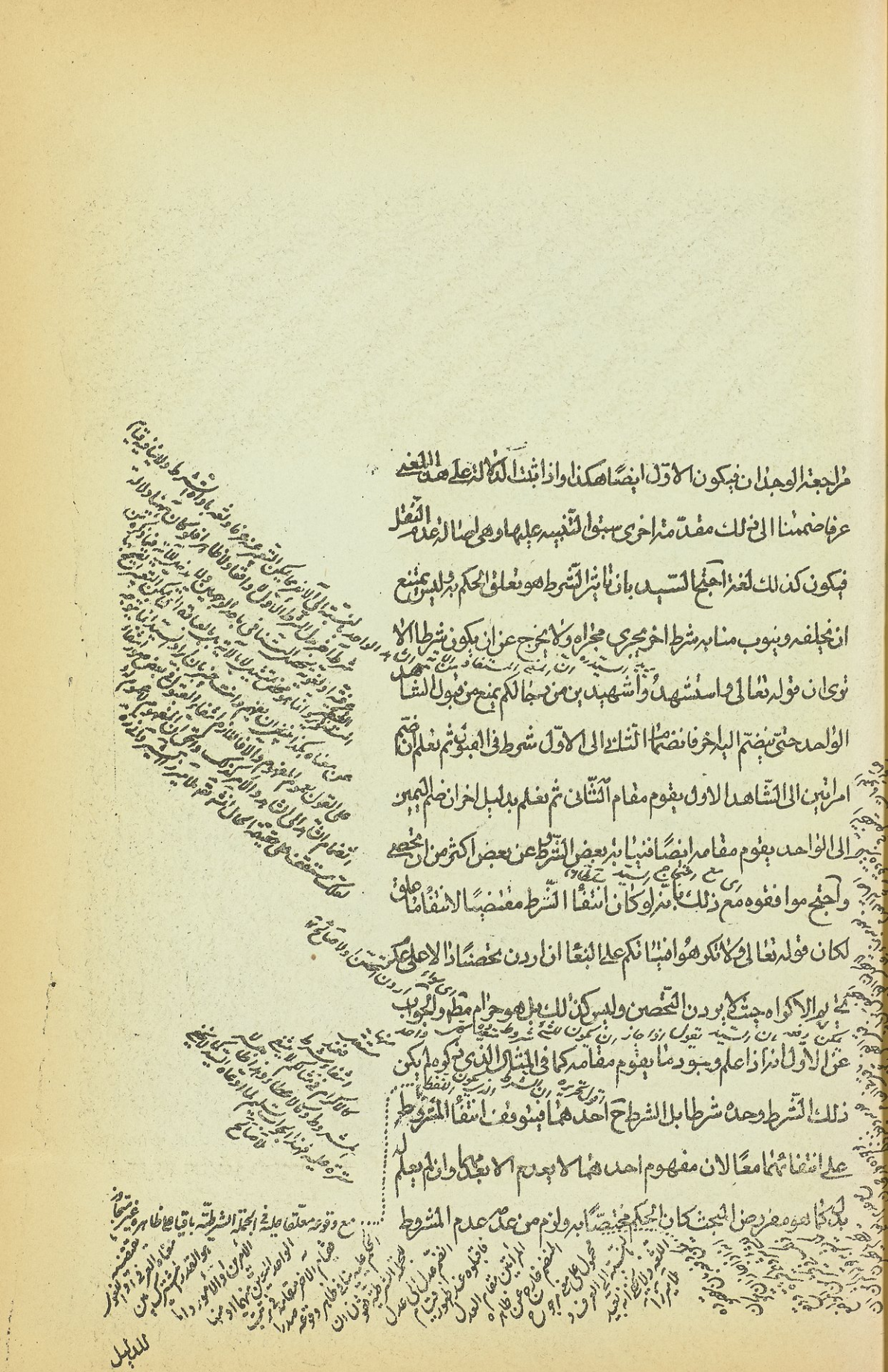
تيرتب العقاب على تركه وقد مر ان العقاب لا يترتب

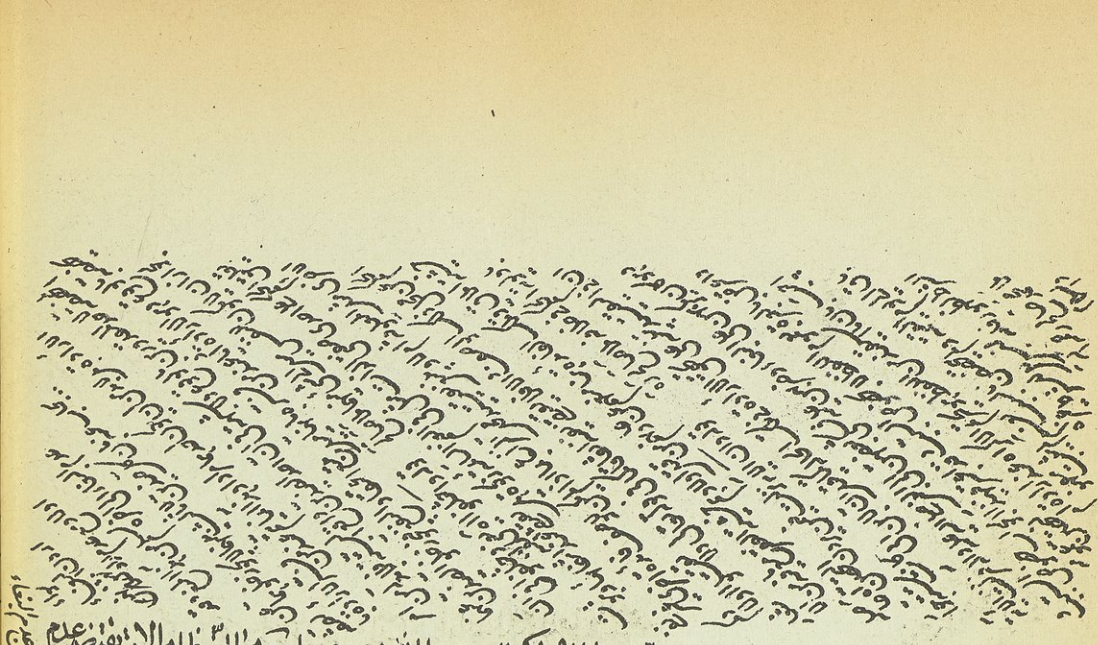
قائلون بان الفعل ليس متعين في الاول بل المكلف مخير من ادائه في الاول وقضائه في الآخر ولهذا لم يعص بالتاخير اجماعا ملا صالح ١٢



لخطاب المكلف بقاعة في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع
الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع
ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه
ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام
الوقت متسعا فاذا اضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموصعين
فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الخمس بيانات المخالفة الحقايق وبينما نحن فيه
الخمس بيانات المفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة في جزء من اجزاء الوقت مثل
المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المختلفة
بشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات
الفعل وههنا في اجزاء الوقت والامر فيه سهل **اصل** المحقق ان تعليق الامر
بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم
الفاضلان وذهب السيد المرتضى رحمه الى انه لا يدل عليه لابد ليل منفصل
عنه وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا
درهما ان اكرمك مجرى في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك فالمبتدأ
من هذا انتفا الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد يشكو عند

Property of the Library



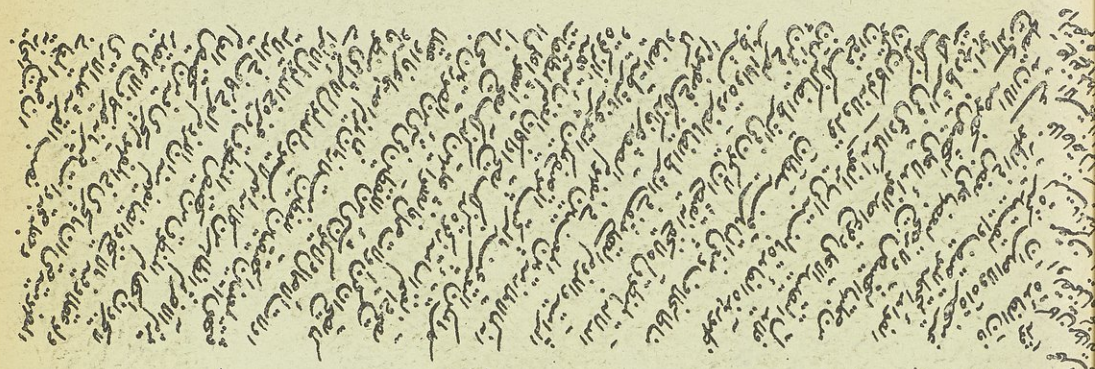


للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الاية يقتضي عدم
تحريم الاكراه اذا لم يوجد التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة
اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها
عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى و
والموضوع فيها منتف لانه اذا لم يوجد التحصن فقد ارتدن البغاء ومع
ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحينئذ
لا يكون كارها فيمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط
انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء عند اذا لم يظهر للشرط فايدة اخرى ويجوز ان
يكون فائدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة
فالمولى احق بارادتها وان الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن
المولى على الزنا وثالثها انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه
بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان
الظاهر يدفع بالقاطع **اصل** واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي
الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجمع اللذكرى
في الذكرى وبقاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب

لما ذكرناه وقد اورد عليه بالاطائر تحته ملائمة

قوله
وثانيها
ان التعليق بشرط
اقول لا يخفى ان هذا
لو كانت معللة بما ذكر لزوم
البحث في نص الحكيم كان هذا الشرط
في غاية الحسن واما الوقف بان الدلالة من جهة
التبادر من اللفظ عرفا او لغة كما ذكره المصنف
وجماعة من المعاصرة فلا تاتي هذا الشرط الا بان يلتزم بان الوضع
فلا يخفى ما فيه
فالاول ظاهر واما الثاني
عدم الوجود وانما يترتب
الحكم في غير مورد الشرط
وليس فيه ما يدل على ذكر
تركه على انتفاء الحكم فيما لانه خارج عن ان يكون في لانه مفهومية مصطلحة
مما يجري في كلام ما لم يذكر اصلا او ذكر مع تقييده وفي
مفهوم اللقب ايضا سيتقدم المصنف
الفروع عن العلامة
ما يقرب

فيه اشكال ان التعليق بالشرط يقتضي عدم الحكم عند عدم الشرط مطلقا سواء كان الشرط علة منحصرة او لا وسواء كان الحكم ثابتا بالشرط او بغيره وسواء كان الشرط ثابتا او منتفيا وسواء كان الحكم ثابتا او منتفيا وسواء كان الشرط ثابتا او منتفيا وسواء كان الحكم ثابتا او منتفيا



لنا انه لو دل لكان باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة
واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير
محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزئه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة
بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفسادها واما بالنسبة الى الالتزام فلا
لاملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة
في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة واجيب بانه لو
ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعرى تعليقه عليها عن الفائدة ويجري ذلك
الانسان لا يضحك بعلم الغيوب والاسوار انام لا يبصر والجواب المنع عن
الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكروه بل لها كثيرة منها
الاهتمام ببيان احكم محل الوصف اذا احتاج السامع الى بيانه كان يكون مالكا
للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز
القتل مع الفقر بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان تكون المصلحة
مقتضية لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها دفع
السؤال عن محل الوصف ونحو غيره فيجاب على طبقه ان تقدم بيان حكم

الغير لنحو هذا من قبل واعترض بان الحصر انما يقول بانتفاء التخصيص
بالوصف في الحكم من غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه ونحن نجيب بما
ذكروه من الفوائد لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابا ان المدعى عدم حمل
صورة لا تحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي
الذي صرح به صونا للكلام البليغ عن التخصيص لا لفائدة ان مع احتمال
فائدة منها يحصل الصون وبناء ما لا بد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما
سواها الى دليل اما متسلم في الحجة بالابيض والاسود فلا نسلم ان المقتضى لا يستقل
هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو في كونه بيانا للواقع

اصل والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها فاقا
لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد فقال ان تعليق الحكم بغاية انما يدل
على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل وافقه على
هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم
مجيء الليل فلو فرض ثبوت وجوبه بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف
المنطوق احتج السيد بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف
على انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا

التحقيق وهو كالمناقض لفرقه بين الامرين لا فرق بينهما فان قال اى معنى لقوله ثم
ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا
اى معنى لقوله تعالى في سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان
يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بعد النص وعلم ثبوتها
في المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرف الغاية من
مساواته للمعلق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر لا ينفك عنه تصور
المقيد بكونه الى الليل مثلا عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت مما
التسوية في التسوية بينهما لا وجه لها والتحقيق ما ذكره بعض الافاضل من
اقوى دلالة من التعليق بالشرط لهذا قال بدلالة كل من قال بدلالة الشرط
وبعض من لم يقل بها **اصل** قال اكثر نحاة البصرة ان الاول بالفعل المشروط
جائز وان علم الامر انتفاء شرطه وبما بعد بعض ما خرجوا به وان علم
الامر انتفاء الشرط مع نقل كثير منهم الاتفاق على صحة شرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء
الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل في غد صلاة
موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار علم الامر بانتفاء الشرط ويكون مشروطا
بقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد

هو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق لكن لا ينحل التوجه عن الميت بما نوى

وان تكثر ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك ما قلته وانما لم اتعرض لها

قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنون به الدعوى حيث جعله على الوجه الذي

حكيناه ولقد اجاد علم الهدى رحمه الله في تنقيح هذا المسلك واحسن التأدية

عن اصل المطلب فقال وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى

ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط او بقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك

مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى

علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط فان

الذي يبين ذلك ان لو سئلوا لعلمنا ان زيدا لا يمكن من الفعل في وقت

مخصوص فيحسن منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره

قد علمنا بصفته في المستقبل الا نرى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم

البتة طريق يجوز حسن الفعل لانه انما يصح ان يعلم كون المامور به ممكنا لا يصح

ان يعلم عقلا فاذا انعقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون احدهما في

امر يحصل فيه حكم الظان للتمكن من امره بالفعل مستقبلا ويكون الظن في

ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما

مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بما يمكن من يمكن وجب
ان يوجه الامر نحوه بدون من يعلم انه لا يمكن فالوجه صحة حاله كحالتنا اذا
اعلمنا الله تعالى حال من نامره فعند ذلك نامر بالشرط فلت فهذه الجملة التي
السيد كافية في تحرير المقام وافية في اثبات المذهب المختار فلا نعود ان نقلنا ها
بطولها او اكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صورنا البراجح المجوزون وجوه
الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يصح لهذا للازم باطل بالضرورة
ان
من الدين وبيان الملازمة كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة
المكلف فلا تكليف به فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف
واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف قبله
لا يعلم الجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال يحصل
العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمع الشرائط عند حضور الوقت وذلك
كاف في تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت متسع زمنا زمنا ونورد
في كل جزء جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى
صفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة
فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم

خلاف الواقع
واما ثانيا فلان
النزاع لو كان في لفظ
الغير المقدورة وكان الارادة غير
مقدورة لم يكن التكليف مشروطا بالنسبة اليه
مما ذكر ان الارادة القديمة شرط غير مقدور عنه

ابو هاشم وجوب نبح ولد لانتفاء شرطه عنده وقيده وهو عدم النسخ وقد علم
والا لم يقدر على نبحه ولم يجتمع الى فداه الرابع كما ان الامر يحسن المصالح تنشأ من
المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من لفظ الامر وموضع النزاع من هذا
القبيل فان المكلف معذور من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه
على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الاخرة وفي الدنيا لانزجاره عن القبيح
الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر يخبرها عليه مع غرضه على
فسخها امتحانا له وللانسان قد يقول لغيره وكذلك في بيع عبدك مثلا
مع علمه بانه سيفسخ له اذا كان غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في امر العبد
الجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع
وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال
الامر وليست الارادة منه قطعا والملازمة انما تنفع وكونها مانعة من توجه
المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء الصورة فيه
مكابرة وهيهات وقد ذكر السيد في تتمة ينفع المقام ما يتضح به سند هذا
المنع فقال وهذا مذهب ابي هاشم انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد وقت يقضي
وجوه فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب ان يعلم قطعا انه مامور ان

يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه
امارة يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه و
لا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في
العقل وهو ان المشاهد للشيخ من بعد مع تجويزه ان يخترمه الشيخ قبل ان يصل
اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب ان يزيد التحرز منه ان يكون عالما ببقاء
الشيخ وتمكنه من الاضرار به وهذا كلام جيد مما علمت به وجه المنع من مورد و
بظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بقيام
الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض عليه
الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم و
عن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم عليه السلام بالذبح الذي هو فرى الاوداج بل كلف
بعقد ما به كالاضجاع ونحوه وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على
هذا قوله تعالى فادى بناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا واما جوابهم فلا شيء فيه من
بوم بعد مقدمات الذبح به نفسه لجواز ان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان
يكون عالما ان ثم سبوما من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة عما فعله لم يكن
قادرا عليها او لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى وعن الرابع انه لو

غير معقول ظاهر
وقد يجاب عن اصل الدليل
بان تعلق الامر بالذبح مسلم ولكن بشرط
شرط يعلم عدم وقوعه لانه روي انه قرب
اوداج ابنه لكن كلما فرى جرى عاد ملتحما فضد امره

سلم لم يكن الطلب هنا لك للفعل لما علم من امتناعه بل للعزم على الفعل و
الانقياد اليه والامتثال لبل النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكر فيه من
المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك
ممنوع في حقه تعالى (أصل) الامر عند الاشعري ان تنسخ مدلول الامر وهو الوجوب
لا يبقى معه لدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة
في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التحصيل
لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر
مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يقوم الاتيان بها من
الغير ولا يدخل بدون شيء منها البتة في الوجود فاذا عارضه بنفسه بعد نسخ
الوجوب غير معقول والقول بانتقام الاذن في الترك اليه باعتبار الوصف الرافع
المنع من الترك الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من
الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع
في النسخ الواقع بلفظ نسخ الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي
هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل
التعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان

القيد
فقط ورفع القيد
على الاولين ظاهر وكذا
على الاخيرين لان رفع الاذن
الفصد يستلزم رفع المنع من الترك ايضا
لضرورة فعلا استقادير رفع المنع من الترك معلوم و
الاصل بقاء ما كان الا ان يثبت بدليل شرعي
الاصل بقاء ما كان الا ان يثبت بدليل شرعي
اغنى الاذن في الفعر فقط صالح ١٢
اي بالمجموع باعتبار كل واحد من اجزائه صالح ١٢

فيسل الجدى لكونه راجعا فى الحقيقة الى النقلوا بالجموع اجيبوا بان المقتضى
للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز
جزء من الوجوب والمقتضى للمركب مقتض لاجزائه واما الثانى فلان الموانع
كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى فسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية
لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفى فى رفعه رفع احد اجزائه فيكفى فى رفع الوجوب
رفع المنع من الترك الذى هو جزء منه فلا يبقى فسخه على ارتفاع الجواز فان قيل
لانم عدم ماهية فسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة
التى معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذى هو جنس الواجب
وغيره لابد لوجوده فى الواجب من علة هى الفصل المرد وذلك هو المنع من الترك
فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته قلت ما يفيده الفسخ
لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع فى كون الفصل
علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقق ذلك
يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نسلم ان ارتفاع علة
يقتضى ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر وذلك لان
الجنس انما يقتضى الفصل لا من الفصول ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك

مقتضى ثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس الذي هو الجواز والحاصل ان للجواز

فيكون احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني

هنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر وبالناسخ فجنبه بالاول وفصله

بالثاني ولا بناء في هذا الاطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز بحيث ان

ظاهره استقلال الامر به فان ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون بما

قلنا فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع

بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لاحتمال رفع البعض الذي

يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا الظاهر يقتضي الفا التحقق

مقتضيه اوكلا فالاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما

توجه الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر فينتصب الى ان يثبت ما ينافيه

وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يتولنا سبيل الى القطع

بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع

من وجود المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب قد يشترك

بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر لا يتحقق له بدون احدهما فيعود الكلام اليه

قطعا وان لم يثبت عليه الفصل للجنس لانا نخصص الاحكام الخمسة

بعد

بعد في الضرورات وح فالشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضى

وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط احتمل المنع من الترك

فيقتضي ثبوت مقتضاه الذي هو قيد اخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا

يبقى قيد ولا معقد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي

ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول بأصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان

معارضا باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان وبهذا ظهر سقوط قولهم

اخر الحجة ان الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام

القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان

دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب بالجواز فقط كما هو المتبادر

على السنتهم ويدل به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في

كلام جماعة ولا منهما ومن المكروه كما ذهب اليه بعض العامة حتى انهم لم

ينقلوا الكلام بقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل نص بعضهم نافيا

للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما رايت ينادي بأن الباقي هو الاستحباب

وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا ممنوعا

من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان

الثاني من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم البه الاذن في

القول على ما اقتضته المناسبة تكملت قيود الحد وكان هو المطلوب

المبحث الثاني في النواهي

اصل اختلف الناس في مدلول صيغة

النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره

لانها المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا يتم العبد على

فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم التقييد والقول بعدم وقوعه فاسد

عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه وآله عنه

ثبت ان الامر حقيقة في الوجوب فهو واجب الانتهاء عنه فيحرم فعله وما يقال من ان هذا

اذ مختص بما نهى الرسول صلى الله عليه وآله عن فعله بالنحوي على تحريم ما نهى الله عنه

المروية عن الائمة عليهم السلام على نحو ما قلناه في الامر

اصل

وقد اختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه منهم العلامة

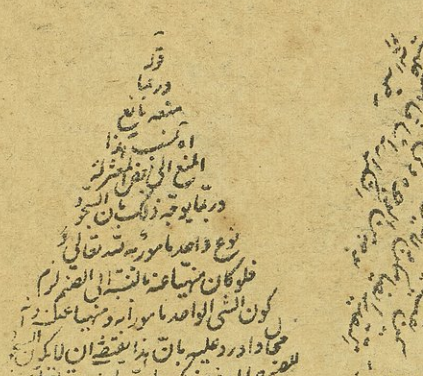
رحمه الله في هذيبه وقال في النهاية المطلوب بالنهي

نفس ان لا يفعل وحكى انه قوله جماعة كثيرة وهذا

هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف

ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل مزدوجا نظرا الى تحقق الكف
عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق
التكليف ليس هو الكف والا لم يصح الامتثال ولا يحسن المدح على
مجرد الترك احتجوا بان التهى تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفى
الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدميا اصليا والعدم الاصلى
سابق على القدرة وما حصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع
من انه غير مقدور بل ان نسبة القدرة الى طرفى الوجود والعدم مساوية
فلو لم يكن نفى الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ من شرط القدرة
فى الوجود فقط وجوب الاقدرة فان قيل لا بد للمقدور من اثر فعلا او العدم
لا يصلح اثرا لانه نفى محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد و
العدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل
اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار فى حين المنع
وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل مستمرا وان يفعل فلا استمرار فاثر
القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها
اصل قال استدل المرتضى رحمه الله منهم العلامة رحمه الله على ان

النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته
الدوام والتكرار وهو القول الشاذ للعلامة اختاره في التهذيب قائلا لانه عن الاكثر
والبه اذهب لنا انا النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته
في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فانه لو ادخل
ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها عليه
قال السيد عميد عن نقل انما ينهى عنه كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعلت
في العرف عاصيا مخالفا للسيد وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما
بخلاف ما لو اعتقد ذهاب المدة التي يمكنه ايقاع الفعل فيها وهو فار لكن
نفى السيد بمتناول غيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا انما يتجه
به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض
نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا
تقربوا الزنا لمخالفته كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك
والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده
بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن الاول
ان كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد ولا بتناول غيره



الا ترى انه عام يجمع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل
الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المشار هو الذات
على انك قد عرفت في نظيره سابقا ان ما فرضه جعل الوضع للعقد
المشترك اعني لزوم الاشتراك او المجاز لازم عليهم من حيث ان الاستعمال
في خصوص العين بصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث ان
التجوز بالتوكيد واقع في الكلام مستعمل فيحث يفيد بخلاف الدوام
يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤدي بما يوافقه يكون تاكيدا **فائدة**
لما اتضح كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام
يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح
اصل التخيير امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد كما لا نعلم في ذلك مخالفا
من اصحابنا وافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وبنيغ تحرير محل
النزاع اولا فنقول الواحد تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك
فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كما يجوز لله تعالى للشمس والقمر وبما صنعه
صنعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او تتعدد
فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه

فذلك مستحيل قطعا وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال فيقال لله تعالى

ومنع بعض المجيزين لذلك نظرا الى هذا البس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه

لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعذر الجهة بان كان الفعل

جهتان توجبه الامر احداهما والنهي في الاخرى فهو محل البحث ذلك كما

في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها اصلوة وينهى عنها فيها من حيث كونها

غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان المطلوب الايجاد

الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد

مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع اما بناء على لزوم اجتماع المتنافيين في شيء

واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعتبر في الواقع ابرين هذا مامور

به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية

معه قطعا فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن

المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا بها من حيث انه احد الامرين

المامور بهما للصلوة وجزء الجزء جزء والامر المركب امر باجزائه ومنهيا عنه باعتبار انه

الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه

بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول انا لسنا امر عبده بخياطة ثوب في

فقاله

نهاعن الكون في مكان مخصوص ثم خاطته ذلك المكان فانا نقطع بانه

مطيع عاص بجهة الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني لو امتنع الجمع لكان

باعتبار الاتحاد متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما بتعلق

عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدم ذلك لا بجرهما عن حقيقتهما

اللهم هما متعلقا الامر والنهي حقيقتين مختلفتين فيحل المتعلق

الجواب عن الاول ان الظاهر مما قال المذكور ارادة بحصل خياطة الثوب

سلمنا الكون متعلق النهي مختلف فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة

سلمنا الكون يمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك ممنوع

المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفق وعن الثاني انا نمنع مفهوم الغصب

وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو جزء منها بعض جزئياته

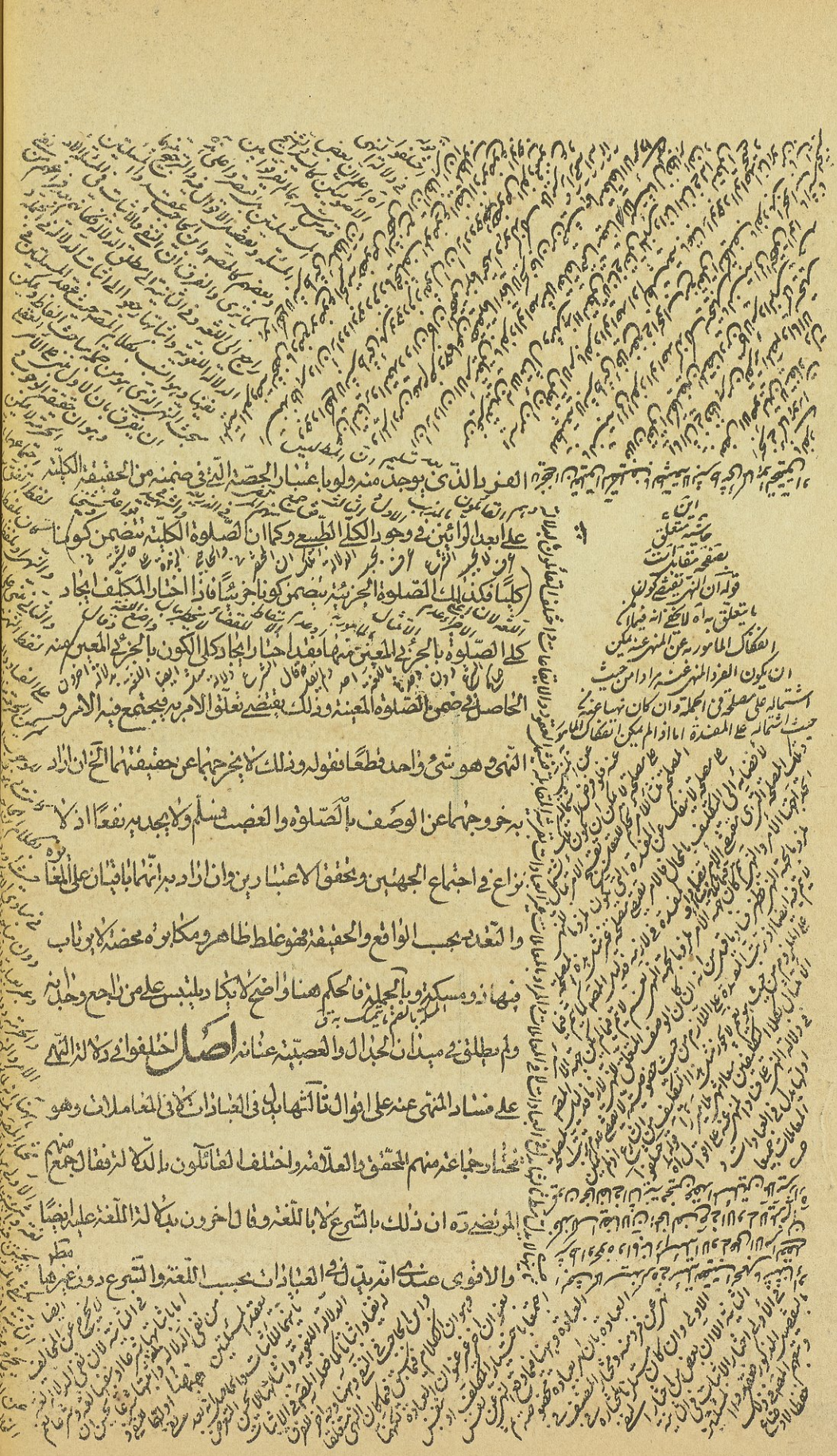
ان هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف لغصب هذا الكون صار متعلقا

ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها في ضمن

الافراد والفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة

وهكذا يقال في جهة الصلوة فان الكون المامور به منها وان كان

كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فتعلق الامر في الحقيقة انما هو



فههنا دعويان لتا على اولهما ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدا

غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالقول بهما

عنه لا يكون اتيانا بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة

ولا يخفى بالفطن الاهذا ولتا على الثانية انه لو دل لكان احد الثلثة وكلها

فاسدة منتفية اما الاولى والثانية فظاهر واما الالتزام فلانه مشروط بالملزوم العقلي

والعرفي وكلاهما معلوم وكلاهما مفقود ان بين على ذلك انه يجوز عند العقلاء في

العرف ان يصرح بالنهي عنها واتها لا تفسد بالمخالفة من دون تصرف

بين الكلامين وذلك دليل على الملزوم بين حجة القائلين بالدلالة مطلقا

بحسب الشرع او اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار من اول وسيد الى

القضاء بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم

الحكمة يدل عليها النهي ومن ثبوت حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان

الحكمتين ان كانت متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل على ما

فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو دليل الامتناع لان

مفوت المرجوح مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة او معارضها من جانب

الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة

ولا يلزم
ان يكون حكمة
ترتب اللازم مرجوحة
اما اللازم ان يكون حكمة
وقوعه مستقبلة او مرجوحة لكون
حكمة وقوعه مرجوحة مثلا لا ينافي ان
يكون حكمة ترتب اللازم عليه بعد وقوعه راجحة
على عدم ترتبه بالجملة الراجحة في طرف

فلما رجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة لخلا لصلاة بعارضها شيء من مصلحة

الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه والنهي

لم يصح من صحة الصحة فقوله لما استدل به الجماعة على الجزء الاول من دعوى وهو ان النهي يدل على الفساد في

لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده

ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع انما الخلاف في الشارع به ظاهر

جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت

اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب

اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة بها

باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوبة والا

لم يحصل بما فعله في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات بظاهر

جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير

العبادات موجه واجمع مشبوها كذلك لغة بوجهين احدهما اما استدل

به على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد واجابوا

عنه وانما يفيد ما ذكر انما يفيد دلالة النهي على الفساد واما ان ذلك لدلالة بحسب اللغة

فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا

لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة والثاني ما قدمناه من عدم الحجة في ذلك

وان

وان اصابوا في القول بكلا للنهي في العبارات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل ١٣
وهم عنده مصيبون من وجه مخطئون من وجهين اما الاصابة فيما ذكروا واما الاخطاء فيه
والتحقوا ما اسند للمنابر سابقا الوجه لثانيهم ان الامر يقتضي الصحة
لما هو الحق من دلالة النهي على الاجزاء بكلا التفسيرين والنهي يقتضي الفساد مقتضاها
يقتضان فكون النهي مقتضيا لفساد يقتضي الصحة وهو الفساد واجاب الاولون بان
الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة وبقوله بمثله في النهي وانتم تدعون كلا منه
لغة فمثله ممنوع في الامر والحق ان يقال لا نسلم وجوب اتحاد احكام المتقابلات
اشير اليها في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا لكن يقتضي قولنا
يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم من ان لا يقتضي الفساد فمن ان يلزم في
قوله لجواز استمرار الحمام في لازم واحد كثير الحرارة والبرودة ودلالة الامر
النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به محل النزاع
للدلالة مطلقا لغة شرعا انه لو دل لكان مناقضا للبصري بصحة المنهي
عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا
لو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك ولجب منع الملازمة فان قيام
الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد وكون
التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح
بالنقيض يدفع ذلك أظاهر وبنافيه قطعا وليس من قوله في المثال ولو فعلت

المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول

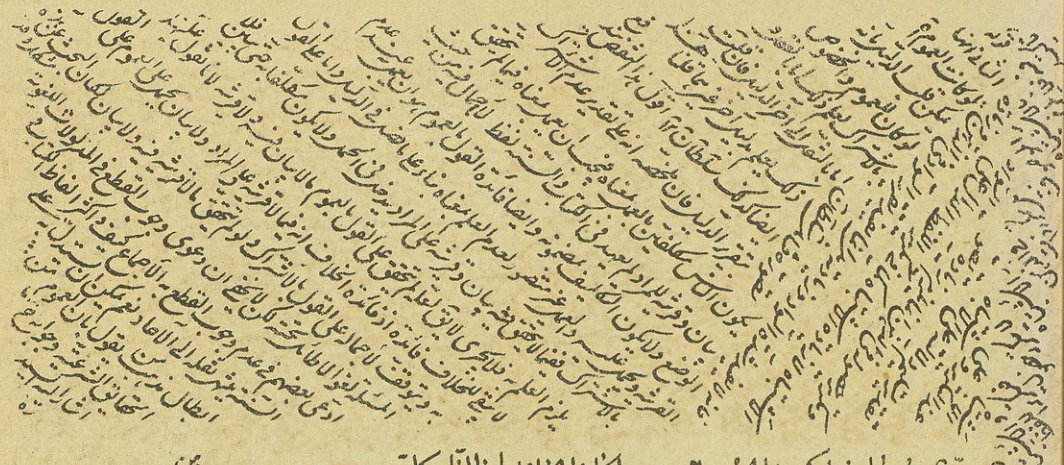
الأول في الكلام على الفاظ العموم

أصل المختار ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال الشيخ ابو الحسين البصري وجماعة انه ليس للفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يتبادر من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم وانما استبد على ذلك الصيغ

بقلت فعرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف والشرع الى الوجوب

وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص

وانما تستعمل في العموم مجازا لنا ان استبد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر ولانا لنكرة في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ



امتنع عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان القائل بان الناس كلهم
اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك باطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة
عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيء بنا كد يكون توكيدا فيلزم
ان يكون الالتباس مؤكدا عند التوكيد واما بطلان اللازم فلانا نعلم
ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه الخ
بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ الذي يدعى وضعها للعموم مشتركة فيه
وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ وشيء
انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما انا لعقل
وهو محال اذ لا مجال للعقل مجرده في الوضع واما بالنقل والاحاد
البقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول انه
انه من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك آية الحقيقة
فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه على التنافي
منع الحصر فيما ذكر من الوجوه فان بعد وا التعين من اللفظ عند طلاقه دليل
على كونه موضوعا له قد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من قال ان جميع الصيغ
حقيقة في الخصوص متفق لانها ان كانت له مجازا وان كانت للعموم

انا نقطع
بكون ذلك
مع شيوعها في الترا تر
عند الصحابة وخلفهم هذه الصيغ
في زمن بعد زمن وطبقة بعد طبقة بعد
طول التفاوض وامتداد النزاع على العموم
لم يعتد احد بان هذه خاص خلافا على المطلب سلم

١٤ فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوت الخلاف في العموم فانه مشكوك فيه

اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه فجعله حقيقة في

الخصوص المتيقن ولي رجحهم العموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار

مثلا انه ما من عام الا وقد خص وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل

بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز

نقض بان هذا الظاهر عام لابد من التخصيص محسن

والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اشاع للغة بالترجيح وهو غير جائز على

معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص

لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا لا يخلو اما من نظر واما عن الاجماع اما

خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر فانها للعموم على ان ظهوره كونها

حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل فقد قام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن

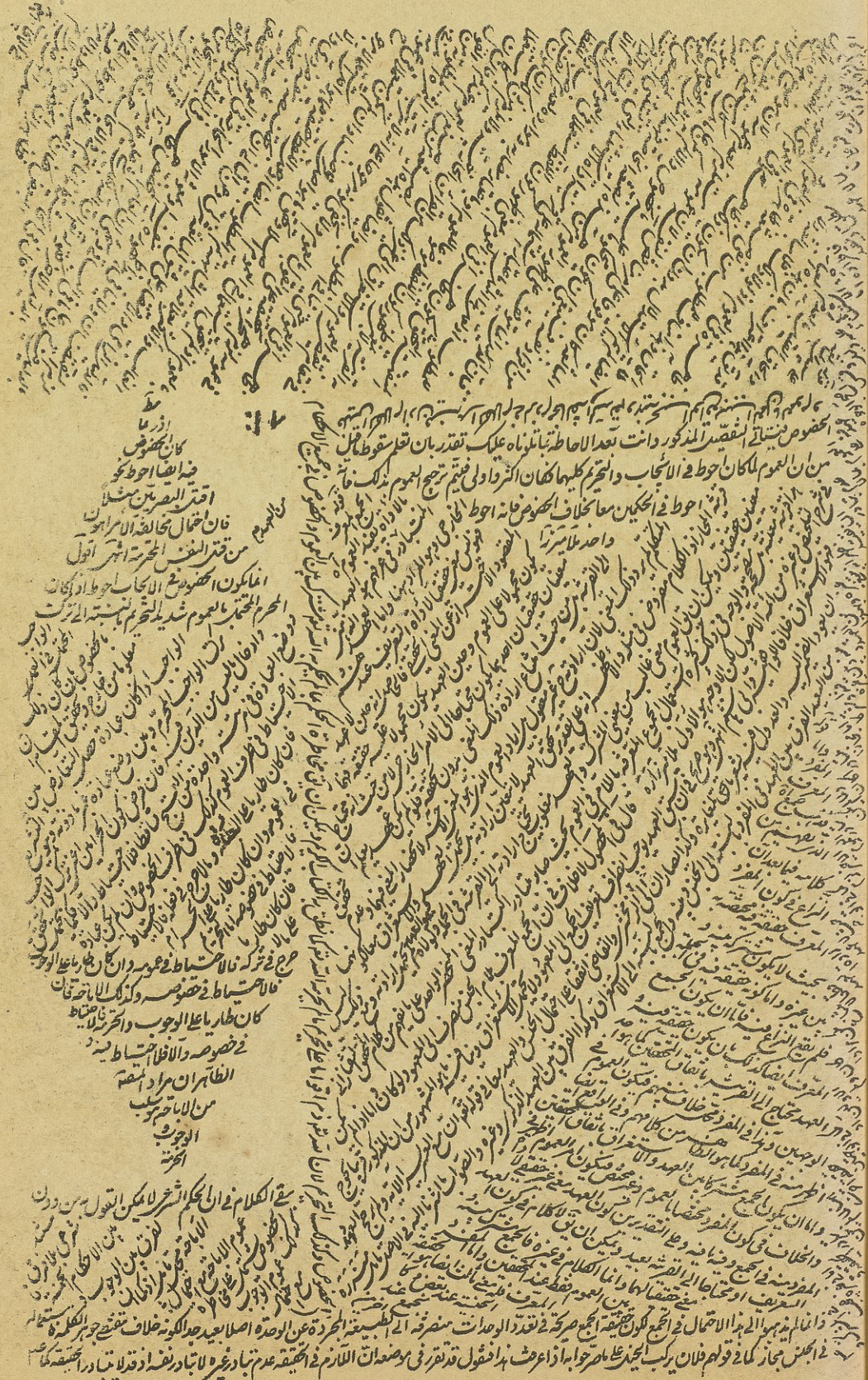
اصل

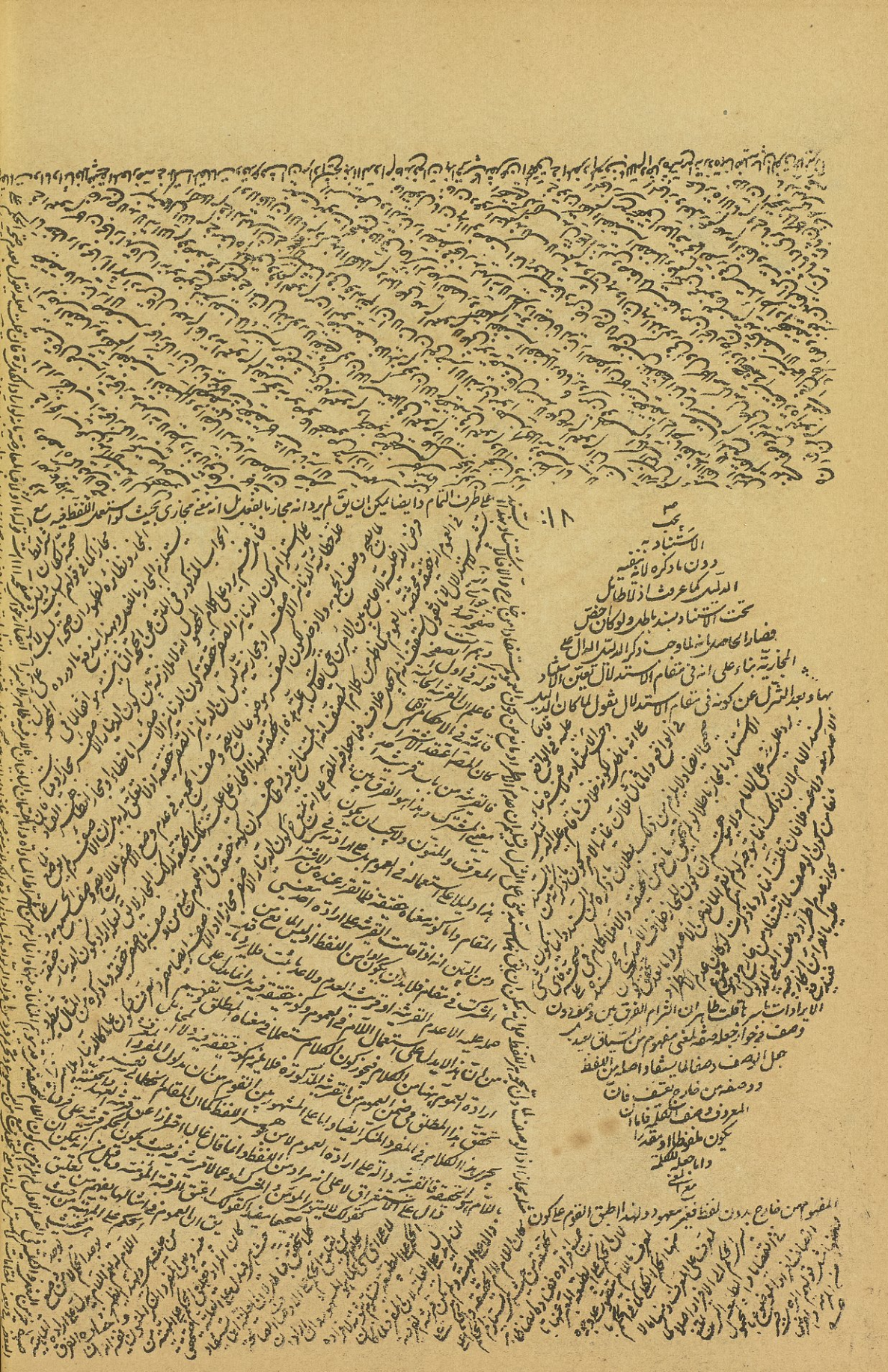
الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من

الاصحاب ومحققوا مخالفنا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا

يعتد منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب

جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم قاد





واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لندرة تبادر العموم منه الى الفهم وانه ١٩

لو عم لجاز الاستثناء منه مطرد وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما

جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر والثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر

الا الذين امنوا واجيب الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول اللام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بعد عن الثاني

بانه مجاز لندرة الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلان عدم الاطراد يتصور بهنا لصحة الاستثناء عن مفهومات المفردات قطعا فما قال

على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما

الثاني فلان الظاهر انه لا مجال للانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد

حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها الظاهر من كتب الاصول انكاره وذلك مطرد في جميع المفردات وكذا الظاهر من

مما لا ظاهر فيه خلاف بينهم فالكلام انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث

لو استعمل في غيره كان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا من شاكلها وبين الوجه

ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى الاول الذي لا

نزاع فيه **فائدة** مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف

على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا

فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حتى
لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله صلعم اذا كان
الماء قلتين لا يحمل الخبث ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك انتشاع ارادة
الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم
افتاح فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة
البعض هنا في الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم
نجاسة مقدار الكر من بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة
فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من مقدمي
الاصحاب سوى المحقق وانه قال في آخر هذا المبحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر
من حكيم فان ذلك قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك

أصل

اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب
بعضهم على افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول
لانا نقطع بان رجالا مثلا بين الجموع في صلوحه لكل عدد بدءا كرجل بين الثلاثة
في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم بنا يتناوله من الاحاد كذلك رجال ليس
للعموم بنا يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا لعلم كونها مرادة

وبقي مناسواها على حكم الشك فحجة الشيخ على ان هذه اللفظة اذا دخلت على القلة
والكثرة وصدقت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحينئذ فرينة وجب حملها على
الكل وزاد من وافقه من العامة انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتبه
الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى الجواب عن
احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلان
كلامنا عدم القرينة ان يكفي فيها كونها قليلة الدوران اطلاقا وتقييدا وبنظر والتحقيق
ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق
محتملا لكل واحد من كسا والالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص
باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل
دليل على ارادته ولا يخفى هذا منافاة للحكمة توجبه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام
الاخير وهو كلام العامة الذي حكاه في الشيخ فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل
واحد منها وانما هو اللفظ المشترك بينها فلو اراد به الكل خصوص احدها ولئن سلمنا
كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب التوقف على ما هو المتيقن من المشترك
ولا يحمل على شيء من مراتبه الا بالقرينة وان استعمل في جميعها لا يكون الا مجازا
فيحتاج الحمل عليه الى الدليل **فائدة** اقل مراتب صيغة الجمع ثلثة على الاصح
ان يفرق بينها وبين ما ذكرناه سابقا من الامكان باستفادة
العموم شرعا من التعليق على المشتق من حيث هو فان هذا
يجري في الجمع المكرر فانه ليس ظاهرا في المشتق من حيث هو
سلطان

وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة
الزايد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزايد دونه لما هو معلوم
ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان كان
له اخوة والمراد به ما فوق الواحد اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني
قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون واطلق ضمير الجمع المختص
على الاثنين الثالث قوله عليه السلام الاثنان وما فوقهما جماعة والجواب
عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته
من الآية فلا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون وغيره ايضا
سلمنا لكن الاستعمال اعم من الحقيقة حتى يعارضه دليل المجاز وقد
دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في
شيء اذ الخلاف في صيغة الجمع لا في جمع ما وضع لخطاب المشافهة

اصل

يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا الا تيم بصيغة من يأخر عن زمن الخطاب و
انما ثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب
قوم منهم الى انه بصيغة لمن بعدهم لنا انه لا يقبح المعدوم بان يا ايها الناس
ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من

المعدوم لوجودهما وانصافهما بالانسانية مع ان خطابهما يجوز ذلك ممنوع قطعا

فالمعدوم اجدر ان يمنع احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول صلى

عليه وآله مخاطبا بالمعدوم بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة

انه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وهي

فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاؤها اللازم بالاجماع والثاني ان العلما

ابدا لم يجتهدوا على اهل الاعصار من بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالادلة

والاخبار المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله وذلك اجماع منهم على العموم

الجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي

خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها

وللباقين بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم الرسول

صلى الله عليه وآله واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لشاهد

الخطاب صيغة لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمهم ثابت عليهم بدليل آخر

وهذا مما لا نزاع فيه اذ كونا مكلفين بما كلفوا به معلوما بالضرورة من الدين

الفصل الثاني

في جملة من مباحث التخصيص اصل اختلف القوم في منتهى التخصيص

الى كم هو فذهب بعضهم الى جواز وحتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وابي

المكارم ابن عشرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق
الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على
سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمان في البستان
ومنه الالف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله احد كل مال الصندوق من الذهب وفيه
الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من
جائك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر ولا
كذلك لو اريد من اللفظ في جميعها اكثر قربه من مدلوله اجيب مجوزوه الى الواحد
بوجوه الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق انما يكون بطريق المجاز على ما هو
التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام
الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه قرينة لفظ اللفظ
عن وضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى
انا له لحافظون والمراد هو الله تعالى وحده الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس
والمراد نعيم بن مسعود بانفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود
القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد منهما وجد القرينة وهو المطلوب الخامس
انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء وبوادره اقل

الفصل

القليل مما يتناوله المشاور والجزء والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان
الاكثر اقرب الى الجمع من الاقل هكذا اجاب العلامة في تهذيبه ونظر فيه بانا نقول
الاكثر الى الجمع يقتضي ارجحيته ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما
هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام
في الخصوص مجازا كما هو الحق وسنسمعه وكانت في جواز مثله من وجود العلاقة
المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لاستيفاء العلاقة في
غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزئه وعلاقة
الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروطة
كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء
في الكل على ما مر بتحقيقه وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت
لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد
عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق
الجزء والكل لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة
الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في وصف ما
فيهما الكثرة فلا تتبين استعمال اللفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة

تقربت من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعارة وذلك
هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع بقرب وعن الثاني بالمنع من كون الأسماء
للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص وهو ما بعد في اللغة لغوا وينكر عرفا وعن
الثالث بانه غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك
لما جرى العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون
المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يثبت معنى العموم ملحوظا فانه اصلا و
عن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث في
تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل المعهود والمعهود غير
عام وقد يتوقف في هذا العدم بثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد
والامر عندنا سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا لان كل واحد من الماء
والخبز في المثالين وليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني
اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم
وحاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو فرد من تعريف
الجنس على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ او يدل بخصوصه من بين تلك
المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على

موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق

مريدا به واحدا من اسواق معهوده بينك وبينه عهد خارجيا معينا له في

بينهما بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شئ فكذا

هذا انما هو مجاز به الى الثلاثة والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كما تهم

جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في

اقل مرتبة يخصص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع وان الجمع حقيقة

هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا يتعلق لاحدهما بالاخر فلا

يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر **اصل** واذا خص العام وان بالبناء

فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه كثير

من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان البناء

غير مخصص بمعنى ان الكثرة بعد العلم بعدها والا فمجاز وذهب اخرون الى كونه

حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية

وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره

في التهذيب ينقل بعضهم للتناسب مذاهب كثيرة سوى هذه لكنها شاذة بيد

الوهن فلا حاجة للتعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان

مشتركا بينهما او اللازم منتف بيان الملازمة انه يثبت كونه للعموم حقيقة ولا

ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون

حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الغرض

واقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها في اصل الوضع

بحجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة

بالاتفاق والتناول باق على ما كان لاستقرار اطراد عدم تناول الغير الثاني انه

يسبق الى الفهم مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك ليس الحقيقة والجواب عن

الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعد تناوله

وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض بان عدم تناوله للغير

او تناوله له لا يغير وصفة تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل

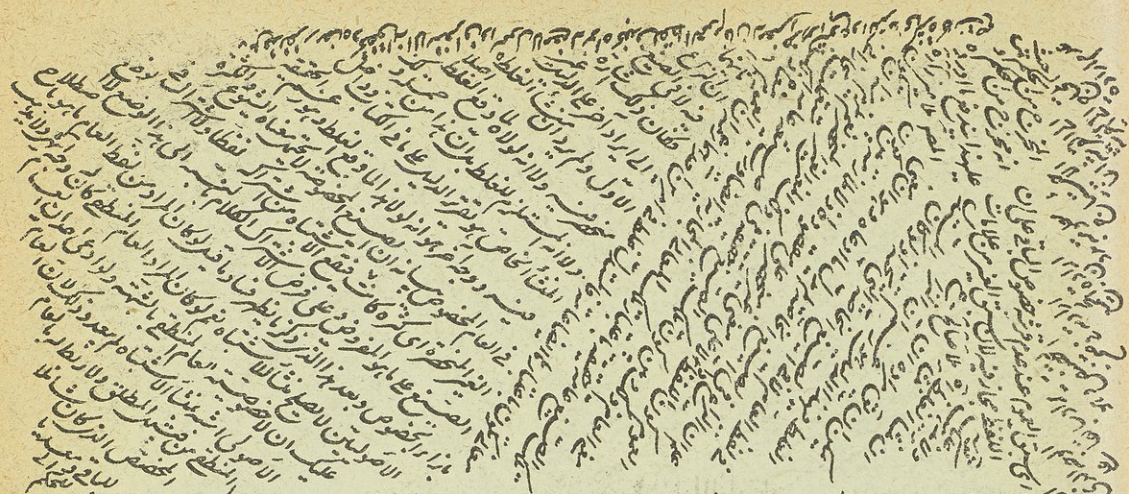
التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء

كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد

التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يتبع حقيقة والقول بانه كان متناولا له

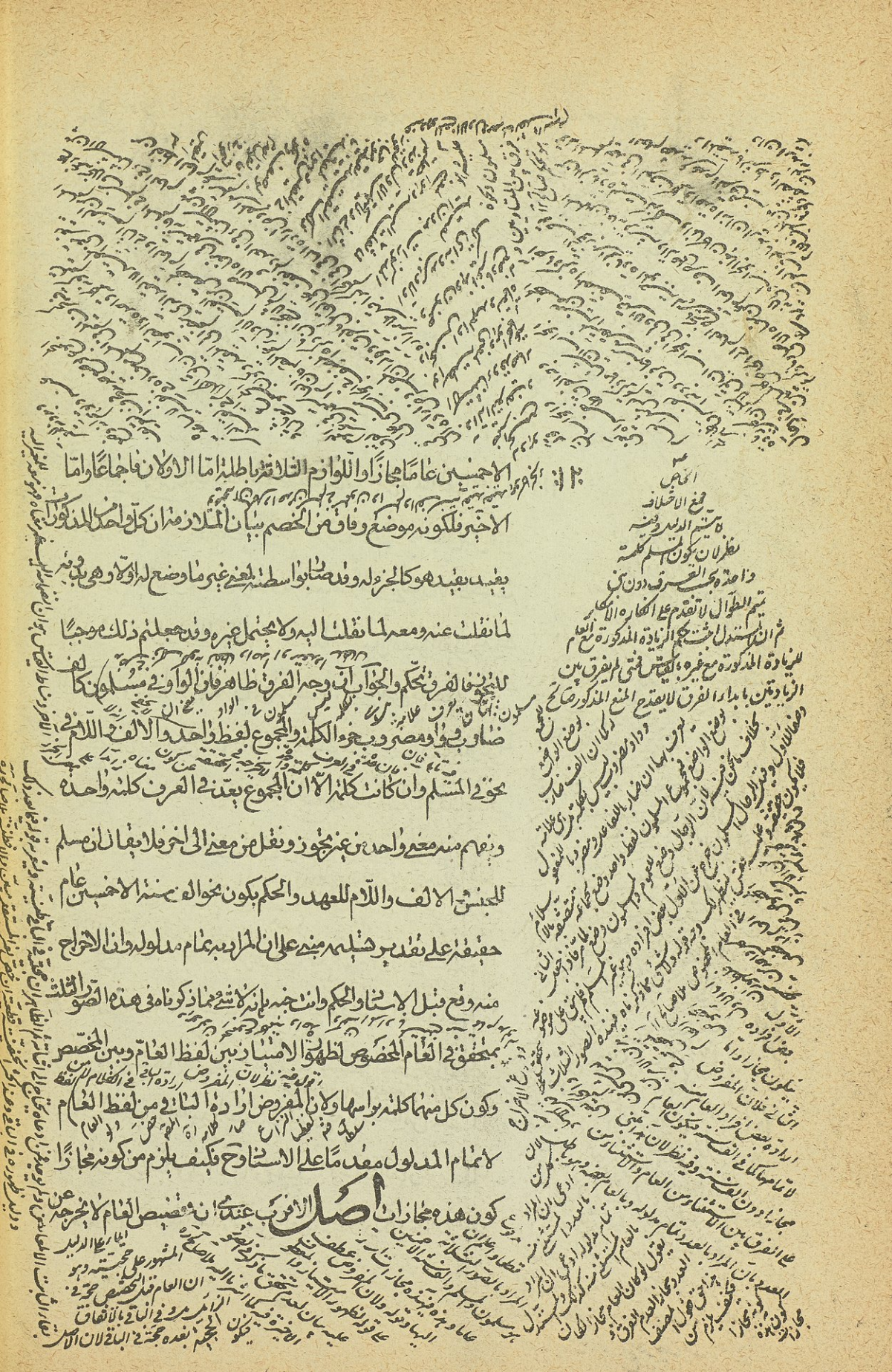
مجرد عناد اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهو صفة للفظ وعن الثاني

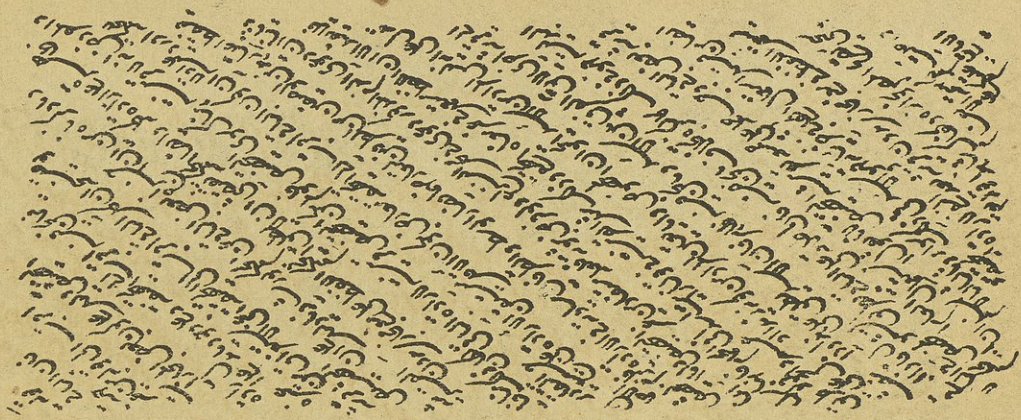
بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبتقدير تسليم السبق فهو



دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلوم بدون القرينة انما المحتاج الى
القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة
انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه المقتضي لكون اللفظ حقيقة
فيه هو العلم بارادته على انه يفضل المراد وهذا لم يحصل الا بعد سماع القرينة وهو معنى
المجاز حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ
دالا على امر غير منحصر في عدد وان كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب
منع كون معناه ذلك بل معناه شامل للجميع وذلك كان للجمع اولا وقد صار
لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط في هذه الحجة اشتباه
كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين
في مواضع متعددة لكون الامر للوجوب والجمع للاثنين والا استثنا مجازا
في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة
ان خص بغير مستقل انه لو كان للتقييد بما لا يستقل بوجب مجازا في نحو
الرجال المسلمون من التقييد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من التقييد
بالشرط واعترض الناس الا العلما من التقييد بالاستثنا لكان نحو مسلمون
للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او العهد مجازا ولكان نحو الرقبة

كل
واحد منهم
وانما التقييد
الى الجميع من شان العموم
الاصولي والحاصل انه عام
اصولي خص بعض افراده وباقي
على الصفة التي تعترف العموم بخلاف
المطلق فانه من جنس اخر لا يدخل في جنس العموم اصلا





نعين احدهما اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة وجب الدليل على تعينه
كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكروناه من الدليل يعين
ايضا لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته مضافا الى مضافة عدم ارادته
للحكمة حيث وقع في كلام الحكيم بتقريب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف للعموم
اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد بها من غير جهة التخصيص فيجب الحمل عليه
وذلك البعض سقط ما ذكروه هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القوي بحجة في
اقل الجمع ان لم يكن المجيب هنا ممن يرى جواز المجاز وفي التخصيص الى الواحد لكون
اقل الجمع حقيقة مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في
الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور
بالنسبة الى العموم لا يضرنا واما الذاهب الى انه مجمل في اقل الجمع بان اقل الجمع
هو المتحقق في الباقي مشكوك فيه فلا يصلح ان يكون جوابا لانا في مشكوك
فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما يتحقق **اصل** ذهب بعض العلماء
الى التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استفصاله البحث في طلب
التخصيص واستقرب في التهذيب عدم الجواز ما لم يستفض في طلب التخصيص وحكي فيها

كلا من القولين عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع

فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي

يلوح من كلام العلامة في التهذيب وصرح به وانكر ذلك جمع من المحققين فقالوا

ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممنوع اجماعا وانما الخلاف في صلاح البحث

فقال الاكثر كفى بحث يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكفي ذلك

بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة

القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين و

تصريح الحاجبي باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد القائلين انه قبل وقت

العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ما لم يثبت الخصوص

وذلك والا لغا الاعتقاد ونقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره وهذا

الكلام عن ذلك القائل وهذا عجيب وبعيد عندنا من مباحث العقلاء

ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمر ان في عناد واذا

عرف هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث

عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب

ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه في الحقيقة

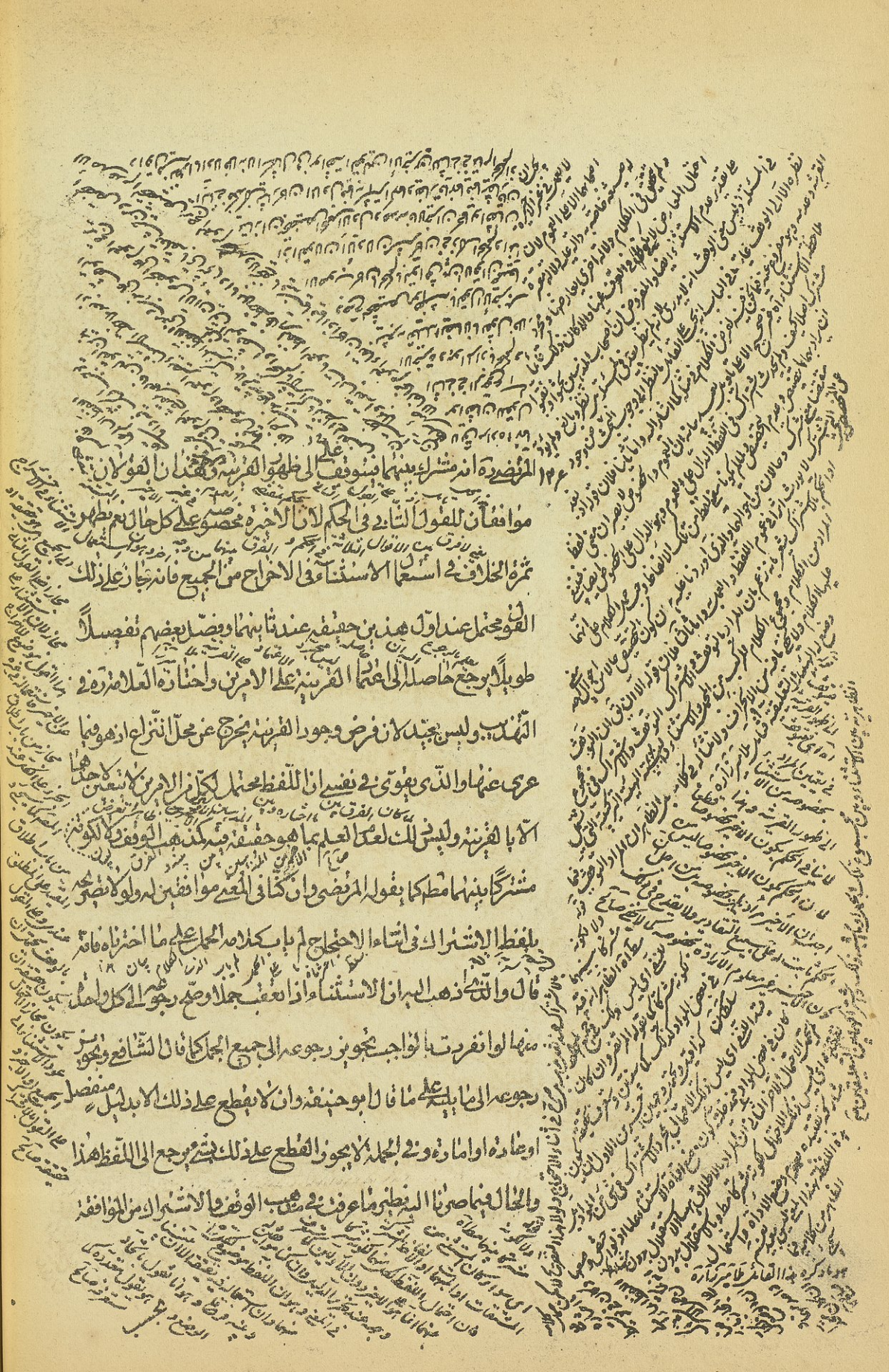
جوفي

نفي فالعادة ماضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وانما
يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائها ايضا لانه لو
اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر
على الدليل التخصيص قطع بعدم وجوب تعلم المقدمتين اعني العلم بعادة كثرة
البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما شكر
في البحث او يبحث فيه المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص

اصل اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى الكل واحتمل كان الخ
مخصوصا قطعا وهل يخص معه لبنائي او يختص هو به قولان وقد جرت عادتهم
بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات
الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا من قول بعض
المخصوصين بالخروج عنه كأحد جناحيه الى بعض اوضاع الاحتجاج فنقول ذهب قوم
الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسر بعضهم
بكذا واحده ويحكى هذا القول عن الشيخ وقال آخرون انه ظاهر في العود
الى الاخير وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي الامرين او في المشترك

انما هو وقع في غيره نعم لو قيد باختصاص المخصص الاول فقط لكان الثاني مخصوصا ولكن لم يقيد احد
ولا يظهر له معنى صالح ١٢



بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها بمنزلة التخصيص على كل تقدير
غاية ما هناك انه لا يعلم كونها مرادة مخصوصها او مخصوصها او جملة الجميع وهذا
لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو
تخصيص ما سواها ولنقدم على توجيه المختار مقدمة شهيرة يتبين بها كشف الحجاب
عن وجه المرام وتزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع اما
لم يتصور المعنى في الوضع فان يتصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا
او الفاظا مخصوصة مشخصة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا والخصوص
التصور والمعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر
لا لبس فيه وان يتصور معنى عاما مشتركا بين جزئيات اضافية او حقيقية
فلان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء
ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع
له ايضا عاما ولان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات
المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام
نحو هاو العلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور
المعتبر فيه والموضوع له خاصا فيما يتناوله المشتقات فان

الواضع ووضع صيغة فاعل مثلاً من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول
من لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني
المبهمات كاسما الاشارة فلفظ هذا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار
اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد
مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات
المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات
فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى
خصوصية معينة فلو كان اللفظ موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك
وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة
باعتبار معنى عام وهو نوع من التسبيه لكل واحدة من خصوصياتها فمن والى
وعلى مثلا موضوعة باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء
وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة واما التامة
فلها جهتان وضعها من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام والقياس الى
ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظة من
موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب مثلا

موضوعة وضعا عاما لكل بنسبة للحدث الذي دلت عليه الفاعل بخصوصها

واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذ انما تفيد هذا فلنا ان ادوات

الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما الحرفية منها

فظاهر واما الفعل فلان الاخراج بالمعنى هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع

بالاضافة اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه علم كما

عرفت ثم ان فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية

المستثنى لذلك وهي تحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الاداة اعني

بالوضع العام والموضوع له الخاص كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع

كذلك وعلى هذا فاي الامرين اريد الاستثناء كان استعمالها في حقيقتها و

احتيج في فهم المراد منها الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع

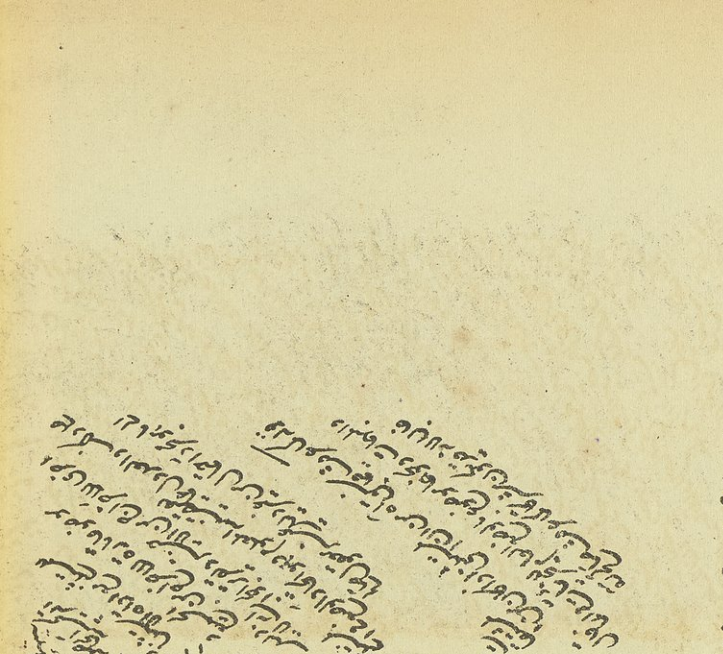
بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع

فيه وبعده في المشترك لكثرته وحكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان

بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما

هو لتعيين المراد لكونه موضوعا لمسميات متناهية فحيث يطلق يدل

على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين المراد



منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مستعملها غير متناهية

فلا يمكن تصور جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة

الوضع اليها فاحتيج الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها

كون من الالفاظ المشتركة بحيث يكون ضد احد معنييه للعود الى الاخر بالعبث

معنى والى الجميع بالعبث المروج فحكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان

القول بالاشتراك مطلقا فانه لا يعد في وضع المفردات غالبا كما عرفت فيما

سبق ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل

من الامرين كما ظهر فيما قبل فالقولين بالعود الى الجميع مطرد والى الاخير مطرح مع

كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى بوجوه الاول

ان القائل اذا قال لغيره اضرب عينا واقصد بها الاواحد يجوز ان يستفهم

المخاطب هل اردت استثنا الواحد المجلبين او من جملة واحد والاستفهام

لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظة

معنيين مختلفين من غير ان تقوم دلالة على اهنا مجاز فيها في احدهما انهما

حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القرآن واستعمال اهل اللغة استثنا

تعقب جملتين عاد اليهما فاره وعاد الى احديهما اخرى وانما يتبع من خصه

باحديهما

بأحدهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة
التي تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر
على هذا ينبغي ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه
يحتمل العموم للامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا
بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا
اليهما معا والى واحد منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا
في كل شيء يعتمد من قطع على انه راجع اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه و
نظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب الى الجملتين من غير
تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها
فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شيء
منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني واوجب كون فاعلا
او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان
او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق بجميع ما عدد من الافعال كما يحتمل
ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لاحد ان يقطع على ان العامل فيما
عقب بذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء

رين ظاهر الكلام لا يابى من شيء من الامرين بتحليهما على سواء
فكيف يكون دليلا قاطعا على احدهما وقد اى الابديد
غير ظاهر المحال من العموم ان مد الاحتمالين ينفي دليلا خص
الكلام باحد الاحتمالين ولا يخفى ما فيه من التكلف فان
الاحتمال كان بالنسبة الى اصل الكلام ولم يتغير وهو كما
هناك وليد ظاهر على العموم حتى يتغير بمعارضة فتامل

فالكلام

والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال والظرف والتمامة

والمكابنة فصلة في الكلام بانه بعد تمامه واستقلاله قال ليس احد ان يركب

ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا

ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا من مركبه مكابرة ودفع للمعلوم

ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي

تعقبه الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدم وانما يعلم في بعض المواضع

ان لكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن

الاستفهام بالاشتراك بل اقتضى حسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة

الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه

كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني

فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على

ان الاشتراك يجوز او كونه بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك من وضعين

واما عن الثالث فبان عدم الدليل الغير على تحتم عوده الى الجميع او

اختصاصا بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يرد الامرين بينه وبين ما

قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على

قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله

ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين

نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم

قوله والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال والظرف والتمامة

والمكابنة فصلة في الكلام بانه بعد تمامه واستقلاله قال ليس احد ان يركب

ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا

ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا من مركبه مكابرة ودفع للمعلوم

ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي

تعقبه الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدم وانما يعلم في بعض المواضع

ان لكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن

الاستفهام بالاشتراك بل اقتضى حسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة

الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه

كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني

فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على

ان الاشتراك يجوز او كونه بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك من وضعين

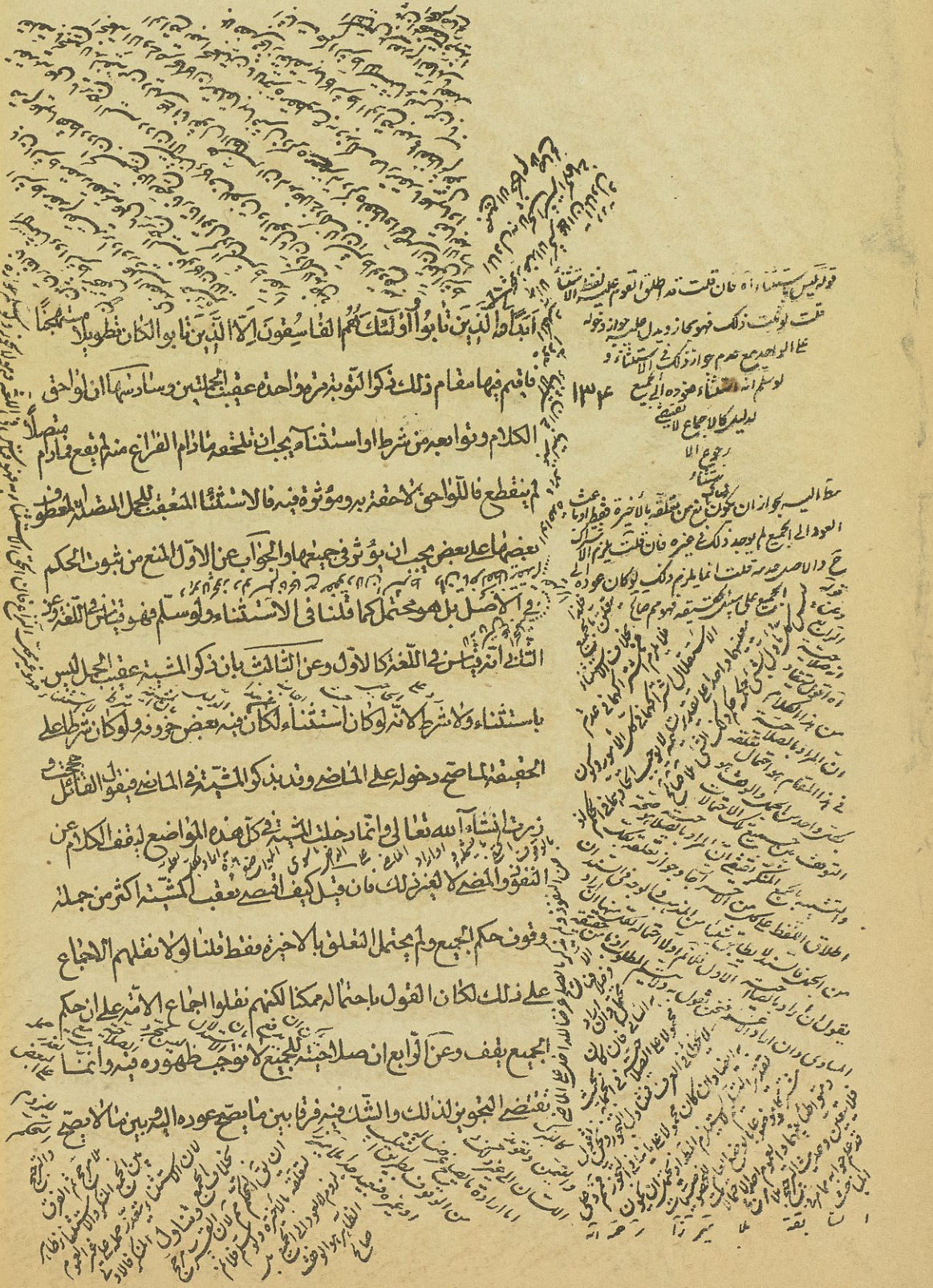
واما عن الثالث فبان عدم الدليل الغير على تحتم عوده الى الجميع او

اختصاصا بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يرد الامرين بينه وبين ما

قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على

الاشتراك بل على الاعم منه وما قلناه عجة القول بالرجوع الى الجميع اما وسنة
احدها ان لشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم
استقلال كل منهما بنفسه لاتحاد معنييهما فان قوله تعالى في اية القذف الا من
تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف جعل الجمل
المتعددة في حكم الواحدة اذ الفرق بين قولنا رايت زيدا بن عبد الله وراكبا
زيدا عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة
الواحدة راجعا اليها لامحالة فكذلك ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء
بمشيئة الله تعالى انما يعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكذا الاستثناء
والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح
للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع
كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من اخر تناولت الجميع وخامسها
ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث
يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها امر يتعلق بالجميع حتى
كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا
لما ذكرومن طريقتهم الاترى انه لو قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة

ابن



وتناول الفاظ العموم للجمع ليس باعتبار اصل اجزائها لذلك بل لانها موضوعة
للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام وانما يحسن
ان يقال بالجمع المنكر فانه صالح للجمع ومع ذلك فليس بظاهر فيه ولا في شيء مما
يصلح له من مراتب الجمع الاترى انه لو قال اذا قال رأيت رجالا كان كلاما صحيحا
لا يراد به البعض والثنتان والطوال والفصحاء ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد كل
من يصلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كثيرا ما يذكرون الاستثناء من كل جملة
فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل
جملة كذلك ويريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في
الحكم بالاختصاص وعدم وعن السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم القواطع
منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشيئة انما هو لصحة النحوي
والتأثير فيه ليتم حكم ما يصح نحويه ما لا يصح لا لتصور ظاهره
في التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن محل المؤثر واجيب من حصته الاخيرة
بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لانه ابطال للحكم فلفظ الحكم الاول
فالدليل يقتضي عدم تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع مجاز ولهذا يتبع في الله
في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل

الظاهر انه معارضة بالتقرير

بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضى لرجوع الاستثناء الى ما تقدم
عدم استقلاله بنفسه لو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل
افاد فلا يصغى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جامع افاده واستقلاله ان يتعلق بغيره
لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان يتعلق بغيره الثالث ان من حق العموم
المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك ولما كانت
الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها والا لضرورة الرابع
انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فانا ضم مع كل جملة استثنى لزم مخالفة الاصل
وان لم يضم كان العامل فيها بعد الاستثنا اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل
على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولانه لا يجتمع
المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثنا
من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت علي
الا ثلثة الا واحدا كان لواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي يليها دون ما تقدمها
فكذلك في غيره رفعا للاشتراك الا تاس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل
من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون
فاصلا بعد استكمال الغرض من الكلام وكما ان السكوت يحول بين الكلام

من اللواحق ايضا والبيض مساو لمفسّاه وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم
بالتفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل بعض القاعدة
واستصحابها هذه الارادة فوجه المنع اليه ظاهر لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم
ما دام مشتغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب
توقف المستمع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر التفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة
غيره ولو كان وضع التفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه
قبل فوات وقته مناقضا له ووجب رده ويمشي ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجد معهم
دفع محذور الهذيان لما عرف من ان المقتضي لصحة اللواحق وقوعها مع الاتصال
هو نصّ الواضع على ان تجريد العدد عن الظاهر ان يأتي بدله بحال تشاغله بالكلا
حيث تشمله منه فلم يقع الفراغ منه لا يتجه للمستمع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء الاحتمال
نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق
الاختصاص واللفظ صالح لهما بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى
الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا اللزوم على كلا التقديرين وصح
التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من
القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قد عرض استثناء فيه عليك شيء فاصبر

بالندب من صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب انما وردت
مجردة عن القرائن دالة على الندب وذلك لان اقتضاءها كون الفعل راجحا امر
متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في
التكليف غير انه اذا اقامت القرينة على ارادة الندب كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله غير
منقول به عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا ما
يفرق به بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك
انما هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول باتها حقيقة في الندب وعند
بعض الاصوليين القول بالاشتراك في فرق لوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ
حتى لا يقطع على ارادة الندب بخصوصه من غير ذلك لانه يدل على الدلالة عليه بالاعتبار
الذي ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او
الاجزاء وحدها لكنا نعلم ان الاجزاء مقصودة على كل حال فالشك في قصد
غيرها ولو فرض ان المتكلم بصدد بيته على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا من
موضوع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له
عموما ويلزم من قال بالاختصاص الاجزاء ان يكون المتكلم باراده لهما مع التباسهما
ومتعبدا لغير موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات

وبين الواحقة فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثنا

وبين الاولى فتكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان كان

المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ الا والاصل الحقيقة

فلا جهة صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد لانه لا مخالفة فيه للحكم بجا

واما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه قبل

الحكم والاستثناء هو راي محققي المتاخرين فظاهر وكذا على القول بان الخروج

من المستثنى منه والمستثنى مع الاول اداة عبارة عن الباقي فلانه اسم مفرد موضوع

واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثنا

قرينة وهو مختار اكثر المحققين فلان الحكم انما علق بالاضافة الا بالباقي

فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل الجملة الاولى

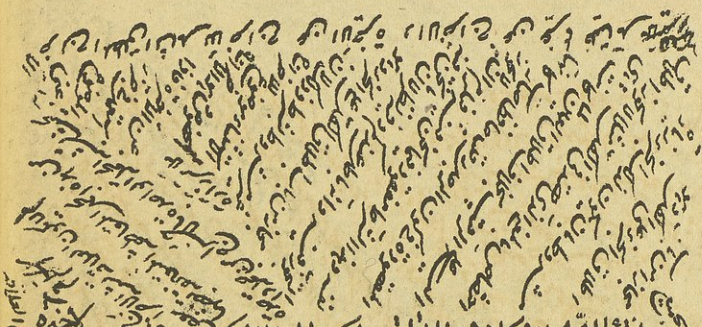
ممنوع محذوف الطلبة به هذا فان الخروج عن اضافة الحقيقة والمصير الى المجاز عند

قيام القرينة مما لا يدانيه شوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك ومتعلق الاستثنا

بالاخرة في الجملة مقطوع به فعلى ترك العمل بالاصح بدفع محذور واحد

مضبوط بغفلة وذهول لان دفع الهذيانة لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل

لقبل الاستثناء وان انفصل لانقطع عرفا وانقطع عن المستثنى منه بحيث لا يعود



واسقاط الدليل في كلامه في الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة

فقط على انه لو ثبت ذلك لامكن جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقف على

وجود العلاقة وفي تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى اللفظ

الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها شرائط وهي هنا مفقودة والجواب

عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق

بغيرها ونحن نقول بذلك العود الى الجميع عندنا وعند السيد محتمل لا واجب

اما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله الخ فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه

ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما

نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع

وان لم يكن لازما قال علم الهدى ره مشيرا الى هذه الحجة في جملة جوابه عنها

وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل

على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما

يذهب نحن اليه لانه لم يأت بدليل على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب تعليقه

بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا الذي

ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث

بنحو الجواب عن الثاني فان غاية ما يلزم عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص
غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى
وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل في المستثنى
هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله
ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الاقتضاء معنى الاستثناء
بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضى ولكونها نائبة عن استثنى كما ان حروف
النداء نائبة عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع
العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا الحجة بعدم بها وانما ذكرهم
الائمة انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوز والد
في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات في العلل الاعرابية كذلك فانما
هي علامات فيما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض
بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب الشارع مشهور وقد حكم فيه
بالاشتراك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطائي
اكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان في المثالين
مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه

على ذلك بعض محققي المتاخرين مستدلا عليه باصالة الجواز واتفقا
المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان
العامل عندهم كالعلامة يجوز تعدد العلامات قال ويدل
على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد باخبارين متضادين
نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو امتنع في
كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما باضافة احدهما
بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على
المبتدإ وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الجزء عن الكل
الضمير لاستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب
ثم ايده بنحو بسيبويه قام زيد وذهب عمرو والظريفان والعامل في الصفة هو
العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا
يخالف ما نقل عنه في غير من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا الا
عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل
في الموصوف وارتضاه والجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء
انما يجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدم لان تعلقه بالاخير يقتضي الغاء

وانتفا

واتفقا فائدة من القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين كان
المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار
الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين الذين وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد
الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجود ه كعدمه لاخراجه منها مثلها
ادخل ولم يفد شيئا غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية
من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه
يرد الاقرار الى التسعة ويفيد وذلك ظاهر وعن السادس بالمنع من انه لم
ينتقل من الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع فيه ومنه
يعلم فساد القول بجملة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فلنذكر مصداقه
اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد
بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وجدا وجوابا غير ان
بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لكنه فاسد
والا فرقه هتن وانت اذا امعنت النظر في الجمع السابق تشبه عليك طريق
سوقها الى هنا وتبين المختار منها عن المزيف **اصل** ذهب جمع من الناس
الى ان الغاية اذا تعقبت ضميرا رجع الى بعض ما يتناوله لو كان ذلك تخصيصا له

فائدة الشرط المتقدم على جميع الجمل
تتعلق بالكل وان تعقب الجمل شرط متقدم
وقد يتعلق بالاخيرة لقرينة القائم

واختاره العلامة في نهج وحكى المحقق عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من
العامة واختار هو التوقف ووافقه العلامة في بيع وهو مذهب المرتضى ره
ايضا وله امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن
احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم بالتربص
بهن وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث
يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكاب
للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز
كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه
يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى
الوضع وكان مسلوكا به مسلك الاستخدام فان من انواعه ان يراد بلفظ معنى
الحقيقي وبضميره معناه المجازي وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم
من المطلقات وهو معنى الحقيقي له واريد من ضميره المعنى المجازي اعني
الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم برجحان احد المجازين على الاخر من مرجح
والظاهر انه ليس فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته
مجازا اشهر فيلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص

المضمر

المضمر لا يعد الى العام ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عد التخصيص

ارجح مما استلزمه التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا فلك هذا

مبنيا على ان وضع المضمر لما كان المرجع ظاهرا فيه وحقيقة له لما اراد بالمرجع

وان كان مخصوصا مجازا له فانزح بتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص

العام لكونه مرادا به بخلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك خلاف التحقيق و

والاظهران وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير

عاما فلا يلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين

وما قيل من ان اللازم بعد التخصيص هو الاضمار لان التقدير في الآية بعولة

بعضهن وكذا في نظايرها واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص

خير من الاضمار فضعفه ظاهر بعد ما قررناه او لا حاجة الى اضمار البعض بل يتجوز

بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر انهما اولى

ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع

بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير لمرجوعه البتة وانه باطل وجوابه منع بطلان

المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع مجرى الشيع

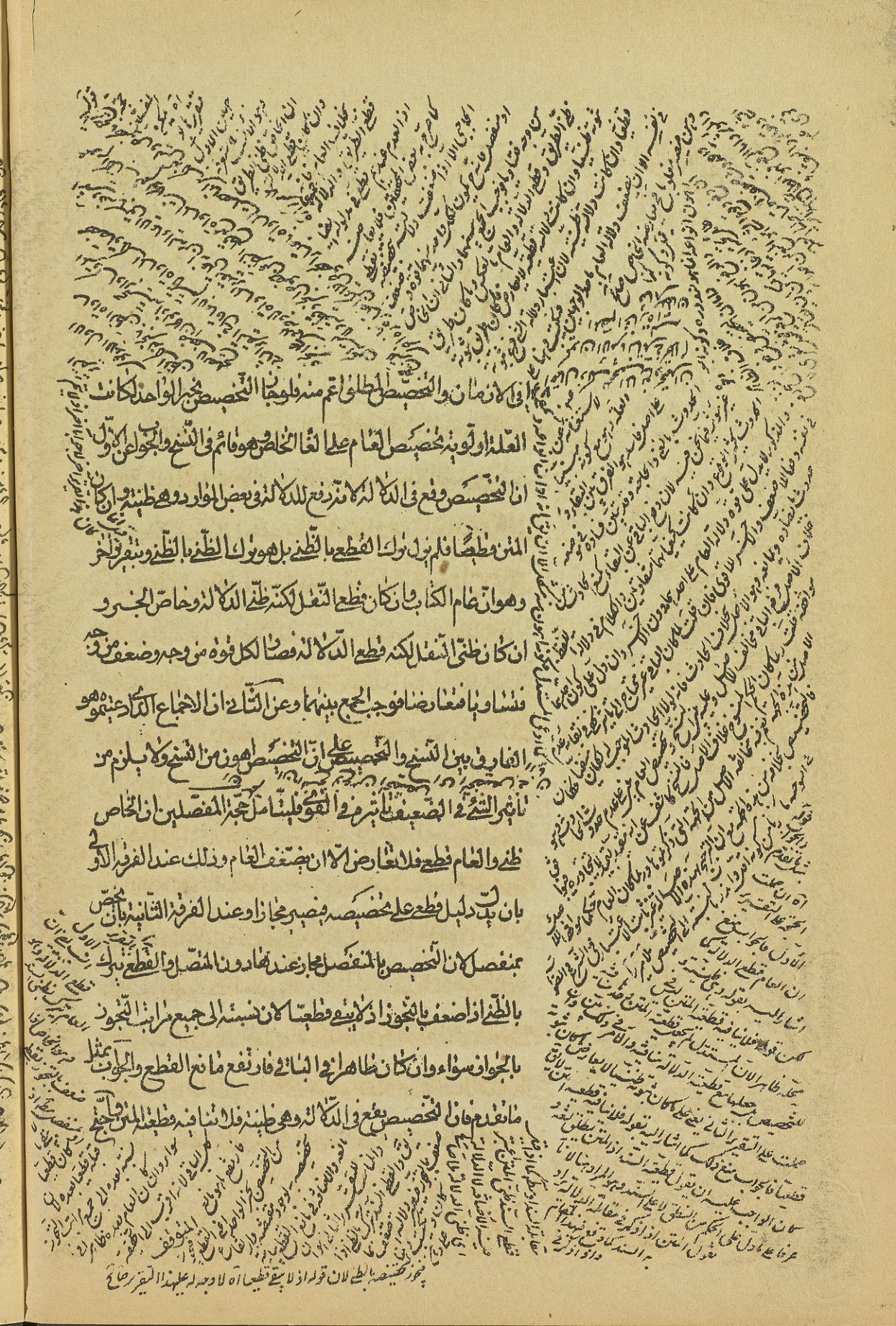
وسابقية اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل

ومجرد اختصاص الضمير العائد في الظاهر لا يصلح لذلك لان كلا منهما
لفظ مستقل بنفسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا
خروج الاخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء
على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما
كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فالمجاز الفرار من مجازية الضمير بتقدير
اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع على حالة العموم ولما لم يكن
المجازين عند الآخر لا جرم وجب التوقف اصل الاب في جواز تخصص العام
بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون
على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي غارض مثله في العمل به جمع بين الدليلين
فيجب اخذ المخالف بان التخاصل بما يقدم على العام لكونه دلالة على ما تحته اقوى
من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص وارجحيته الاقوى ظاهرة وليس كذلك
كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا
يصلح للمعارضة ولا يجب حمله عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة
الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق ان على
صور المفهوم التي هي حجة او كلها الا بعض القوة من دلالة العام على خصوصيات

٣ التخصيص والمانعا فلان قوة الاضمار بحسب الموازين

الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر ايضا واما تخصيصه بالخبر الواحد على تقدير
العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق
عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيد فانه قال في اثناء كلامه
على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد في الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز
التخصيص به ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام قد خص قبل ليل
قطعي منفصلا كان او منفصلا وقبل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء
كان قطعيا ام ظنيا وتوقف بعض والذي يميل اليه المحقق لكنه بناه على منع كون
الخبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله
فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لتعارضهما
ولو سلم ان العمل به لا يتعارضا فالعمل بالخاص اولى لان ذلك لا يحصل الا مع العمل
بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغي بالمرة احتجوا للمنع بوجهين احدهما
ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له
فيلغى بالمرة والثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل
اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص

Mohammad Ali Kashani



المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه وظني من اخر كما ذكرنا فوقع التعارض اه

فوجب التوقف والجواب ترجيح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار

الكتاب ابطال الخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق

الدكورة فيها متعددة ظاهرا

(هنا يعلم تمام ما ذكره في محله من وجب الاخبار ان شاء الله تعالى) خاتمة في بنا

العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما او لا

والاول اما مقترنان او لا والثاني اما ان يتقدم العام او الخاص فهذه

اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجيء بناء العام على الخاص بلا خلاف بينا

بد الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام

كان نسخا له وان كان قبله بنى على جواز تاخير البيان فمن جوزه جعله مخصصا

وبيانا للاول وهو الحق وغير المجوزين بين قائل بانه يكون ناسخا وهو من لا

يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل وبين ما لا يقول وهم المانعون من النسخ قبل

حضور وقت العمل وسيأتي تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى

ان العام يبنى عليه وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا

للخاص وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصحح

في المكارم من ذهب الينا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص

الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه وكان النسخ رفع والتخصيص ١٥١
لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثالث بانه استبعاد محض
اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه انه استبعد
كونه بيانا وبالغ وصف كونه بيانا ولا اضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند
نقلة القول بالنسخ ههنا عن النسخ عللوه بانه لا يجوز اخبار البيان وكان يوجد بعد
جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان يجد
تقدم عليه ما يصلح للبيانية والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من باب البيان
والجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على تقدير
سلمه الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرضا لتسديد ان فيهما للاحتجاج على
ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما بشروطان الاقتران في التخصيص
القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعامل به الخاص ايضا لانه لا يخرج
في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص ما لم
من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان تخصيصا وان
ورد بعده كان ناسخا وحيث كان ناسخا وقطعيين او ظنيين او العام ظنيا
والخاص قطعيا وجب حمل الخاص على العام لتردده بين ان يكون ناسخا

ومخصصا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا
او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا
فقد ورد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا
مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف تقديم الخاص والحال هذه على العام

فجوابه ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال
التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه
ان يدل دليل على وجوده والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصح احتمال النسخ
حتى يعارض احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض بمثله فقولك ان احتمال
التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم
حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو
التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا
تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث
يمنع التخصيص كما في صورتنا تاخير الخاص عن وقت العمل فان التخصيص ممنوع حالة استواء
تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جايز وهنا يقتضي المصير الى التخصيص
حيث لا يدل دليل على خلافه دليلا فالاشتراط انما هو في المعدول عنه لا اليه من

البين

البين انه مع جهل التاريخ لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص وان سلمنا
نساوي الاحتمالين فالاشكال انما يختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا
فيختص التوقف بما عداه من تصوير خاص هذا النوع فلا وجه
لتخييل التوقف هنا وتقديم الخاص بقول مطلق لما ذكره من الامور
بل يستثنى هذه الصور من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي والعجب
هذا المعنى هو مقصود القائل بان مصرف الخاص عن ظاهره الا ان شوكة
بابائه هذا وينبغي ان يعلم ان توهم الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا
سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما
يتصور في اقسام منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى رحمه الله اما
جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما وتاخره وهذا لا يليق بعلوم الكتاب
فان تاريخ نزول اياته القرآن مضبوط محصل خلاف فيه انما يصح تقديره في اخبار
الاحاد لانها هي التي يمكن عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقط
عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في
نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل
باحدهما اشتى كلامه وما ذهب اليه من التوقف هنا هو مذهب من قال

لدوران الخاص حيث بين ان يكون مخصصا او مسوخا ولا يرجح لاحد هذين

المطلب الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين اصل المطلق

هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج

تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما دل لا على شايع في جنسه وقد يطلق

المقيد على ما اخرج هو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت

شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما حيث كانت

شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو

مطلق من وجه ومقيد من وجه واخر الاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق

الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما

نحو اكرم هاشميا وجالس هاشميا عالما فلا يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه

اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد مان كانا امرين او

نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف

الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه

يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف

الاعتناق على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عالما وفاجر

فاما ان يتحد موجبهما او يختلف فان اتحدا فاما ان يكونا مثبتين او منفيين

فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهر رقبة

رقبة وان ظاهر رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا فقيلة

ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان

تاخر المقيد فههنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما الاول

فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل

بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع عزوفه عن المقيد وهذا

استدلال القوم وهو جيد حيث ينفي عنه احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب

اعني كونه افضل الافراد وبارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز

بما ذكرنا منتفيا لكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة

المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين وتشكل الحكم بترجح احد المجازين بل

بحصول التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما من المعارض

وقد اشار الى نقض هذا الاستدلال في نذر واجاب عنه بما يرجع عنه الى ان جلة

على المقيد يقتضي بقضي البراءة والخروج عن العهدة بمجرد ايقاعه على اطلاقه

فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذ بعضهم دليلا على الحكم مستدلا مع

الدليل الآخر من غير تعرض للاشكال وهو كما قوى واما انه بيان لا نسخ فلان نوع

من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اى فرد كان من افراد الماهية

فيصير عاما الا انه على البدل وصيرى تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا

لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا

اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص وكما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم

وليس ناسخا له فكذا المقيد المتاخر اجماع الذاهب الى كونه ناسخا مع التاخر بانه لو

كان بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه و

هو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان

المعنى المجازى انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهى ههنا المقيد فيجب حصول

الدلالة والفهم بعده لا قبله فما ذكروه انما يتم لو وجب حصولهما قبل والامر

الامر كذلك فسيجىء لهذا مزيد تحقيق عن قريب انشاء الله تعالى ان نجده وجهين متقابلين

يعمل بهما معا انفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاسترقاق كما في اشتراء اللحم فلا يجزى اعتاق

المكاتب اصلا الثالث ان يختلف وجهاهما كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار

ونعيد هنا في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضى له وهب
بعضهم المحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لاسيما الاخير **أصل** المجمل هو ما
لم يتضح دلالته ويكون لفظا مفردا ومركبا اما الفعل فلم يقترن به
ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك المتردد بين معانيه اما
بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار والمتردد بين الفاعل والمفعول
اذ لولا الاعلال لكان مختارا بكسر التاء للفاعل وبالفتح للمفعول فيندفع الاجمال
واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده
بين الزوج والولي فكما في مرجع الضمير حيث يفقده امران يصلح لكل واحد منهما
مخصوص بذا عمرو قاضربه لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد المحل
بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فهيهنا فوايد الاولى ذهب السيد المرتضى رحمه
وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما مجملة باعتبار البدء بايهما القطع ايضا والاكثرون على خلاف

ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظة اليد عند الاطلاق هو كل العضو
الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه حالة الاستعمال فلا اجمال ويتبادر
ايضا من لفظ القطع بانه الشئ عما كان متصلا به وهو ظاهر فيه فان الاجماع
انعقد على ان اليد يقع على العضو بكماله وعلى بعاضه فان كان الهاسم
تخصصها فيقولون غوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى
المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتب
باصابعه قال ولسن مجري قولنا يد مجري قولنا انسان كما طنه قوم لان الانسان
يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على انفراد منها كما
يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واجيب بعد القطع ايضا مع ذلك
بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال جرح يده بالسكين فقطع يده فحصل
الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد
وان كان مستعملا في الكل والبعض الا انهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضمه
القرينة وذلك بان كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد
والانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها
على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان فان

قوله ع كل بعض من هذا العضو اه ظاهره كل
بعض حتى الاشاجع والظاهر انه لم يقل به احد
وكان المراد الابعاض المخصوصة المذكورة و
لعل المراد الاطلاق باشتراك اللفظ او الاشتراك
المعنوي لا يوجب الاجمال الا ان يكون الاستعمال
المتعين سلطان آ

ذلك

ذلك مجردة لا يقتضي الاحتمال بل لا بد من كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق احدها
بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخر بمثله فانا قد بينا ان القطع ظاهر
في الاباحة الثابتة عند جماعة في المجمل نحو قوله تعالى لا اصلوا الا بطهور ولا اصلوا
الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي ونحو
ينفي فهم الفعل ظاهرا مطردا وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة
او لغويا ذا حكم واحد فلا احمال والا فان كان لغويا له اكثر من حكم واحد فهو مجمل الحق
انه لا احمال مطلقا فالاكثر لنا ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح وهذه
الامثال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا وفي المسجد ممكن باعتبار
فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فنحمل على الارادة فلا احمال وان لم يثبت له
حقيقة شرعية كما هو الظاهر وقد مر فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقتضي
فيما لغايتي والحدي نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان
معناه ايضا لا احمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون
الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عد الحدي بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى
الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا احمال ايضا وهذا اثبات اللغة بالترجيح وهو
باطل لانا نقول ليس هو منه وانما هو ترجيح لاحد المجازات بكثرة التعارف وذلك لان هو كالعدم

اذ اكان بلا منفعة اجتنى الاولون بان العرف فمثله مختلف فيفهم منه في الصحة واوفى الكمال الغرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف والفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم في انه ظاهر في الصحة او في الكمال فكل صاحب منهم يحمله على ما هو ظاهر فيه عنده لانه مترددا بينهما فهو ظاهر عندهما لا اجمال الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو تنزلنا الى التسليم تردده بينهما فكونه على السواء ممنوع بل في الصحة راجح لما ذكرنا من ان الذاتي اسبق في الذهن من العرضي فالفعل الشرعي ممكن لغوات شرطه او جزئه فيحمل النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صون النفي اليه هو ظاهره وان كان له حكمان لفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظاهر مما قدمنا

قال الثالثة اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان من استقرء كلام العرب علم ان مرادهم في مثل حرمت عليكم الخمر ونحوه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطء في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الميتة او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو منصرف الدلالة فلا اجمال اجتنى المخالف بان تحريم العين غير

معقول

معطوفا البدل من اضمار فعل يصح تعلقا لذه الافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع
لان ما يفيد للضرورة يفيد بقدرها فنعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصه
شيء منها فاذا لا دلالة على البعض المراد بغير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع
من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة القرن على الارادة
المقصود من مثله **اصل** المبين نقيض المجمل فهو منتظم الدلالة سواء كان بنفسه
نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وبنفسه كالمجمل
الى ما يكون قولا مقررا او مركبا الى ما يكون فعلا على الاصح ويطلق الناس غالبا
في الفعل ضعيفا بعضهم فالقول من الله سبحانه ومن الرسول صلى الله عليه واله و
هو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الآية فانه بيان لقوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله بعد فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار
الزكوة المامور باثباتها والفعل من الرسول صلى الله عليه واله كصلوته فانه بيان
لقوله تعالى اقيموا الصلوة وكحجه صلى فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
ويعلم كون الفعل بيانا قاذا ورد بالتصريح من قصده واخرى بقصه كقوله صلوا
كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وجنابا الدليل العقلي كما لو ذكر مجملا او
الخطاب الى المجمل ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يقصد عند غيره فانه يعلم ان ذلك

Marginal Persian/Arabic commentary

الفعل هو البيان والا لزم تاخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف
بين اهل العلم في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت
الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم منعه اخرون فصل المرتضى
الذي ذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا
على اصل اللغة في ان الظاهر يحتمل المجاز ايضا تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو
كان باقيا على اصل اللغة في ان الظاهر يحتمل المجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم
المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى
العلامة في نهايته عن بعض العامة بعد نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا اخر
هو جواز تاخير بيان ما ليس بظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره
كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي الا الاجمالي فانه يفوت
وقت الخطاب هذا العام مخصص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم منسوخ وقال انه الحق
ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد بعد امعان النظر فوقع الا في هذه النسخ فان
السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكره في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل
واقع على انه يحسن تاخير بيان ما فعل المامور به والوقت لم ينسخ فيه عن وقت
الخطاب وانكر ارادة الخطاب والعجب بعد هذا من عبارة العلامة في قول السيد وافقه على ذلك

القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم
من اشتراط تأخر الناسخ حتى انه في مباحث النسخ عده شرطا من غير توقف ولا استشكال
وجعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه
المنع من جواز التأخير بالعام وعند تعرضه للمراد من البيان انه هو التفصيلي او غيره
بحيث يعد ان وجهين في المخالفة لذلك القول اذ عدم قبح المنع لكل ما له الظاهر اريد
منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب
عن الموافقة في كلا الوجهين وبراءه وكان العلامة لم يعط التحرير حق التطور والتبيين
لان المحال هذا والذي يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انا لا نتصور ما نعا من
تأخير ما نحن فيه الخصم من قبح الخطاب على ما سنسمعه وسنبين ضعفه ولا
يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كالعزم المكلف ونوطين نفسه
على الفعل الى وقت الحاجة فان الغرض وما يلحقه لطافة يترتب الثواب عليها وفيه
مع ذلك تشهير للفعل المأمور به حيث المانعين على عدم جواز تأخير بيان المجمل
انه لو نجا الجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يتبين له الحال والجامع كون
السامع لا يعرف المراد فيهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق فان العربي لا يفهم
من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد امور لا انه

فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا تبين له واما اجتهم على منع تاخير
بيان العجل ايضا فيعلم من حجة المفصل وكذا الجواب واجمع المرتضى على جواز تاخير
بيان المجمل نحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يغرض فيه مصلحة ومنفعة يحسن لاجلها
قال ليس لهم ان يقولوا انه ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه
فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان
يدعو بعض عماله فيقول قد ولينك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج
اليه في غد او في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تتولاه وما تباشره وقدره
اسلمها اليك عند قدومك وانفذها اليك عند استقرارك في عملك ايضا
فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا
خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا ولا ساترا على وجوه التمكن فكذلك العلم
بصفة العلم هذا ملخص كلام المرتضى في الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو حسن
واضح لا نزاع فيه واجمع على الثاني اعني منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة
الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا
يريدها من غير ان يدل في حال الخطاب انه مجوز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه
خطاب لم يفد بخبر او وضع له من غير عرو له الى ما يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم ما نعنيه

الفصل

افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب
الشديد لانه يجوز العادة ان يقتل فكان مجازا اولا ان يقول رايت حمارا وهو
يريد به جلدا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك وبهذا الفرق بان الحقيقة من غيرها
لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير البيان الى المجاز
هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعين مما هو
وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اراد بها قدرا مخصوصا
فلم يرد من اللفظ الا ما هو اللفظ بحقيقته موضوع له لكنه اذا قال له عند علي شيء
فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضع له ولكن لك
مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه
دليل الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على الشيء بخلاف ما
هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لم يجز
ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة فيه ويكون قد
دل به على العموم وقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ
العموم فان قيل انما استقر كونه دالا عند الخاجة الى الفعل فلم لا يجوز ان
الخاجة ليس بموقتة ودلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما

فيه الغاية على سبيل الاجمال ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي
نحو قوله وهو امر على هذا الفعل الى ان نسخه عنكم وح فلا بد
من كون اللفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فنسخه
يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير
تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجأ بعض اصحابنا
هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكينا عنهم افتقر ان بيانه
فرارا من هذا المحذور ولكن استشكل دعوى الاجماع على خلاف هذه المقالة
كما مر بنا الاشارة وجعله وجها للرد على من منع من تاخير بيان المجمل فقال
فاجمعنا على انه تعالى لم يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي
ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا اصلوا وارادوا بذلك غاية
معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد صحا الخطاب وهو من فوائده
ومراد المخالف به وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم
يجز ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالترجمة فان قالوا ليس يجب ان يبين في حال
الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا قد اصبتم فاجعلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك
فان قالوا الحاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك مما لا يجوز ان

بفعله وانما يحتاج في هذه الحالة الى بيان صفة ما يجب ان يفعله فلنا هذا هو المكلف

فما تعتمدون عليه في تصحيح تاخير البيان لانكم توجبون البيان الشيء يرجع الى الخطاب

لا لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون من الخبر البيان الصوري

يرجع الى ازاحة العلة والتمكن من الفعل فانتم تجوزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير

قادر وغير متمكن بالاتفاق وذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل ان كان

انما عدم لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع

فوائد ما يتضمنه الفعل وغايته لانتفاض جملة المراد وقد يجوز تاخير بيانها وان

قال قيل اذا جاز ما قلتموه ان الواجب في حسن خطاب العالم بخفيات الامور ان يقول افعلوا ما شئتم

فلم ينظروا قولنا من يجوز تاخير البيان المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل لانه

يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد الزمتم مثله فالرجوع

الى ازاحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه عبارته بعينها وانما نقلناها

بطولها لتضمنها تحقيق المقام الذي نحن بصدد عليه فيها كلامه ونقض سؤاله

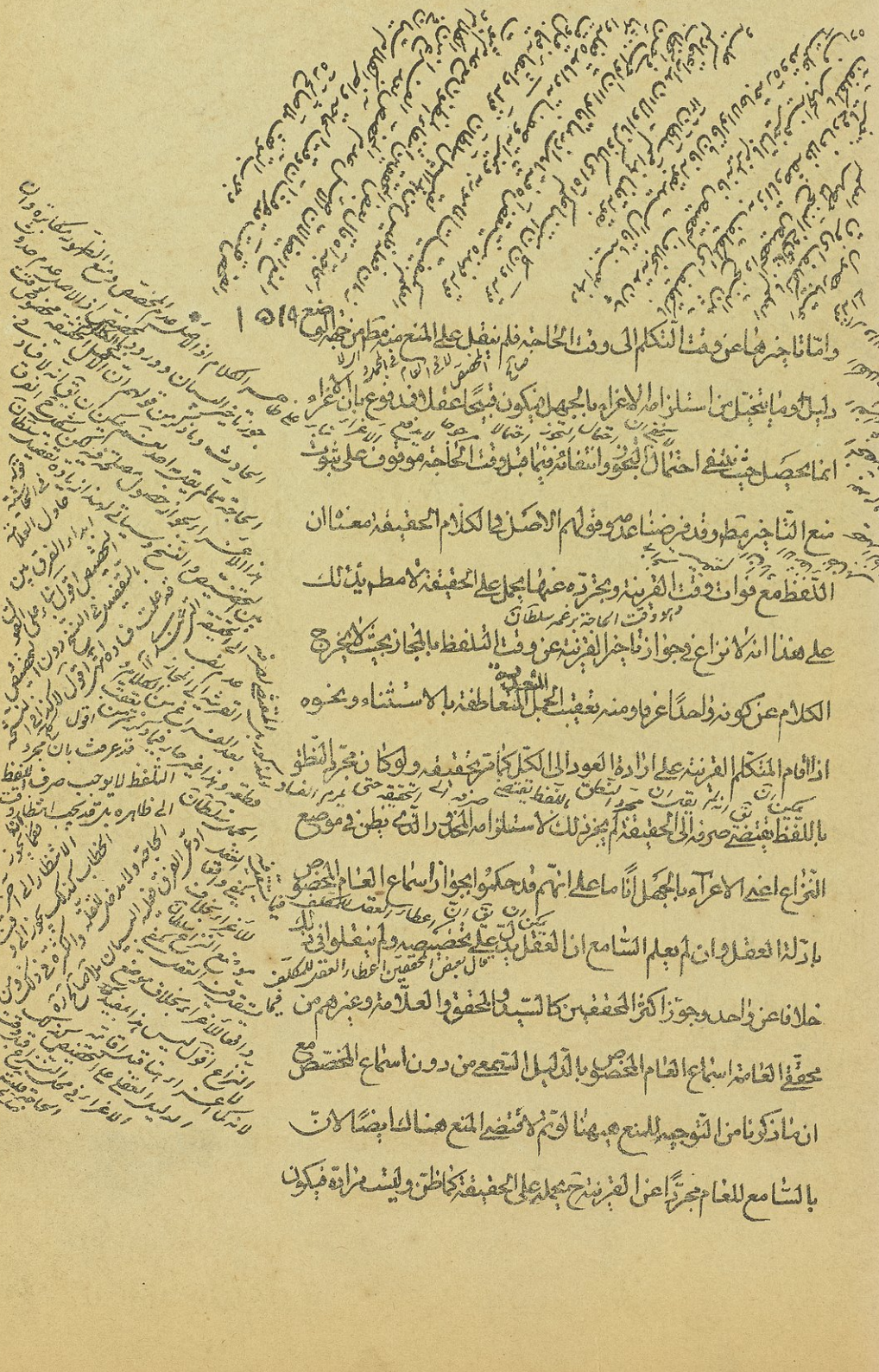
بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين الى تشبيه التقرير فان مواضع الاشبار

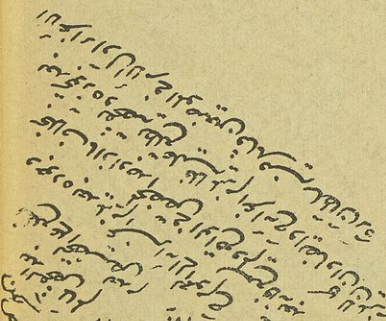
على نزاعها الا بكاد تخفى على المتامل طريق تغييرها وسوقها بحيث تنتظم مع مثل التمانع

واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع

له الى القرينة وان ذلك هو الفارق بين الحقيقة والمجاز ومنع تاخير القرينة عن وقت الخطاب

وانما





اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص
الذي هو قرينة التجوز بعد فرض وجودها الا بتان يعثر عليها فيحكم بمقتضاها
قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك يوجد
القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما يقتضيه التجوز لما لسيدانه تكلم على
المانعين من تاخير بيان المجمل مثل هذا ولم يتنبه بورود نظيره عليه حيث قال
ومن قوتي ما يلزمونه انه يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في
الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فاذا الذي يجب ان يعتقد
هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل
ويعتقد في الجملة انه يمتثل بما يتبين له قلنا اتى فرق بين هذا القول وبين قول من جوز
تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب في الاصول بيانه وهو ممكن من
الرجوع اليها ومعرفة المراد وليس كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون ممكنا قلنا اذا
كان البيان في الاصول ولا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان
يصير اوطول لا مكلف بالفعل قد ماموبا عنه قاوجوبه والغرض على اذا انه على اطريق
الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد
عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا قول من جوز

تاخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الذي
اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن
وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن
ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول
لانه تعالى قادر على ان يعرفنا البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان لرجوع الى ما هو
الاصول وهذا كلامه وليت شعري كيف عقل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له
اذا جوزت ايها العالم المخصوص من دون اسماع مخصصه اكنه يكون موجودا في
الاصول والمخاطب مكلفا بالرجوع اليها فما الذي يجب ان يفهمه المكلف اولا
قبل ان يقف على المخصص في الاصول فان قلت يتوقف على اعتقاد الامرين بعينه
يعتقد انه تمثيل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين ما
قلناه من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من
الرجوع اليها هناك واشتغاله الآخرين في موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت
موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب
بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب من غير دلالة على انه مجوز وهو الذي يقبح
الاشكال عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البيان وانما يستقبح الخلو

من جانب المانعين سلطان

قوله ليس من محل النزاع اه لا يخفى

ان المستدل لم يذكره من حيث

انه محل النزاع بل ذكره نظير المحل

النزاع وكذا لم يذكر القولين السابقين

الا نظيرا وقياسا فلا يضره منع كونه من محل

النزاع بد لا بد للمجيب من منع لامع وابداء الفرق و

عن الدلالة فيما بعد فلنا فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع وبنى الكلام على

ادعاه من دلالة العرف على قيد تأخير القرينة عن خال الخطاب مطلقا مستشهدا بما

ذكره من الوجوه الثلثة فانه يقال عليه لانسلم دلالة العرف على القيد في الكل

هي في غير محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك في مفهوم النحو لا يقتضي التسوية

في جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فلانه لا فرق بينها لان وقت الحاجة

في الوجه الاول وهي الاتوجاكر عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا تقدير

اقترانه وايضا فحقيقة التهديد عرفا انما يحصل مع مقارنة قرينة اللفظ فالصحيح

الثاني من تأخير القرينة انما هو باعتبار عدم تحقق وقت التهديد المطلوب

حصوله بمجرد كونه تأخيرا والوجه الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متأخرا عن وقت

الخطاب مع فاقد التأخير فيه وان فرض مقارنا للخطاب سلمنا ولا يجدي والوجه الثالث

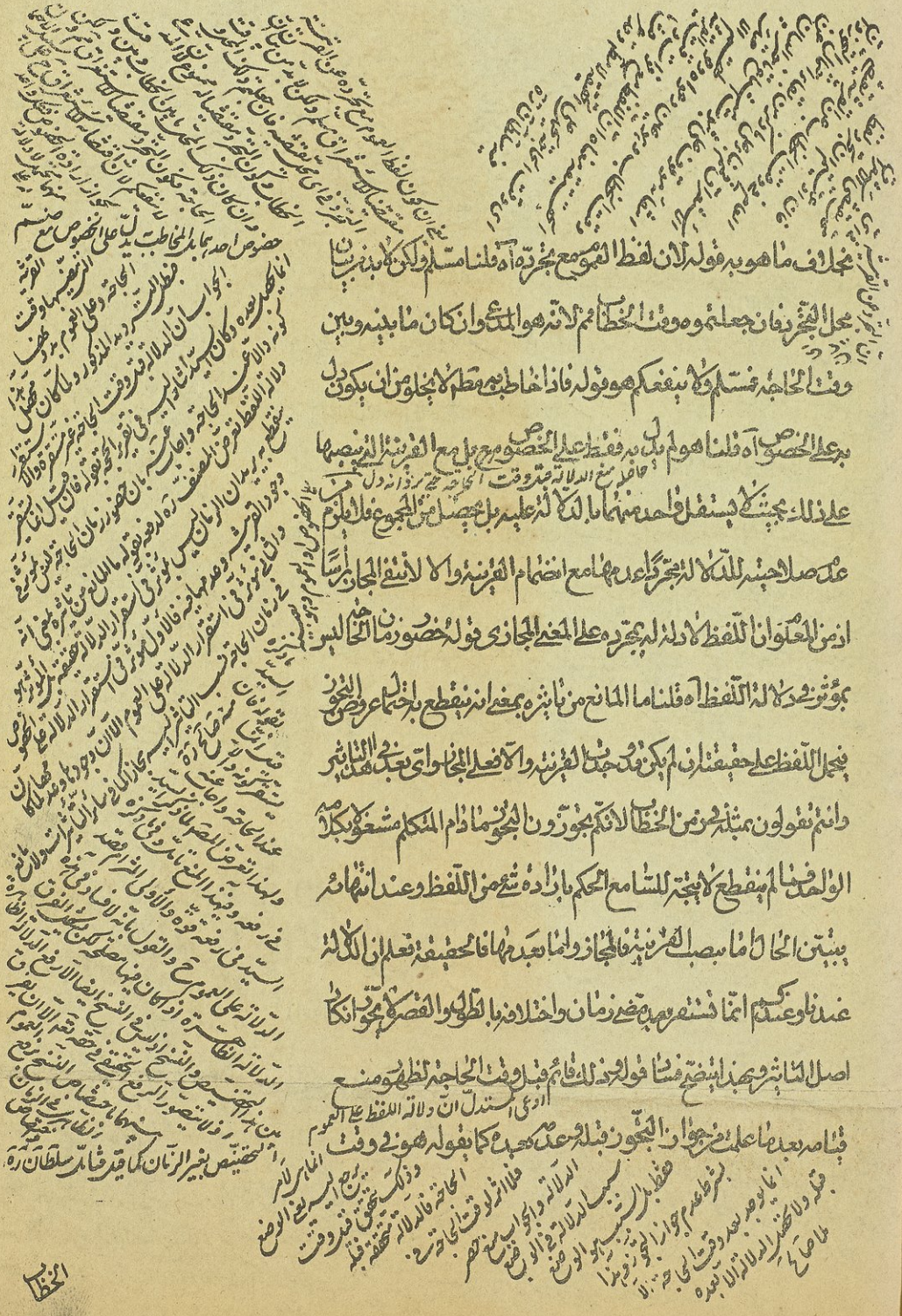
ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور

التأخير اليه فيجاب عن ان القرينة فيها دالة الخطاب في قضاء العرف بذلك فيها

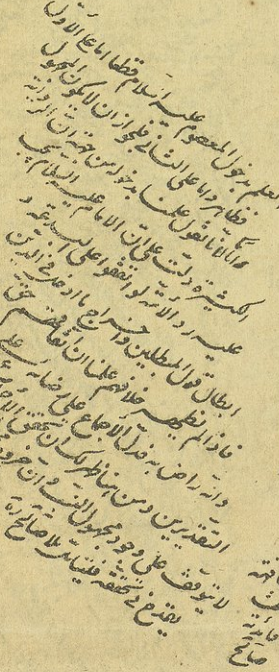
ظاهر ايضا مع ان تجريدها عن القرينة المبينة للمراد فيها حال العدول عن موضوعها

يصيرها كذبا على ما هو التحقيق في تعريفه من عدم المطابقة للخارج وفقد معلوما

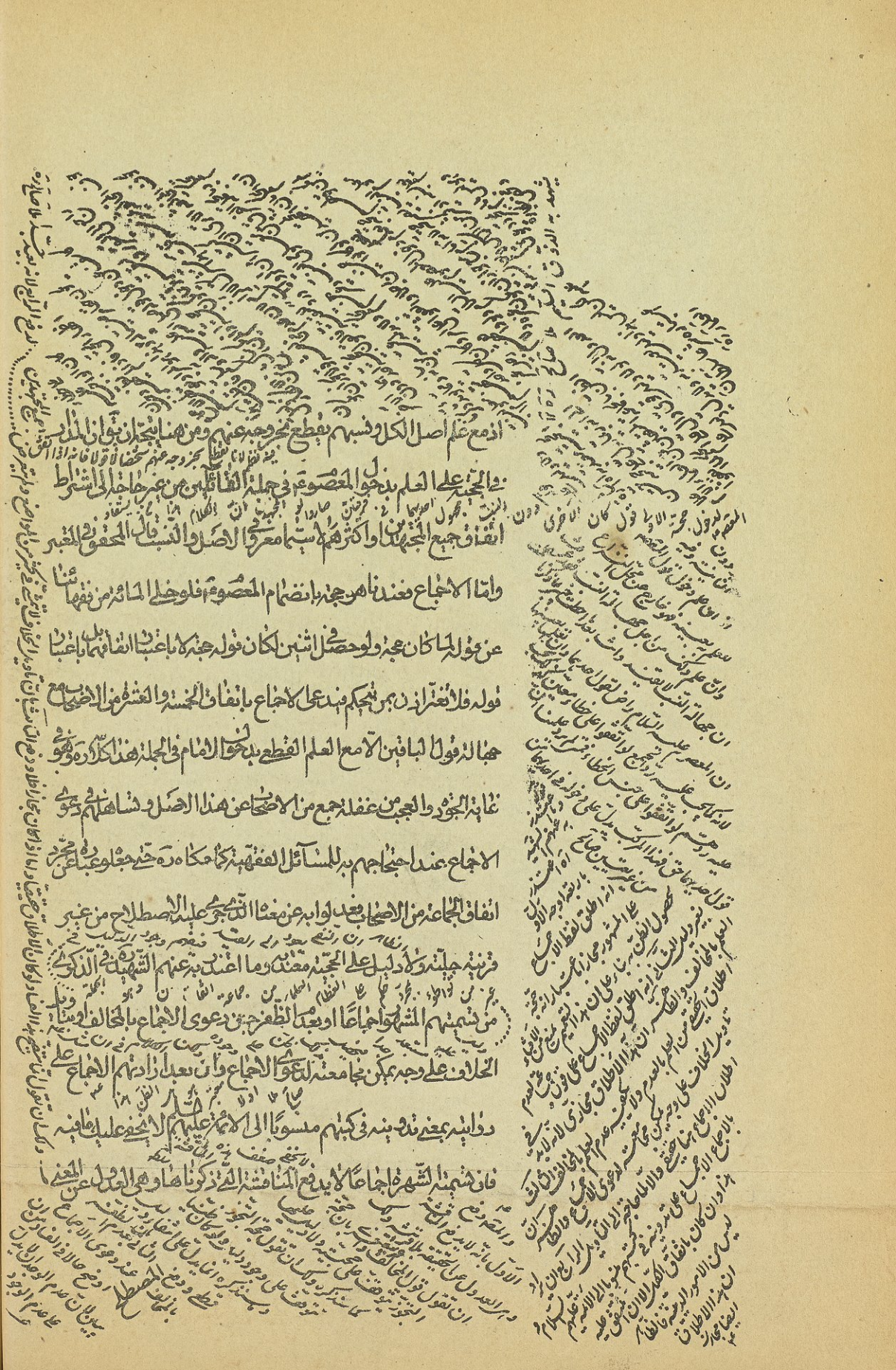
ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نسلم انه بالتأخير يكون قد اعلم



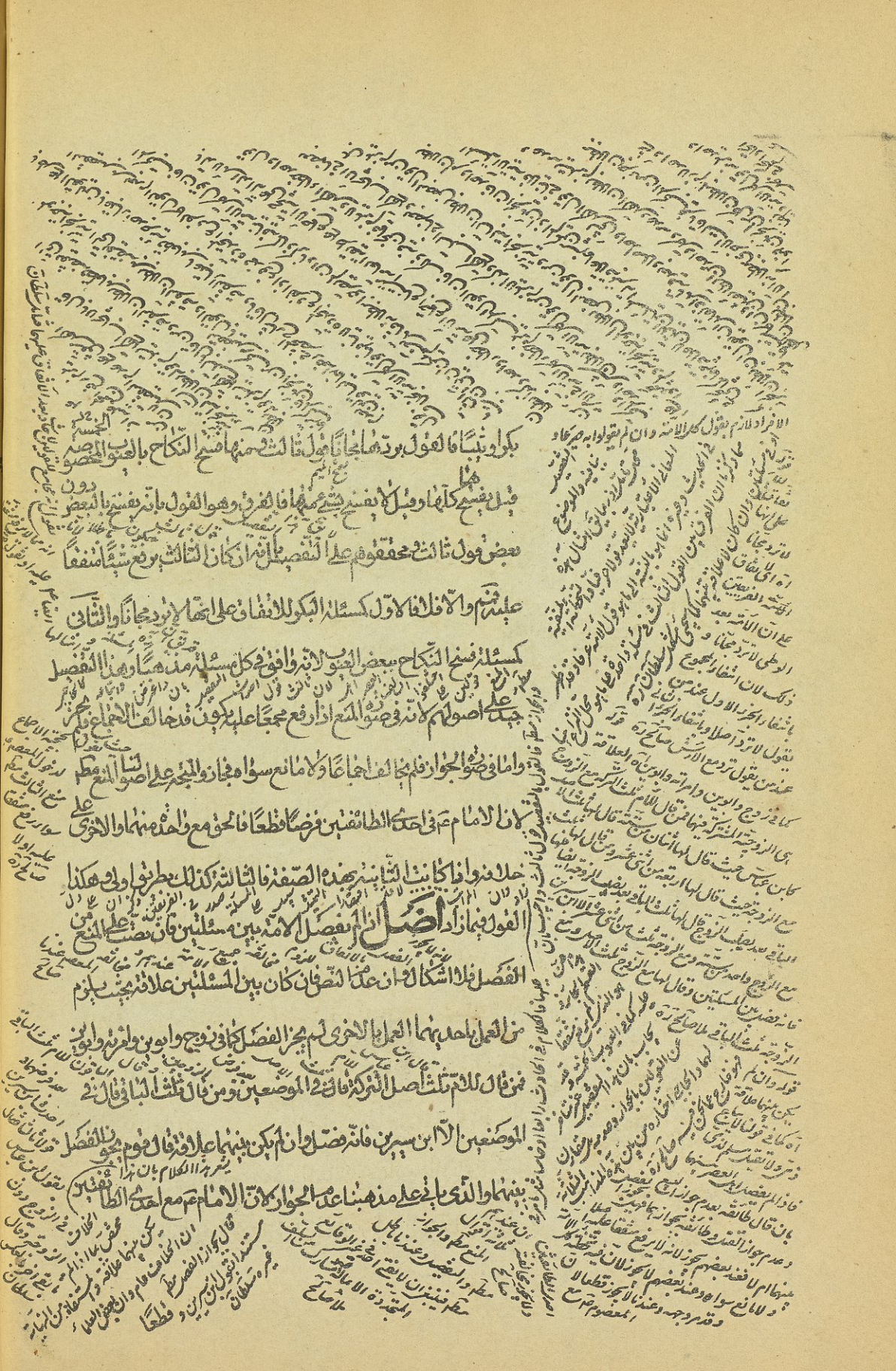
في المواضع الثلثة فزعم قوم منهم انه محال والحق الاخرون العلم به مع تجويز وقوعه
وفي ثالث حجيته معتبرا بامكان الوقوع والعلم به والكل باطل والذاهب اليه
شاذ وحجته ركيكة واهية فهي بالاعراض عنها احق والاضراب عن حكايتها اولى
عنها الهوى وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية فراجع الخلاف
ومدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا يجدي طائلا ومن شاء
ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن
لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى في كتب اضحى بنا الكلام
ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه
فمتى اجمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطأ مأمون
على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار
كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم وعلى هذا المعنى اشار المحقق حيث قال بعد
بيان وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام اذ
الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فايدة الاجماع تعد
عندنا اذا علم الامام عينه مع بقصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم
كونه في جملة المجمعين ولا يتبين ذلك من وجوه من لا يعلم اصلا نسبته في جملتهم

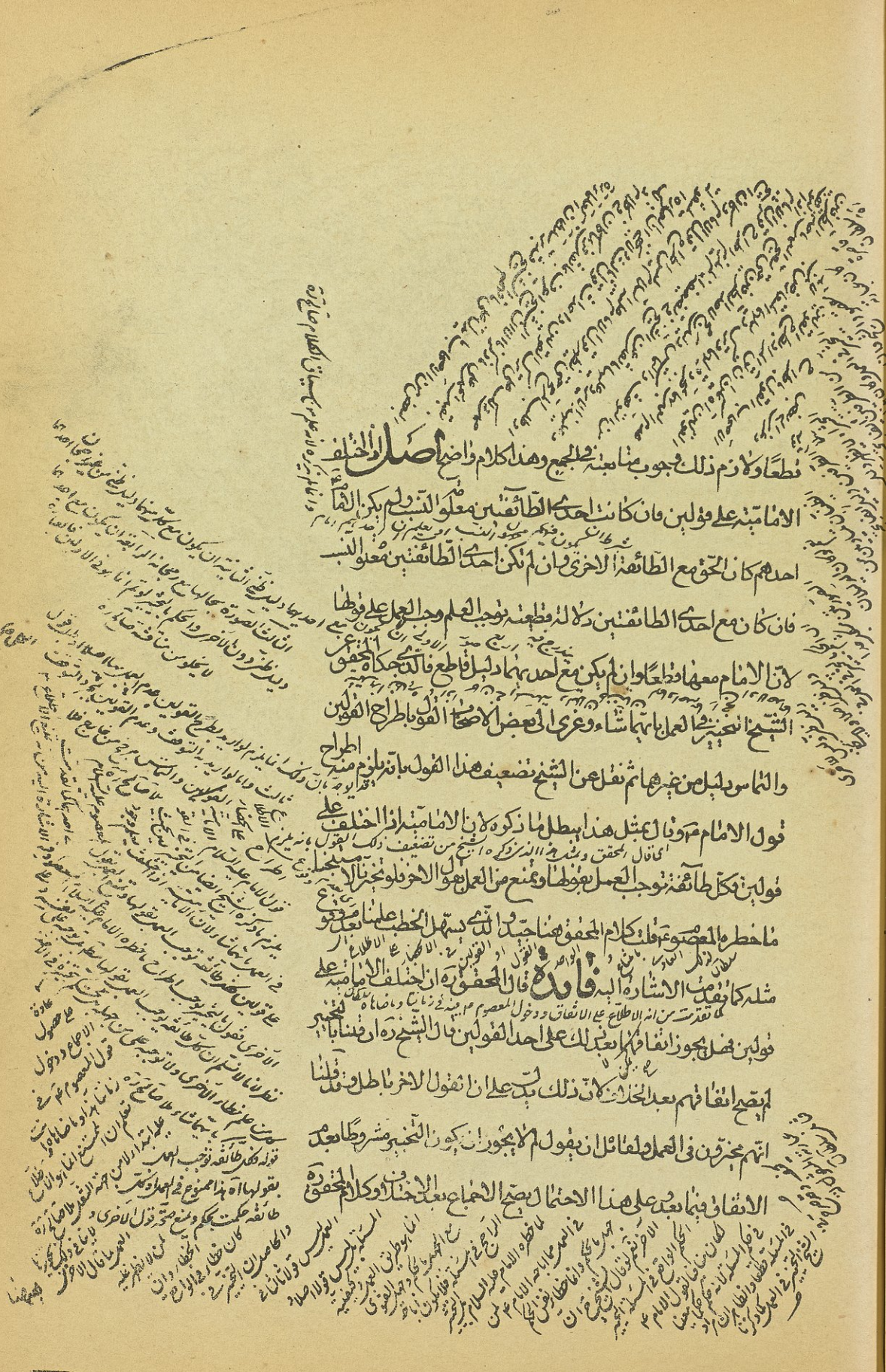


اذمع



نذ بنها والفتوى بها وبضعف بجوما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي يحصل
معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد
مشهورا في كلامهم حدث بعد زمان الشيخ كما نبه عليه السيد ره وكتاب الوعاية
الذي الفه في دراية الحديث مبتنيا الوجه وهو ان اكثر الفقها الذين شاؤا بعد الشيخ
كانوا يتبعونه في الفتوى بقليد الكثرة اعتقادهم به وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون
ووجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ وما بعده فحسبوا شهرة بين العلما
وما ادروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بما بعده قال الوالد
ومن اطلع على هذا الذي بيناه وتحققه من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد
الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وعمهما وقال السيد في كتاب المستهى
بالبهجة لثمرة المهجة اجمع جدي الصالح ورام بن ابي فراس ان الحمصي حدثه ثم ابو
الامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والان فقد
ظهر ان الذي ينفع به ويجاء على سبيل ما حفظ من كلام العلما المتقدمين اصل
اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث
خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا له بما شاء منها ان بطا الاثر البكر يجدها
عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يرد ها مع ارش النقصان وهو تفاوت ما بين





أصل اختلف الناس في ثبوت الاجماع

ههنا كما تسابق في غاية الحسن والوضوح بخلاف السابق وقد عرفت ما فيه سابقا

بخبر الواحد بناء على كونه حجة ايضا الى يوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا

ان دليل حجية خبر الواحد كما سنعرفه بنينا وله يعمو فيثبت به كما يثبت غيره احتج

الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع

الكلية الثانية فانا لسنا اعني كل امر الرسول صلى الله عليه وآله اصل من اصول الدين

ايضا وقد قبل فيه خبر واحد **فائدة ان الاولى** لا بد بحكاية الاجماع

ان يكون عليه باحد الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو افتى

العلم ولكن كان وضوها جماعا من يقبل اجماعه ليكون تعدد سببا احدهما من

التدليس لان ظاهر الحكاية الاستناد الى العلم والفرض استنادها الى الرواية

فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في خبر النقل حكم الخبر

فيشترط في قبوله ما اشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة لاحد حكم

التعادل والترجيح على ما بانا في بيانه في موضعه وان سبق الى الكثير من الاوهام خلاف

ذلك فانه ناش عن قلة تامل وح فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين وبين اجماع

وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك شيء منها والا فالحكم

بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث

احتاج

احتياج الجزالان الى بعد الوسائط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسيأتي

ان قلت الوسائط في النقل جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى

ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة التضبط في نقل الاجماع

المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب التراجيح الى وجه من وجوهها

مشروطا بانتفاء ما يعارضه او يزيد عليه في الجانب الاخر كما استعرفته

الثانية

قد علمت ان بعض الايصاليين استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير تنبيه على

على تعيين المراد من هذا شانه لا يعتد به عند من الاجماع الا ان يبين ان المراد

به المعنى المصطلح وما اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب الى مساواة الشهرة

للاجماع في الحجية كما اتفق لك فلا اجر عليه في الاعتداد به وذلك ظاهر

المطلب الثاني في الاجماع المنقسم الخبر الى متواتر وآحاد

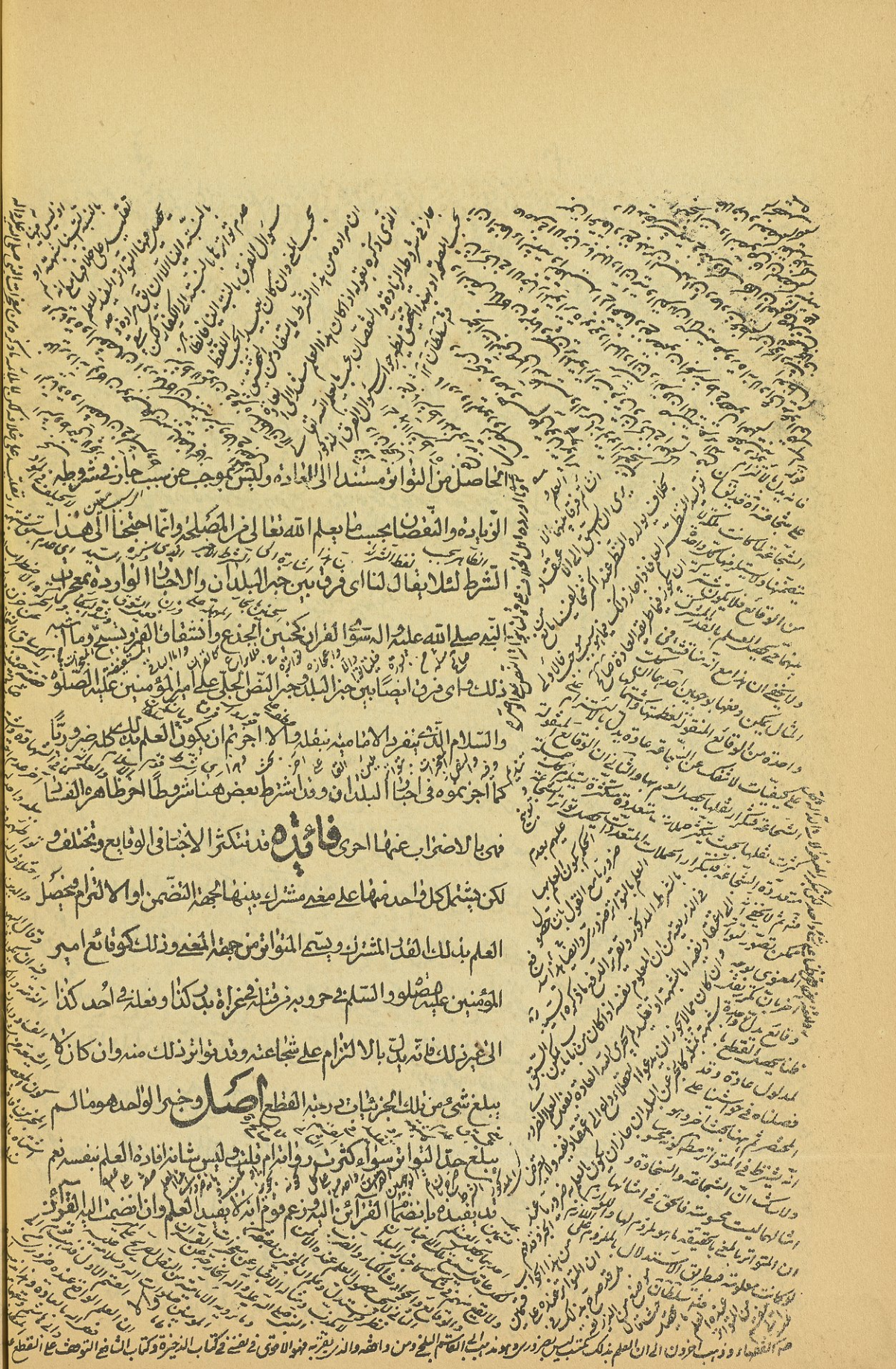
فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكانه ووقوعه

ولا اعرف فيما يحكى من خلاف بعض نوى الملل الفاسدة في ذلك فائدة تهت

ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية كالعلم

بالمحسوسات ولا فرق بينهما فيما يعود الى الخبر وما ذلك الا بالاخبار قطعا

وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز



والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولده مشرف على الموت فضم اليه

قرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدات على حالة منكرة غير معتادة من

دون موت مثله وكذلك الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم

به موت الولد ونجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا نطرق اليه الشك

وهكذا لها لثانى فى كل ما يوجد من الاخبار المحفوفة بمثل هذه القرائن بل بما دونها

فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يخالجنا فى ذلك ريب ولا يعتريه شك

احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا لا اطراد واتفاقا

اللازم بين الثانى انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلوم بين اذا حصل

الاجماع على ذلك الوجه والاجر بين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل

المعلوم بين وامكان ذلك فى الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين

الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بخطئه من يخالفه بالاجتهاد وهو

خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد

فى مثله فانه لا يخلو عن العلم واما عن الثانى فانه اذا حصل فى قضيته

امتنع ان يحصل مثله فى نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام

التخطئة فلو وقع العلم لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع

في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد أصل

وما عرى من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به

من

عقلا ولا نعرف في ذلك الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق عن ابن

قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه

حقيق وهل هو واقع او الاخلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين

كالسيد المرتضى وابي المكارم وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى انتفائه

وصاحبهم وهو المتأخر بن الى الاول وهو الاقرب وله وجوه من الادلة الاول

قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم

اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دل ذلك هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند

انذار الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم

حيث اسند الى الانذار الى ضمير الجمع العائد على الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني

القوم في كليهما اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث

يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوائف قل او كثر ولو كان ملبوغ

التواتر شرط القبل وليندروا كل واحد من قومهم لوجب ايضا لبعض الذي

يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى فوجوب الحذر

عليهم

عليهم والانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل وجوب العمل بخبر الواحد وان
قيل ان علم وجوب الحذر وليس في الآية ما يدل عليه فان امتناع حمل
كلمة لعل على معناها الحقيقي بالاجماع اذ لا يعلم الله تعالى يوجب المصير
الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلنا قد بينا فيما سبق
انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه الا ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن
فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجوب المقتضي وحينئذ يجب
فالطلب لا يفيد الا على وجه الايجاب على ان دعوى كون مطلق الطلب اقرب
المجازات لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار
لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر
ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في
التخويف وقريب من ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف بوافقه ايضا والا
ريب في ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يوجع بنوع من الاعتبار
اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب بتركه والحرام
يستوجب المؤاخذة فاعله واذا انهضت الآية بالدلالة على قبول خبر الواحد
في الواحد فيهما فالخطب فيهما سواء فهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء

قوله
قلت الانذار
هو الابلاغ اه لا يظهر
فائدة هذا التحقيق اي ان نفس
التخويف والابلاغ الواقع في
التخويف في الجواب بد منه في الجواب انه
لا فائدة للفصل فانما هو مناقشة في قول المعترض ان
الانذار هو التخويف

مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا بالجمع الخطابات فتدبر كما التفقه
في الآية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق
قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين
للتفقه في زمن الرسول صلى الله عليه وآله على الوجه المعتبر ليحمل الخطاب
عليه ولكم هنا باثبات انه ومعنى التفقه مطلق التفهم فيجب الحمل عليه
لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثالث
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب
التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت
عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه
يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده بين وما يقال من ان دلالة المفهوم
ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون حجة من اظهر
التي يجب التمسك بها الثالث اطباق فقهاء الاصحاب الذين عاصروا
الائمة عليهم السلام واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رد اية اخبار الاحاد
وندوبها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث
عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار

وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن واحد منهم انكار لذلك او مصير الى خلاف

ولا روي عن الائمة عليهم السلم خلافه مع كثرة الرواة عنهم وفتوى

الاحكام قال العلامة في يد اما الامامية فالاخبار بتوثيقهم لم يعولوا في

اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلم والاصوليون

منهم كابي جعفر الطوسي رحمه وغيره وافقوا على قبول الخبر الواحد ولم ينكره احد سوى

المرتضى رحمه واتباعه لشبهة حصلت لهم وحكى المحقق عن الشيخ سلوك هذا

الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلم مقتصرا عليه

فادعى الاجماع على ذلك وكان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بتصحيح

ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة

فيسلم له حصمه منهم الذي يحتج في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي صلى الله

عليه وآله الى زمن الائمة عليهم السلم فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه

ويبرؤا من العمل به وموافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة

ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من

الاستدلال بخبر الواحد علما به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد

تكرر ذلك مرة بعد مرة اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد فدل على ان العمل

صالح

يفيد العلم العادي بانتفائهم كالقول الصحيح الرابع بان باب العلم القطعي بالاحكام
الشرعية الذي لم نعلم انه انضم زوجه من الدين لهم من مذهب اهل البيت عليهم السلام
ويجوز مانيا مستند قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة
المتواترة وانقطاع طرق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد
ووضوح كون اصالة البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة
واذ انتفى انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن فطعا والعقل
فاض بان الظن اذا كان له جهات متعارضة بالقوة والضعف فالعقل
عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اجناس الاشياء يحصل منها
من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها الا ترى انا
هذا الدليل لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدلين الواحد ودعوى
اقوى من الظن الحاصل فيهما دنا العدلين ان يحكم بالواحد وبالدعوى وهو
خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين
فينتفي باستفائها ومثلها القوي في الافراد كما اشار اليه المرتضى رحمه الله في معنى الانبا
او الشرط الشرعي كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها
بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لا بها الحكم

المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة

خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف

ذلك الظاهر سلمنا ولكن الظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعد عنه

الى غيره الا بدليل قلنا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد

ثبت انه مخصوص بالموجودين في زمان الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر عنهم

هو بالاجماع وقضية التصدير به باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان

يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل على ارادة خلافها وقد قطع ذلك في

مواضع علمنا ذلك بالاجماع ونحوه بحيث لا يعتد باحتمالها على ندرتها على الامة

المفيد للظن القوي وخبر الواحد كذلك ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم

ويسقط الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالتظرل الى

انا نطالب التكليف به لانتفاء الفرق بينهما على كون الخطاب موجها الى الناس وقد

بينا خلافه وانظهر اختصاص الاجماع والتصدير الدالين على المشاركة في

المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيد نظيره

للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر فمثله نفي في اصالة البراءة

الثقة اليها بنحو ما ذكرا خيرا في ظاهر الكتاب غير القول الثاني عموم قوله تعالى لا يستوي

اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون فانه يدل على ان من

القطع والاولى حمل هذا اجوابا آخر بعد التنزل عن ذلك

تقف ما ليس لك به علم فانه نهى عن اتباع الظن وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن
وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع
الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد
الا الظن وما ذكره السيد المرتضى في جواب المسائل الميافارقيات من ان اصحابنا
لا يعملون بخبر الواحد ان ادعى خلاف في ذلك عليهم دفع للضرورة قال لا نعلم
علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون
الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة
ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض
على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على تلك الجملة ويذهب الى انه مستحيل عقلا
ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار
الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وخطره وقال في المسئلة التي
افردها للبحث عن العمل بخبر الواحد انه يتبين في جواب المسائل الميافارقيات ان من
العلم الضروري الذي حاصل لكل مخالف للامامية وموافق بانهم لا يعملون في الشريعة
بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس
في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم ويكاد في الذيعة على الشاذ

مستحيل عادة وامكانه في عصره وما قبله من زمنه ظهور الائمة عليهم السلم لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين عليهم السلم فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يتوثروه على العلم وقد اورد السيد في نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سلم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شئ تعولون في الفقه كله اجاب بما حاصله سلمنا ان معظم الفقه يعلم بالتصريح به من مذاهب ائمتنا عليهم السلم فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كذا ما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل عليه والا تخير بين الاقوال المختلفة لفقد سبيل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالتصريح به وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان واما في الزمان الذي كان يمكن فيها تحصيل العلم غير بعيد والا كتفى بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا اشكال فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فيستفاد حينئذ

الاولى ان يقال ان الاجماع الذي ادعاه السيد على ان معظم الفقه يعلم بالتصريح به من مذاهب ائمتنا عليهم السلم فيه بالاخبار المتواترة عنهم عليهم السلم ليس هو الاجماع الذي يكون حجة عند الامامية وهو ظاهر لكل من له ادنى تتبع في كلماتهم وانما هو اجماع منه على ان معظم الفقه يعلم بالتصريح به من مذاهب ائمتنا عليهم السلم فيه بالاخبار المتواترة عنهم عليهم السلم وهذا الاجماع لا يكون حجة عند الامامية لان الحجة عندهم قول المعصوم عليه السلم في ضمن اقوال جماعة منهم لا قول كل واحد منهم بخصوصه وهذا الاجماع المنقول ليس من هذا القبيل فلا يكون حجة عندهم

الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية
في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيد
العلم على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة لنا الان الى تحمل مشقة البحث عن قيامه
ح على العمل بخبر الواحد عدد مع ان الشيخ قد اعترف في جواب المسائل الشامية
بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما
بالتواتر واما بما ذكره وعلامة دلت على صحتها وصدقها فهي موجبة
للعلم ومقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب الشيخ مخصوص
من طريق الاحاد ويقع الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين
ما حكيناه عن العلامة في نهايته فانه عجيب ويمكن ان يقال ان عمدة المرتضى
فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد
بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول
بمنع التعبد به عقلا ويحمل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ ومثاله
من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث ردوا الاخبار في كتبهم
واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى
والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب

يوم عند قرينة العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السلام واستفادة الاحكام
منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليها السيد وهم يعلم
اعتمادهم على الخبر المجرد لمظهر مخالفتهم لوابره وقد تقدم المحقق من كلام الشيخ
لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان معه
من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا
ابو جعفر رحمه الله الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا
فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة
عليهم السلام ودونها الاصحاب الا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي
يتبين لي في كلامه وتبعه اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها
غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة
بين الاصحاب عملوا به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان ذلك
الاصحاب وحدثهم الى الخ وما ذكره هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره
ومنافاة المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة
اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال من الجانبين بان يكون طلبا
لكثرة القرائن وسهلا لسبيل العلم بصدق الخبر لما مر في الوجه الثالث من

هذا القول الاول وكذا اعتناهم بالرواية فانه محتمل ان يكون رجاء للتواتر
حرصا عليه وعلى هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على الاحاد
فيها غير معقول وقد طعن بذلك السيد المرتضى رحمه على نقلها حيث ظن منهم
الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه
المذكور من الحمل ما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لا سيما في الاخير كفاية
اصل وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها يتعلق بالراوي الاول التكليف فلا
يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر
ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف من الاصحاب فيه مخالف
جمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويغري لبعض منهم القبول فاسسا
على جواز الاقدام عليه وهو ممكن من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه او لا
سلمنا لكن الفارق وجود ما يعلم من قاعدتهم في الاقدام وعدمه ومنع اصل القياس
لانا نقول ثبوت الحكم بطريق الاولى ثانيا والمحقق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قوله بطريق اولى لان
للفاسق باعثا التكليف خشية من الله تعالى بما منعته من الكذب والصبي
باعثا علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يجرم عليه الكذب ولا يستحق به العقاب
لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع ورآه قبل البلوغ واما الرواية بعد

قوله لمنع اصل القياس ثانيا اه اي لاصل الذي هو القياس
فالاضافة بيانية ويمكن ان تكون الاضافة لامية لان هذا المنع يرجع الى المنع الاول
صالح زاده

البلوغ لما سمعه قبله فقبوله حيث يجتمع غيره من الشرائط لوجود المقتضي

(ح وهو اجبا العدالة الضابط وعدم صلاحيته ما بعد مانعا للمانعية

الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق

بنبإ فتبينوا وهو شامل للكافر وغيره ولئن قيل باختصاصه في العرف

المتأخر بالمسلم لان مفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما ظاهر

الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان

جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وحكى المحقق عن الشيخ انه اذا العمل بخبر الفطحية

ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر

عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وما رواه بنو

فضال والطاطريون واجاب المحقق بانا لم نعلم الى الان ان الطائفة عملت

باخبارهم كلا او العلامة مع تصريحه بالاشتراط في باب اكثر في الخلاصة من

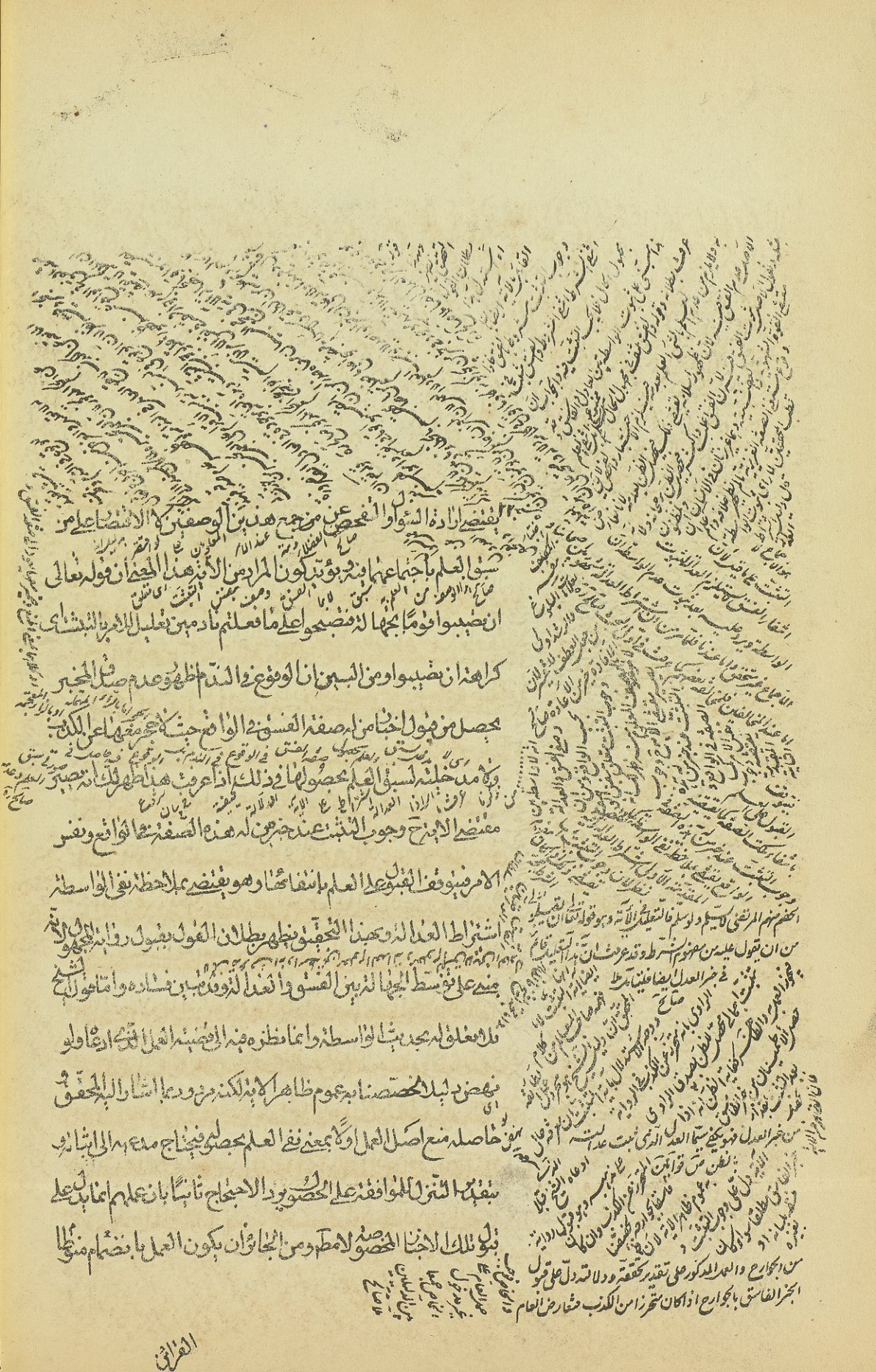
ترجيح قبول روايات فاسدي المذاهب وحكى والده في فوائده على الخلاصة

فخر المحققين انه قال سئلت عن والدي رحمه الله عن ابان بن عثمان فقال الامر عندي

عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ الآية ولا فسق اعظم من عدم

الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية هذا

والاعتماد عندي على المشهور الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل
الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور
بين الاصحاب انضاف ظاهر جماعة من متاخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال
كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي
ثقة يحترز عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه واورد على الطائفة
على اجتماعه هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى وطالبه
بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت بها باجتماع هذه
ولم يحترز العدد في العمل بما ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق
مستبعد وهذا الكلام جيد في القول باشتراط العدالة عند هو الاقرب لنا
انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة العمل
هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق
وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه وعدالته ولا ريب ان تقديم
العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في الانباء متعلق بنفس الوصف
كما انما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك الارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه
الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما



القرائن إليها لا بمجرد الاجتهاد وفي المقام اشكال اشرنا اليه بقيد في
في صدد الحجة بموضع الحاجة وبقوله ان انتفاء الواسطة للتقريب الذي ذكرناه
ثم فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب والواقع في زماننا
الاخبار التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك
من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمكن في
حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة
نفسانية بها العدالة فان ذلك غير ممتنع وح تثبت الواسطة فلا تقوم الحجة
باشتراط العدالة مطلقا وحله ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر
نفس الامر واكن العلم بوجودها مستبعد لان المعاصي غير منحصرة في الانعال الظاهرة
والوجدان يعلم بانتفاء الباطنة بمنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن التعليل
الواقع في الاية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر
لا ملكة له لمشاركة الفاسق في عدم الحرز عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال
الوقوع في الندم لظهور عدم صدق الخبر على حد قياسه في خبر الفاسق وسيأتي
ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل يوجد فيه الشرط الخامس الضبط
والخلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون

مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدا وبزيد في الحديث ما يضطرب به معنا
او يبدل لفظا باخر او يزيد عن المعصوم وشهو عن الواسطة مع وجودها
الى غير ذلك من اسباب الخلل فيجب ان يكون بحيث لا يقع كذبه
على سبيل الخطا غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم
منه احد فان المحفوظ منه ولو كان نزرا والسهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل
الا عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر **اصل**
تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المؤكدة والملازمة بحيث تظهر احواله
بحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه
بالشهادة خلافا بين العلماء واهل الحديث وشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة
المفيدة للعلم بها وهل يكفي فيها الواحد او لا بد من التعدد قولان
لنقلهما واولهما العلامة في جماعة وفي غيرها الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال
المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا
عندي هو الحق لانها شهادة ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر
وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقا
مترعا فيغني عنه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان

التعديل شرط الرواية فلا يزيد على شروطه فمجرد الكفر في اصل الرواية الواحد

وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم وانه ان جاءكم فاسق

نظرا الى ان توكيد الواحد داخلة فيه فحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت

عند خبره واللازم من ذلك لا كتفاء به والجواب عن الاول المطالبة

بالدليل على نفي الزيادة على المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا لكن

الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل بمعنى هو احد الطرق الى المعرفة

بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة

اظهر في الاحكام الشرعية عندهم فيعمل بخبر الواحد من ان يثبت اذ الكثير شروطها

يفقد المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشهود به يكفي

فيه الواحد العجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه في التحية

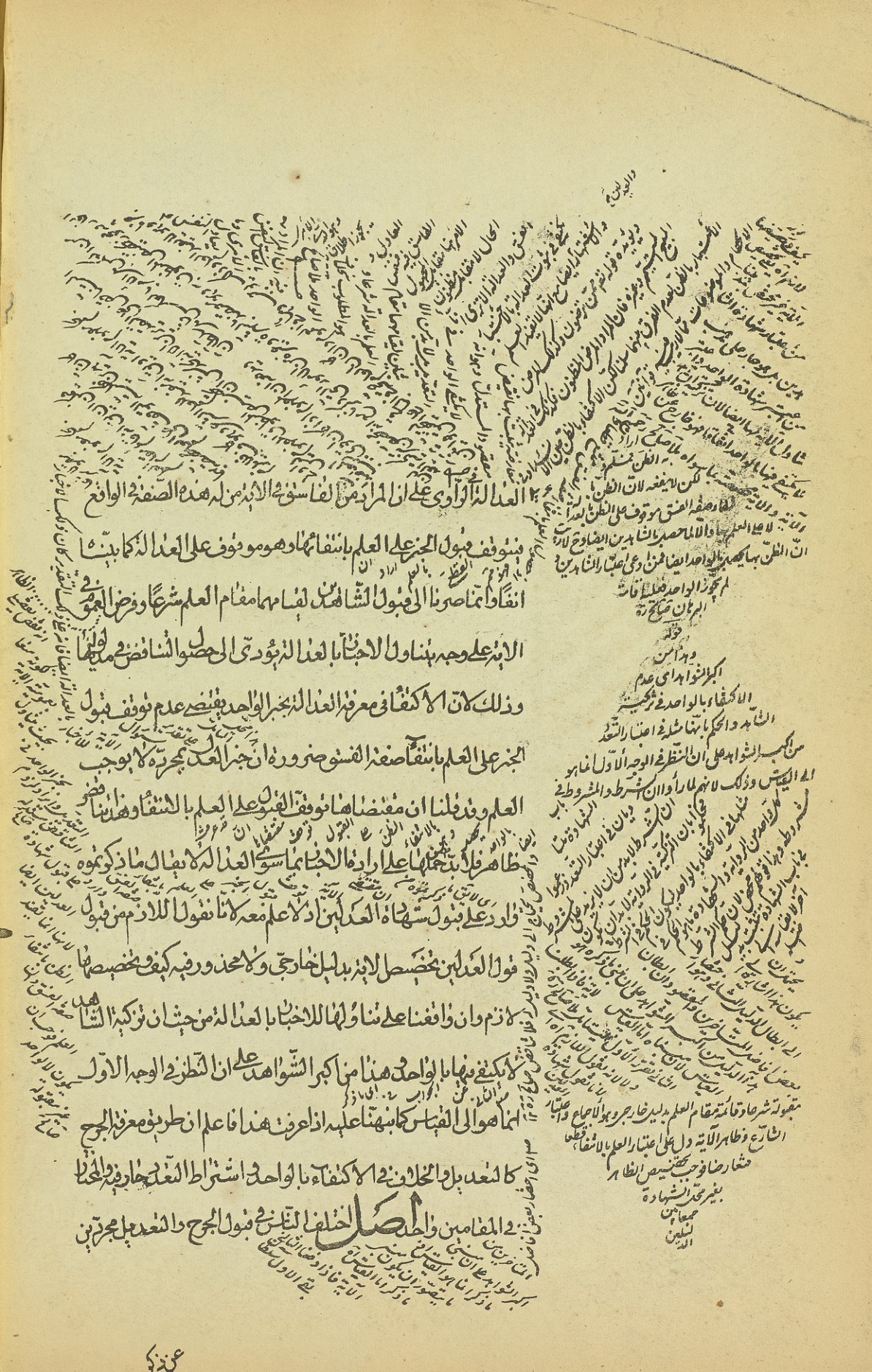
بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا والذي يقتضيه الانصاف

ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة شرط بناسب طريقة اهل القياس وكثيرا

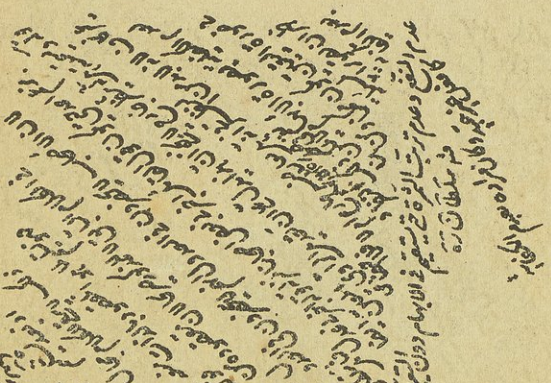
وقع في كلامهم وتبعهم عليه من عبر نا مل من يذكر العمل بالقياس وممن نبه على ذلك

ما وجد في كلام بعض العامة حكاه عن بعض اخوه منهم ان الاكتفاء

بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط



عن ذكر السبب فقال بعض بالقبول فيهما وصار آخرون الى الرد فيهما وجواز ذكر السبب
فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل ورابع عكسه واستند في هذه
الاقوال على اعتبارات واهية وجوه وكيكة لا جدوى في التعرض لذكرها والاولى
اعلم في الاصحاب قائلا بشيء منها اذ المتعرض منهم بالبحث في هذا الاصل قليل جدا وعلى اصل
اثباته الذي استوجهه العلامة هنا هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب
قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب في التذكرة الى الاكتفاء
بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يعفو التعديل والجرح ومع انتفاء
ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو القوي ووجه ظاهر محتاج
الى لسان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة رحمه الله **اصل** اذا تعارض
الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه حمية بنهما اذ غاية قول
المعدل انه لم يعلم مفسقه والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح
كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة
مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين بن طاوس قدس سره
انه ان كان مع احدهما رجحان بحكم الندرة فصحيح ناعتبارها فالعمل على الراجح
والا وجب التوقف مما قاله هو الوجه **فائدة** اذا قال العدل حد شني عدل



لم يكتف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد كذا قوله فالعكس
ذلك بناء على اعتبارهما وهو اختيار والده وذهب المحقق الى الاكتفاء بل
بل بمادونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان
لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اجتناب مذهبه شهادة بانه من
اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابنا
يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الوثوق واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول
هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي كان الاصحاب
لا ينحصرون في العدل سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح
الا ان يكون المزكي ممن يكتفي بعدل واحد وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح او لا ومع
الابهام لا يؤمن من وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد
العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد
من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما
سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان
وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الرواة بالصحة فهل يقبل الانتهى
الحق ان شهادة بعد بل ادائها وهو مجرد عن ذكر السبب غير كافية في جواز العمل بالحديث

قوله لان الاصحاب لا ينحصرون اه حيث يكون اخبرني بعض
الاصحاب نقد ملا لك البعض لانه بمنزلة
اخبرني مجهول
صح

بلغه

بل لا بد من مراجعته واستمداده والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح ٢٠٩

أصل لا بد للراوي من مستند يصح له من أجله رواية الحديث ويقبل منه

بسببه وهو في الرواية عن المعصوم نفسه ظاهر معروف فأما في الرواية عن الراوي

فله وجوه أعلاها السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتاب أو بإملائه من حفظه

وبدونه القراءة عليه مع إقراره به ويضبط بحيث بالاعتراف بمضمونه وبدون ذلك

إجازته منه رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس إنكار جواز الرواية بالإجازة

ويعزى إلى الأكثرين خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الأصحاب ومحقق

القول بأن الجواز الرواية بالإجازة معينين وقع الخلاف عن بعض أهل الخلاف

في كل منهما لعدهما قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له إلى غيره بلفظ يدل

على الواقع كأخبرني إجازة ونحوه والقول بنفيه في غاية السقوط لأن الإجازة

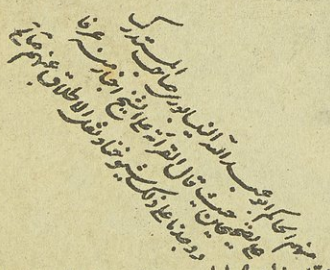
في العرف إنما تطلق على أمور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط

والتصحيف ونحوهما وما هذا شأنه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ

أخبرني ونحوها مما في معناه مقيدا بقوله إجازة يجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله

إذا قرئ على القارئ على الراوي لأن الأعرف إجازة إلا أن يلتفتوا إلى

الخلاف في قبوله وإنما نذكر بعضهم أن يقوله موضع وفاق وإن خالف فيه



من لا بعيد به ثم ان جمعا من الناس لجاز وا في صورة الاعتراف ان يقول الراوي
اخبرني وحدثني ونحوهما وحده من غير تقييد بقوله قرأته عليه ونحوه والباقون
على جوازه مقيدا بما ذكرنا الا مطلقا الا المرتضى رحمه فانه منع من استعمال هذه
الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال واما قول بعضهم يجب ان يقول
حدثني قرأته عليه حتى يزول الابهام ويعلم ان لفظة حدثني ليست على ظاهرها
فمناقضة لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله
قرأته عليه يقتضي نقيض ذلك فكأنه نفى ما اثبته وهذا من السيد رحمه في
غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا معه قرينة تعاند الحقيقة
وتناقضها وانما كان معنى حدثني ما ذكره بقوله بعد ذلك قرأته عليه
قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرئ عليه
تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة رحمه
هذا الكلام عن السيد في به ونظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال
انضمامها الى لفظة قرأته عليه انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو حسن
وبتفصيله ما ذكرناه وادى ذلك بين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق
من عداه من علمائنا على صحة اطلاق المحدث على القارئ مع الاعتراف فاي

مانع

مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة فالاعتبار بهما واحد والمعنى الثاني
جواز الرواية بالاجازة فسوغ قول الراوي نبأ حدثني واخبرني وما أشبه
ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزى الى جمع
من العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق هذا وبظهر من كلام العلامة
في تذكرته فهم من كلام السيد المرتضى رحمه الله القول بعدم جواز الرواية بالاجازة
مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا احكم لها بالصحة
يروي به له ذلك اجازة له او لم يجزه وما ليس لمن يروي به مجوز عليه مع الاجازة
وقد نقلها وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها القول بنفي الجواز
على الاطلاق الا ان المذكور في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه
نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في
البحث عن القراءة على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول
فيما يسمعه من لفظ الحديث على غيره ممن قرئ عليه فاقر به حدثني واخبرني واجروه مجرى
ان يسمعه من لفظه ثم قال الصحيح انه اذا قرئ عليه واقر له به انه يجوز ان
يعمل به افاكان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد وعلم انه حدثه وانه
سمعه لافراده له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني

واجزم انه نقل حديثا وخبرا عن ذلك وهذا كذب محض لم يجز وذكر بعد
هذا ان المناولة وهي ان يشافه المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه
هذا سماعي منه فقال ان يجري مجرى ان يقرئه عليه ويعترف به له في علمه بانه حديثه
وسماعه قال فان كان ممن ذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان
يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة قبل ذلك اعتاد وقال بعدها
واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة مجاز انه
مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل
باخبار الاحاد فاما ان يروي فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوء
هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفس حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى
خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلق وقد حكم مثل ذلك في القراءة على الراوي
كما عرفت مما عندي في هذا الوجه سواء ونفاوت عبارته في التأدية عن القبول
فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة وغيرها بما اشعر بنوع شك
نظر منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة والامر
كذلك وقد عرفته فظهر ان ما توهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد
فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث

وجه الشبه بين المناولة والقراءة صالح رحمه

فائدة اخرى باقترانها يكون القبول تسليما للاجازة صالح رحمه

لا يكون معلوما مضبوطا بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة

اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال والمقام

للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها اتصال سلسلة الاسناد بالنبي صلى الله

عليه وآله والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للمتيمن كما لا يخفى على ان

الوجه في الاستغناء عن الاجازة فيها ما ذكرناه في غيرها من باقي وجوه التواتر غير

ان غاية الصحيح والاقصى من حديث التصحيف في شبهة من انواع الخلل يزيد

في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر ويقع في هذا الباب وجوه اخر

مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك اقتصرنا على ذكر ما على غيره

يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعلم

فضوا التوجه عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الحل والحمل والحمل ولم

نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف ليس

دليل يعتد به ويحتمل على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد

ابن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد و

انقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها ان الله سبحانه خاص القصة

الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية

او بحجاج واحد منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان يجاء
اللفظ **اصل** اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم عليهم السلام
ولم يبلغه سواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهمة كقوله
عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاكثر
عند عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي ره وقال العلامة ره في نهاية الوجه المنع الا
اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كما سبق محمد بن ابي عمير من الائمة
وكلام المحقق يحتمل عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في نهاية
القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدمائنا الامامية وقال
المحقق اذا ارسل الراوي الذي عرفناه قال الشيخ ان كان ممن عرفناه لا يروي الا عن
ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد
الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض
كما عملت بالمسانيد من اجل احدهما اجماع الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها
وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجة من غير اشعار
بالقبول والذي ذكرناه ان من شرائط القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه و
هي منتفية في موضع الترك لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه

وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره ١٠:٢
على الرواية عن العدل فهو تارة يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف
لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه انفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا
الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في
بعض من قبول مراسيل ابن ابي عمير مما عرف انه لا يروي ويه لا يرسل الا مع
عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي
بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو عمل منه بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان
كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف منها
لا يكون الا ثقة فهذا معنى الاستثناء لا توجه فيه والعجب ان العلامة ذكر في
الاحتجاج على مختاره في بعض ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير معلوم
فضعفه اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل
قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا مع جواز ان يخفى
عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل
وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل
مجهول العين بمجرده فيتعين ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء

وحصوله

٢١٦ وحصوله في نهاية البعد على تقدير خروجه عن محل النزاع كما عرفت وأما
كلام الشيخ فيرد على أوله ما ورد على العلامة ره وعلى آخره ان عمل الطائفة
يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه حجة القائلين بالقبول
مطلقا ووجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى
عن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها
ان اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه وآله يقتضي صدقه لان اسناد
الكذب بلا فائدة وانتفاء الصدق يقتضي فسقه وذكر وا وجوها اخر ردية
تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققنا
فلا نطيل بتقريره **تتمة** في تقسيم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته
في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام ينحصر
كل قسم منها في الاصطلاح باسم **الاول** الصحيح وهو ما اتصل سنده
الى المعصوم عن بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق
هذا اللفظ مضافا الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرائط خلا الاخير منها
الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك شاذ او غيره ومن وجوه الاختلال
يقال صح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلام مسندا وقد يطلق على احاديث

الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم مخدوشة للاختصاص بمثل ذلك

روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك تبيان حال تلك الجملة المخدوشة

واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد

الثاني الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير

معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالته في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي

بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح **الثالث**

الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي ولكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب

ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويتبع القوي ايضا ويستعمل اللفظ

الاول في المعنيين المذكورين في ذينك القسمين **الرابع** الضعيف وهو ما لم

يجمع فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح بغير ما المذهب او مهمل

ويتبع هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له اقساما اخر باعتبار

شتى وكلها ترجع الى هذه الاقسام الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها

وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السنة الفقهاء **المطلب** الثاني

في النسخ **اصل** لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى عن بعض اليهود

ان نظر اليه جهلوا واصحابنا على اشتراط محضور وقت فعل المنسوخ سواء

فعل ام لا وافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى الحقوق عن المفيد القول
بجواز ان يكون
للعقل الواحد حسنا باعتبار
جهتيها باعتبار آخر اما لا يخفى فان
الكلام في الامر الواحد من جهة
واحدة اذ النزاع في نسخ ما هو مأمور به بعينه
بعد دخول وقت لا شيء آخر
سلطان

بجواز ان يكون ا
لعقل الواحد حسنا باعتبار
جهتيها باعتبار آخر اما لا يخفى فان
الكلام في الامر الواحد من جهة
واحدة اذ النزاع في نسخ ما هو مأمور به بعينه
بعد دخول وقت لا شيء آخر
سلطان

١٠١ ب

قوله في الحاشية

لجواز ان يكون العقل الواحد حسنا باعتبار جهتيها باعتبار آخر اما لا يخفى فان الكلام في الامر الواحد من جهة واحدة اذ النزاع في نسخ ما هو مأمور به بعينه بعد دخول وقت لا شيء آخر سلطان

قوله في الحاشية لجواز ان يكون العقل الواحد حسنا باعتبار جهتيها باعتبار آخر اما لا يخفى فان الكلام في الامر الواحد من جهة واحدة اذ النزاع في نسخ ما هو مأمور به بعينه بعد دخول وقت لا شيء آخر سلطان

بكون حسنا او قبيحا او بكون قبيحا او بكون حسنا
بكون النهي عنه قبيحا او يعتقد بوجه ان يكون قبيحا بكون الامر به قبيحا احتج المخالف
بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع
النزاع الثاني انه تعالى امر ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث
ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عاد
الى خمس في ذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز
الاقتضاء عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات
متعلقان على المشية ولا نزاع انه يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابراهيم لم يؤمر
بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت
الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المأمور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان
ذلك في الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام

الفعل لا قبل دخول

في الحاشية بجواز ان يكون العقل الواحد حسنا باعتبار جهتيها باعتبار آخر اما لا يخفى فان الكلام في الامر الواحد من جهة واحدة اذ النزاع في نسخ ما هو مأمور به بعينه بعد دخول وقت لا شيء آخر سلطان

على الانبياء بالاقدام

المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتعلقان فان كانا ٢:١٩

حسنا كانا كذلك والا فيحتاج على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا فلا

يكون مامورا به وينتفي حينئذ النسخ **اصل** يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة

والاحاد بمثله ولا ريب في وقوع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهي به ولا نعرف فيه

من الاصحاب خلافا وجمهور اهل الخلاف على وقوعه وانكره شذوذ منهم

وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد

عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ان المعلوم للمظنون

وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا

ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق واري البحث في ذلك قليل

الجدوى فيترك الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع ففي جواز نسخه والنسخ

به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع

الوحي او لا قال المرتضى ره اعلم ان مصنفي اصول الفقه هو اكلهم الى ان الاجماع

لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع

الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف لان لقائل ان يقول

الرجحان دعوى انه غير مستقر بعد القطاع الوحي

اما الاجماع عندنا فانه لابد مستقر في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا

فلا يتم ما ذكره والتحقيق ان مبنى الخلاف انه يجوز عند الامر

والنهي المجوزة قوم ومنعه قوم ممن جوزه جواز النسخ قبل

الوقت ومن منعه منعه فاما على

فتدبر

٢٠٢ ثبت لك سقوط هذه العلة على ان مذهب مخالفنا في كون الاجماع حجة
يقتضي انه في الاحوال كلها مستقر لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا
حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي صلى الله عليه واله اخبر على مذهبهم بان
امته لا يجتمع على خطاء وهذا ثابت في سائر الاحوال وان كان الاجماع دليلا على
الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التي
يثبت بها فما المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ بآية
تنزل على خلافه او يثبت حكم بآية تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب
بقي ان الامة مجمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد
وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل
عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم
حكى عن بعض المتأخرين انه قال الاجماع لا يكون انقطاعا وانما يكون عن مستند قطعي
فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق وفي هذه الوجوه اشكال
والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام
اقوال الى قول لو انفرد لكان الحجة فيه فجاز ان يخصص ومثل هذا في زمن النبي صلى الله
عليه واله ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم

السنة

التسلوا القرآن بأقوال يدخل في جملتها قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم الكلا

جيد غير أنه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى **أصل** معنى النسخ شرعا هو الخطاب

بزوال الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل شرعي متراخ عنه على وجه لولاه

لكان الحكم الأول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات البسيطة

نسخا للزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة أو غيرها وهو مذهب جمهور العلماء

ويفضي الى القول من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ

لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة

فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ أولا والمحققون على انها ان رفعت

حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم

من تفسيره وقال المرتضى ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى

لا يكون الا بصيرورته ناقصا لو رفع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل

الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة يقتضي النسخ ومثل الزيادة ركعتين

على ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة تغير الاحكام

الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلها عليه او لا لم يكن

لهما حكم وكانه ما فعلهما ويجب عليه استيناف فعلهما لان مع هذه الزيادة يتاخر ما يجب

الشرع دائما في الله ويظن على معنيين الأزالة ح

٢:٢١

نسخت
الشمس
القمر والتقدير
نسخت الكتاب اي نقلت
منه الى الآخر سلطان العلماء

وبيد شرعي متراخ عنه يجوز ويتو
وشرح ذلك كذا ازالة الله بدليل شرعي غير
متاخر نحو خصم كل قوم الى آخر الشهر
ان كان يمكن ان يقال
ان هذه ازالة
لان الحكم لا

الاجمع عام الحكم الحكم فتم سلطان ره

قوله على وجه لولاه اه احتراز عن قول العدل ان
الحكم كذا قد نسخ فانه وان كان دالا على الزوال
المذكور لكن ليس بحيث لولاه لثبت الحكم في
نفس الامر وان اعتقد المكلف بثبوته لانه
ارتفع بقول الشارع رواه العدل لا يستلزم
المرفوع المعلوم زكوة فان ثبت بحجية المفهوم وهو
مراد فنسخ والا فلا كذا ذكروا وفي نحو من مثله
زيادة العبادة الغير المستقلة نظر وجه
بتوجيه بعيد فان الاظهر التمثيل بزيادة ركعة
على صلوة الفجر فانه ثبت تحريم الزيادة ثم
ارتفع وجوبها
سلطان

التحشيد لان كلا احد يعلم ذلك ويعرف وانما
الكلام في ان اي صورة يقتضي رفع حكم
شرعي
سلطان

ظاهره انه اراد بقوله على سبيل الاتصال عدم الفاصلة
بالتشهد ايضا وكذا ذكر بالتشهد فالكلام بطريق
الفرض والتمثيل
سلطان

٧

من التشهد فسلم ومع فقد هذه الزيادة لا يكون كذلك في كل ما ذكرناه يقتضي
تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق عن الشيخ موافقة السيد
على هذه المقالة واحتاط هو وما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون
رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد من الدليل الشرعي فينبغي ان يكون ذلك
الحكم المستفاد من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع
البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق
السؤال واجاب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان
التغيير فيهما ثابتا بل يعتمد بان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد
للثانية بلزوم ان يكون الامر بتاخيره نسخا لمجمله وان يرفع الدليل الثاني
شيئا غير ذلك واما الركعتان فان حكمهما بانهما من كونهما واجبتين غايته ما
في الباب ان وجوبهما كان مفروضا منقضيا والشيء لا ينسخ بانقضاء غيره
اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لو
انفردتا لما اجزءتا بعد كانتا مجزئتين فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل
بل بالعقل فلم يكن نسخا فلو علم الاجزاء من منطوق الدليل الشرعي لكان نسخا لاجزائهما
منفردتين لوجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان ترجمة الاحتلاف يظهر في جواز اثبات الحكم

قوله واما كونهما لو انفردتا لما اجزءتا واما من جهة الاجزاء وعدمه مع انهما حكمان عقليان لم يثبتا بالشارع اجزاء الاولتين غايته الامر ان اجزاءهما كان على حال والان صار على حال آخر ثم لو فرض حكم الشارع بانهما لا يجزيان لا منفردتين ثم قال لا يجزيان الا منضمتين فيكون نسخا وكذلك اذا وجب التشهد والسلام او لا بشرط الاتصال بالاوليين ثم اوجب تاخيره عن الاخيرتين فتامل

بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به القاطع المقطوع به فكل ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز

اثباته به وهذا عند المحققين وهو من غيره من اقاويل اكثر مباحث هذا الباب

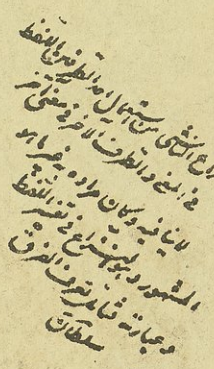
المطلب الثامن في القياس وهو الاستصحاب

اصل القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم على ذلك غير واحد منهم ويتوالى الاجماع بانكاره عن اهل البيت عليهم السلام وبالجملة فمعه يعتد في ضروريات المذهب واما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم وظاهر المرتضى رحمه الله المنع منها ايضا وقال المحقق انه اذا نص الشرع على العلة وكان هناك مانع خاص دل على سقوط اعتبار الشرع ما عدا ذلك المانع في ثبوت الحكم فانتفى الحكم وكان ذلك المانع هنا وقال العلامة الحق عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج على ذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الحقيقية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاينما وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين والاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان تكون العلة هي الاسكار وان تكون اسكارا

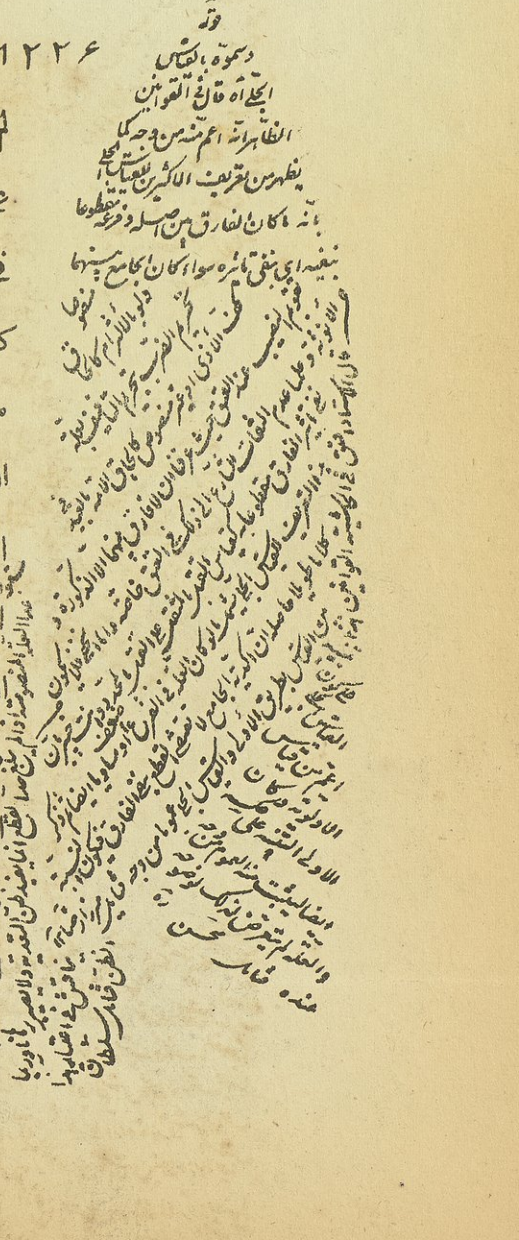
الخمر بحيث يكون قيدا لاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم
يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال الاعتبار الاول في العلة فان يجوز ذلك يستلزم
يجوز مثله في العقليات اعني بها الحركة انما اقتضى المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها
فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في العلة
لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه
الحشيشة لانها تسكر يقتضي منعه من اكل كل حشيشة تكون مما سلمنا عدم ظهور
الغاء القيد لكن دليلكم انما يقتضي بها اذا قال اشتد عرق الخمر لكونه مسكرا
اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد على الاخير
بان الحركة ان عنيتم بها ما يقتضي الحركة فهذا المعنى فرضه بعد المتحركية
وان عنيتم بها امرا خر يأتي فيه ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لا يبقى الاطلاق
دليل منفصل وقولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف نادر فلا
يسقط الاب المانعة من تناول المتصور فلم قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك وقولكم
لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم
الاسكار الحرمة ان وجد لكنه ليس بعلة لان العلم بان الاسكار من حيث هو
اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم

قد تمت الحواشي مجردة على يد اقل الكتاب واحوجهم
الى الله الباري فخان جان خلف المرحوم سيف الله
خان الخوانساري في يوم التاسع عشر من شهر
شوال المكرم من شهور سنة السادس عشر و
الثمانة بعد الالف من الهجرة المحمدية صلى الله على
ناجرا في قرية الاشجر من قرى الغريين في
فصل الشتاء عند بجوحة البرد ونزول الثلج
وهبوب الرياح العاصفة الباردة اليابسة
المتواترة اللهم
اجعله عواقب
امورنا خير العجبة
وآله

بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والآخر اصلا ٢٠ ٢
اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب
ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية بدلان قوله حرمت الخمر
لكونه مسكرا محتمل لان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار المخصص بالخمر فلا يعم
وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار
المخصص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك
نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار
ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا الا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم
في جميع موارد ها فان ذلك متفق عليه اقول كان العلامة لم يقف على
احتجاج المرتضى في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم
متفقون في المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه رجح على المنع بان علل
الشرع انما تنتهي عن الداعي الى الفعل وعن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان
في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيهما وقد
يكون مثل المصلحة فيه مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره فيما دون حال وعلى وجه
دون وجه فقد منعوا من قال وهذا باب في الداعي معروف وهذا جار ان يعطي وجه



الاحسان لفقير دون فقير وبدرهم دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيها
لم تفعل الوجه الذي لاجله فعلناه بعينه ثم قال واذا صح هذه الجملة لم يكن في النص
على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم
في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي
كان عبثا وذلك انه يفيد ما لم تكن علة لولاه وهو ما ليكان هذا الفعل لمعين
مصلحة هذا كلامه وهذا لا يدل على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى
العلامة الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في
المنافين اذا عرفت هذا فاعلم الاظهر عندي ما قاله المحقق ووجهه يظهر مما مر في
الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من
العلة حيث يشتهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بيان الداعي
ويدل على وجه المصلحة **اصل** ذهب العلامة في التهذيب وكثير من العامة الى
ان تعدية الحكم في تحريم التفاضل الى انواع الاذرة الزائد عنه وباب القياس وسموه
بالقياس الجلي وانكروا ذلك المحقق وجمع من المتأخرين واختلفوا في وجه التعدية فقيل
انه دلالة مفهوم الموافقة وفحواه عليه وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم
غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير



المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف وتسمى هذه الدلالة

الخطاب ويقال للاول ولنحوي الخطاب ايضا ومحل الخطاب فيما لو قلنا انه منقول

عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صحيح كلام المحقق وجهه

الذاهبين الى كون مثله قياسا انه انما لو قطع النظر عن الغاء المناسب المشترك

المقصود من الحكم كالاكرام في منع التأفيف عن كونه اكد في الفرع لما حكم

قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة وهذا يقول

به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به الشافي له وورد بانه

نافى القياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى بقوله انه قائل بهذا المفهوم

دون القياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا

المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس وحجة الشافعي القطع

بافادة الصيغة في مثله للمعنى المذكور من غير توقف على استخراج القياس واجيب

بان المتوقف على استخراجه هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرف كل من

يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد واذا عرف ذلك فلنرجع الى ما ذكره

بعض المحققين من ان النزاع ههنا لفظي لان محل

اصل اختلف

الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولا

يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب
ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل ثم رضي وجماعة من العامة على الثاني
يحكى عن المفيد المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا بالمتيمم اذا دخل في
الصلوة ثم راى الماء في اثنائها والاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية
فهل يتم على ما فعلها بعده استصحابا للحال الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال
بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني اجيب المرتضى رحمه الله بان الاستصحاب
انما يكون حجة اذا لم يعلم تغير الحال جمعا بين الحالين فحكم من غير دليل لان الحالين مختلفان من حيث
كان غير واحد الماء في احديهما واحدا له في الاخرى فليس سوى بين الحالين من غير
دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان
كان الدليل يتناول الحالين سوية بينهما فيه وليس ههنا استصحاب وان كان
يتناول الدليل انما هو الحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا
يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدليل
مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك
الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره
الا لمانع اذ لولم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدث الحوادث

لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث ويجب ان يصحح
الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في
الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار
وهل يتعلق شرط فيما ادعوا ام يتعلق فلا بد وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحالة الاولى
انما يثبت بشرط هذا ما في الحالة الثانية موجود وقد اتفقت الامة على
ثبوته في الاولى واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول
ان من شاهد بناء في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في
الدار الا بدليل يجب به قضاء كونه في الدار في الثاني وقد كان الرؤية بمنزلة
كون عمرو بها مع فقد الرؤية واما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها
لا يمنع من استمرار الاحكام فقد اتى معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية
الماء لم يغير الحكم الدلالة ثم قال ومثل ذلك يجب من قال يجب ان لا نقطع
من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها
وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها
ولو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر يجوز ان غلبه البحر الا
ان يمنع من ذلك خبر صادق او غير ذلك من الدليل على ذلك كله لا بد منه فهذا القول الاخر

وجوه الاول ان المقتضى للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا فيجب
بقاء الحكم بثبوته والثاني اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا
التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض ما هو احتمال امر
ما يوجب في الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا
بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا
والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني
جايز الثبوت كما كان اولا فلا يبعد لا لمؤثر ولا استحالة لخروج الممكن من احد
طرفيه الى الاحر لا لمؤثر فاذا كان التقدير بتقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاءه
ارجح من عدمه واعتقاد المجتهد العمل بالراجح واجب الثالث ان لفقها عملوا
باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع
الخلاف وذلك كمسئلة من يتيقن الطهارة ويشك في الحدث فانه يعمل على يقينه
وكذلك العكس ومن يتيقن طهارة ثوبه في حال يبني على ذلك حتى يعلم خلافها
ومن شهد بشهادة يبني على بقائها حتى يعلم زوالها ومن غاب غيبة منقطعة
حكم ببقاء حياته ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذاك
الا لاستصحاب حال حيثوه وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب

العمل

العمل بالرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية
على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا او ما يرجع الى ذلك
فاعلم ان المحقق ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد وهو قال
انه المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها
وقال بعد ذلك الذي نختاره نحن ان نتظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان
كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب
حل الوطء مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت
خلية او برية فان المستند على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطء ثابت
قبل التفوه بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا بالاستصحاب لان المقتضي
للحلية وهو العقد اقتضاء مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك
الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا بقال المقتضي هو العقد فلم يثبت
انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطء لا مقيدا بوقت
فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت
الرافع فان كان المحقق يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا
بغير دليل وان كان يعني بها امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا

bringing to a consequence

الكلام

الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسئلة المتيمم ويفصح عنه عجز المرتضى فكانه ره استشعر ما يرد على احتجاجه من المنافشة فاستبان هذا الكلام وقد اختار في المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب

المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد

اصل الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة ثم صار مختصا في الاصطلاح ببذل الجهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير وانما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قوله للمجتهد يجوز ان يخطئ بعض جوازه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فلح ان يجتهد فيها او لا وذهب العامة في باب الشهادة في الذكورة والذكوسوة والذكورة في جملة تركيبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني وعجز الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة ما لا يستفضي فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعلمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وحكما ان ذلك لا يجتهد فيها فكذا هذا اجاب الاخرون بان كل ما يفقد جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل الظن عند المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون

much he is responsible

بان

بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث

يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض

الافتاء على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد

المطلق لها غير ممنوع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالشاك

في المجتهد المطلق فيما لم نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق

هي قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب تنقيح العلة ولكن الشاك

في العلم بالعلة لعدم النص عليها ومن الجائز ان تكون هي قدرته على استنباط

المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال

القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف

يستويان سلمنا لكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي

وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به وافصح ما يتصور في موضع النزاع

ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي

عليه يفضي الى الدور لانه متجزي في مسئلة التجزي ومعلوم بالظن في العمل بالظن

ودوره في ذلك الفتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد

الرد الحكم بجواز التجزي سلطان

اذ الفرض الجائه ابتداء بالمجتهد وهذا الالحاق له بالمقلد بحسب الظن وان

ان جواز التجزي ... الاصل ... الاصل ... الاصل ... الاصل ...

كان

كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد مع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت
الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد ان شئت قلت
تركب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف

اصل وللاجتهاد المطلق شرائط
يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على
المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العربية
ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة
ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى
الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب فيما يتعلق
بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو
في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون
عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف كل باب بحيث يتمكن من الرجوع
اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف
مواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من
احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصد التي
يتوقف الاستنباط عليها وهو هم العلو للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا يلزم ان يكون ذلك

بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما بينهما من الاختلاف الذي توهمه القاصرون ٢٣٥

وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بحجة الا من فاز بقوة قدسية تعينه على

ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من

الاصول وقد الجزبيان الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض واذا عرف هذا فاعلم

ان جمعا من الاصحاب وعنهم عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من

حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب فيه وبما يمتنع وباعث للانبياء مصدق

اياهم بالمعجزات وكل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل

على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين بان هذه امور

لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا ينحصر

بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها

اصل الاجتهاد ولكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل بها التدرب في

ويتعين على الناظر ان يتوصل اليه بما يليق به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من توقف

الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه من الخيالات التي تشهد البديهة

بفسادها والدعاوى التي تنقضها الضرورة من الذين يكذبها

اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في

الفقيه

العقبات التي وقع التكليف بها واحدان الآخر مخطئ وانه لان الله تعالى كلف
فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وخالف في
ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو ممكن ان تضعف واما الاحكام الشرعية
فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور
وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع
فيها ولا اثم عليه قطعا بغير خلاف يعتد به نعم اختلف الناس في التصويب
فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله تعالى فيها بل حكم الله تعالى فيها تابع
لظن المجتهد فما ظنه فيها كان كل مجتهد فهو حكم الله تعالى فيها في حقه حق فقلده
وقيل ان المصيب فيها واحد كان لله تعالى فيها حكما معينا فمن صادفه فهو مصيب ومن اخطأه
مخطئ معذور هذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة رحمه الله في تهذيبه رأي
الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا اري البحث في
ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كما مر طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقريره
مجمعا على ما فيها من الاشكال وفق مقتضى الحال **اصل** والتقليد هو
العمل بقول الغير من غير حجة كما خذ العامي بقول المجتهد بقول مثله وعلى هذا
فالرجوع الى الرسول صلى الله عليه وآله ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي فيما

المجتهد في الاول بالمجتهد وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال فلا ريب في شمول اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما بطرف من العلوم وعزي الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وقيل منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه بعزو الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع والنصوص الظاهرة او الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع قدر قاطع في مقدوره دلالة النصوص محصور وضعف هذا القول ظاهر وقد حكي عن واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من عرفناكم واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة انتصاب كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهد وبالجملة هذا الحكم لا مجال للتوقف فيه اصلا والحق منع التقليد في اصول العقايد وهو قول جمهور علمائنا الا من شذ من اهل الخلاف

والبرهان الواضح قائم خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق
بعد حصره الى المنع في هذا الاصل وذكره الاحتجاج عليه قال الواقف انه غير
جائز فيهل هذا الخطأ موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر رحمه نعم وخالفه الاكثر
احتج بانه يقف فيها الامصار على الحكم بشهادة الفاسق مع العلم بكونه كذلك
مجردا لقفا بدا الادلة القاطعة لا بقبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون الادلة
الادلة وهو سهل الملتمس لا نا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يتم
ما يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما
لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة
للشاهد منهم لكن ذلك محال لان النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم باسلام
الاعرابي من غير ان يعرض عليه دلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور
الشرعية اللازمة كالصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق
الى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه او تورده فيه مع انه ليس بشيء لان تحرير الادلة
بالعبارة ان المصطلح عليها ودفع الشبه الواردة فيها ليس بلازم بل اللازم
معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الظن بانه وهذا يحصل بادنى نظر ولذا لم
يوقفوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبي صلى الله عليه وآله

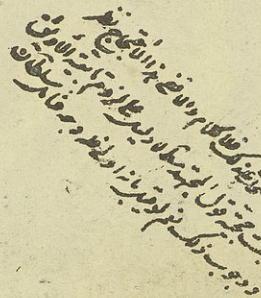
لم يجعلوا قبول الشهادة موقوفا
على ذلك منه سلمه الله

يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذا كانوا يعلمون منهم العلم بعدالة المفتي كما قال الآمدي
البعرة تدل على البعير والاثر الاقدام تدل على المسير افتسماء ذات ابراج وارض ذات
فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير **اصل** ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه
المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول
الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار المتواترة او القرائن الكثيرة المتعاضدة
او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرائط قبولها
في هذا الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتأمل وبظهر من الاصحاب نوع
اختلاف فان العلامة قد يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي
لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب
على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له
منصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه ونظمه وقال
المحقق ولا يكفي العامي مشاهدة المفتي مصدقا ولا داعيا الى نفسه ولا مبديا ولا
باذلا العناية عليه ولا بانضمام الزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او لغيره
بل لا بد ان يعلم منه الانضمام الشرائط المعتبرة من ممارسته ومما رسة العلماء
وشهادتهم له باستحقاقه منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين

الكلام

٢٠٤ الكلامين بين كما ترى وكلام المحقق هو الاقوى وحمله واضح لا يحتاج الى البيان
واحتجاج العلامة بالاية على ما صنعه اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد
بنى على فى بعض اقواله ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بجميع
فرائق الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء
عموم كل احد حواره وح فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقامه وهو
شهادة العدلين وبظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال
والمعتمد طريقنا الى معرفة صفة من يجب عليه الرجوع اليه بعد ان يعلم بالمخالطة
والاحتكاك المتواترة حالا العلم فى البلد الذى يسكنه وبينهم العلم والصيانة
ايضا والديانة قال وليس يطعن فى هذه الجملة قول من يبطل القضاء بان يقول كيف
يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم المتأهلين بالتجارة والصناعة
فى البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة
وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتى ظاهر
كذا مع التعدد والاتفاق فى الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استنادهم
الى المعرفة والعدالة تخير المستفتى فى تقليدهم شاء وان كان بعضهم اجمع فى
العلم والعدالة من بعض يتعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا

كلامهم



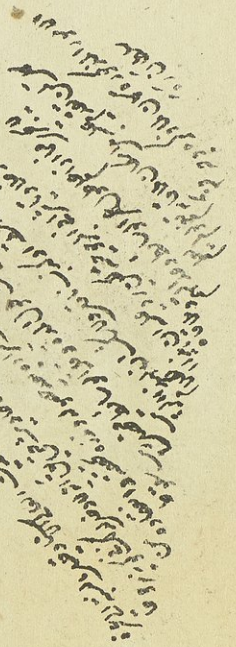
كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض العامة ٢٤١
القول بالتخيير هنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم
والبعض بالورع قال المحقق رحمه الله الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم
الورع والفقد الذي عنده من الورع يجبره عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار بالورع
ورع الاخر وهو حسن **اصل** ذهب العلامة في بيان جواز بناء المجتهد في الفتوى
بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق رحمه الله في شرائط استفتاء المفتي
ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن لبنة الحكم في كل واقعة يفتي بها الا نادرا ويجمع
اصول التي يبتني عليها وقال في موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم
وقعت بعينها في وقت اخر فان كان ذاكرا للدليل جاز له الفتوى وان بنى فقد
الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى
بالاخر ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى عن ان ما ذهب اليه العلامة متوجه
لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاحتياط وقد حصل وجوب الاستيناف
عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر **اصل** لا عبرة بخلاف في عدد
اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واختلف الى
بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي ولزوم العسر

بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق
على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب
على ما وصل اليناره قبل الاستحسان تذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد
انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق
بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صور تحقق
الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بشيوع
التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة
اجتهادية وفرض الفاضي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد حي فالقائل بالجواز ان كان
ميتا فالرجوع الى فتوى فيها دونظاهر وان كان حيا فباعه فيها والعمل بفتوى
الميت في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على
المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه
صريحا بعض الاصحاب **خاتمة** في التعادل والترجيح تعادل الامارتين اي
الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما لا اعرف في ذلك
مخالفا عليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة
الاصلية وانما يحصل التعادل مع اليأس عن الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه

اولا

اولا عند التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية عندنا منحصرا في الاخبار الاجرم كانت وجوه الترجيح كالمتعارضة اليها وكثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطا من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوى حتى ينتهي الى الاكثر المفيد لليقين الثاني رجحان راوي احدهما على راوي الاخر في وصف يغلب معه الظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق يرجح الشيخ الصالح والاضبط والعالم والاعلم مجتهدا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم بن معاوية والفضيل بن يسار وقطاتهم على من ليس لهم حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد احتمال الخطا واشبه بقبول الحديث على وجهه فكانت اولى الثالث قلة الوسائط وهو على الاستدراج يرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في نهايته على الاسخاوان كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط والكذب اقل امما الا انه مرجوح باعتبار ندوره ايضا فان احتمال الخطا والغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو احتمل اشتخاص الرواة في الخبرين او

خلافا لبعض الشافعية فان التعارض عندهم يقع مع القياس ايضا
ثم تعارض الادلة الظنية عندهم اما ان يكون بين كتاب وسنة او بين كتابين او بين سنتين او بين قياسين او بين كتاب وقياس او بين سنة وقياس فالكتاب
على اقسام لان المراد بالظنية الظنية السند او الدلالة او كليهما ليس بين الادلة القطعية تعارض لاستحالة التناقض بين الاحكام الشرعية
انه لا يتصور تعارض بين الادلة القطعية لان الترجيح فرع التعارض والتعارض فرع التناقض والتناقض فرع التكاذب والقطعي لا يكذب القطعي
اليها اذ الترجيح فرع التعارض والتعارض فرع التكاذب والتكاذب فرع الظن اذ القطعي لا يكذب القطعي
لعني المذكور في الاخبار الكتاب من حيث ظنية دلالته والا فالكتاب قطعي
اليها يجوز ان يرجع اليها الكتاب بالنظر الى ظنية دلالته والا فالكتاب قطعي
الاخبار على ما حصل الاخبار الكتاب بالنظر الى ظنية دلالته والا فالكتاب قطعي
ايضا وهو بعيد والظاهر ان مراده ان تعارض الاخبار انما يتصور اذا كان
الظنية التي بايدينا منحصرة في الاخبار الآحاد والكتاب المتواتر
الخبر مع الكتاب بالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد
حكمه والاتصور التعارض بغير ذلك فيه بحث لا يخفى
المتن سلمان



مساويا في الصفات واما اذا تعددت او كانت صفات الاكثر اكثر فلا وهذا
الكلام ليس بشئ لان باثر الكثير في مثله غير معقول واشتراط الاتحاد والمساواة
في الصفات مستدرك لان المفروض في باب التراجيح استثناء احد الدليلين من
جهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما
يساويها او يرجح عليها لم يعقل استثناء الترجيح اليها وبالجملة فهو في غاية الظهور
ومنها الترجيح باعتبار الراوي فيرجح المروي بلفظ المنصوص على المروي بمعناه
وحكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا
بذلك فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا يرجح بينهما وان لم يوثق منه ذلك
ينبغي ان يوخذ المروي لفظا ثم قال المحقق وهذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب
كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى
مشروطة بالضبط والمعرفة وبقليله يرجح اللفظ بانه ابعد من الزلل فيقضي بتقديم
مطلقا الا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرط الشيخ ومنها الترجيح
بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون احد لفظ الخبرين فصيحا
لفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر واما الاصح فلا
يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في بابه فان المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح

وثانيها ان يتأكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات دلالته ويكون اقوى دلالة
بوجه في الآخر فيترجح ما تأكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض كتب التفسير للسنافو
بعد دخول الوقف من قوله ثم قصروا فان لم يفعل فقد والله خالف رسول الله ص
وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقة وفي الآخر مجازا وليس بغالب
فيترجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازا لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما
اشهر واقوى واظهر منه في الآخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها
ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر آخر ودلالة الآخر
موقوفة عليه فيترجح غير المحتاج وقد ذكر بعض الناس فيها وجوها اخر كثيرة
والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح
العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه عرض
للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وكترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر
كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلثة معان ووجه دخول الجميع فيما ذكرناه ان الكل
يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان
التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجة وهي اربعة
الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح على ما لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر السلف

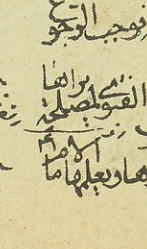
باحدهما فيرجح به على الاخر فان المحقق اذا عمل اكثر الطائفة على احد الروايتين
كانت اولى اذا جوزنا كون الامام عمل في جملتهم لان لكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح
واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الاخرى له فيرجح المخالف عند قلة
واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ حجة الاول وهي
احدهما ان المخالف للاصل يعرف عنه بالناقل ليستفاد منه ما لا يعلم الا
والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى الثاني
ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه تزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه
يوجب تكثيره لانه ازالة حكم الناقل حكم العقل وحجة الثاني ان حمل الحديث على
ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته او فايدة
التاسيس اقوى من فايدة التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فايدة اولى و
الحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا
حتى لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد
وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا جعلنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل
عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر
فلورود بعده بنوعين مما رفعه الناقل فيكون هذا اولى وكلنا الحجتين لا

تنقض

717 - 15598
Cottu

تنهض باثبات المدعى قال المحقق ره بعد نقله للقولين وحاصل الحجتين ونعم
ما قال المحقق انه اما ان يكون الخبران عن النبي صلى الله عليه وآله او عن الائمة عليهم
السلام فان كانا عن النبي صلى الله عليه وآله وعلم التاريخ كان المتاخر اولى
سواء كان مطابقا للاصل اولم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما
يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كانا عن الائمة
عليهم السلام وجب التخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان فايدة التاريخ مفقودة
هنا والنسخ لا يكون بعد النبي صلى الله عليه وآله الرابع ان يكون احدهما موافقا
لاهل الخلاف والاخر مخالفا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى
المحقق ره عن الشيخ ره انه قال اذا كانت الروايتان في العدالة والعدد عمل باعلاهما
من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية روبت عن
الصادق عليه الصلوة والسلام وهو اثبات المسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى
عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج
بان الاعدل لا يحتمل الا القوي والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع
الى ما لا يحتمل قلنا لم انه لا يحتمل الا القوي لانه كما جاز القوي لمصلحة يراها
الامام عليه السلام جاز الضعيف لمصلحة يراها وبعلمها ما لا نعلمها فما

القول صح



وان كنا لا نعلمها فان قال في ذلك شيء باب العمل بالحديث فلنا انما نصير الى ذلك
على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم ستد باب العمل هذا
كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات المسئلة
علمية بخبر الواحد ليس بمجيد اذ لا مانع من اثبات مسئلة بالخبر المعتبر من الاحاد
ونحن نطالبه بدليل صنعه ثم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا
ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التقية وان كان محتملا الا
ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة عليهم السلام اقرب واظهر
كما مضى في الترجيح فكلام الشيخ عندي هو الحق والحمد لله الحق المبين وصلى الله
على نبيه الجمل المتين وعلى اله الطيبين المعصومين المطهرين المكرمين

تمت كتاب معالم الدين في مواعد علم الاصول
في يوم الثالث من شهر رجب المعظم
سنة اثنتين وثلاثين ومائتين والف من الهجرة
على صاحبها الف الف صلوة وتحية
كتبه العبد الاقل محمد كاظم

ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار

1899

893.799 Am5

ʿAmīlī al-Shaʾmī
Maʿālim al-Dīn

1039543

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE
CU58925880
893.799 Am5
Maalim al-Din [wa ma