

أسنى المغانم

فى

شرح المعالم

بقلم محمد الكرمى

2264

.1118

.753

1989

هوية الكتاب

الكتاب : اسنى المغانم فى شرح المعالم

المؤلف : محمد الكرمى

الناشر : هو المؤلف

المطبعة : العلمية - قم

الطبعة : الاولى

العدد : ٥٠٠

التاريخ : ١٣٦٨/١/٥

(أسنى المغانم فى شرح المعاليم)

بسمه تعالى

||

قال العالم الجليل الحسن بن الشهيد الثانى (الحمد) كلمة تقال فى
التشريف كالمدح (لله) اسم علمى لواجب الوجود المعبود بالحق
(المتعالى) هذه الصيغة تستعمل نوعا فى التظاهر بالشئ عن زعم
لا واقعىه وذلك ما لا يصلح فى واجب الوجود الجامع لكافه الكمالات
اذا فالمراد بها فيه انه اظهر علوه الواقعى بما ذرء وكون وشرع (فى عز)
العز هو مناعه الجانب (جلاله) الجلال هو الابهة الاخذة بالنظر (عن
مطرح الافهام) اى مدى ما تستطيع دركه والاشعاع عليه ومهما توسعت
ابعاده والمنظور ان الافهام تقصر عن درك حقيقته والامر كذلك لان الافهام
ومهما انشذت محدوده فلا تحيط بما لاحد له (فلا يحيط بكنهه)
وحقيقته وما هويته (العارفون المتقدس) المتنزه (بكمال ذاته) على
سعة ابعاد الكمال (عن مشابهة الانام) ومهما بلغوا فى الكمال لانهم
بحكم محدوديتهم محدودون فيه (فلا يبلغ) اى يصل الى الغاية
(صفته) ونعته (الواصفون) حين يرصدون انفسهم لوصفه (المتفضل)
لأنه اعطى فوق حاجة المحتاج (بسوايح) اى ضوافى (الانعام فلا يحصى
نعمه العارون) لسعتها فى الكثرة (المتطول) من الطول بفتح الطاء
وسكون الواو وهو المنعم المجزل (بالمنن) جمع منة وهى العطية التى
تستأهل بمزاياها ان يظهر معطيها المنة بها (الجسام) الجسام
عظمة الهيكل وتستعمل فى المعنويات بهذه المناسبة (فلا يقسوم) اى
لا يقدر (بواجب شكره الحامدون) له لعجزهم عن ذلك (القديم) فى
لغة الفلاسفة كالأزلى وهو من لا اول له (الأبدى) نسبة الى الأبد وهو
اللانهاية (فلا ازلى سواه) لان كل موجود لا بد له من مفيض الوجود



عليه فلا بد من فرض موجود وجوده من ذاته ليكون مفيضا ولا يعقل
التعذر فى علة العلل ومبدء كافة المبادئ اذا فلا قدم ذاتيا الا فى واحد
به تعلل كافة الكائنات (الدائم السرمدى) بمعنى واحد هو اللانهاية
وكل ما فرض وجوده من ذاته استحال عليه العدم اولا وآخرا (فكل شىء
مضمحل) هالك متلاشى (عداه) لان وجوده من ذاته وليس بمجسوب
(احمده) اى ابجله بكل صفات التشريف (سبحانه) منزلها لــــه
(حمدا) مفعول مطلق للنوع (يقربنى الى رضاه) فان الاختصاص بمن
يستحق الاختصاص لا يعد تملقا كاذبا من ناحية ويعطى جلب مرضاة
الطرف من ناحية ثانية وكل ذلك مرغوب فيه عند العقلاء (واشكره) والشكر
اخص من الحمد والمدح لانه لا يقال الا فى مقابل نعمة تسدى (شكرا)
ايضا مفعول مطلق للنوع (استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه) طبقا
لما قال تعالى ولان شكرتم لازيدنكم (واستقبله) اى اطلب منه الاقالة
(من خطاياى استقاله عبد معترف بما جناه) وهذا القول يقوله حتى من
تباعده عن المعاصى حذرا من ان يكون قد ارتكب ما لا يدرك مذمته فتترتب
عليه وضعا آثاره وان انتفت عنه شرعا (نادى على ما فرطه) ولم يحتسب
لنفسه (فى جنب مولاه) الحقيقى (واسئله العصمة من الخطأ) فى
القول (والخطل) فى العمل (و) اطلب منه (السداد) بفتح السين
وهو الصواب (فى القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لاشريك
له) فأن التوحيد فى مبدء المبادئ وعلة العلل من لوازم فرضية واجب
الوجود كما اشير الى ذلك سابقا (الكريم) من ذاته (الذى لا تخيب
لديه الآمال القدير) بلا محدودية (فهو لما يشاء فعال واشهد ان
محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين) يقال مهرد المكان
للبناء اذا ازال عنه العثرات وسطحه وصفاه وقواعد الدين اسسه وفيه تورية

عن كتاب والده قدس سره المسمى بتمهيد قواعد الدين (وتهذيب مسالك اليقين) التهذيب هو حش الزوائد وابعاد غريب الجنس عن الجنس ومعنى ذلك فى الديانات حذف الاوهام والخرافات عن الشريعة والتهذيب اسم لكتب عديدة اشهرها عند الامامية هو تهذيب الشيخ الطوسى والمسالك اسم لكتاب والده الذى وضعه شرحا على شرائع المحقق الحلى (الناسخ بشريعته المطهرة شرائع الاولين) النسخ هو الازالة والنسخ فى الشرائع ليس معناه ان ما كان سابقا وازيل لاحقا لم يكن بحق فان الشارع يتقدس عن ذلك ولكن الاحتفافات زمانا ومكانا ونضجا فكريا قد تقتضى فى زمان او مكان او بحسب استعداد شيئا ويتبدل الدور فى نفسه فيستدعى شيئا آخر وكل هذا التبدل والتغير لا يمس بواقع الاشياء حسب ظروفها ولا يتهم العلم بأنه كان جهلا فزال بأصايبه الواقع والشرائع كتاب فقه للمحقق الحلى قدس سره (والمرسل) من الله (بالارشاد) فيه تورية عن ارشاد العلامة فى الفقه (والهداية) كذلك فيه تورية عن هداية الفقه للشيخ الصدوق (رحمة للعالمين) وكل رسالة هى رحمة للعالمين لانها من الله وليست نبوءة متحذلق (صلى الله عليه وآله الهداة) للناس (المهديين) فى انفسهم (وعترته الكرام الطيبين صلاة ترضيهم وتزيد على منتهى) فيه تورية عن كتاب منتهى المطلب للعلامة الحلى (رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم) فيه تورية ايضا عن غاية المراد الذى وضعه الشهيد الاول على ارشاد العلامة (ونهاية) فيه تورية عن نهاية الشيخ الطوسى فى الفقه (مناهم وتكون لنا عدة) فيه تورية عن عدة الاصول للشيخ الطوسى (وذخيرة) فيه تورية واشهر ماسمى بهذا الاسم كتاب الذخيرة للمحقق السبزوارى (يوم تلقى الله سبحانه) فى معارنا اليه (ونلقاهم) لانهم سادة حضور ذلك اليوم (وسلم تسليما وبعده)

بالضم مبنية عليه لحذف المضاف اليه ونية معناه كلمة يؤتى بها للفصل بين سابقها ولاحقها (فأن اولى ما انفقت فى تحصيله كنوز الاعمار) وهو كناية عن الاعمار الطويلة (واطالت التردد) بالذهاب والاياب والمطالسة والممارسة (بين العين) للشىء (والاثر) له (فى معالمة) شواخصه وما يهدى الى العلم به (الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية) كل ذلك لمن له عقيدة راسخة بالدين مشبع الروح باليقين واما من لاعقيدة له بما وراء الطبيعة فلا يجنح الى ذلك طرفة عين لانه يراه من اتلاف العمر بلا محصل (فلعمري انه المطلب الذى يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذى يبشر) بالبناء للمجهول (بالارياح كاسبه والعلم الذى يعرج بحامله الى الذروة العليا وتنال به السعادة فى الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين فى تحقيق مباحثه جهدهم واكثرها فى تنقيح مسائله كدهم) والكده هو الممارسة للشىء وكثرة التردد عليه لاستيفاء منافعه (فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان افكارهم) نسبة البنان للافكار استعارة قائمة على تشبيه الفكر ببدن يعمل والبنان لليد يستعان بها على فتح الاقفال (وكم شرحوا منه مجملا ببيان آثارهم) التى دونوها فيه (وكم صنفوا) والتصنيف هو صف الشىء الى جنسه (فيه من كتاب يهدى فى ظلم الجهالة الى سنن الصواب فمن مختصر) هو للمحقق الحلى سماه المختصر النافع (كاف) يشترك فى هذا الاسم لفظا كتب جملة اشهرها الكافى للكلينى فى الحديث اصولا وفروعا (فى تبليغ الغاية ومبسوط) للشيخ الطوسى فى الفقه (شاف) للسيد المرتضى ولكنه فى علم الكلام والامامة (بتجاوزه النهاية) للشيخ الطوسى ايضا فى الفقه (وايضاح) لفخر المحققين ابن العلامة على قواعد والده (يحل من قواعد المشكل وبيان) للشهيد الاول (يكشف من

سرائره) لابن ادريس الحلبي (المعضل وتهذيب) للشيخ الطوسي فى
الحديث (يوصل من لا يحضره الفقيه) للشيخ الصدوق (بمصباح) للشيخ
الطوسي (الاستبصار) للشيخ الطوسي ايضا (الى مدينة العلم) للشيخ
الصدوق (ويجلو بأنارة مسالكة) للشهيد الثانى شرحا على الشرائع
للمحقق الحلبي (عن الشرائع ظلمات الشك والوهم وذكرى) للشهيد
الاول (دروس) للشهيد الاول ايضا (مقنعة) للشيخ المفيد (فى
تلخيص الخلاف) للشيخ الطوسي (والوفاق وتحرير) للعلامة الحلبي
(تذكره هى منتهى المطلب) كلاهما للعلامة الحلبي (فى الآفاق
ومهدب) لابن فهد الحلبي شرحا على المختصر النافع (جمل يسع فى
مختلف الاحكام) المختلف للعلامة (بكامل) لابن البراج (الانتصار)
للسيد المرتضى (ومعتبر) للمحقق الحلبي (مدارك) للسيد محمد
قرين صاحب المعالم (يحسم مواد النزاع من صحيح الاثار ولمعة) للشهيد
الاول (روض يرتاح لتمهيد اصوله الجنان) روض الجنان للشهيد
الثانى (وروضة) شرح اللمعة للشهيد الثانى ايضا (بحث تدهش
بأرشاد فروعها الانهان) ارشاد الانهان للعلامة الحلبي (ف شكر الله
سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرهم وحيث كان من فضل الله علينا أن
اهلنا لاقتفاء آثارهم احببنا الاسوة بهم فى افعالهم فشرعنا بتوفيق الله
تعالى فى تأليف هذا الكتاب الموسوم) من السمة وهى العلامة (بمعالم
الدين) اى آثاره الشاخصة التى يهتدى بها اليه (وملاذ المجتهدين)
بمعنى رجوعهم اليه عند الحاجة (وجدونا به معاهد المسائل الشرعية
واحيينا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب
الاصول) يعنى اننا جمعنا فيه بين المطالب الاصولية والمباحث الفقهية
(وجمعنا بين تحقيق) نفس (الدليل والمدلول) المفاد به وتحقيق

الأدلة محله علم الأصول وتحقيق المدلول محله علم الفقه (بعبارات قريبة إلى الطباع) لاتباعها أو تستوحش منها (وتقريرات مقبولة عند السماع من غير ايجاز موجب للاخلال) بالمراد (ولا اطناب معقب للملال وانما ابتهل إلى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم واتضرع اليه ان يهدينى حين تضل الافهام إلى المنهج القويم ويثبتنى حين تزل الاقدام على الصراط المستقيم : وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة منحصر فى مقصدين المقصد الاول فى بيان فضيلة العلم وذكر نبذ مما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه ومباركته ومسائله : اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو مرتبته امر كفى انتظامه فى سلك الضرورة مؤنة الاهتمام ببيانه) فان العلم نور وبصر والجهل ظلمة وعمى ويكفى دليلا على ذلك ما نلمسه من انحطاط الشعوب والامم الجاهلة انحطاطا يرثى له وتعالى الامم المتنورة تعاليا حوى كل نعمة نعممة العيش والرخاء نعمة الصحة نعمة السيادة والاستقلال والحرية نعممة الثقافة والتبلور الفكرى وهذا التقابل فيه من بعد الشقة ابعد مما بين الوجود والعدم فان الوجود المحتف بالذلة والفقر والجهل والاستعمار والمرض اخس من العدم واصولا العلم ملاك الحياة وبدونه لاحياة ولا بشرية ولا أية مزية اخرى (غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء فى هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتأدى به الغرض فان الاستيفاء فى ذلك يقتضى تجاوز الحد ويفضى إلى الخروج عما هو المقصد فأما الجهة العقلية فهى ان المعقولات) اى الصور التى تحضر فى الذهن (تنقسم إلى موجود ومعدوم) اى فى الخارج والا فكل صورة ذهنية لها حظها من الوجود الذهنى (وظاهر ان الشرف للموجود)

إذا كان على فطرته منشأ اثر وخير والا فلا شرف له بل قد يبلغ من الخسة درجات يترفع عنها العدم (ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان ان النامى اشرف) هذه الكليات طالما ساقها الانسان عن غير تدبير لمحتواها فانه لا فخر لشيء على شيء فى الامور التكوينية التى لا مدخل لكسب الكاسب فيها فلا مجال لافتخار الدرة على المدرة ولا ليوסף فى جماله على دميم فى خلقته وهذا ما لا يحتاج الى برهان فالاجسام النامية لا شرف لها على الجوامد بالمرّة مضافا الى ان فى الجوامد الدرة والجوهرة وفى الناميات شجرة الحنظل والعوسج (ثم النامى ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف) وهذا مثل سابقه فأن اصل بذرة الحس لم يكتسبها صاحبها نعم يستطيع صاحب الحس ان يكسب لنفسه تشعشا وسعة للحس بزحماته وبهذا يكون شرفه لأصل البذرة التى ليس له فى اصلها اى اختيار او عمل مضافا الى أن الجوهرة والليمونة اشرف من الخنزير والذئب عند كافة الناس (ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف) اما بذرة العقل نفسه فهى شريفة كشرف الجوهرة الثمينة ومن هذا المقياس وأما واجد العقل كواجد الجمال لافضل له من حيث نفسه وقد يجد الفضل اذا خدم عقله واستخدمه فى الخيرات والمبرات كما قد يتنزل عن اصل الخلقة بمسافات حيث يكون عقله مادة شيطنة واستحوان وخدعة كما عاش على ذلك كافة جناة العالم ومخربوه من شتى الطبقات بشتى العناوين مضافا الى ان البقرة الحلوب خير من كافة فراغة الدنيا ورجالها الكبار (ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف) لانه لم يتلبس بالعلم تكوينا وانما اكتسبه بالزحمة ومكسبه هذا شريف نعم قد يعذر الجاهل اذا لم يجد وسيلة لتنمية شعوره (فالعالم حينئذ اشرف المعقولات : فصل : وأما الكتاب

الكريم فقد اشير الى ذلك فى مواضع منه (الاستدلال بالكتاب والسنة
وكلمات الاكابر فى هذه الشؤون لا يثمر غير التأييد والا فالمسألة وجدانية
صرفة :

(الاول : قوله تعالى فى سورة القلم وهى) أى سورة القلم (اول ما نزل)
من القرآن (على نبينا) ع) فى قول اكثر المفسرين اقرء باسم ربك
الذى خلق خلق الانسان من علق اقرء وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم
الانسان مالم يعلم) وليس التعليم من الامور التكوينية والا لما صح هذا
التعبير بل كل تعليم وتفهم كسبى نعم اداة التعلم والتفهم تكون من
الكونيات كبذرة اصل العقل وشتات المخلوقات التى تتخذ مادة تشريح
وتفهم للمطالب اذا فنسبة التعليم الى الله من هذا الباب اما لو كان
التعليم بالالهام المحض فانه يدخل فى الكونيات ويخرج عن الكسبيات كما
يفقد فضيلة الكسب (حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجار
واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجار) الذى هو رصيـد
الحياة والحس والعقل والعلم (نعمة أعلا من العلم لكنت اجدر بالذكر
وقد قيل فى وجه التناسب بين آلاى المذكورة فى صدر هذه السورة
المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليم مالم يعلم
انه تعالى ذكر) اولا (اول حال الانسان اعنى كونه علقه وهى بمكان من
الخشاسة) هذا تطرف فى القول فان العلقه مبدء نشوء آدمى ولا خشاسة
فيها نعم هى بالقياس الى الانسان المهذب ليست بطرف قياس (و) ذكر
(آخر حاله وهى صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة فكأنه سبحانه
قال كنت فى اول امرك فى تلك المنزلة الدنيئة الخسيسية ثم صرت فى آخره)
أى آخر امرك (الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة) .

(الثانى قوله تعالى الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن) اى سبع

طبقات كل طبقة تحسب كأرض بحيالها (يتنزل الامر بينهم لتعلموا الاية
فأنه سبحانه جعل العلم) بقوله لتعلموا (علة لخلق العالم العلوى
والسفلى طرا وكفى بذلك جلاله) للعلم (وفخرا) للعالم :
(الثالث قوله تعالى ومن يؤتى الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا فسرت الحكمة)
التي هي تبطن حقائق الاشياء (بما يرجع الى العلم) بل هي جوهر
العلم ولبابه .

(الرابع قوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) وحيث
انه لاشك في كون الذى لا يعلم لا يعقل ان يكون مساويا للذى يعلم ولا
خيرا منه كان التقدم للذى يعلم والانحطاط نصيب الجهلة (انما يتذكر
اولوا الالباب) الذين يتوجهون لها والمتوجه للبه عنده حظ من العلم .
(الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء) لانهم يعرفون
مقامه فيقدرونه طبق ما يعرفون واما الجاهل بمقامه تعالى فليس ببدع منه
ان يجفوه ويتجافى عنه .

(السادس قوله سبحانه شهد الله انه لا اله الا هو) شهادة الله فى
حق ذاته لانه عالم بذاته (والملائكة واولوا العلم) فقد صفهم فى صفه
ان صح هذا التعبير .

(السابع قوله تعالى ما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم) وهذا
مثل سابقه .

(الثامن قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بينى وبينكم ومن عنده علم
الكتاب) الموحى به من لدنه تعالى فالذين عندهم علم الكتاب علمهم من علم
الله وكفى بذلك فخرا وشرفا .

(التاسع قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات)
على غير المؤمنين وغير العالمين .

(العاشر قوله تعالى مخاطبا لنبيه آمرا له مع ما آتاه من العلم والحكمة وقل ربي زدني علما) وكل ما زاد علم العالم زاد انتاجه وكثرت آثاره وسمو محصله .

(الحادى عشر قوله تعالى بل هو آيات بينات فى صدور الذين اوتوا العلم) واما غير العالم فالواضح عليه خفى .

(الثانى عشر قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها) مغزى وغرضا (الا العالمون) بمجارى ضربها ومساق دربها :

(فصل واما السنة فهى فى ذلك) الذى صدرنا به البحث وهو فضل العلم (كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما أخبرنى به اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور الدين على بن الحسين بن ابى الحسن الحسينى الموسوى ارام الله تأييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثى قدس الله روحه بحق روايتهم اجازة عن والدى السعيد الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين على بن عبد العالى العاملى الميسى عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزىنى عن الشيخ ضياء الدين على بن شيخنا الشهيد عن والده قدس سره عن الشيخ فخر الدين ابى طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده رضى الله عنه عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابى القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوى عن الشيخ الامام ابى الفضل شاذان بن جبرئيل القمى عن الشيخ الفقيه العمار ابى جعفر محمد بن ابى القاسم الطبرى عن الشيخ ابى على الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابى جعفر محمد بن الحسن الطوسى عن والده رضى الله عنه عن الشيخ

الامام المفيد محمد بن محمد النعمان عن الشيخ ابى القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابى جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن على بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح : (ح) تحويلة (وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلى بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح : ح) تحويلة اى طريق ثالث للرواية المزبورة (وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابى عبد الله (الصادق جعفر بن محمد) قال قال رسول الله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها هذا التعبير كناية عن التشريف والتجليل وفيه شأبة استعارة كما فى قوله واخفض لهما جناح الذل من الرحمة (لطالب العلم رضى به وانه ليستغفر لطالب العلم من فى السموات ومن فى الارض حتى الحوت فى البحر) بلسان حالها كحال كافة الاشياء التى تسبح بحمد ربها (وفضل العالم على العابد) بدون علم مفصل والا فلا بد للعبادة من معرفة فقهم الذى به تصح (كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر) قيد للقمر فأنه فى هذه الليلة يعطى كل ابداره ويشع تمام اشعاعه (وان العلماء) المترسمين لخطى الانبياء هم (ورثة) اخلاق (الانبياء وان الانبياء) لانقطاعهم عن الدنيا (لم يورثوا دينارا ولا درهما) حتى يرثه وارثهم الشرعى (ولكن ورثوا العلم) الذى هو بضاعتهم (فمن اخذ منه) اى من العلم بشىء قليل فقد (اخذ بحظ وافر) كما قيل قليلك لا يقال له قليل (وبالاسناد) السابق المعهود (عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق ابى جعفر محمد بن على بن الحسين بن

بأبويه القمي عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد
 اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد
 بن ظريف عن الأصبع بن نباتة قال قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب
 عليه السلام تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته (اي البحث فيه مع
 الاغيار) تسبيح والبحث عنه (اي الفحص عن مظانه) جهاد وتعليمه
 من لا يعلمه صدقة (مأجور عليها) وهو عند الله لاهله قرية) من جلاله
 (لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبيه سبيل الجنة) حيث لا يتاجر
 به او يعده مادة استحوان (وهو أنيس في الوحشة) وحتى في عالم
 النفس والوحدة (وصاحب) يتسلى به (في الوحدة) والعزلة
 (وسلاح على الاعداء) حيث يردهم على الاعقاب محجوجين محكوميين
 (وزين الاخلاء) فان الصديق السالم من كان عالما (يرفع الله به اقواما
 يجعلهم في الخيراتمة) واسوة (يقتدى بهم وترمق اعمالهم وتقتبس
 آثارهم وترغب الملائكة في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم) كناية عن تشریفهم
 وبذل اللطف لهم (في صلاتهم) التي هي اهم ركيزة في التأثر بالعلم :
 ثم علل (ع) ما ساقه من احكام وآثار للعلم والعالم فقال (لان العلم
 حياة القلوب) ونورها (و) كما ينور القلوب فهو (نور الابصار) حتى
 (من العمى) الظاهري لان العمى العالم ارشد من العمى غير العالم
 حتى في الطرق والزقات (وقوة الابدان من الضعف) الذي يهيم
 على الجهلة من طريق اوهامهم وخيالاتهم (ينزل الله حامله منازل الابرار)
 لان كل من تعلم فعلم فقد بر بنفسه قبل كل احد (ويمنحه مجالسة
 الاخيار) والعالم بحكم علمه يتنزه عن مجالسة الاشرار (في الدنيا والاخرة
 وبالعلم يطاع الله ويعبد) فان الجاهل بعظمة الله لا يخضع له كما هو
 شيمة المتعطرسين الذين لم يحذف العلم فضولهم ولم يلاطف من وحشيتهم

(وبالعلم يعرف الله ويوجد) عن الشركاء (وبالعلم توصل الارحام) لان العلم راض (وبه يعرف الحلال والحرام) وبدونه يكون الانسان كالبهيمة ترم كلما تلقاه فى طريقها (والعلم امام العقل) فان العقل غير المرتاض لا يستفاد منه والعقل تابعه (يلهمه) يقرء معلوما بضمير فيه يرجع الى الله اى يلهم الله السعداء العلم كما يقرء مجهولا بالمعنى المذكور (ويحرمه الاشقى) وهذا كقوله يهدى من يشاء ويضل من يشاء ليس المراد منه الاعتباط والتحكم وانما منشأه اقبال العبد على ربه ومسألته منه السعادة وجفاؤه له وعدم التوجه اليه بالمرءة كما هو شعار اشقياء الناس :

(فصل : وروينا) اى روى لنا (بالاسناد) السابق المعهود (عن محمد بن يعقوب عن على بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن الحسين الفارسى عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي عبد الله) الصادق (عليه السلام) قال قال رسول الله (ص) طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة لان الجاهل يرتكب من الخطايا ولو خطأ ما يشوش الامور ويزلزل الاوضاع ويبرك الحياة وهو خلاف ما يريد الله للبشر وخلاف ما يريدونه لانفسهم لو التفتوا واصولا لاحياة بدون العلم ولا استقلال ولا اقتصار ولا انسجام فى الامور (الا ان الله يحب بغاة العلم) اى طلابه (وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى بن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة الثمالى عن ابي اسحاق السبيعى عن حدثه قال سمعت أمير المؤمنين يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به) واصولا لاثار للعلم الا مع العمل (الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال) فان طلب المال بدون علم يركس فى الخيانات والضلالات اما طلب العلم فانه يخفر صاحبه من

التجاوز والتعدى ويقف به عند الشبهات ويكون صرفه للمال معه عن هدف مشبع بالتعقل والتفهم (ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وسيفى لكم) بوعده حسب المصالح (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 ابى الحسن البخترى عن ابى عبد الله (الصادق) قال ان العلماء ورثة الانبياء) عندما يترسمون خططهم (وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا) لانهم ليسوا من مظان ذلك لانه حرام عليهم او انهم اذا كان عندهم شىء من ذلك لا يورثونه بل موازين الارث ماشية فيهم كما هى ماشية فى غيرهم سنة كونية وقاعدة علمية من نفسها لامن وضع واضع والشرع مقرر فى ذلك لا مؤسس (وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشىء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا) الذى هو حظ وافر (عمن تأخذونه فان فينا اهل البيت فى كسل خلف) عن سلفه وسلف اهل البيت رسول الله الذى قال اكثر من مقال انى مخلف فيكم الثقيلين كتاب الله وعترتى على تشعب طرق هذا الحديث (عدولا) اى اثباتا لا يتاجرون بضمائرهم (ينفون عنه تحريف الغالين) اى المفسدين فى الارض لانهم لا يهتمهم غير علو مقامهم بين الناس بأية صورة تهيأ لهم ذلك بالدجل والتدليس والشعوذة والتقول والتزوير كما حصل كل هذا حتى زمن الرسول واسترسل يمشى فى طبقات الناس وحتى اليوم وما بعده ما دام هناك مشتر لهذه القضايا وهم طبقة الجهلة وعموم الناس وسوادهم الاعظم (وانتحال المبطلين وتأويل الجاهليين) ولا يسعنا فى هذا المجال ان نأتى على ذلك شرحا بأكثر من ان نشير الى ما فعله الخوارج فى الناس والقرامطة واتباع ابن تيمية والاسماعيلية والبابية والبهائية وفى هذه العصور باسم الاسلام من كل دسيسة وخسيسة وشيطنة

واستحوان وابتداع واضلال وتحوير وتحريف للكتاب والسنة وقواعد العلم
(وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن سعد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن
الحسين) بن علي بن ابي طالب (قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم
لطلبوه ولو بسفك المهج) اى المخاطرة (وخوض اللجج) اى المشاق
(ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت) وابعض (عبيدى
الى الجاهل المستخف بحق اهل العلم) وكل جاهل بشىء يستخف به
بحكم جهله (التارك للاقتداء بهم) لأنه يجهلهم ويجهل طريقتهم (وان
احب عبيدى الى النقى) النزيه (الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء
التابع للحكماء القابل عنهم) : وعنه عن علي بن ابراهيم 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) محمد بن علي الباقر (قال عالم ينتفع بعلمه
افضل من سبعين الف عابد) لم يسق العذر لاعطاء معناه الحقيقى وانما
اريد به الكثرة الزائدة (وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحاق
عن سعدان بن مسلم عن معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله (الصادق
) رجل راوية لحديثكم يبيت ذلك فى الناس ويشدده فى قلوبهم وقلوب
شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايها افضل قال
الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد) (فصل :
ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير
القلب من دنس الاعراض الدنيوية) واعراضها وهذا امر قد يحصل
للبدائيين ولكن القصة فى بقاء استمراره كذلك وهو قليل جدا فقد لمسنا
بحواسنا كلها فيمن عاصرناه وعاشرناه كل سوء لا يوجد مثله فى اشرار
العوام وهذا هو الذى جعل الناس يبعدون عن خطة الدين ويتهمونه
بانه آلة اغواء خصوصا بعد ما تجلى لهم فى هذه الازمان من كثرة سفك

الدماء وغارة الاموال وهتك الحثيات والتجاوز على حقوق الناس واشاعة
الفتن ورس الدسائس كل ذلك باسم الدين (وتكفيل النفس فى قوتها
العملية وتزكيتهما باجتناى الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين
الشهوية والغضبية) وبالاخرة تحكيم العقل على الشهوة وفحولة الهمة
على الحيونة فان الشهوة والحيونة من اهم ما يركس الانسان ويوبقه وقد
فعلا على طول الخط كل ذلك تارة بحجاب الاستحوان واخرى مباشرة وبلا
حجاب (وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن على بن
ابراهيم رفعه الى ابى عبد الله (الصادق) عليه السلام : ح) اى تحويله
الى طريق آخر (وعن محمد بن يعقوب قال حدثنى محمد بن محمود ابو
عبد الله القزوينى عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل القزوينى
عن احمد بن عيسى العلوى عن عباد بن صهيب البصرى عن ابى عبد الله
قال طلبه العلم ثلاثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراءى
والمراد بذلك انه يقوى به خياله ولسانه ليماطل من يستنكر عليه جهلا
يشاهده منه وهذا يكثر فيمن اتخذوا المنابر وسيلة ارتزاق واغواء فهم عملاء
للاغيار كائنين من كانوا ولا يهمهم فى هذا السبيل قول المتناقضات وحياسة
المزخرفات (وصنف يطلبه للاستطالة والختل) لعوام الناس والهيمنة
عليهم واستدراجهم صوب ما يصبوا اليه او يعمل له (وصنف يطلبه للفقاه
والعقل) وتكميل النفس وتهذيبها وهذا الصنف هو الاقل وجودا فى الدهر
منذ الاول لان فى ذلك مشاق ومحروميات لا تحصى ولا تحصر (فصاحب
الجهل والمراءى مؤذ ممار متعرض للمقال فى اندية الرجال بتذاكر العلم)
وقد لا يعرف العلم ولا يزنه بميزان وانما اتخذ شعاره وسيلة (وصفة الحلم)
وغيرها من صفات الانسان الكامل وهو عار منها (قد تسربل بالخشوع)
تدليسا (وتخلى من الورع) واقعا (فدق الله من هذا خيشومه وقطع

منه حيزومه) والحيزوم هو وسط الانسان وهو ما يشد عليه من البدن الحزام (وصاحب الاستطالة والختل) وهو الصنف الثانى (ذو خب) اى مراوغة وحيلة (وملق يستطيل على مثله من اشباهه) ولكن (يتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوانهم) والمراد بذلك مادتهم وما يحصل منهم (هاضم ولدنيهم حاطم) لانه متاجر من اخس طريق وهو التزوير والتدليس وشوب الواقع بالباطل (فأعمى الله من هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل) وهو الصنف الثالث (ذو كآبة وحزن) من مجارى الفسدة وما يفعلونه من سوء وباطل بكثرة وزخارة (وسهر) وقلق تتعاوره الافكار للتخلص من هذه المآزق الخانقة (قد تحنك فى برنسه) وهو كناية عن العمامة يعتم بها اوقات صلاته او فى عموم اوقاته (وقام الليل فى حندسه) اى ظلامه (يعمل) بعلمه (ويخشى) ربه (وجلا) من مجارى الحياة حذر ان توبقه (داعيا) ربه بالموقية لمصاحبة الحق ومجانبة الباطل (مشفقا) اى خائفا من ملاسبات الذنوب ومداناة العيوب (مقبلا على شأنه) بالاصلاح حتى يستطيع ان يصلح غيره (عارفا بأهل زمانه) مميزا لغتهم من سمينهم وصالحهم من طالحهم (مستوحشا من اوثق اخوانه) وهو عبارة عن اخذ الحائطة حتى ممن يعرف (فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيامة امانه : وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن على بن ابراهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذنية عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس قال سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول قال رسول الله (ع) منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان يثوب او يرجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا) كما هى شيمة الاكثرين

(فهى حظه) ان حصلت له (وعنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلا بن محمد عن الحسن بن على الوشا عن احمد بن عايد عن ابى خديجة عن ابى عبدالله عليه السلام قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له فى الآخرة نصيب ومن اراد به خير الآخرة اعطاه الله تعالى خير الدنيا والآخرة) وقد جاء من هذا الرديف الى الدنيا جملة من العلماء الربانيين فحصلوا خيرا الدنيا والآخرة معا (ح) اى تحويلة الى طريق آخر (عنه عن على بن ابراهيم عن أبيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن المنقرى عن حفص بن غياث عن أبى عبدالله عليه السلام قال اذا رأيتم العالم محبا لدنياه فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب وقال اوحى الله تعالى الى داود لا تجعل بينى وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدقك عن طريق محبتى فان اولئك قطع طريق عبادى المرادين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلوة مناجاتى من قلوبهم : ح) تحويلة الى طريق آخر (عنه عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربيع بن عبدالله عن حدثه عن ابى جعفر عليه السلام قال من طلب العلم ليباهى به العلماء او يمارى به السفهاء او يصرف به وجهه الناس اليه فليتبوء مقعده من النار ان الرئاسة لاتصلح الا لاهلها) فويل لأولئك الذين جعلوا دين الله وسيلة لتأمين شهواتهم وعلو اصواتهم وما شهواتهم الا العيث والعبث واثارة الفتنة وسفك الدماء وغارة الاموال واشاعة الفوضى واهاجة الساكن واخافة الآمن وتشويش الامور كل ذلك بشعار العلم والدين والمعرفة والدعوة الى الله وحكومة العدل .

(فصل : وروينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن محمد ابن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن على بن بابويه عن على بن احمد بن موسى الدقاق رضى الله عنه قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفى الاسدى

قال حدثنا محمد بن اسماعيل البرمكى قال حدثنا عبداللّٰه بن احمد قال حدثنا اسماعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالى عن سيد العابدين على بن الحسين بن على بن ابي طالب عليهم السلام قال حق سائسك بالعلم (اى الذى يروضك حتى يخرجك من توحش الطبيعة ورعونة الحيونة) التعظيم له والتوقير لمجلسه (الذى تجلس فيه) وحسن الاستماع اليه والاقبال اليه وان لا ترفع عليه (اى فى مقابله) صوتك ولا تجيب (متظفلا) احدا يسأله (هو) عن شىء حتى يكون هو الذى يجيب ولا تحدث فى مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا (ولا مفهوم لهذا بان الغيبة خارج مجلسه جائزة ولكنه نظير ان يقال لا تكذب وانت معتكف او صائم) وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعارى له وليا فاذا فعلت ذلك (الذى ذكرناه) شهر لك ملائكة اللّٰه بأنك قصدته وتعلمت علمه للّٰه جل اسمه لا للناس وحق رعبتك بالعلم (اى الذين ترعاهم بالتعليم والتفهم) ان تعلم ان اللّٰه عزوجل انما جعلك قيما لهم فيما اتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فأحسن فى تعليم الناس ولم تخرق بهم (اى لم يبد منك ما يسمى حمقا وعدم عقل وقلة شعور) ولم تضجر عليهم زادك اللّٰه عزوجل من فضله وان انت منعت الناس علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على اللّٰه عزوجل ان يسلبك العلم وبهائه ويسقط من القلوب محلك : وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان الزرارى قال حدثنا مؤدى على بن الحسين السعدآب اوى ابو الحسن القمى قال حدثنا احمد بن ابي عبداللّٰه البرقى عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفرى عن رجل عن ابي عبداللّٰه قال كان على يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تأخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية

رونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينيك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبتته فأنا مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازى فى سبيل الله وانما مات العالم ثم فى الاسلام ثلثة لايسدها شيء الى يوم القيامة .

فصل : ويحب على العالم العمل (بما يعلم) كما يجب على غيره (بالتعلم) لكنه فى حق العالم أكد (لانه استقاه من منبعه بنفسه والاختيار المتعلمون بالسماع مقلدون) ومن ثم جعل الله ثواب المطيعات من نساء النبي وعقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن لانهن فى احضان النبي منبع الوحي ومعدن العلم (وليجعل له) اى لنفسه (حظا وافرا من الطاعات والقربات فأنها تفيد النفس ملكة سالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات : ح) اى تحويلة الى طريق آخر ورواية اخرى (وقد روينا بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذنية عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يحدث عن النبي (ع) انه قال فى كلام له العلماء رجالان رجل عالم آخذ بعلمه) اى عامل بعلمه (فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك) اشد الهلكة لانكشف الامور اليه ومع ذلك يتعمد مخالفتها (وان اهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله فاستجاب له وقبل منه فأطاع الله فأدخله) الله (الجنة وارخل الداعى) المتخلف عن العمل بعلمه (النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل) فى الحياة الدنيا (اما اتباع الهوى) وليس الهوى الا الرغبات الرعناء المنبعثة عن النفس الطائشة (فيصد عن الحقو)

اما (طول الامل) فانه (ينسى الآخرة : عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن محمد بن محمد بن سنان عن اسماعيل بن جابر عن ابى عبدالله عليه السلام قال) شرف (العلم مقرون الى العمل) لان العلم فى نفسه حيث لا يعمل به كالجوهرة المخبأة لا يستفاد منها بشىء^٤ وحيث يعمل به يظهر جلاؤه وضياؤه وحيث يعمل بعكسه يظن بالعلم حينذاك كل ظن سى^٤ فينقلب فى انظار الناس من شرف الى خسة وقد برهنت الادوار التى حكمها من لا يعدم العلم لكنه لم يعمل به وعمل بهواه وجهلياته على ماقلناه (فمن علم عمل) ان كان انسانا واقعيا (ومن عمل) على طبق علمه (علم) ان علمه صفحة من الواقع لانه مرتجل للخيرات التى يركزها العمل فى الخارج وبين الناس (والعلم يهتف بالعمل) ويدعوه اليه (فأنا اجابه) العمل فذاك هو المقصود منه (والا) بأن دعاه فلم يجبه (ارتحل عنه) وانزوى لنفسه حتى كأن لم يكن فى البين علم وتصبح الجوامع محرومة من آثار الواقع (وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن على بن محمد القاشانى عن ذكره عن عبدالله بن القاسم الجعفرى عن ابى عبدالله عليه السلام قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر من الصفا) وهو الحـجـسـر الاملس فلا يستفاد منه بخلاف ما لو وقع على تربة عالحة فإنه ينبتها الزهرة العطرة والنبته الطرية النضرة وكما قال عليه السلام فان الناس ومهمـا غفلوا وكانوا بسطاء بعد تكرر المطالب عليهم يدركون ان من قال لهم لـو كان معتقدا بما قال لأثر فيه (وعنه عن على بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقرى عن على بن هاشم بن بريد عن ابيه قال جاء رجل الى على بن الحسين عليهما السلام فسأله عن مسائل فأجاب ثم عاد ليستل عن مثلها فقال عليه السلام مكتوب فى الانجيل لا تطلبوا علم ما لاتعملون ولما

تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزد صاحبه الا كفرا ولم يزد من الله الا بعدا) وشعار ذلك انه حيث لم يظهر عليه آثار ما علم يستشعر منه انه لم يعتقد بما أفيد من علم صادق فضلا عن انه لم يرتفع جهله — يرتكس فى العناد لمضمون ما علم (وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال أمير المؤمنين عليه السلام فى كلام له خطب به على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلمكم تهتدون) اى تصيرون الطرق الموصلة (ان العالم العامل بغيره) اى بغير ما علم (كالجاهل الحائر) وكل جاهل حائر لان الجهل ظلمة (الذى لا يستفيق من جهله) لاختياره البقاء على الجهل بعدم تطلبه مظلما — ما يزيل جهله وحيرته (بل قد رأيت) من وصفه بالعلم (ان الحجة عليه) بما علم لكنه لم يعمل وبقي فى متاهة جهله (اعظم) من حال الجاهل الذى لم يستكشف عن جهله (والحسرة أدوم على هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحير فى جهله وكلاهما حائر بائر) ثم توجه الى الحضور موجهها فقال (لا ترتابوا) فيما تتعلمون (فتشكوا) لان كل من يرتاب فى شىء يشك فى واقعيته (ولا تشكوا) فى الواقعيات (فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم) الارهان والمجاملات على غير واقع (فتدهنوا ولا تدهنوا فى الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا) اى تعرفوا المطالب معرفة جذرية (ومن الفقه ان لا تفتروا) بما فقهتم (وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه) لان الرب فيما امر ونهى انما يريد سعادة العبد ولا غير (واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله يأمن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم : وعنه عن على بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام قال جاء رجل الى رسول الله فقال يا رسول الله ما العلم قال

الانصات) الى ما يدور فى المجالس التى هى كالمدارس (قال ثم مه)
 اى ثم ماذا بعد ذلك (يارسول الله قال الاستماع) اى وعى ما سمعت
 بعد الانصات (قال ثم مه قال الحفظ) اى ضبطه فى الذهن (قال ثم
 مه قال العمل به) فانه النتيجة للانصات والاستماع والضبط (قال ثم مه
 يارسول الله قال نشره) بين الناس ليستفيدوا كما استغدت انت المنصت
 المستمع الضابط العامل :

(فصل : وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار
 عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معاوية بن وهب
 قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم)
 وهو رحابة الصدر وسعة الحوصلة (وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا
 لمن طلبتم منه العلم) كل ذلك لأجل شرف العلم وشخصيته (ولا تكونوا
 علماء جبارين) هدفكم من علمكم طموح الانظار لكم ولازم هذه الروحانية
 هو التجبر لامحاله وكا للاغيار وانحصارا بالتشخص (فيذهب باطلاكم)
 وهو ما تكونون من هذه الروح العفنة (بحقكم) وهو انكم اناس ربايون كما
 تدعون (وعنه عن على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى بن يونس عنه حماد
 بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النضرى عن ابي عبد الله عليه السلام فى
 قول الله عزوجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعنى بالعلماء من
 صدق قوله فعلة ومن لم يصدق قوله فعلة فليس بعالم) واقعى وانما هو
 متصنع (عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقى عن اسماعيل
 بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام
 قال قال امير المؤمنين (ع) الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه) ذلك هو
 (من لم يقنط الناس من رحمة ربه) لان حق المؤاخذة له فقد يسقط حقه
 فضلا (ولم يؤمنهم من عذاب الله) لانه سبحانه توعده اهل المعاصى

بالعقاب (ولم يرخص لهم فى معاصى الله) بأن يحل لهم ما حرم الله
(ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره) كما هو شيمة المبدعين (الا لخير
فى علم ليس فيه تفهم) وتدبر لانه جهل مركب (الا لخير فى قراءة)
للقرآن والسنة (ليس فيها تدبر) لمضمون ما احتويا عليه (الا لخير فى
عبادة لافقه فيها) لانها كثيرا تخرج عن الصواب (الا لخير فى نسك)
وعبادة (لا ورع فيه) فان فاقد الورع كثير الزلات (عنه عن على بن ابراهيم
عن ابيه عن على بن معبد عن ذكره عن معاوية بن وهب عن ابي عبد الله
عليه السلام قال كان امير المؤمنين يقول ياطالب العلم ان للعالم ثلاث
علامات العلم (لا ادعاؤه الفارغ) والحلم (وهو كما اسلفنا سعة الصدر
والحوصلة) والصمت (عن المهذر) وللمتكلف ثلاث علامات ينازع من فوقه
بالمعصية) وذلك تارة يكون بالمحادثة لمن تجب طاعته واخرى بالجدل
المكذوب المموه على العوام (ويظلم من دونه بالغلبة) اى الاستطالة عليه
لباقة ووقاحة (ويظاهر الظلمة) فيكون عوناً لهم وان كان شعاره المتظاهر
به خلاف ذلك (عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن
شعيب النيشابورى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست بن ابي
منصور عن عروة بن اخى شعيب العقرقوفى عن شعيب عن ابي بصير قال
سمعت ابا عبد الله يقول كان امير المؤمنين يقول ياطالب العلم ان العلم
ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع) هذا وما بعده استعارات وليس معنى
التواضع هو الانخزال ولكنه الطمأنينة والتباعد عن الغطرسة (وعينه
البراءة من الحسد) فان الحسد من اخس رذائل الاخلاق (وأذنه
الفهم) اى التفهم له (ولسانه الصدق) فان العالم الكاذب من ارنل
الكذبة (وحفظه الفحص) عن منابعه حذر التزوير والتقول (وقلبه حسن
النية) لا المتاجرة به (وعقله معرفة الاشياء والامور) بالتجربة والممارسة

بدقة وتحقيق (وبده الرحمة) بالخلق لان العلم رحيم بأهله (ورجله
 زيارة العلماء) والتفقد لهم (وهمته السلامة) من الذنوب والهناءة
 (وحكمته الورع) لان الورع هو الطريق الوحيد فى الاتصال بالواقع
 والتجنب عن التجاوز (ومستقره النجاة) فان العلم منجى والجهل مردى
 (وقائده العافية) من الرذائل (ومركبه الوفاء) للخالق والمخلوق بما
 علم (وسلاحه لين الكلمة) يقولها لكل احد (وسيفه الرضا) بما قضى
 له فى مجارى حياته مضافا الى ان الرضا والانعماض فى معامع الحوارث مما
 يحفظ الصحة ويطيل البقاء (وقوسه المداراة) للناس (وجيشه محاوراة
 العلماء) للاستفارة منهم (وماله الادب) فى مقابل كل احد فان المؤدب
 ذو شخصية (وذخيرته اجتناب الذنوب) فان المذنب مهان منحط
 (وزاره المعروف) الى الناس (ومأربه الموادعة) والسلم والصلح والصفاء
 فان ذلك هو المقصد من التثقف والتعلم والتفهم (ودليله الهدى) وهو
 التبصر فى المجارى قبل خوضها (ورفيقه محبة الاخيار) الذين انما سموا
 كذلك لتجافيتهم عن الشر والمعائب (عنه عن على بن ابراهيم عن ابيه عن
 القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقرى عن حفص بن غياث قال قال
 لى ابو عبد الله عليه السلام من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعى فى ملكوت
 السموات عظيما فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله) وكل ذلك معناه الاخلاص
 فى العلم والعمل والتعليم وهو الغاية فى النزاهة :

(فصل : ولما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس فى
 العلوم بعد المعرفة) لله (اشرف من علم الفقه لان مدخليته فى العمل
 اقوى مما سواه اذ به تعرف اوامر الله فتمثل ونواهيه فتجتنب ولان معلومه
 اعنى احكام الله تعالى (الزايفية على حركات المكلف وسكناته) اشرف
 المعلومات بعد ما ذكر) من اصل المعرفة (ومع ذلك فهو الناظم لامور

المعاش وبه يتم كمال النوع الانسانى) من كل جهة (وقد روينا بطرقنا
 عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلى بن محمد عن سهل بن
 زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست
 الواسطى عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابى الحسن موسى عليه السلام قال
 دخل رسول الله (ص) المسجد فاذا جماعة قد اطاقوا برجل فقَالَ
 ما هذا) والاستفهام بما هنا عن شغله وعمله وشأنه لاعن معرفة شخصه والا
 لقييل من هذا (فقييل علامة فقال وما العلامة فقالوا له اعلم الناس بأَنساب
 العرب ووقائعها وايام الجاهلية والأشعار العربية قال فقال النبى ذاك
 علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه) لانه على هامش الحياة (ثم قال
 النبى انما العلم ثلاثة آية محكمة) تعلم بها لتعمل بها (او فريضة
 عادلة) والمنظور بها ما فرضت لسعادة المكلف وما يتكفل سعادة الانسان
 عدل فى حقه بل فضل (او سنة قائمة) اى عمل استحبابى راجح يقيم له
 وزنا عند الله وعند الناس وكذلك الفرائض والنوافل ومحكمات الايات بها
 قوام وقيام المجتمعات الانسانية (وما خلاهن فهو فضل) اى زائد وان
 كانت فيه فائدة (عنه عن الحسين بن محمد عن معلا بن محمد عن الحسن
 بن على الوشا عن حماد بن عيسى عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا اراد
 الله بعبد خيرا فقهه فى الدين) وقد اراد الله ذلك بكل عبد غايته توجه
 بعض طبق ماوجه وبعض اهمل (عنه عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن
 شانان عن حماد بن عيسى عن ربيع بن عبد الله عن رجل عن ابى جعفر
 قال قال الكمال كل الكمال التفقه فى الدين والصبر على النائبة) التى
 تنوب الانسان والمصيبة تصيبه (وتقدير المعيشة) بحذف الافراط
 والتفريط عنها (عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب
 عن ابى ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابى عبد الله عليه السلام قال

ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه (يفقه الناس
) عنه عن على بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن
 ابي عبد الله عليه السلام قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلثة
 لا يسدها شيء : عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابي بن
 محبوب عن على بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر
 عليهما السلام يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه الملائكة وبقاع الارض
 التى كان يعبد الله عليها وابواب السماء التى كان يصعد فيها بأعماله
 وثلث في الاسلام ثلثة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام
 كحصن سور المدينة لها : وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن
 محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان الزرارى عن على بن
 الحسين السعدى عن احمد بن ابي عبد الله البرقى عن محمد بن
 عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي عبد الله
 عليه السلام قال حديث فى حلال وحرام تأخذه من صادق خير من الدنيا
 وما فيها من ذهب او فضة (لان الدنيا وما فيها اذا لم تبتن على ذلك
 عادت وبالا على الاحياء) وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد
 بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ان لى
 ابنا قد احب ان يسأل عن حلال وحرام ولا يسأل عما لا يعنيه قال فقال
 لى وهل يسأل الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام) .
 (فصل : الحق عندنا) خلافا للاشاعة (ان الله تعالى انما فعل
 الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية) وكل ذى حكمة هو كذلك والاعار
 لاعبا عابثا (ولا ريب ان نوع الانسان) بما احتوى عليه من عقل (اشرف
 ما فى العالم السفلى من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان
 يكون ذلك الغرض حصول ضرر له ان هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج

تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائاه) عن كل شىء (وكماله) المطلق فى كل شىء (فلا بد ان يكون عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية فى الحقيقة ليست بمنافع وانما هى دفع آلام) عطش وجوع وعرا وما الى ذلك (فلا يكار يطلق اسم النفع الا على ما ندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجار هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا) بالموت (مشوبا بالآلام المتضاعفة فلا بد ان يكون الغرض شيئا آخر مما يتعلق بالمنافع الاخرية ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس المواهب لم يكن مبدولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق وهو لا يكون الا بالعمل فى هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم) والحق ان المنافع الدنيوية غاية فى الغايات الشريفة شريطة ان تمشى على ما يريد بها من عقل وحنكة ونظام صحيح لكن من المؤسف ان العقل مع وجوده عند الجميع اولا اقل عند الكثيرين لم يستفد منه اهله بل اناموه تحت كلال الرغبات الحيوانية الرعناء فكانت الحياة مبلبله من اجل ذلك فالحقيقة ان الخالق خلق الانسان ليسعده فى الدارين ويصل حياته الاخرى بحياته فى الدنيا فالدنيا نفع والاخرة نفع والثانية نتيجة الاولى حيث تكون الاولى صحيحة سالمة وصحتها وسلامتها بيد اهلها (وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلام قال لوددت ان اصحابى ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا فى الدين : عنه عن على بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن على بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله يقول

تفقهوا فى الدين فانه من لم يتفقه منكم فى الدين فهو اعرابى (باق على وحشيته وجفائه وجفافه) ان الله تعالى يقول فى كتابه ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون : عنه عن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القاسم بن الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله يقول عليكم بالتفقه فى دين الله ولا تكونوا اعرابا فان من لم يتفقه فى دين الله لم ينظر اليه الله يوم القيامة ولم يترك له عملا (لان التزكية منوطة بواقعها وواقع العمل ما وافق الفقه) وبالاسناد السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوى الطبرى قال حدثنا احمد بن عبد الله ابن بنت البرقى قال حدثنا جدى احمد بن محمد بن خالد البرقى عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لأرбите قال وكان ابو جعفر عليه السلام يقول تفقهوا والا فأنتم اعراب : وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن على بن اسباط عن اسحاق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله يقول ليت السياط على رؤس اصحابى حتى يتفقهوا فى الحلال والحرام) :

(فصل : الفقه فى اللغة) العربية (الفهم) والدرك للمطلب فيقول القائل منهم لمخاطبيه افقهوا عنى قولى اى افهموه وعوه (وفى الاصطلاح) الخاص ببلغة الشريعة والمحقق منها الاسلامية لان هذا الاصطلاح لها وفيها (هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد) للعلم بأنه (بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا) حيث تتعرف به وتعرف عنه (وبالصفات ككرمه وشجاعته) حيث تعرف عنهما فيهما (وبالأفعال ككاتبته وخياطته) كذلك حيث تعرف عنهما فيه وذات الشئ وصفته وفعله ليست احكاما فالتعرف عليها وان كان علما الا انه ليس بالحكم

(وخرج بالشرعية غيرها) اى غير الشرعية من اى حكم فرض (كالعقلية المحضة واللغوية) واصولا كل حكم ليس للشرع (وخرج بالفرعية الاصولية) سواء كانت فى اصول العقيدة ام فى اصول الفقه (وبقولنا عن ادلتها) خرج (علم الله) لان علمه عين ذاته لانه مستجلب عن دليل (وعلم الملائكة والانبياء) لانه الهامى (وخرج بالتفصيلية علم المقلد فى المسائل الفقهية فانه مأخوذ من دليل) ايضا لكنه (اجمالى) لاتفصيلى (مطرد فى جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتى وعلم ان كل ما فتى به المفتى فهو حكم الله تعالى فى حقه يعلم بالضرورة) لان انتاج الشكل الأول بديهى (ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله سبحانه فى حقه وهكذا يفعل فى كل حكم يرد عليه) وهذا معنى اطراده فى جميع المسائل (وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد) اى لم يعد الحد مانعا من دخول ما ليس منه فيه (لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية) لانا لانريد به (اى بالمقلد) العامى المحض بل (كل) من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون (المقلد) عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته فى العلم مع انه ليس بفقير فى الاصطلاح وان كان المراد بها) اى بالاحكام (الكل) اى كل الاحكام (لم ينعكس) الحد اى لم يجمع (لخرج اكثر الفقهاء عنه) اى عن هذا الحد الذى ذكر للفقه (ان لم يكن) الخارج (كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها : ثم ان الفقه اكثره من باب الظن) لا اليقين (لا ابتنائها غالبا على ما هو ظنى الدلالة) كالكتاب فانه وان كان قطعى السند والصدور عن الشرع المقدس الا ان ما يستفاد منه ظنى لا قطعى ان قد يجوز ان يكون المراد منه غير ما طفق عليه وأصل هذا المطلب باطل فأن

نصوص القرآن نظير الزانية والزانى فاجلداوا كل واحد منهما مائة جلدة وظواهره نظير يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم مثل نصوص وظواهر الباقيين من المتكلمين فان الله خاطب به فى اول نزوله من لا يعترف بنبوته بنبيه وأوكل فهمه اليه كما يفهم من كلام الاغيار كائنين من كانوا وهذا واضح والتشكك فيه تشكك فى أمر بديهي (او) ظنى (السند) كالأخبار فان مفارها قد يفهم باليقين ولكن اسنادها التى تربطها بالامام الحجة مظنوننة الصحة لامتيقنة اذا فما كان مظنونا اما فى دلالة او فى سنده لا يولد العلم واليقين (فكيف يطلق عليه العلم) حيث قيل فى الحد هو العلم بالاحكام الخ (والجواب اما عن سؤال الأحكام) بأنها البعض او الكل (فبأن نختار اولا ان المراد بها البعض) لا الجميع (قولكم لا يطرد) ولا يمنع من دخول الاغيار (لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزئ الاجتهاد) وانه دائر بين الوجود والعدم فحيث تحصل هذه الملكة فهو الاجتهاد وحيث لا تحصل فهو التقليد (فظاهرا ان لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك) اى عن ارتها التفصيلية (عن الاجتهاد فلا يحصل) هذا العنوان (للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ وأما على القول بالتجزئ) وأنه يمكن ان يكون مجتهدا فى العبارات دون المعاملات مثلا (فالعلم المذكور) وان انحصر بالعبارات دون المعاملات (داخل فى الفقه) فيقال لمن هو مجتهد فيها فقيه (ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيه) بالنسبة الى ذلك المعلوم (وهى العبارات كما فرضناه) اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما سواه (كالمعاملات مثلا) ثم نختار ثانيا ان المراد بها (اى بالاحكام) الكل (والجميع) كما هو

الظاهر لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب انه) اى الجمع المحلى باللام
(حقيقة فى العموم قولكم لا ينعكس) اى لا يعود الحد حينذاك جامعا
لافراده (لخروج اكثر الفقهاء عنه) لما سلف ان الاكثر لا يعلمون الاحكام
كلها عن ادلتها التفصيلية علما فعليا (قلنا ممنوع ان المراد بالعلم
بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده) من المنابع (ما يفي به فى استعلامه
من المأخذ والشرائط) المشترطة فيه (بأن يرجع اليه) اى الى المأخذ
(فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع فى العرف فانه يقال
فلان علم النحو مثلا ولا يرار ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل وحينئذ
فعدم العلم بالحكم فى الحال الحاضر لا ينافيه) حيث تكون الملكة موجودة
(وأما عن سؤال الظن) كيف اطلق عليه وعلى اليقين العلم (فيحمل
العلم على معناه الأعم اعنى ترجيح احد الطرفين) على الآخر (وان لم
يمنع من النقيض) بخلاف التعبير عن شىء باليقين فإنه يمنع من النقيض
(وحينئذ) عمنا معنى العلم (فيتناول الظن وهذا المعنى) العام
(شائع فى الاستعمال سيما فى الأحكام الشرعية وما يقال فى الجواب ايضا)
غير ما اجبنا به (من ان الظن فى طريق الحكم لافيه) اى لافى الحكم
(نفسه وظنية الطريق لاتنافى قطعية الحكم) مثلا القائل السماء تحتنا
من حيث مفارده قطعى المعنى وان كان خلاف الواقع وكلامنا فيما افيد
بالخبر لا فى المخبر انه ثقة او فى منتهى الوثاقة (فضعفه ظاهر عندنا)
من هذه الجهة وهو ان هذا المعنى المتيقن فى مفارده هو حكم الله مع ان
مدركه مظنون لامتيقن ومراده بكلمة عندنا نحن المخطأة ويعنى بهم الذين
يقولون ان المجتهد كما يصيب خطأ فليس كلما ارى اليه نظره هو حكم الله
يقينا (وأما عند المصوبة القائلين بأن كل مجتهد مصيب كما سيأتى الكلام
فيه ان شاء الله تعالى فى بحث الاجتهاد فله وجه) لكن فيما ساقه

المصنف نظر فأن المصوبة اعتبروا نظر المجتهد هو الواقع بلا ربط لذلك بمدركه الذى استند اليه وانه أفاده ظنا او يقينا او ان نفس المدرك قطعى او ظنى وهذا مطلب آخر لاربط له بمحل البحث (وكأنه) اى هـ — هذا الجواب (لهم) اى للمصوبة (وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هـ — هذا الأصل) وهو التصويب لأنه من المخطأة (غفلة عن حقيقة الحال :

(اصل : واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض) فى المرتبة ويوجب هذا التقدم دراسة الموقوف عليه قبل الموقوف كدراسة اللغة والنحو والصرف فى اللسان العربى بما تستقيم معه معرفة الآية والرواية وما الى ذلك (اما لتقدم موضوعه) فأن صون اللسان عن الخطأ وصون الفكر عنه متقدمان على معرفة كيفية التكليف والحكم (او لتقدم غايته) فان ساقية صون الفكر على الاستنتاج من الكتاب والسنة واضحة (او لاشتماله) اى الموقوف عليه (على مبارئ العلوم المتأخرة او لغير ذلك من الأمور التى ليس هـ — هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم) وهو الفقه (متأخرة) كما رأيت (عن غيره) الذى له رابطة به لا ما لاربط له به كالمهندسة مثلا اذا فالمقارنة بين الفقه وغيره اضافية (بالاعتبار الثالث) الذى هو اشتمال الموقوف عليه على مبارئ العلوم المتأخرة وانما ذكر الاعتبار الثالث لأنه اشمل من اعتبار الموضوع والغاية لان المبارئ التصورية والتصديقية كثيرة فأية رابطة تكون فى بعضها تكفى فى حصول الربط والمقارنة (لافتقاره) اى الفقه (الى سائر العلوم) التى لها مقاربة فى الأفق لامطلق العلوم فقد عرفت ان الهندسة لاربط لها بالفقه (واستغنائها عنه) فان المنطق فى نفسه غير متوقف على دراسة الفقه وهكذا النحو والصرف (اما تأخره عن علم الكلام فلأنه يبحث فى هذا العلم) وهو الفقه (عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف) وانه ما هو (والمكلف) بالكسر والفتح

(وأما تأخره عن علم اصول الفقه فظاهر لأن هذا العلم) وهو الفقه (ليس ضروريا) بديهيا (بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال) مثلا لا يفتى الفقيه بالوجوب مقتنصا له من صيغة افعل الا بعد أن يعترف بان الأمر يريد حفظ ارادته وتحققها من المأمور وهذا هو معنى الوجوب (ومن هذا) وهو تقدم علم الاصول على الفقه (يظهر وجه تأخره) اى الفقه ايضا (عن علم المنطق ايضا لكونه) اى المنطق (متكفلا لبيان صحة الطرق) الاستدلالية (وفسادها) كما هو مشروح فى شرائط الأشكال (وأما تأخره) اى الفقه (عن علم اللغة والنحو والتصريف فلأن من مبادئ هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلاثة) المذكورة قريبا (ظاهر فهذه هى العلوم التى يجب تقدم معرفتها عليه فى الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل آخر) .

(اصل : ولا بد لكل علم) من محور تدور بحوثه حوله كالكلمة والكلام فى علم النحو فأن بحوثه من الفاعل والمفعول وما الى ذلك على طول ابوابه تدور حوالى الكلمة والكلام وغاية من اجلها يدرس العلم المفروض فدارس النحو انما يتلقن قواعده ليصون لسانه عن الخطأ فى مقاله ومسائل كل علم تنحل الى جانب موضوع وجانب محمول وموضوع المسألة هو موضوع العلم نفسه فأن قولنا الفاعل مرفوع موضوع هذه القضية وهو الفاعل موضوع علم النحو وهو الكلمة فأن الفاعل كلمة ومحمول المسئلة عرض هذا الموضوع فأن قولنا مرفوع عارض لقولنا فاعل الذى هو الكلمة اذا فموضوع العلم محور بحوثه وموضوع المسئلة متحد بموضوعه ومحمولها عرض وهناك معرفة تصويرية وتصديقية تسبق العلم لأجل الوقوف على مصطلحاته وما يرتبط به يقال لها مبادئ تصويرية او تصديقية حسبما هو شأن التصور والتصديق المشروحين فى المنطق

فمعرفة نفس الكلمة ومعنى الرفع والنصب والجر والجزم من مبارء علم النحو كمعرفة ان الوجوب ماهو والبطالان ماهو والصحة ماهى من مبارء علم اصول الفقه وقس على ذلك : وفى عصارة ماسلف قال (ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الأمور مسائله) وبعبارة اصح محمولاته (وذلك الغير) المحمول عليه (موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه) حيث يكون مركبا كالكلمة والكسالم وافعال المكلفين وبدن الانسان وهلم جرا (وجزئياته) والجزئيات لا يجب التعرف عليها لأنها لاتحد اولا ومعرفة ملاك الموضوع كاف عن معرفة شتاتها (ويسمى مجموع ذلك بالمبارىء ولما كان البحث فى علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعنى الوجوب والندب والأباحة والكرهية والحرمة وعن الصحة والبطالان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه) اى موضوع علم الفقه (هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء) يشمل أربعة من الخمسة لأن الوجوب فيه اقتضاء الفعل والخرمة فيها اقتضاء الترك والاستحباب رجحان الفعل والكرهية رجحان الترك (والتخير) المتساوى الطرفين هو الاباحة (ومباريه ما يتوقف عليه من المقدمسات كالكتاب) نفسه (والسنة) نفسها (والأجماع) ودليل العقل (ومن التصورات كمعرفة الموضوع) فى نفسه وانه ماهو فعل المكلف وما هى الكلمة ونظير ذلك (واجزائه) حيث يكون مركبا وانه ماهو معنى الفعل وما هو معنى المكلف (وجزئياته) كزيد وعمرو وفعلهما وقد اسلفنا ان ذلك الجزئيات زائد لامجال له (ومسائله) أى مسائل علم الفقه (هى المطالب الجزئية) نظير ان الخمر حرام الخمر نجسة معاملة الخمر باطله وغير ذلك (المستدل عليها) بالكتاب والسنة والأجماع ودليل العقل او بعض من ذلك (فيه) .

(المقصد الثانى : فى تحقيق مهمات المباحث الأصولية التى هـى الأساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب : المطلب الاول : فى نبذة من مباحث الألفاظ : تقسيم) البحث عن وحدة اللفظ ومعناه وتكرره هو وتكثر معناه وجزئية المعنى وكليته واشتراك المعانى فى اللفظ لفظا او معنى وعن المتواطىء والمشكك والحقيقة والمجاز والمنقول والنقل بحث عن مبارء لعلم الأصول والمبارىء لاتدون فى متن العلم لكنه شاع بين المؤلفين (اللفظ والمعنى ان اتحدا) فكان اللفظ واحدا والمعنى واحدا كلفظ زيـد بالنسبة الى معناه فأنه لفظ واحد ومعناه واحد (فأما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه) كتصور معنى زيد وانه حصة مشخصة من الانسان لاتنطبق على غيره من الذوات والمعانى الأخرى (وهو الجزئى) باصطلاح المناطقة وهذا الفن لهم (او لا يمنع) من وقوع الشركة فيه (وهو الكلى) القابل للأنطباق على كثيرين كالحیوان الناطق (ثم الكلى اما ان يتساوى معناه فى جميع موارده) كالإنسان فيما يصدق عليه فان صدقه على افراده بالسوية لوحدة الملاك فى الجميع وهو الحيوان الناطق (وهو المتواطىء) سى بذلك لان كل فرد بطأ اثر الفرد الآخر بالنسبة الى العنوان المزبور الحيوان الناطق (او يتفاوت) كالموجود فى صدقه على العلة والمعلول فان صدقه على العلة أقدم من صدقه على المعلول وكالبياض فى الابيض والاشد بياضا فان صدقه على الثانى اولى من صدقه على الأول (وهو المشكك) لان الخاطر فى بارء الامر تعتریه حالة تشكك فى صدق الأبيض عليهما معا والموجود على العلة والمعلول معا لان المعلول فى مقابل العلة متأخر ومنفعل بها والأشد بياضا حيث ينضم الى الأبيض يجتلب اللفظ اليد لجلاء مصداقيته (وان تكثرا) بأن كان اللفظ متعددا والمعنى متعددا (فالألفاظ) فى أنفسها (متباينة)

لان احد اللفظين غير الآخر فى الحروف والتلفظ (سواء كانت المعانى متصلة كالذات والصفة) المربوطة بها فلفظا زيد العالم اثنان متباينان فى اللفظية كما ترى ومعناهما اثنان ايضا ولكنهما متصلان باعتبار ان احدهما موصوف والثانى صفته (او منفصلة) كالوجود والعدم فى المتناقضين (كالضدين) الأبيض والاسود (وان تكثرت الألفاظ واتحد المعنى) كالاسماء المتعددة للحيوان الواحد اسد غضنفر ليث مثلا (فهى) اى هذه الألفاظ المتكثرة (مترادفة) على معنى واحد (وان تكثرت المعانى واتحد اللفظ من واضع واحد فهو المشترك اللفظى) كالجون حيث وضع للاسود بوضع على حده وللأبيض بوضع على حده وسمى مشتركا لفظيا لأن المعانى فى انفسها لاقرىبى بينها والذي جمع بينها اللفظ الواحد كلفظ الجون (وان اختص الوضع بأحدها) كالأسد للحيوان المفترس (ثم استعمل فى الباقي) من المعانى (من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة) باعتبار ماوضع له والمجاز باعتبار المستعمل فيه غير الموضوع له (وان غلب) فى الباقي (وكان الاستعمال لمناسبة) كالدابة فأنها موضوعة لما يدب على الأرض بهيمة وغير بهيمة لكن هذا اللفظ تخصص فى العرف بالدواب المعروفة كالحمار والبغل دون النملة والقملة (فهو المنقول اللغوى) اذا كان الناقل هو اللغة (او الشرعى) اذا كان الناقل هو الشرع (او العرفى) اذا كان الناقل هو العرف (وان كان بدون مناسبة فهو المرتجل) كالنعمان اسما لشخص خاص واسما للدم .

(اصل) استعمال اللفظ فى المعنى من دون مؤنة فيه علامة كونه حقيقة فيه سواء كان اللفظ موضوعا له بالتعيين او صار له بالتعين وعليه (لا يرب فى وجود الحقيقة اللغوية) بأى الطريقتين كان (والعرفية) كذلك بأى الطريقتين كان (وأما الشرعية) فكذاك فى المعانى التى استعملها

الشارع بلا مؤنة فلفظ الصلاة وان كان فى اصله ليس له ولكن باستعماله
مكررا فى الأذكار المخصوصة والاركان المنصوصة بحيث كانت هذه المعانى
تفاد من دون مؤنة من قوله الصلاة عمود الصلاة معراج المؤمن الصلاة
قربان كل تقى الصلاة خير موضوع صلوا كما رأيتمونى أصلى حجوا كما
رأيتمونى احج الى غير ذلك صارت حقائق شرعية حتى اوائل عهد الرسالة
فضلا عن اواخرها فالمسلمون فى جميع عهوده (ص) كانوا يفهمون هذه
المعانى الشرعية من دون مؤنة منه فى التلفظ ولا منهم فى التفهم نعم فى
اول الأمر حين لم يسبق حتى ذات النبى بالصلاة المرادة شرعا أفهمها
هو بالقرينة كما أفهمها لمن يسلم بالقرينة ايضا وذلك فى بادء الرسالة
فالنزاع فى ان حقيقة هذه اللفظة وامثالها هل هى فى لسانه هو (ص) او
لسان تابعيه بعده نزاع فارغ عند التحقيق ومن هنا تستبين الضعف فى
مجارى هذا الفصل (فقد اختلفوا فى اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق
وقبل الخوض فى الاستدلال لابد من تحرير محل النزاع فنقول لانزاع فى
ان الألفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة فى خلاف معانيها
اللغوية قد صارت حقائق (على لسانهم) فى تلك المعانى (الشرعية
) كاستعمال الصلاة فى الأفعال المخصوصة بعد وضعها (قبل الشرع
) فى اللغة بمعنى الدعاء واستعمال الزكاة فى القدر المخرج من المال (
الخاص) بعد وضعها فى اللغة للنمو واستعمال الحج فى اداء المناسك
المخصوصة بعد وضعه فى اللغة لمطلق القصد وانما النزاع فى ان صيرورتها
كذلك (اى كما هى عند المتشعبة) هل هى بوضع الشارع وتعيينه اياها
بازاء تلك المعانى بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية فيها ()
وهذا محتمل بل هو اقرب احتمالا من غيره وان سيق بصورة فرضية وجهة
احتماله واقربيته ان الصلاة التى يريدھا الشارع بما فيها من اجزاء وشروط

لا ربط لها بالدعاء بما هو دعاء وان يكن فيها دعاء فهو فى جانب أقلية لا تصلح لأن تكون علاقة مصححة للتجوز والمجاز لا بد له من علاقة نعلم الوضع التعيينى كما قد يكون بالتنصيص اللفظى بأن يقول القائل وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى يكون بالعمل المشفوع بالقول بأن يريهم عمل الصلاة وعمل الحج ويقول لهم صلوا كما رأيتمونى اصلى وحجوا كما رأيتمونى أحج كما فعل النبى ذلك ونقل عنه بتواتر (او بواسطة غلبة هذه الألفاظ فى المعانى) الشرعية (المذكورة فى لسان اهل الشرع) بل فى لسان نفس النبى كما اسلفنا القول عنه فى صدر البحث (وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن) بينا ان التجوز لا بد له من علاقة مصححة وليست موجودة فان الدعاء المحكوم بالأنزواء فى الصلاة بالنسبة الى اجزائها وشرائطها لا يجوز ان يكون علاقة مضافا الى أن الصلاة الشرعية اوجبت على المسلمين قبل الهجرة بفاصلة واستمرت مع وجود النبى بين المسلمين طول زمن الهجرة ومع ذلك تعتبر عندما كانت تستعمل مع قرينة وبالمجاز - لا - يكفى فى غلبة الاستعمال فاصلة قليلة فضلا عن هذه الفواصل الطويلة مضافا الى هذا كله اننا نجد القرآن يحكى عن الأنبياء الأسبقين صلى الله عليهم اجمعين لفظ الصلاة والزكاة والحج بالنحو الذى يأمر به المسلمين فيظهر ان هذه الألفاظ حقائق شرعية قديمة تواكب اللغة فى الوجود الخارجى وان لها اصلتها وعنصريتها الخاصة وعلى هذا وسابقه لا مجال لقوله (فتكون حقائق عرفية خاصة لاشريعة وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن فى كلام) نفس (الشارع) لا المتشعبة (فانها تحمل على المعانى) الشرعية (المذكورة بناء على الأول) وهو ان المعين لهذه الالفاظ بازاء تلك المعانى هو الشارع (و) تحمل (على) المعانى (اللغوية بناء على الثانى) وهو ان غلبة هذه

الألفاظ فى المعانى الشرعية كان فى لسان المتشعبة لا الشارع (واما اذا استعملت فى كلام اهل الشرع فأنها تحمل على الشرعى بغير خلاف)
 لحصول غلبة الاستعمال فى المعانى المذكورة فى لسانهم فتكون حقائق عرفية خاصة :

(احتج المثبتون) للحقيقة الشرعية (بأنا نقطع بأن الصلاة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الأقوال والمهيئات وان الزكوة لأداء مال مخصوص والصيام لأمسك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا) غير القطع السابق (بسبق هذه المعانى منها الى الفهم عند اطلاقها) ويطفح من هذه العبارة ان سبقها الى الفهم لا بمؤنة وحيث تكون هناك مؤنة فلا مورد للحجة (وذلك) اى سبقها الى الفهم عند اطلاقها (علامة الحقيقة) لان الحقيقة شعار الاستعمال بدون مؤنة (ثم ان هذا) الأستعمال بدون مؤنة (لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية) و اى اصطلاح آخر حين يستغل الكلمة بالاستعمال حتى تؤتى المعنى المربوط به بلا مؤنة وبلا قرينة (واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها فى غير معانيها) اللغوية (ان تكون حقائق شرعية) فان الاستعمال اعم (بل يجوز كونها مجازات) وهذا الايراد ينافى ظهور حجة المحتج فأنه اراد بالأنسباق لمعانيها الى الفهم الانسباق العادى غير المترکز على قرينة وحيث يكون الاستعمال بهذه المثابة فلا مجال لتجويز المجازية فيه (ورد) هذا الرد (بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع) نفسه (استعملها فى معانيها لمناسبة المعنى اللغوى ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فأفاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية) الذى ندعيه (وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها فى هذه المعانى) المنظورة للشارع (والشارع

تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لأنها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ فى المعنى فرع معرفته (اى معرفة المعنى (وثانيهما) اى ثانى الوجهين (ان هذه المعانى) المنظورة للشارع (تفهم من الألفاظ عند الأطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفى كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة) المساقاة من المثبتين (بحث اما فى) نفس (الحجة فلأن دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع) نفسه (فهى ممنوعة) بل هى الحق وقد سلف بيان مدركه (وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذى يلزم حينئذ هو كونها حقائق عرفية لهم لاحقائق شرعية) وهذا كما سلف ما لاختلاف فيه (وأما) النظر (فى الوجه الأول فلأن قوله) فى سياق دليله (فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع ان الأشتهار والافادة بغير قرينة انما هو فى عرف اهل الشرع) لا الشرع نفسه و (لافى اطلاق الشارع فهى حينئذ حقيقة عرفية لهم لاشريعة) تنسب للشارع نفسه وانت بعد أن اطلعت على ما سلفناه من وجوه الحجج تعرف ان هذا الرد صرف تحكم (واما) النظر (فى الوجه الثانى فلما اوردها على) اصل (الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشعبة لا للشارع) نفسه وحيث لا يكون للشارع نفسه لا يفيد :

(حجة النافين) للحقيقة الشرعية (وجهان الأول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الألفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تتضمنه) من معنى (ولا ريب ان الفهم) والعلم بالتكليف (شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم فى التكليف ولو نقل فأما بالتواتر او بالآحاد والأول لم يوجد قطعاً) بل وجد قطعاً

فان قوله صلوا كما رأيتموني اصلى وحجوا كما رأيتموني احج مما نقل عنه ص بتواتر (والا) اى لو نقل بتواتر (لما وقع الخلاف فيه) وهو مخدوش لأن منشأ هذا الخلاف الغفلة والا فهذه الأقوال مما لا ينكرها عارف بالشرع وليس كل تواتر يلزم ان يكون مثل التواتر بوجود مكة والمدينة ومضافا الى الغفلة فأن التعصبات تحول بين الانسان والواقع فتستره عليه مثلا يعترف الكثير من ابناء العامة الأشداء فى خصومتهم بتواتر حديث الغدير ومع ذلك يتجاهل به كثير منهم ويقول لو كان متواترا لما خالف احد وانا من المخالفين (والثانى) اى نقل الآحاد (لا يفيد العلم على ان العادة تقضى فى مثله بالتواتر : الوجه الثانى انها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية) نحن لاندرک هذا التلازم فان رسول الاسلام عربى محض وكذ لك مسلموا صدر الاسلام الأول فلو ان محمد بن عبد الله وضع كلمة لمعنى كانت موضوعة لغيره من العرب فى معنى آخر فهل يعتبر وضعه غير عربى - لا - لا يعتبر بل هو وضع عربى كسائر الاوضاع العربية والمفروض ان محمدا فعل ذلك فالألفاظ المزبورة حقائق شرعية وعربية ايضا (واللازم) وهو كونها غير عربية (باطل فالملزوم) وهو كونها حقائق شرعية (مثله) فى البطلان (بيان الملازمة) بين كونها حقائق شرعية وانها غير عربية (ان اختصاص الألفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب) غير محمد (لم يضعوها لأنه المفروض) فلا تكون عربية بل هى عربية لان واضعها من اقحاح العرب وليس الوضع من اختصاصات احد دون آخر : هذا وليعلم ان استعمال لغة خاصة لكلمة او كلمات من لغة اخرى بما تذييها فى لغتها هو نوع من الوضع وان سمي اللفظ دخيلا كالفرد العربى تدوب عربوته فى عنصر آخر فإنه يحسب من العنصر الذى ابتلعه والدنيا كلها على ذلك ولا غلط فى البين وعالم النقل هذا معناه فنقل لغة خاصة

لكلمة او كلمات من لغة اخرى جائز ولا مانع فيه وتجرى عليه احكام ما نقل اليه وليس القرآن وحده استعمل الفاظا هي فى الأصل غير عربية بل اللغة العربية استخدمت الفاظا لغيرها وصفتها فى مصاف لغتها فهى عربية لان المنظور بعربيته ان العرب يحسبونها كواحدة من الفاظهم وهذا لا يجعل بعض القرآن غير عربى حتى يشكل بأن الله قال فى حق كتابه انا انزلناه قرآنا عربيا : وعلى هذا فمجرى هذا الاستدلال ضعيف (وأما بطلان اللازم) وانها غير عربية (فلأنه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربى لا يكون عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرآنا عربيا واجيب عن) الوجه (الأول بأن فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقرائن كالأطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى ان هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الألفاظ) والطفل هذا حكمه فى تعليمه اللغة والعادات وفى قوله ص صلوا كما رأيتمونى اصلى وحجوا كما رأيتمونى احج شمة من هذا (وهذا) وهو التعليم والتفهم باعتبار الترديد بالقرائن (طريق قطعى لا ينكر فأن عنيتم بالتفهم وبالنقل ما يتناول هذا معنا بطلان اللازم) وهو قولهم فى الحجة لفهمها المخاطبين بها وانه لم يفهمهم لان التفهم القولى اما بالتواتر ولم يحصل واما بالآحاد فلا يفيد علما (وان عنيتم به) اى بالتفهم (التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة) وقد اثبتنا ان التفهم حصل من طريق غير التصريح بوضع اللفظ للمعنى (و) الجواب (عن) الوجه (الثانى) من الوجهين (بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقائق شرعية فى تلك المعانى) المرادة له (مجازات لغوية فى المعنى اللغوى) المحض وهو الدعاء (فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب بآحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها)

اقول هذا الاستدلال مجمل ومبهم اما اصل التجوز للعلاقات المصححة فهو معترف به من اهل اللغة لكن التجوز بكلمة من لغة اخرى اذا لم تصل بها المرتبة الى الذوبان فى اللغة التى تجوزت بها لا تكاد تحسب منها والألفاظ الدخيلة فى لغة العرب لكثرة ممارستها فى سنتهم ذابت فى لغتهم (ومع التنزل) الى انها غير عربية (نمنع كون القرآن كله عربيا والضمير فى انا انزلناه للسورة لا القرآن) كله وهذا تطرف لامجال له (وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الآية فان قيل يصدق على كل سورة وآية انها بعض القرآن وبعض الشئ لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشئ قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل فى مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الآحاد المخصوصة) المنضم بعضها الى بعض بما يكون عنوان العشرة (فلا يصدق) لفظ العشرة (على البعض) الذى تكون منه (بخلاف نحو الماء) الذى هو جنس (فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اى بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه الكلى ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذى هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقرآن من هذا القبيل) وانه اسم لما نزل من السماء على محمد نبي الاسلام لكنه خلاف الظاهر فان القرآن اسم للمجموع بين الدفتين واطلاق القرآن على السورة وعلى الآية توسع وعلى حذف مضاف وانهما بعض القرآن (فيصدق على السورة انها قرآن وبعض القرآن بالاعتبارين على انا نقول ان القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصى) وهو ما بين الدفتين (وضعا آخر فصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القرآن) وقد عرفت مما اجبنا به ضعف هذا القول اساسا (اذا عرفت هذا) الذى سقناه عن المثبتين والنافين (فقد ظهر لك ضعف الحجتين) وببركة ما اوعبنا لك من التحقيقات الكافية لاتعود فى

شك من ثبوت الحقائق الشرعية (والتحقيق ان يقال لاريب فى وضع هذه الألفاظ للمعانى اللغوية وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها فى المعانى المذكورة) المرادة له (اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب فى زمانه واشتهر حتى أفاد بغير قرينة فليس بمعلوم) بل هو المعلوم فالنبي سواء كان ناقلا ام مرتجلا ام مستعملا بمناسبة وقرينة فقد عاش المسلم فى زمانه لا يعرف من اسم الصلاة الا التى هى فى دينه صلاة وهكذا غيرها والتشكك بقوله (لجواز الاستناد فى فهم المراد منها الى القرائن الحالية او المقالية) لاجال له وهل تحتاج القرائن الا للمطالب الخفية لا التى هى اساس ديانة يغدو ويروح عليها المتدين صباح مساء وقد عاش النبي بين المسلمين نبيا ثلاثا وعشرين سنة كل ما عنده وورد لسانه هى هذه الامور لا يعرف غيرها ومن عدم التدبر فى هذا الأمر نراه رحمه الله يقول (فلا يبقى لنا وثوق بالأفاد مطلقا) اى من دون قيد قرينة الحالية او مقالية (وبدون ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافين) بل لاقيمة لمذهبهم علميا ونظرا واقعيا (وان كان المنقول من دليلهم مشاركا فى الضعف لدليل المثبتين) :

(اصل : الحق ان الاشتراك) اللفظى وهو وضع اللفظ لمعنى ثم وضعه بوضع آخر لمعنى آخر سواء كان القائم بالوضعين معا شخصا واحدا ام شخصين كلفظ الجون للأبيض والاسود (واقع فى لغة العرب) بل فى لغات اخرى لعناصر غير عربية (وقد أحاله شردمة) فى حال انه ليس من مظان الاستحالة بالمرّة نعم هو قد يعد من موهنات اللغة الكائن فيها لما فيه من ابهام لا يرتفع الا بنصب قرينة مزيلة له مع التمكن من طرد هذا الأبهام من اول مرة ومن رأس بأن لا يجعل الجون الا لواحد من

المعنيين المذكورين وهلم جرا (وهو) اى القول بأحالاته (شان ضعيف لا يلتفت اليه : ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا فى استعماله) اى فى اعماله مرة واحدة وفى عرض واحد (فى اكثر من معنى اذا كان الجمع بيــــن ما يستعمل فيه من المعانى ممكنا) فاستعمال القرء فى الطهر والحيض معا فى عدة المرءة ما لا مجال لفغان سبق احدهما حصولا هارم لموضوعية الآخر (فجوزه قوم مطلقا) فى قبال التفاصيل الآتية (ومنعه قوم مطلقا) كذلك فى قبال التفاصيل الآتية (وفصل ثالث فمنعه فى المفرد وجوزه فى التثنية والجمع ورابع فنفاه فى الأثبات واثبته فى النفى : ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر فى الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه وقال الباقون انه بطريق المجاز والأقوى عندى جوازه مطلقا) اى فى كافة التفاصيل المذكورة (لكنه فى المفرد مجاز وفى غيره حقيقة) وكلما سلف تكثير عناوين يظن انها سيقتم دون رقة فى التأمل ولا بد ان يقال فى طليعة المطلب ان الاستعمال للفظ فى معناه حقيقته افناؤه فيه فاللفظ المفرد اذا أفنى فى معناه منع بالطبع من افناؤه فى عرض هذا الأفناء فى معنى آخر وهذا شىء من الواضح بمكان ويستدل على هذا الأفناء طفوح المعنى المستعمل فيه وغلبته على اللفظ فأشراح النفس لكلمة الطيب وانقباضها من لفظ النتن ما هو الا لطفوح المعنى ذاته حتى كأنه لا لفظ فى البين والا فحروف : ط ي ب : وحروف : ن ت ن : لاتعطى اشراحا فى الأول ولا انقباضا فى الثانى وحيث يكون الأستعمال هذا حقه وحقيقته فلا يعور مجال لأدعاء استعمال اللفظ المفرد فى اكثر من معنى فى اعمال واحد الا اذا كان للمعنيين جامع واحد وتفنى اللفظ فى هذا الجامع وهو خروج عن مفروض البحث وأما التثنية والجمع فهى ظروف تسع بمقتضى هيكل طبيعتها اللفظية معانيها فصيغة

التثنية تسع الأثنين فى عرض واحد وصيغة الجمع تسع ما زاد على ذلك فى عرض واحد هذا هو كل المطلب وحقيقته وما زاد على ذلك وخرج عنه فيه مؤاخذات نتعرض لها عند شرحنا لعبارات المؤلف قال رحمه الله (لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا فى المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فتفتقر ارادة الجمع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة) فيحذف من المعنى بعضه (فيصير اللفظ مستعملا فى خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجاوز اعنى علاقة الكل) وهو ذات المعنى مع قيد الوحدة (والجزء) وهو ذات المعنى وحدها (تجوزه فيكون مجازا) فالمفرد فى نظر الماتن موضوع لأمرين الذات وقيد الوحدة فاستعماله فى الذات فقط استعمال للفظ الكل فى الجزء وهو من المجازات المرسله المعروفة لكن هذا كله لا اصل له من الواقع فان معنى الشىء هو ولا ربط له بشىء آخر فقيد الوحدة فضلا عن انه لم يراع فى متن الوضع للفظ زيد مثلا فى معناه وهى الذات المشخصة لا يأتى الى البال من اللفظ حتى بالدلالة لالتزامية فأن اللفظ انما يفيد معناه فأى ربط لهذا بقيد الوحدة او قيد عدمها وهكذا اللفظ فى مقام التثنية والجمع لم يؤخذ فى معناه هذا مع غيره على ان يكون جزء المعنى او قيد المعنى وانما يفاد المعنى نفسه تثنية وجمعا بما هما تثنية وجمع واى ربط لهذا بالقيدية او بجزئية المعنى حتى يقال انه موضوع للمركب فاستعمل فى احد شطريه فهو مجاز للعلاقة المزبورة ونحن لو سئلنا نفس المؤلف خارج هذا البحث عن لفظ زيد وانه موضوع لأى شىء لقال انه موضوع لذات مشخصة فى الخارج ولم يقل مع ذلك انها بقيد الوحدة فقيد الوحدة لاجزء لمعنى زيد ولا قيد وهذا ما لا غبار عليه (فأن قلت محل النزاع فى المفرد وهو استعمال اللفظ فى كل من المعنيين)

المشترك بينهما اللفظ (بأن يراى به فى اطلاق واحد هذا وذاك على أن يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفى) الوارد فى الكلام (لا للمجموع المركب الذى احد المعنيين جزء منه سلمنا) انه المجموع المركب الذى احد المعنيين جزء منه (لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل تركيب حقيقى وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا) كما هو فى الواقع كذلك (كالرقبة للانسان) فأنها اذا انتفت انتفى الانسان (بخلاف الأصبع والظفر ونحو ذلك) للانسان مما اذا انتفى لاينتفى الانسان : ثم نقول لامجال لقوله لا للمجموع المركب الذى احد المعنيين جزء منه وقوله ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل فان الموضوع المتحدث عنه هو استعمال اللفظ المشترك المفرد فى معنييه وهذا ينافيه فرض استعماله فى احد المعنيين المتركيين وحيث يستعمل فى احد هما يخرج البحث عن موضوعيته التى هى استعماله فى معنييه (قلت لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لأحد المعنيين ويستعمل حينئذ فى مجموعهما معا فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم) لامجال فى هذا الباب لهذا التوهم لأنه ليس فى هذا الباب ان اللفظ موضوع لأحد المعنيين واستعمل فيهما معا بل الذى هو فى الباب انه موضوع لكل منهما واستعمل فيهما معا وى ربط لهذا بذاك على ان هذا التوهم ايضا لاربط له بما سلف من قوله لا للمجموع المركب الذى احد المعنيين جزء منه فأن فرضية المجموع المركب من المعنيين لارتبط بقول ان اللفظ موضوع لأحد المعنيين ويستعمل حينئذ فى مجموعهما معا فالحق ان كل ما ذكر من قوله فأن قلت الى هنا كلام مشوش لا يثمر معنى صحيحا (ليرد ما ذكرت) من انه ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل (بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة فى كل من المعنيين لكن

مع قيد الوحدة) الذى بينا انه حكم اعتبارى لامورد له (كان استعماله فى الجميع) من المعانى المشتركة فى اللفظ الواحد (مقتضيا لألغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرناه واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعنى ماسوى) قيد (الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكلى) ذات المعنى وقيد الوحدة (واردة الجزء) وهو ذات المعنى فقط (وهو) اى اطلاق اللفظ الموضوع للكلى واردة الجزء (غير مشترط بشئ مما اشترط فى عكسه) وهو اطلاق اللفظ الموضوع للجزء واردة الكلى منه كاطلاق لفظ الرقبة واردة الأنسان منه (فلا اشكال) علينا اذا (ولنا على كونه حقيقة فى التثنية والجمع انهما فى قوة تكرير المفرد بالعطف) فزيد ان فى قوة قولك زيد وزيدون فى قوة قولك زيد وزيد وزيدون (والظاهر) فى التثنية والجمع (اعتبار الاتفاق فى اللفظ) كلفظي زيد وزيد فلا يثنى زيد وعمرو بقولنا زيدان او عمران للاختلاف فى لفظيهما (دون) اعتبار الاتفاق فى (المعنى فى المفردات) فأن زيد بن حارثة ويزيد بن على كما ترى متفقان فى اللفظ ولكن المعنى بزيد بن حارثة شئ ويزيد بن على شئ آخر (الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى فى الآحاد مختلفا وتأويل بعضهم له) عندما يقال الزيدان ان المراد المسمى بزيد والمسمى بزيد ومعنى المسمى والمسمى متفق (تعسف بعيد) بل هذر قيل لاعتن توجه (وحينئذ فكما انه تجوز ارادة المعانى المتعددة من الألفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة) كزيد وزيد وعمرو وعمرو وعمرو (على ان يكون كل واحد منهما مستعملا فى معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو فى قوته) وفيه على مبناه هو نظر واضح فأنه اعتبر ان لفظ المفرد يتبادر مع معناه قيد الوحدة ومع التثنية والجمع يتخلف قيد الوحدة فيدعو الى التجوز كما قال وعليه فاستعمال التثنية

والجمع استعمال مجازى على مبناه للاحقيقى :

(احتج المانع) من استعمال اللفظ المشترك فى معنييه (مطلقا) فى
 قبال كل التفاصيل الواردة فى الباب والحق مع المانع وان لم يتوجه الى
 منبع المنع الواقعى كما ترشد الى ذلك حجته والحجة الوحيدة هى ان اعمال
 اللفظ فى معناه افناؤه فيه ويستحيل افناؤه مرتين فى عرض واحد : ولا قيمة
 لحجته حيث قال (بأنه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق
 الحقيقة ان المفروض انه موضوع لكل واحد من المعنيين وان الأستعمال فى
 كل واحد منهما وان كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لأحدهما خاصة
 غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان له حينئذ ثلاثة معان هذا
 وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله فى جميع معانيه فيكون
 مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان
 لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية
 الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفرا و (يلزم) من
 ارادة المجموع معا عدم الأكتفاء بأحدهما وكونهما مرادين على الأجمع
 وهو ما ذكرنا من اللازم) الذى هو محال (والجواب انه مناقشة لفظية ان
 المراد نفس المدلولين معا لابقاؤه لكل واحد منفردا وغاية ما يمكن حينئذ)
 اجبنا بهذا الجواب (ان يقال ان مفهومى المشترك هما) اى مفهوماه
 حال كونهما (منفردين فاذا استعمل فى المجموع لم يكن مستعملا فى
 مفهوميه) على سبيل الأنفرا (فيرجع البحث الى تسمية ذلك) وهو
 الاستعمال فى المجموع (استعمالا له فى مفهوميه) اللذين هما فى حد
 انفسهما منفردان لامضمان و (لا يرجع الى ابطال اصل الاستعمال وذلك
 قليل الجدوى) ولا يخفى ان تطويل هذا الاستدلال انما جاء من قوله
 هذا وحده وهذا وحده وهما معا فى حال اننا اذا لم ندع ان الاستعمال

معناه الأفاء وقلنا بالجواز فى المعنى الواحد والأكثر منه لما كان مجال لقولنا للمعنى الواحد هذا وحده فقد اسلفنا ان هذا القيد تحكم فان اللفظ عندما يوضع للمعنى لم يؤخذ فيه انه وحده كما انه استعمل فى الأكثر لا يؤخذ قيد معا فيه فهذه القيود كلها اعتبارية تبرعية ومن هنا اشتبه الأمر على المصنف رحمه الله واذا لم يكن لقيد الوحدة او قيد معا موضوعية لم يتأت له ان يقول ان له حينئذ ثلاثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا فان هذه القيود اذا أغفلت ذاب هذا التقسيم :

(واحتج من خص المنع بالمفرد بأن التثنية والجمع متعددان فى التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد) بل الحق ان التثنية والجمع ظرفهما من وجهة طبيعية فيه سعة بخلاف المفرد (واجيب عنه) اى قيل فى رد هذا الدليل (بأن التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد) المتعدد لامن المفرد بلا تعدد فيه وعليه فلا مجال لقول الراد (فان افاد المفرد التعدد افاداه) وما ربط هذا بذاك فان زيدا مفرد ولا تعدد فى معناه لانه علم شخص والزيدان تثنية تفيد تعدد المعنى وانه ابن حارثة وابن على بن الحسين (والا) يفد المفرد التعدد فى معناه (فلا) تفيد التثنية التعدد فى معناها وهذا من الكلام الباطل كما عرفت (وفيه نظر) وقد عرفته من كلامنا : وقول المصنف (يعلم مما قلناه فى حجة ما اخترناه) يشير به الى ما سبق منه حيث قال ولنا على كونه حقيقة فى التثنية والجمع انهما فى قوة تكرير المفرد بالعطف الخ (والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضى نفي كـون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوة له فلا) بل الحق ان دليله يقول ان المفرد واحد فى معناه واللفظ الذى لا يملك الا معنى واحدا لا مجال لارعاء استعماله

فى اكثر من معنى لكنه مخطأ فى هذا القول فان موضوع الحديث هو اللفظ المشترك وهو موضوع لمعان متعددة بأوضاع متعددة نعم لامجال لارعاء استعماله فى اكثر من معنى حيث يراد من الأعمال الأفناء ولا فناء مرتين لشيء واحد فى عرض واحد :

واحتج من خص الجواز بالنفى (مثل لارجل فأنه ينفى كافة الرجال على الإطلاق فى حال ان كلمة رجل مفرد لاثنية ولا جمع فهذا اللفظ المفرد قد استعمل فى اكثر من معنى هكذا يريد ان يقول هذا المحتج ولكنه ليس بشيء فان رجلا هنا وغير رجل مما هو مثله لم يرد به الأفراد فى قبال ثنية او جمع وانما اريد به الجنس ونفى الجنس معناه انه لاشيء فى البين مما يقال له رجل او مثله واما المنكر فى الاثبات فأنه لا يستلزم العموم فعندما نقول جاء رجل او رجال لا يتقاضى لفظنا هذا انه جاء جميع ما يصدق عليه الجنس واما النفى فلازمه ذلك ان لا يصدق النفى الا بعدم الجنس كله هذا هو سر المطلب لاما قال المحتج ولا مارو به (بأن النفى يفيد العموم) فى مدخوله حيث يكون مدخوله غير محدد (فيتعدو) اى يكتسحه النفى فهو بمنزلة نفي المتعدو (بخلاف الأثبات) فانه لا يفيد العموم وهذا القول بهذا الارسال باطل فان المفرد المثبت قد يعطى العموم لكن لا من طريق اثباته ولا من ناحية كونه مفردا بل لاحتفافات اخرى كالمفرد المحلى باللام حيث يستلزم عدم حمله على العموم الترجيح بلا مرجح مثل احل الله البيع وعلى كل حال فالنفي والأثبات اجنيان عن الموضوع المتحدث عنه وهو ان اللفظ المفرد المشترك فى معان عديدة هل يجوز استعماله فى اكثر من معنى او لايجوز (وجوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فانها لم يكن) المعنى (متعددا) فى الاثبات (فمن اين يجيء التعدد فى النفي) والجواب الصحيح ان يقال ان النفي انما هو للمعنى الجائز

الاستفارة فيه فمن اين يجىء التعذر فى النفى او ما هو بمنزلة فى النفى
مثلا كلمة عين الموضوعه بالاشراك لمعان عديدة فما يعنى بها يجوز
استفارة منها فى الاثبات - على تقدير جواز استعمال المشترك المفرد فى
اكثر من معنى - وحين يرد النفى عليها يكتسح جميع معانيها القابلة
للاستفارة فى الاثبات فيقال لاعين فيكون السلب عاما :

(حجة مجوزيه حقيقة ان ماوضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين
لابشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شأن الماهية
لابشرط شىء وهو) اى هذا الملاك (متحقق فى حال الأنفراد عن الآخر
والأجتمع معه فيكون حقيقة فى كل منهما) وحجة اللابشرطية حجة قوية
وانما الكلام فى اصل جواز الاستعمال فى اكثر من معنى وقد تقدم القول فى
جهة المنع منه كما تقدم تفنيد مزاعم قيد الوحدة او قيد المعية وان ذلك
خيال لاربط له بالواقع (والجواب ان الوحدة تتبادر من المفرد عند
اطلاقه) بل المتبادر هو نفس المعنى وهذه القيود المزعومة خيالات تطفح
احيانا للنفس فيحسبها الانسان واقعية (وذلك) اى التبادر (آية
الحقيقة توحينئذ فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لابشرط شىء) وقيد
اللابشرطية بما هو قيد ليس هو منظورا للواضع وانما اللابشرطية متصيدة
من جو الوضع لاكثر (بل هى بشرط شىء) لكنه لم يبين لنا من جاء بهذا
الشىء لذات المعنى وقيدها به حتى صار الموضوع له ذات المعنى من
ناحية وقيد الوحدة من ناحية ثانية هذا كله تبرع لاساغ له (واما فيما
عداه) اى المفرد وانه بنحو الحقيقة (فالمدعى حق كما اسلفناه : حجة
من زعم انه) اى اللفظ المشترك بين معانى عديدة (ظاهر فى الجميع)
اى جميع معانيه الموضوع لها (عند التجرد عن القرائن) المعينة للجميع
او لبعضها (قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى

الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس (فأن السجود من الناس) كما هو معروف مألوف (وضع الجبهة على الأرض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعاً و) هكذا (قوله تعالى ان اللّهُملائكته يصلون على النبي فأن الصلاة من اللّهُ المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان) ولا يخفى ان بحث المشترك ينحل الى ثلاث جهات (الاولى) انه ممكن وواقع (الثانية) انه هل يجوز استعمال اللفظ في عرض واحد في اكثر من معنى من معانيه (الثالثة) ان اللفظ المشترك هل يجوز استعماله بدون قرينة مشخصة لمعناه اذا لم يكن لبعض معانيه غلبة في الاستحضار اما الجهة الاولى والثانية فقد تقدم القول فيهما واما الجهة الثالثة فان اللفظ المشترك بداعى اشتراكه في معانى لاغلبة لبعضها في الاستحضار مبهم يحتاج الى شارح وشارحه هي القرائن الحالية كانت ام مقالية ولا ظهور له في واحد منها الا بقرينة وطفوح جميع معانيه أيضاً يحتاج الى قرينة من سياق حديث وتركيب وغيرها وما ذكره من الآيتين قرائنه معه فان نفس نسبة السجود الى الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر قرينة انه معنى بحياله وانه كفاى او مجازى ونسبته الى الانسان قرينة انه السجود المألوف المعروف وهو وضع الجبهة على الارض فاين وعوى عدم القرينة وهكذا نسبة الصلاة الى اللّهُ على النبي ونسبتها الى الملائكة عليه قرائن وما اجاب به المصنف في بعضه تعسف حيث قال (والجواب من وجوه احدهما ان معنى السجود فى الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا فى الصلاة وهو الاعتناء باظهار الشرف) للمصلى عليه (ولو مجازاً) فأن استعمال لفظ الصلاة فى اظهار الاعتناء بالطرف مجاز لان لفظها ليس موضوعاً لهذا المعنى لافى لغة ولا شرع وهكذا ليس لفظ السجود موضوعاً لغاية الخضوع وانما هو لحالة خاصة فهو ايضا مجاز (وثانيها ان الآيـة

الأولى) التى فيها السجود (بتقدير فعل كأنه قيل) عقيب قوله الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب (ويسجد له كثير من الناس) فىكون كل معنى مفادا بفعل مستقل (و) الآية (الثانية) التى فيها ان الله وملائكته يصلون على النبى (بتقدير خبر كأنه قيل ان الله يصلى) وملائكته يصلون (وانما جاز هذا التقدير) فى الآية الأولى والآية الثانية (لأن قوله يسجد له من فى السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان رالا عليه نحو قوله) اى الشاعر (نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأى مختلف اى نحن بما عندنا راضون) وانت بما عندك راض (وعلى هذا فىكون قد كرر اللفظ مرارا به فى كل مرة معنى لان المقدر فى حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق - وثالثها) اى الوجوه (انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل) وقد عرفت انه مخدوش (وان كان المجاز على خلاف الأصل) وخلاف الأصل لا يصار اليه الا بدليل ودليل المصنف بقيد الوحدة عليل (ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة) وهذا حق (فأين وجه الدلالة على ظهوره فى ذلك) اى فى جميع معانيه (مع فقد القرينة كما هو المدعى) لصاحب هذا القول .

(اصل : واختلفوا فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى)
 معا (كاختلافهم فى استعمال المشترك فى معانيه) بل هناك فرق جلى بين المشترك والحقيقة والمجاز فان المشترك موضوع لكل معانيه بأوضاع متعددة حسب تعددها وانما يمنع عن الاستعمال فى اكثر من معنى فى عرض واحد ان الأعمال للفظ فى معناه افناء له فيه والافناء لشيء واحد فى عرض واحد غير معقول وقد يمنع وراء هذا عن الاستعمال فى اكثر من معنى

نصب قرينة على استعماله فى معنى اراده المتكلم واما الحقيقة فان الوضع لها والمجاز لا يربط له باللفظ الموضوع لمعناه الا بسبب العلاقة بين المعنيين الحقيقى والمجازى ولا ينصرف اللفظ عن حقيقته الا بقرينة تبعد باللفظ عن معناه الحقيقى وتربطه بالمتجاوز فيه ووجود هذه القرينة مما يمنع عن ارادة الحقيقة فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقى والمجازى فى اطلاق واحد للتعاند نعم فى المعانى الكنائية لا مانع من ذلك لان المعنى الحقيقى لا يطرر الكنائى كما لا يطرر اية دلالة التزامية حيث لا تكون مقرونة بما يعاند الحقيقة هذا حق القضية فى المشتركات اللفظية والمجازات والكنائيات : قال (فمنعه قوم وجوزه آخرون ثم اختلف المجوزون فأكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا بالأعتبارين : حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ فى المعنيين) الحقيقى والمجازى (للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلأن من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة) والصارفة الى المعنى المجازى (ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لأرادة الحقيقة وملزوم معاند الشىء معاندة لذلك الشىء والا لزم صدق الملزوم بدون اللزم) وهو صدق المجاز بدون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة (وهو) اى صدق الملزوم بعنوان انه ملزوم (بدون) صدق (اللزم) بما انه لازم (محال وجعلوا) اى البيانون (هذا) وهو كون المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة (وجه الفرق بين المجاز والكنائية) وان الكناية ليست بملزومة قرينة معاندة لارادة الحقيقة ولذلك يجوز الجمع بينهما فكما تريد من قولك طويل النجاد طول قامته تريد طول نجاهه أيضا وهنا لا يأتى الأشكال السابق فى المشترك فان اللفظ الذى يستعمل فى الكناية انما هو مستعمل فيها وفان فى هذا المعنى والمعنى الحقيقى مما ينجراحيانا الى المعنى الكنائى ان

ليس المقصود هو بالاستعمال فالأعمال واحد وهو الموجود فى الكنائى والمعنى الحقيقى اشعارى ومثل ذلك يقال فى البطون السبعة او السبعين فى القرآن ان اللفظ فان فى واحد منها والبقية حيث تستشعر فبالدالات الألتزامية والأشعارات (وحينئذ) يكون المجاز مقرون قرينة معاندة لارادة الحقيقة (فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما) اى فى الحقيقى والمجازى معا (كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقى غير مريد له باعتبار ارادة المعنى المجازى وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح) لانه جمع بين متعاندين :

(وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة) وهو اما جهل بمعنى الحقيقة والمجاز واما صلافة فى التعبير (واذا لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع الأرادتين عند المتكلم) وحيث كان الدليل عليلا فان النتيجة مثله (واحتجوا لكونه مجازا بان استعماله لهما استعمال فى غير ما وضع له اولا) اى فى الأول انما وضع اللفظ للحقيقة ولم يوضع للمعنى المجازى اصلا (ان لم يكن المعنى المجازى داخلا فى الموضوع له وهو الآن داخل فكان مجازا) ولو فرض ان المجاز لا يشترط فيه لزوم قرينة معاندة للمعنى الحقيقى لكان القول بجواز الأرادتين ممكنا ولما كان الاستعمال مجازا بل هو فى الحقيقى حقيقة وفى المجازى مجاز كجواز ارادة المعنى الكنائى والحقيقى من طويل النجاد وامثاله (و) لصح ما (احتج) به القائل (بكونه حقيقة ومجازا) باعتبار المعنيين (بأن اللفظ مستعمل فى كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة فى احدهما مجاز فى الآخر ولكل واحد من الاستعمالين حكمه) .

(وجواب المانعين عن حجة الجواز ظاهرة بعد ما قرروه فى وجه التنافى) بين الارادتين للمعنى الحقيقى والمعنى المجازى بما تقدم مبسوطه (وأما

الـحـجـتـان الأـخـيرـتان) وهـما احتـجـا جـهـم لـكـونـه مـجـازـا واحتـجـاج الأـخـريـن بـكـونـه حـقـيـقـة ومـجـازـا (فهـما سـاقـطـتان بـعـد اـبـطـال الأـوـلى) وهـى حـجـة الجـواز (وزيـد الحـجـة عـلى مـجـازيـته) اى ان اسـتـعـمـالـه فى المـعـيـيـن الحـقـيـقى والمـجـازى مـجـاز (بـأن فـيـها خـروـجـا عـن مـحـل النـزاع انـه مـوضـوع البـحـث هـو اسـتـعـمـال الـلـفـظ فى المـعـنـيـن عـلى ان يـكـون كـل مـنـهـما مـنـاطـا للحـكـم ومـتـعـلـقـا لـلـأبـتـات والنـفـى كـما مـر آنـفا فى المـشـتـرك وما ذكـر فى الحـجـة) حـيـث قـالـوا ان اسـتـعـمـالـه لـهـما اسـتـعـمـال فى غـيـر ما وـضـع لـه اولـا ان لم يـكـن المـعـنى المـجـازى داخـلا فى المـوضـوع لـه وهـو الآن داخـل فـكان مـجـازـا (يـدـل عـلى ان الـلـفـظ مـسـتـعـمـل فى مـعـنى مـجـازى شـامـل للمـعـنى الحـقـيـقى والمـجـازى الأـوـل فـهـو) اى كـبـس المـعـنى المـجـازى فى المـعـنى الحـقـيـقى وتـشـكـيـل واحـد مـنـهـما (مـعـنى ثـالـث لـهـما وهـذا الـانـزاع فـيـه فـان النـافى للـصـحـة يـجـوز ارادـة المـعـنى المـجـازى الشـامـل ويـسـمى ذلـك بـعـمـوم المـجـاز مـثـل ان تـريـد بـوضـع القـدم فى قـولـك لا أـضـع قـدمى فى دار فلان الدخول) وايا كان (فـيـتـنـاول دـخـولـها حـافـيا وهـو الحـقـيـقـة ونـاعـلا وراكـبا وهـما مـجـازان والتـحـقـيـق عـندى فى هـذا المـقـام انـهـم ان ارادوا بالمـعـنى الحـقـيـقى الذى يـسـتـعـمـل فـيـه الـلـفـظ حـيـنئـذ) يـضـم اليـه المـعـنى المـجـازى (تـمـام المـوضـوع لـه حـتى مـع) قـيـد (الـوحدـة المـلـحوظـة فى الـلـفـظ المـفـرد كـما عـلم فى المـشـتـرك) آنـفا (كـان القـول بـالـمـنـع مـتـوجـهـا لان ارادـة المـجـاز تـعـانـده مـن جـهـتـين مـنـافـتـهـا للـوحدـة المـلـحوظـة ولـزوم القـريـنة المـانـعة) عـن ارادـة الحـقـيـقـة (وان ارادوا بـهـ المدلول الحـقـيـقى مـن دـون اعـتـبار كـونـه مـفـردا كـما قـرر فى جـواب حـجـة المـانـع فى المـشـتـرك اتـجـه القـول بـالجـواز لـأن المـعـنى الحـقـيـقى يـصـير بـعـد تـعـريـتـه عـن الـوحدـة مـجـازيا للـفـظ فـالقـريـنة الـلازمـة للمـجـاز) المـعـانـدة للحـقـيـقـة (لا تـعـانـده) لـأنـه صـار بـعـد تـعـريـتـه عـن قـيد الـوحدـة مـجـازا لـكـن المـطـلـب

اشتبه على المصنف كثيرا فان قرينة فى الحمام تنافى الحيوان المفترس ذا اللبدة والمخالب والأنياب وتطرده عن الارادة من اللفظ سواء كان قيد الوحدة معه ام ليس معه فأن قيد الوحدة وجورا وعدما لا يؤثر فى معنى الحيوان المفترس فالحيوان المفترس هو هو كان معه قيد الوحدة ام لم يكن وقرينة فى الحمام او على كتفه سيف تنافيه على كل حال مادام الحيوان المفترس حيوانا مفترسا وهذا ايضا من الأدلة على ان اعتبار قيد الوحدة فى المفرد اعتبار زائف وان المعنى قائم بماهية نفسه وحيث تكون قرينة فى الحمام او على كتفه سيف طاردة للحيوان المفترس على كافة احواله فمع وجودها لا استطاع ارادة المعنى الحقيقى سواء كان مع الوحدة او بدونها وحتى لو صار بدون قيد الوحدة مجازا كما يقول المصنف فان القرينة - فى الحمام او على كتفه سيف - تطرده (وحيث كان المعتبر فى استعمال المشترك هو هذا المعنى) بل كان غيره كما قرئت مفصله سابقا وان ما نظر اليه المصنف لاشيء (فالظاهر اعتباره هنا) اى فى استعمال اللفظ فى معنييه الحقيقى والمجازى (ايضا ولعل المانع فى الموضوعين) فى منعه لاستعمال المشترك فى اكثر من معنى من معانيه ومنعه لاستعمال اللفظ فى المعنيين الحقيقى والمجازى (بناؤه) فى منعه (على الاعتبار الآخر) وهو ملاحظة قيد الوحدة ومع ملاحظتها يمتنع استعمال المشترك فى اكثر من معنى واستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه معا فأن قيد الوحدة ينافر هذا النوع من الاستعمال (وكلامه حينئذ) يأخذ قيد الوحدة (متجه) لانه يوافق مذاق المصنف فى اخذه (لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا) لأننا حيث نقول بالجواز مع الحكم بمجازية الاستعمال نراعى حذف قيد الوحدة لابقائها (ومن هنا) وهو ان حذف قيد الوحدة يصير المعنى مجازيا (يظهر ضعف القول بكونه) اى استعمال اللفظ فى

حقيقته ومجازه (حقيقة ومجازا فان المعنى الحقيقى لم يرد بكماله)
وكماله هو قيد الوحدة (وانما اريد منه البعض) وهو المعنى بدون قيد
الوحدة (فيكون اللفظ) المستعمل (فيه) بدونها (مجازا ايضا) اى
كالمعنى الآخر المجازى :

(المطلب الثانى فى الأوامر والنواهى وفيه بحثان البحث الاول فى الأوامر
- فصل : صيغة افعال) كقم واقعد (وما فى معناها) مما يستعمل فى
اظهار الارادة هل هى (حقيقة فى الوجوب فقط بحسب اللغة) واللغة
ان كان المراد بها هو استفتاء الجوهرى ونظرائه فى ان صيغة افعال عند
العرب ما هو معناها فكما اجاب به اخذ به فهو دليل عليل لان نظـر
الجوهرى نظر نفسه وان كان هو استفتاء اهل اللسان انفسهم فى ذلك بما
هم اهل لسان فأنهم ان اجابوا بشىء فأنهم يجيبون كلا بحسب ما يختلج
فى نفسه واختلاجات النفس فى ذلك غير محدودة فكما استعملت فى اللسان
بمعنى التحتم استعملت بمعنى الرجحان فقط واستعملت بمعنى الأباحة
لكننا اذا أجلنا نظر الاعتبار وبعدها عن كل قرينة تحتف بالكلام مقالية كانت
ام حالية نجد أن منشأ الصيغة مرید وان المرید حافظ لأرادته لا يرضى
بدونها حتى من ليس فيه علو ولا أمرية عرفية فإنه يريد حفظ ارادته وحفظ
الأرادة معناه الوجوب الا ان يصرح عن نفسه بخلافه هذا (على الأقوى
وفاقا لجمهور الاصوليين) حيث قالوا بأفادة صيغة افعال للوجوب وما يسرد
عليك من الأقوال فإنه لم يؤخذ فيه حفظ الأرادة بما هو حفظ ارادة ووجد
استعماله هنا وهناك فى الندب مرة وفى الأباحة مرة اخرى (وقال قوم انها
حقيقة فى الندب فقط) وهو تحكم واضح (وقيل فى الطلب) بما هو طلب
(وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب) اشتراكا معنويا (وقال)
السيد المرتضى (علم الهدى رضى الله عنه انها مشتركة بين الوجوب

والندب اشتراكا لفظيا فى اللغة وأما فى العرف الشرعى فهى حقيقة فى
الوجوب فقط وتوقف فى ذلك قوم فلم يدروا للوجوب هى ام للندب وقيل هى
مشتركة بين ثلاثة اشياء الوجوب والندب والأباحة وقيل للقدر المشترك بين
هذه الثلاثة و (القدر المشترك بينها) هو الأذن وزعم قوم انها مشتركة
بين اربعة امور وهى الثلاثة السابقة والتهديد (فان التهديد فى نفسه
ليس وجوبا ولا استحبابا ولا اباحة بل هو تخويف على ما يريد فعله او تركه
) وقيل فيها اشياء أخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى
للتعرض لنقلها : لنا) على انها حقيقة فى الوجوب فقط بحسب اللغة
(وجوه - الأول - انا نقطع بأن السيد) بل كل مرید لشيء بحسب
ما يلوح عليه انه جار فيما يقول والسيد والعبد من ابرز مصاديق ذلك (انا
قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد) العبد عاصيا وذمه العقلاء معلين
حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال (و) هذا (هو معنى الوجوب) الذى
نقول به (لا يقال القرائن) وخصوصا الحالية منها قائمة (على ارادة
الوجوب فى مثله) و (موجودة غالبا فلعله) اى الوجوب (انما يفهم منها
لامن مجرد الأمر لأننا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر
كذلك) اى انه فاقد للقرينة حتى (لو كانت فى الواقع موجودة) مغمورة
(فالوجدان يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل)
للصيغة من معناها الاصلى (الى ذلك) وهو الوجوب (يتم المطلوب)
وهو انها فى اللغة والعرف تدل على الوجوب وملاك كل ذلك هو ما سلفناه
من ان كل مرید لشيء جار فيه بحسب ما يظهر عليه يريد حفظ ارادته
وحفظ الارادة هو التحتم والوجوب :

(الثانى : قوله تعالى مخاطبا لأبليس ما منعك الا تسجد ان أمرتك
والمراد بالأمر اسجدوا فى قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لادم

فسجدوا الا ابليس فأن هذا الاستفهام (مامنعك) ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو فى معرض الانكار (على ابليس بسبب عدم سجوده عقيب قوله تعالى له وللملائكة جميعا اسجدوا (والأعراض) عليه) ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان (الانكار) متوجها (الى ابليس :

(الثالث : قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الأمر والتهديد دليل الوجوب : فان قيل الآية انما دلت على أن مخالف الأمر مأمور بالاحذر ولا دلالة فى ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الأمر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الأمر للأيجاب والألزام قطعاً ان لامعنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته) اى الحذر (ومع التنزل فلا اقل من دلالة على حسن الحذر حينئذ ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب ان لو لم يوجد المقتضى لكان الحذر عنه سفها وعبثاً وذلك محال على الله) وقبيح على غيره (واذا ثبت وجود المقتضى ثبت أن الأمر للوجوب لان المقتضى للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فأن قيل هذا الاستدلال مبنى على ان المراد بمخالفة الأمر ترك الأمور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بأن يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال و (ترك) الاتيان بالأمور به واما المعنى الذى ذكرتموه فبعيد (جدا) عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكأنها (اى المخالفة) فى الآية (المذكورة) اعتبرت متضمنة معنى الأعراض فعديت بعن (فقيل يخالفون عن امره ولم يقل يخالفون امره) فأن قيل قوله (تعالى) (فى الآية عن امره) لفظ (مطلق) والمطلق غير العام (فلا يعم) كما

تريدون (والمدعى افادته الوجوب فى جميع الأوامر) اى بنحو العموم
 (قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد) اى كل
 ضربه (واكل عمرو) اى كل اكله (وآية ذلك) اى انه يفيد العموم
 (جواز الاستثناء منه فإنه يصح ان يقال فى الآية فليحذر الذين يخالفون
 عن امره الا الأمر الفلانى على ان الاطلاق) بمقدمات الحكمة (كافى
 المطلوب) وهو افادة العموم (ان لو كان حقيقة فى غير الوجوب ايضا)
 كما هو حقيقة فى الوجوب (لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة
 مطلق الأمر) ان لاموضوعية لذلك فى غير الوجوب

(الرابع) من الوجوه (قوله تعالى وانا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه
 سبحانه ذمهم على مخالفتهم الأمر) وهو اركعوا (ولولا انه للوجوب لم
 يتوجه الذم : وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك الأمور به) وهو
 الركوع (بل على تكذيب الرسل فى التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ
 للمكذبين :

وثانيا بأن الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل
 الأمر بالركوع كان مقترنا بما يقتضى كونه للوجوب واجيب عن الأول (بأن
 الذم ليس على ترك الركوع وانما هو على تكذيب الرسل) بأن المكذبين اما
 ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الأول جاز
 ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا
 معاقبون على الفروع) كالصلاة (كعقابهم على الأصول) كالنبوة (وان كانوا
 غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم) للرسول (منافيا لذم قوم
 بتركهم ماأمروا به) وهو الركوع كما فى الآية (و) الجواب (عن الثانى)
 وهو احتمال وجود القرينة المعينة للوجوب (بأنه تعالى رتب الذم على
 مجرد مخالفة الأمر) ولم يضم مع المخالفة شيئا آخر (فدل على ان الاعتبار

به لا بالقرينة) المدعى احتمالها :

(احتج : القائلون بأنه للندب بوجهين احدهما قوله ص اذا امرتك بشيء فأتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الأتيان بالمأمور به الى مشيئتنا وهو معنى الندب) ما درى كيف فهموا من جملة استطعتم جملة شئتم فى حال ان بينهما بونا (واجيب بالمنع من رده الى مشيئتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لافرق بين السؤال والأمر) المحتوية عليهما صيغ افعل الا بالرتبة فأن رتبة الأمر اعلا من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الأمر ان لو دل الأمر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر (غير فرق الرتبة) وهو خلاف ما نقلوه واجيب بأن القائل يكون الأمر للايجاب يقول ان السؤال يدل عليه ايضا (لان السائل يريد حفظ ارادته كالآمر) لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك) المستفاد من ارادة حفظ الارادة وتأمين مرادها (وقد استعملها السائل فيه) اى فى هذا المحتوى (لكنه لا يلزم منه الوجوب) الذى يستتبع المؤاخذة من الله حيث يترك مفاده (ان الوجوب المستتبع لذلك) انما يثبت بالشرع ولذلك لا يلزم المسؤل القبول (وفيه) اى فيما نقل عن اهل اللغة (نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته) ولا يهمننا امر اللغة فى الباب بل يكفيننا ما اسلفناه ان المعبر عن ارادته بهذه الصيغة كائنا من كان يريد تأمين ارادته غاية تارة تكون له الآمرية عند العرف او عند الشرع او عندهما وأخرى لا يرون له آمرية ولذلك لا يعنى المسؤل لأمنه من المؤاخذة وهذا مطلب وراء ان صيغة افعل تدعو الى تحقيق مفادها على طول الخط حتى تنتصب قرائن تزم بالارادة عن محتواها هذا الى الندب او الأباحة (حجة القائلين بانه للقدر المشترك) بين الوجوب والندب (ان الصيغة

استعملت تارة فى الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلاة واخرى فى النـدب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما (بوضع على حده) لزم الاشتراك اللفظى (أو) موضوعة (لأحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل) مع المنع عن النقيض وغيره (دفعا للأشـتراك) اللفظى (والمجاز : والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للأصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالأدلة السابقة انه حقيقة فى الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك اللفظى (المخالف للأصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا) لان كل معنى من معانى المشترك يحتاج الى قرينة تعينه واما الحقيقة والمجاز فأما هو بحاجة الى قرينة تقرر بالمجاز لتدفع الحقيقة (على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا) اى كالحقيقة والمجاز (لان استعماله فى كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية) وفيه عين ما اوردناه فى قيد الوحدة وانه اشتباه محض بل كل معنى من معانى المشترك المعنوى مصداق واستعمال الكلى فى المصادريق او المصداق حقيقه فلا اثر لقوله (فيكون استعماله فيه معها) اى الخصوصية (استعمالا فى غير ما وضع له فالمجاز لازم فى غير صورة الاشتراك اللفظى) الذى هو انزل درجة من الحقيقة والمجاز (سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجاوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لأنه فى الاول) وهو الحقيقة والمجاز (مختص بأحد المعنيين) وهو المجازى وأما الحقيقى فهو كعنوانه حقيقه (وفى الثانى) اى القدر المشترك (حاصل فيهما) اى فى المعنيين معا فأن كلا منهما مع قيد الخصوصية يصير مجازا كما يراه المصنف (وربما توهم تساويهما) اى الحقيقة والمجاز والقدر

المشترك (باعتبار ان استعماله فى القدر المشترك على الأول) وهو
اعتبار الحقيقة والمجاز يعنى لو اعتبرنا ان الصيغة حقيقة فى الوجود مجاز
فى الندب فمع هذا الاعتبار لو استعملنا الصيغة فى القدر المشترك بينهما
لكان هذا الاستعمال مجازيا (مجاز) فهذا مجاز واستعماله فى الندب
مجاز آخر (فيكون مقابلا لاستعماله فى المعنى الآخر على الثانى) وهو
القدر المشترك يعنى اذا كان فى اعتبار الحقيقة والمجاز مجاز واحد وكان
فى اعتبار القدر المشترك مجازان فحيث يستعمل فى الوجود يكون مجازا
وحيث يستعمل فى الندب يكون مجازا فعلى مبنى الحقيقة والمجاز لو
استعملناه فى القدر المشترك لكان مجازا كما هو مجاز لو استعملناه فى
الندب الذى هو معنى مجازى فى قبال الوجود والمحصل انه كما يحصل
مجازان فى مبنى القدر المشترك يحصل مجازان ايضا فى مبنى الحقيقة
والمجاز (فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال فى القدر المشترك)
على مبنى الحقيقة والمجاز (ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ فأين هو
من اشتهار الأستعمال فى كل من المعنيين) على انفراد (وانتشاره وان
ثبت ان التجوز اللازم على التقدير الأول) وهو الحقيقة والمجاز (اقل)
لانه فى المعنى المجازى فقط (كان بالترجيح) على القدر المشترك الذى
يكون الاستعمال فيه مجازيا فى كلا معنييه (لو لم يقم عليه الدليل احق)
لان نفس قلة التجوز تكون مرجحا على ما فيه كثرته (احتج السيد المرتضى
رضى الله عنه على انها مشتركة لغة) بين الوجود والندب (بأنه لاشبهة
فى استعمال صيغة الأمر فى الايجاب والندب معا فى اللغة والتعارف
والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضى الحقيقة) فيما يستعمل فيه
(وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة فى الشئين
او الاشياء الا كاستعمالها فى الشئ الواحد فى الدلالة على الحقيقة

واحتج على كونها حقيقة فى الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعى بحمل الصحابة كل امرورد فى القرآن او السنة على الوجوب) وهذا يناقض قوله سابقا لاشبهة فى استعمال صيغة الأمر فى الايجاب والندب معا فى اللغة والتعارف والقرآن والسنة وظاهر الأستعمال يقتضى الحقيقة - الى أن يقول - وما استعمال اللفظة الواحدة فى الشئيين او الاشياء الا كاستعمالها فى الشئ الواحد فى الدلالة على الحقيقة (وكان يناظر بعضهم بعضا فى مسائل مختلفة ومتى اورر أحدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله ع لم يقل صاحبه هذا امر والأمر يقتضى إندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا فى اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شأن التابعين لهم وتابعى التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذى ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عاداتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة فى هذا الباب) ومعنى هذا انه فى اللغة مشترك لفظى بين الوجوب والندب ومختص فى الاصطلاح الشرعى بالوجوب وحده وقد عرفت ان صدر الحجة التى ساقها تتنافى مع هذا المعنى كما سيشار اليه من جانب المصنف ايضا (قال رحمه الله واما اصحابنا معاصر الأمامية فلا يختلفون فى هذا الحكم الذى ذكرناه) من انه فى العرف الشرعى للوجوب (وان اختلفوا فى احكام هذه الألفاظ فى موضوع اللغة ولم يحملوا قسط ظواهر هذه الألفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على) سوق (الأدلة) فى تثبيته (وقد بينا فى مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة : والجواب عن احتجاجه الأول) الذى ذكره على انها مشتركة (انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الأمر عرفا) والتبادر اشارة الحقيقة (ثم ان مجرد استعمالها فى الندب لا يقتضى كونه حقيقة ايضا) كالوجوب (بل

يكون مجازا لوجود اماراته) ومنها عدم تبادره من الصيغة (وكونه) اى المجاز فى معنى (خيرا من الاشتراك) اللفظى لانه فى حاجة فى كل معنى من معانيه الى قرينة معينة (وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة فى الشئيين او الأشياء كاستعمالها فى الشىء الواحد فى الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظة الى الشئيين او الأشياء فى الأستعمال اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا يصح وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه فى العرف الشرعى للوجوب فيحقق ما اوعيناه ان الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة ولأن تخصيص ذلك بعرفهم يستدعى تغير اللفظ من موضعه اللغوى وهو مخالف للأصل هذا ولا يذهب عليك ان اراءه فى اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب فى القرآن والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كلّ امرورد فى القرآن او السنة على الوجوب فتأمل) وقد اسلفنا نحن ذلك ايضا :

(احتج الذاهبون الى التوقف) فى الحكم على مفاد الصيغة بانه ما هو حيث لاقرينة (بأنه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعانى لثبت بدليل واللازم) وهو الدليل (منتف لان الدليل اما العقل و) هو (لمدخل له) فى باب الألفاظ (وأما النقل وهو اما الآحاد و) الآحاد (لاتفيد العلم او التواتر والعادة تقضى بامتناع عدم الأطلاع على التواتر ممن يبحث ويجهتد فى الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه والجواب) عن هذه الحجة (منع الحصر) فى الدليل بأنه اما عقلى صرف واما نقلى (فأن هنا قسما آخر وهو ثبوته بالأدلة التى قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الداله على المقصود عند الإطلاق) من تبادر وغيره (حجة من قال بالاشتراك) اللفظى (بين ثلاثة اشياء) الوجوب

والندب والأباحة (استعماله فيها على حد ماسبق فى احتجاج السيد)
 المرتضى (رحمه الله على الاشتراك بين الشيعين) الوجوب والندب
 (والجواب) عن هذا الاحتجاج هو (الجواب) عن احتجاج السيد فأن
 مادة الحجة واحدة (وحجة القائل بأنه للقدر المشترك بين الثلاثة)
 المذكورة (و) قدرها الجامع بينها (هو الأذن) فإنه يجمع الوجوب
 والندب والأباحة (كحجة من قال بأنه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك
 بين الوجوب والندب وجوابها) أى هذه الحجة (كجوابها) أى تلك
 الناطقة بأنه لمطلق الطلب (واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور
 الاربعة) الوجوب والندب والأباحة والتهديد (بنحو ما تقدم فى احتجاج
 من قال بالاشتراك وجوابه مثل جوابه) لان الجميع من مادة واحدة :

(فائدة : يستفاد من تضاعف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام
 ان استعمال صيغة الأمر فى الندب كان شائعا فى عرفهم) غايته كان مع
 قرينة اما حالية او مقالية وحد الأقل اطباقهم على ان مثل كاتبهـــــــــــــــــم
 للأستحباب (بحيث صار من المجازات الراجحة المساوى احتمالها من
 اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجى) وحيث تنتفى القرائن
 والمرجحات الخارجية فلا بد من حمله على الوجوب لأنه المعنى الحقيقى فلا
 مجال لقوله (فيشكل التعلق فى اثبات وجوب امر بمجرد ورود الأمر بنه
 منهم عليهم السلام) بل لاشكال والميزان العلمى قاض بذلك لا بما قاله
 هو رحمه الله فان قوله هذا هادم لما سبق منه كما لا يخفى :

(اصل : الحق ان صيغة الأمر بمجرد لها لاشعار فيها بوحدة ولا تكرار
 وانما تدل على طلب الماهية) ويجابها نعم ايجابها ولو مرة كافى
 تحقيقها لأن تحقق الماهية يحصل فى مصداق واحد وهذا ليس معناه
 انها تدل على المرّة من ذاتها (وخالف فى ذلك قوم فقالوا بأفادتها

التكرار ونزلوها منزلة ان يقال افعل ابدا (و) خالف قوم (آخرون
فجعلوها للمرءة من غير زيادة عليها وتوقف فى ذلك جماعة فلم يدروا لأيهما
هى : لنا) على انها لطلب الماهية بلا اشعار منها على مرءة او تكرار
(ان المتبادر من الأمر طلب ايجاد حقيقة الفعل و) عنوان (المرءة
والتكرار) وغيرهما (خارجان عن حقيقته) هو بما هو (كالزمان والمكان
ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول لمكان) خاص بل ولا عام
لان ملازمة الزمانية والمكانية للأمر المادية ليست داخله فى صلب معانيها
(ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد فى كثرة وقلّة
نعم لما كان اقل ما يمثل به الأمر هو المرءة) لان وجودها محقق لايجاز
الماهية (لم يكن بد من كونها مرادة) لكن لا بوصف المرءة بل نفس الايجاز
(ويحصل بها الأمثال لصدق الحقيقة التى هى المطلوبة بالأمر بها
وبتقرير آخر وهو انا نقطع بأن المرءة والتكرار من صفات الفعل اعنى المصدر
كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر
فتقيده ب) شىء من (صفاته المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات
المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شىء منها ثم انه لاخفاء فى انه ليس
المفهوم من الأمر الا طلب ايجاد الفعل اعنى المعنى المصدرى فيكون
معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرءة او
نحو ذلك وما يقال من ان هذا انما يدل على عدم افادة الأمر الوحدة او
التكرار بالمادة) اى مادة الضرب مثلا (فلم لا يدل عليهما بالصيغة)
والهيئة (فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر
فى طلب ايجاد الفعل واين هذا من الدلالة على الوحدة والتكرار)
(احتج الاولون) القائلون بالتكرار (بوجوه - احدها - انه لو لم يكن
للتكرار لما تكرر الصوم والصلاة وقد تكررا قطعا) وهذا الدليل يدل على

عامية المستدل الى ابعـد حد فان الكلام فى مفاد الصيغة المجردة فلو ان الأمر قال صل او صل لكان ايقاع صلاة واحدة طبق ما يريد من ماهيتها — وهكذا صوم واحد كافيا بلا ريب واما التعدد فى الصلاة والصوم فلأدلة خاصة شارحة للمرات والكيفيات والأوقات وما الى ذلك فما ربط هذا بذلك (والثانى) من الوجوه (ان النهى يقتضى التكرار) فى عدم فعل المنهى عنه واستمرار الترك (فكذلك الأمر) ينبغى ان يكون مثله مستمرا فى الأيجار للمأمور به (قياسا عليه بجامع اشتراكهما) معا (فى الدلالة على الطلب) غايته ان الأمر يدل على طلب الفعل والنهى يدل على طلب الترك وهذا كالأول فى دلالة على عامية المستدل فان من الواضح تحقق الأيجار بالمرّة الواحدة واما الأعدام فلا يتحقق الا باستمرار الترك لما نهى عنه فأى ربط لهذا بذلك (والثالث: ان الأمر بالشىء نهى عنـه والنهى يمنع عن المنهى عنه دائما فيلزم التكرار فى المأمور به) بتوضيح ان الأمر بالصلاة يقتضى النهى عن تركها والنهى عن الترك دائم فيلزم ان تفعل الصلاة دائما وهذا سفسطة فأن الأمر بالصلاة اذا اقتضى النهى عن تركها فمعناه ان تفعل فاذا فعلت فقد تحقق محتوى الأمر وسقط وحيث يسقط بالفعل مرّة واحدة فلا ترك حتى ينهى عنه وهو واضح (والجواب عن) الوجه (الأول المنع من الملازمة) بين مفاد الأمر وكون محتواه مكررا ان لا يربط بين الطرفين واما قوله (ان لعل التكرار انما يفهم من دليل آخر) فهو انخـذال عن الجواب لاجواب لأنه لا مجال للكلمة لعل لابل لا بد ان يقول والتكرار فى بعض الواجبات ان يكن فلأدلة خاصة نصت على الكمية كما نصت على الكيفية: كما لا مجال لقوله (سلمنا) فان التسليم انما يكون فى مقام شبهة قوية وما قاله المستدل فاقد للصحة من جميع جوانبه نعم تصح معارضته بقوله (لكنه معارض بالحج فانه قد أمر به ولا تكرار) فيه حتى عند

المستدل واما نحن ففي غنى عن هذا المقال لأننا لانرى للتكرار او المرة معنى فى ماهوية صيغة الأمر (و) الجواب (عن الثانى من وجهين — احدهما انه قياس فى اللغة وهو) فضلا عن فساد محتواه (باطل وان قلنا بجوازه) اى القياس (فى الأحكام : وثانيهما بيان الفارق فـان النهى يقتضى (الترك و) انتفاء الحقيقة (فى الخارج) وهو انما يكون بانفائها فى جميع الأوقات والأمر يقتضى اثباتها (اى اثبات الحقيقة و) اي جازها فى الخارج (وهو يحصل بمرّة وايضا التكرار فى الأمر) اى مستمرا ودائما كما استمرار النفى ودوامه (مانع من فعل غير المأمور به) المفاد بصيغة افعل لأن الافعال تتمانع (بخلافه فى النهى) لأن مفاده اعدام ونفى (ان التروك) ومهما كثرت (تجتمع) بعضا مع بعض فى عرض واحد (وتجامع كل فعل — وعن الثالث — بعد تسليم كون الأمر بالشىء نهيا عن ضده وتخصيصه) اى الضد المنهى عنه (بالضد العام واردة الترك منه) اى من الضد العام (منع كون النهى الذى فى ضمن الأمر مانعا عن النهى عنه دائما بل يتفرع على الأمر الذى هو فى ضمنه فان كان ذلك) الأمر (دائما) فأن النهى يكون (دائما) مثله (وان كان فى وقت وفى وقت مثلا الأمر بالحركة دائما يقتضى المنع من السكون دائما والأمر بالحركة فى ساعة يقتضى المنع عن السكون فيها لا دائما : واحتج من قال بالمرّة بأنه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد) ممثلا لان التكرار الذى هو مفاد الصيغة عند القائل به لا يصدق بالمرّة فلا يحصل الأمثال (والجواب انه انما صار ممثلا لأن المأمور به وهو الحقيقة حصل بالمرّة لا لأن الأمر) فى مفاده (ظاهر فى المرّة بخصوصها ان لو كان كذلك) اى ان المرّة جزء معناه (لم يصدق الأمثال فيما بعدها ولا ريب فى شهادة العرف بأنه لو اتى بالفعل مرّة

ثانية وثالثة لعدِّ ممتثلاً وآتياً بالمأمور به وما ذاك الا لكونه (للماهية المطلقة و (موضوعاً للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو) اى القدر المشترك (طلب ايجاد الحقيقه وذلك يحصل بأيهما وقع) هذا ومسألة تكرار المأمور به اتياناً وعده امتثالاً ليس على اطلاقه بصحيح لان ناحية ان الأمر يقتضى المره او التكرار بل من ناحية نفس المأمور به فان بعضه ليس بقابل للتكرار للغويته وبعضه لعدم شرعيته الا بترخيص خاص كأعادة من صلى فراى جماعه (واحتج المتوقفون) بأنه لأى واحد منهما (بمثل مأمراً) فى مفاد صيغة افعل انه للوجوب او الندب او الأباحة (من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لامدخل له والاحاد لاتفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فأن سبق المعنى الى الفهم من اللفظ اماره وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه لايتبادر من الأمر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف فى اثبات مثله) .

(اصل : ذهب الشيخ) الطوسى (رحمه الله وجماعة) من العلماء تابعوه (الى ان الأمر المطلق) غير المحدود (يقتضى الفور والتعجيل فلو أخرج المكلف عصى وقال السيد) الموتضى (هو مشترك) بالأشتراك اللفظى (بين الفور والتراخي فيتوقف فى تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك) من فور او تراخي (وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد) الحلوى (والعلامة) الحلوى (رحمهما الله الى انه) من نفسه وبذاته (لا يدل على) خصوص (الفور ولا على) خصوص (التراخي بل) انما يدل من نفسه (على مطلق الفعل وايهما) من الفور والتراخي (حصل كان مجزياً وهذا هو الأقوى : لنا نظير ما تقدم فى) بحث المرة و (التكرار من ان مدلول الأمر طلب حقيقة الفعل فلا دلالة له عليهما) من نفسه :

(حجة القول بالفور امور ستة — الأول ان السيد اذا قال لعبد ما سقنى) ماء (فأخر العبد السقى من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا أفارته الفور لم يعد من العصاة واجيب عنه بأن ذلك انما يفهم — بالقرينة) فالقرينة هى التى تدل على الفورية فى امثال المثال المذكور (لان العادة قاضية بأن طلب السقى انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما تكون الصيغة فيه مجردة — الثانى — انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لآدم بقوله سبحانه ما منعك ان لاتسجد ان أمرتك ولو لم يكن الأمر للفور لم يتوجه عليه الذم وكان له ان يقول انك لم تأمرنى بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الأمر مقيدا بوقت معين ولم يأت بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فأذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين — الثالث — انه لو شرع التأخير لوجب ان يكون الى وقت معين) كقوله ما دمت متمكنا (واللازم) وهو كونه الى وقت معين (منتف اما الملازمة فلأنه لولاه) اى لولا تعيين الوقت (لكان الى آخر ازمة الأماكن اتفاقا ولا يستقيم لأنه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال ان يجب على المكلف حينئذ ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذى كلف بالمنع عن التأخير عنه واما انتفاء اللازم) وهو تعيين الوقت (فلأنه ليس فى الأمر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج) الصيغة كما هو المفروض (والجواب من وجهين — احدهما — النقض بما لو صرح بجواز التأخير) فقال انت مكلف بانجاز هذا الأمر مع انه موسع عليك فيه (ان لانزاع فى امكانه) بمعنى صحته حيث يقول ذلك (وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التأخير متعينا) عليه من المولى (ان يجب حينئذ تعريف الوقت الذى يؤخر اليه واما اذا كان التأخير (جائزا) والى نظر المكلف واختياره (فلا) حزازة (لتمكنه من

الامثال بالمبادرة) الى الأتيان بالمأمور به (فلا يلزم التكليف بالمحال)
(الرابع) من الامور الستة (قوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم فان
المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المأمور به) الذي يحصلها (لاحقيقتها)
اي ذات المغفرة (لأنها من فعل الله سبحانه فتستحيل مسارعة العبد
اليها وحينئذ فتجب المسارعة الى فعل المأمور به) وفيه ان هذه الفورية
مفادة بقول سارعوا وليس الكلام فى ذلك بل فى مجرد صيغة الأمر وحيث
يقترن مطلب مراد للأمر بالسرعة فإنه حينذاك يكون للفور وحتى لو جعلنا
هذه الآية عامة المفاد فى كل مأمور به لما كان الاستشهاد بها على عنوان
الباب صحيحا لان عنوان الباب ان الصيغة من نفسها تعطى ذلك لامن
خارجها وهذه الآية ونظيراتها من الادلة الخارجية لو سلمت للدلالة على
مايرام فى كل أمر (و) هكذا (قوله تعالى فاستبقوا الخيرات فأن فعل
المأمور به من الخيرات) ويريد ان كل مأمور به هو من الخيرات لخصوص
مأمور به دون آخر حتى يعم استدلاله (فيجب الاستباق اليه وانما تتحقق
المسارعة والاستباق بأن يفعل) المأمور به (بالفور : واجب بان ذلك
محمول على افضلية المسارعة والاستباق لاعلى وجوبهما والا لوجب الفور)
وحيث يجب الفور بكل مأمور به ولو بدلالة خارجية عن مفاد الصيغة (فلا
يتحقق) مفهوم (المسارعة والاستباق) لغة وعرفا (لأنهما انما يتصوران
فى الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام) لأنه
أمر بذلك (انه سارع اليه واستبق) بل يقال جاء به لوقته المحدد له
(والحاصل ان العرف قاض بأن الاتيان بالمأمور به فى الوقت الذى
لايجوز تأخيره عنه لايسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الأمر فى الآيتين
على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما مناقيا لما تقتضيه المادة) فى
سارعوا واستبقوا (وذلك) وهو تنافر صيغة الشىء مع مادته (ليس بجائز

فتأمل) ما قلناه نحن فإنه الدليل الذي لا غبار عليه وهو ان الآيتين حتى لو جعلتا من الأدلة العامة على الفورية لكان في الاستشهاد بهما على ان صيغة افعل هل تدل من نفسها وبذاتها على فور او تراخ وانهما تفيدان الفورية فيها خروج عن محل النزاع فأن الآيتين من الأدلة الخارجية عن ذات الصيغة :

(الخامس : ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشىء كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر) اما المخبر فلا يقصد زمانا خاصا اذا كان هدفه مجرد نسبة الخبر الى المبتدئ ولو كان الزمان الخاص من هدفه لذكره بكان ويكون وامثالهما نعم ينطبق كلامه على الحال واما المنشىء بما هو كذلك فلأزمه الحالية والا لم يكن منشئا (فكذلك الأمر الحاقا بالأعم الاغلب وجوابه اما اولا فبأنه قياس في اللغة لانك قست الأمر في افارته الفور على غيره من الخبر والأنشاء وبطلانه) اى القياس فى اللغة (بخصوصه ظاهر) دون القياس فى الأحكام فان فيه خلافا (واما ثانيا فبالفرق بينهما بأن الأمر لا يمكن توجيهه الى الحال ان الحاصل) وهو الحال (لا يطلب) لانه من طلب الحاصل ولا معنى له (بـ الاستقبال اما مطلقا) غير منظور به حد خاص (واما الاقرب الى الحال الذى هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل) من حيث اللفظ (فلا يصار الى الحمل على الثانى) وهو الأقرب الى الحال وهو الفور (الا بدليل) وهو مفقور :

(السادس) من الأمور (ان النهى يفيد الفور فيفيده الأمر لانه) اى الأمر (طلب مثله) فيستدعى مثل حكمه وهذا الدليل عامى لان النهى يتقاضى ترك المنهى عنه وحيث يكون النهى مطلقا فان لازمه ان لا يفعل منذ بلغه لا تفعل وحيث لا يترك ولو غير مستمر يعد عاصيا بالفعل ولو مرة واحدة

والأمرانما يتقاضى الوجود والوجود يتحقق بالمرة الواحدة فأين هذا من ذلك (وايضا) اى دليل آخر على الفورية (الأمر بالشىء نهى عن اصداره وهو) اى النهى الموجود فى بطن الأمر (يقتضى الفور بنحو مأمّر) حديثه (فى التكرار آنفا) فاذا قال له صل ففى ضمن ذلك كأنه قال له ولا تتزك الصلاة فيحرم عليه الترك فورا فيجب عليه الفعل فورا فأذا لم يأت به فورا فقد ترك والترك منهى عنه لكنه سفسطة فأن النهى المتولد من بطن الأمر تابع للأمر فحيث يكون الأمر لاقتضائيا لا يقتضى من نفسه فورا ولا تراخيا فان النهى الطالع من بطنه مثله يعنى يقول له لا تتزك امثال الأمر واما متى فذلك موكول لأختيار المكلف وقد تقدم هذا المعيار ولذلك قال المصنف (وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى تقريره) مرة اخرى :

(احتج السيد) المرتضى (رحمه الله بان الأمر قد يرد فى القرآن واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخي وظاهر استعمال اللفظة فى شيئين يقتضى انها حقيقة فيهما ومشتركة) بالأشترك اللفظى (بينهما وايضا فإنه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المأمور مع فقد العادات والأمارات هل اريد منه التعجيل او التأخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال فى اللفظ والجواب ان الذى يتبادر من اطلاق الأمر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانهما) ان فهم واحد منهما (فأنما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفى فى حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الأعم) منهما وهو مطلق طلب الفعل الذى يصدق مع الفور كما يصدق مع التراخي (ان قد يستفهم من افراد المتواطىء لشيوخ التجوز به عن احدهما فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الأمرين) الفور والتراخي (حيث يراد المفهوم من

حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه) بأن يكون موضوعا للفور وبوضع وللتراخى بوضع لكان فى ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب التجوز ومن المعلوم خلافه) وفى هذا الجواب بعض الأنظار فمن ذلك قوله كونه موضوعا للأعم فان الموضوع له لفظ الصيغة هو طلب ايجار الفعل ولا ربط لها هذا بالفور والتراخى فليس هو اعم منهما من حيث ذات مدلوله ثم اشتهاار المتواطى فى بعض افراده بالنسبة بما لا يصيره علما بالغلبة لا يجعل المستعمل فيه اللفظ مجازا بل هو على حقيقته واما قوله ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه اى بأوضاع متعددة حسب المعانى المتعددة فإن فيه تشقيقا فالمشترك اللفظى حيث يراى احد معانيه فلا بد من نصب قرينة معينة وحيث لا يراى احدها بخصوصه كما يقول جثنى بجون فيقول المأمور الابيض ام الاسود فاذا قال له انت مخير فى ذلك لما كان منه خروج عن دائرة اللفظ ان لظهور اللفظ فى شىء منهما فقوله خروج عن ظاهر اللفظ ليس فى محله وكذا لا تجوز لو قال له بالتخيير فان المجاز استعمال اللفظ خارج الموضوع له وكلا المعنيين موضوع لهما فالحق فى الجواب ان يقال ان ظاهر استعمال اللفظة فى شيئين لو اقتضى انها حقيقة فيهما ومشاركة بينهما لم يقتض ان الاشتراك لفظى لامعنى وى والاستفهام فى افراد المعنوى جائز ايضا كما سلف :

(فائدة : انا قلنا بأن الأمر للفور) اما لأن الفورية داخلية فى مفهومه وأما لأنها قيد له (ولم يأت المكلف بالمأمور به فى اول اوقات الامكان) فهو عاص لكن (هل يجب عليه الاتيان به فى) الآن (الثانى ام لانه الى كل فريق احتجوا للأول) الذى هو وجوب الاتيان عليه فى الآن الثانى (بأن الأمر يقتضى كون المأمور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار

الأمر) وهو تحكم محض فان الذى يرى ان الفورية جزء مفهوم الأمر او قيد له لا يستطيع ان يقول ان الأمر يقتضى كون المأمور فاعلا على الإطلاق فان هذا منه ينافر ذلك (و) احتجوا (للثانى) اى النافى للجوب بعد تخلف الفورية (بأن قوله افعل يجرى مجرى قوله افعل فى الآن الثانى من الأمر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل المحقق والعلامة الأحتجاج ولم يرجح شيئا وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل فى الوقت الثانى فان عصيت فى الثالث وهكذا او معناه افعل فى الزمن الثانى من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فأن قلنا بالاول اقتضى الأمر الفعل فى جميع الازمان وان قلنا بالثانى لم يقتضه فالمسألة لغوية) وهذا التفصيل مع فرض الفورية جزء مفهوم الأمر او قيده تطويل لاطائل ورائه وان لم تكن الفورية كذلك فالتفصيل المذكور أيضا لامعنى له (وقد سبقه الى مثل هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان صحيحا) بل هو ليس بصحيح على كلا المبنىين (الا انه قليل الجدوى ان الاشكال انما هو فى مدرك الوجهين اللذين بنى عليهما الحكم لانيهما فكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق فى ذلك ان الأدلة التى استدلو بها على ان الأمر للغور ليس مفارها 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 امثال الأمر وهو الآيات المأمور فيها الى المسارعة والأستباق فمن اعتمد فى استدلاله على (الطائفة) الأولى فليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضى اول اوقات الأماكن مفر لان ارادة الوقت الأول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الأمر) او قيدها (فكان بمنزله ان يقول اوجبت عليك الأمر الفلانى فى اول اوقات الأماكن ويصير من قبيل الموقت ولا ريب فى فواته

بفوات وقته ومن اعتمد على (الطائفة (الأخيرة) وهى ايات المسارعة والاستباق (فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل فى) الآن (الثانى لان الأمر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمأمور به فى اى وقت كان ويجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فحيث يعصى المكلف بمخالفته (للمبادرة (يبقى مفاد الأمر الأول بحاله هذا والذى يظهر من مساق كلامهم ارادة المعنى الأول) وهو كون الفورية اما بعض مفهوم الأمر او قيده (فينبغى حينئذ القول بسقوط الوجوب) عن المكلف : (اصل : الأكثرون) من علماء الأصول (على ان الأمر بالشىء مطلقا) اى بأنحاء وجوبه (يقتضى ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان) ما به التمام (او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا) ولا بد ان تعرف فى مقدمة الواجب ان ماهيات الاشياء فى عوالمها الماهوية بلا نظر الى الوجود الخارجى منها ما يبينها تلازم حيث تقاس ماهية الى ماهية فهذه التلازمات محفوظة فى عالمها انما الكلام لو جاء القياس الى الخارج فهل ايجاب شىء فيه مما يوجب انجرار هذا الوجوب الى ملازمه بالتشعشع والترشح او لا يوجبه فقد يقال انه لا يوجب فان المكلف من وظيفته تهيئة ماوظف به وهو مقدور له فهو يرى نفسه مسئلة بتمهيد ما يحقق له الموظف عليه وهذا مطلب معقول وان ذهب الأكثر الى الترشح من الوظيفة الى مقدماتها ثم المقدمات انواع منها مقدمة وجوب ومنها مقدمة علم ولا شك ان المقدمة التى بحصولها تفيض الوجوب على ذى المقدمة خارجة عن البحث ان لاموضوعية لذك فيها — كما لاستطاعة بالنسبة الى الحج وتحصيل النصاب الزكوى بالنسبة الى الزكوة وهكذا المقدمة التى لا يتوقف عليها تحقق ذى المقدمة خارجا وانما تعطى التثبت واليقين من ذىها كغسل مازاد على صحن الوجه خارجة عن البحث وهناك مقدمة وجود ومقدمة صحة وهما محور الحديث وكذلك تنقسم المقدمة

الى خارجية وداخلية وكلاهما يردان فى هذه المحوطة غايته ان المقدمة الداخلية وهى الأجزاء لاتحمل وراء وجوبها بكونها جزء وجوبا مقدميا اذ لامجال لوجوبين على شىء واحد فى عرض واحد والمقدمات العادية كالشرعية داخلات فى المقدمات العقلية فان العقل بعد ان يتوجه ان المولى المكلف اراد من عبده المكلف الصلاة بطهور يحكم بان هذا الشرط لا بد منه متى ما اراد المكلف تنجيز ماوظف عليه وكذلك العقل بعد ان يتوجه ان مجارى الاعمال والافعال مرتبهة بالمجارى الطبيعية لا الأعجازية يحكم بأن نصب السلم للكون على السطح الذى لاوسيلة له الا السلم شرط مرجعه الى العقل والمقدمة ايضا تكون متقدمة فى الوجود على ذيها وتكون مقارنة وتكون متأخرة والأوليان ظاهران واما الأخيرة فهى كغسل المستحاضة بعد الغروب للعشائين بالنسبة الى صوم اليوم الذى انتهى . هذا الغروب فقد قيل ان صحته مرتبهة بهذا الغسل المتأخر زمانا وفعلا عن الصوم ولذى المقدمة تقسيمات كالمقدمة فمنها تقسيمه الى الواجب المطلق والواجب المشروط وقد قيل فى الميز بينهما امور منها ان المطلق لا يتوقف تعلقه بالمكلف على امر غير حاصل والمشروط بخلافه والظاهر ان الواجب المشروط ماكان نفس الوجوب فيه مشروطا بالشرط بحيث لاوجوب حقيقة قبل حصول الشرط لا ان الوجوب حاصل بالفعل والتنجز موقوف على الشرط ومنها تقسيمه الى المنجز والمعلق فقيل فى المنجز انه مايتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له وقيل فى المعلق انه مايتعلق وجوبه بالمكلف ويتوقف حصوله فى الخارج على امر غير مقدور له كالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له ومنها تقسيمه الى الواجب النفسى والواجب الغيرى والواجب الأصلى والواجب التبعى وحول هذه التقسيمات والمطالب

بحوث جملة دونها في كتابنا الهداية فليرجع اليها :

(وفصل بعضهم فوافق في السبب) من المقدمات (وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه) اى بعدم وجوب غير السبب من المقدمات (واشتهرت حكاية هذا القول عن) السيد (المرتضى رضى الله عنه وكلامه في الذريعة والشافى غير مطابق للحكاية) المزبورة (ولكنه يوهم ذلك في بارىء الرأى حيث حكى فيهما) اى فى الكتابين المذكورين (عن بعض العامة اطلاق القول بأن الأمر بالشىء امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح فى ذلك التفصيل بأنه ان كان الذى لا يتم الشىء الا به سببا فالأمر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لـم يجب ان يعقل من مجرد الأمر انه امر به ثم اخذ فى الاحتجاج لما صار اليه وقال فى جملة ان الأمر ورد فى الشريعة على ضربين - احدهما - يقتضى ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكاة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب او نتمكن من الزاد والراحلة - والضرب الآخر - تجب فيه مقدمات كما يجب هو فى نفسه وهو الصلاة وما جرى مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الأمر فى الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا) لكن مقدمة الوجوب كما قرئت لا ترتبط بالبحث عن وجوب المقدمة المبحوث عنها فى هذا الفصل فأن مقدمة الوجوب هى التى تفيض الوجوب على الواجب فلا يصح فى حقها ان يقال انها مقدمة واجب بل هى مقدمة وجوب فالبحث اساسا انما يرتبط بغير مقدمة الوجوب من مقدمات الواجب (وفرق فى ذلك) اى فى غير مقدمة الوجوب (بين السبب وغيره بأنه مجال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل) بالصدفة وهذا فيه نوع مغلطة بعد احراز

القدرة على فعل السبب وحيث يكون فعل السبب مقدورا فان تكليفنا
بالمسبب لا تكون فيه حزاة لقدرتنا على ايجاد السبب فالمكلف لاحراز
ماكلف به يأتى بالسبب لأن السبب متى حصل صدفة فأننا موظفون بالمسبب
وحيث يكون الأمر على هذه الفرضية فان المسئلة تعود الى مقدمة الوجوب
لامقدمة الوجود فليلتفت الى ذلك (بخلاف مقدمات الأفعال) غير
الأسباب (فانه يجوز ان يكلفنا الصلاة بشرط ان نكون قد تكلفنا الطهارة
كما فى الزكوة والحج) وهذا التنظير ليس بصحيح فى هذا الباب فان
الطهارة ليست مقدمة وجوب بل هى مقدمة وجود نتيجتها وقوع ذى المقدمة
صحيحا من لحاظ الشرع (وبنى على هذا فى الشافى نقض استدلال
المعتزلة لوجوب نصب الأمام على الرعية بأن اقامة الحدود واجبة ولا تتم الا
به) والذى يلوح من ذلك ان نصب الأمام الواجب على الرعية كالطهارة
واقامة الحدود الشرعية التى هى واجبة اصلية نفسية كالصلاة فكما ان الصلاة
ليست مسببة عن الطهارة كذلك اقامة الحد الشرعى ليس مسببا عن نصب
الأمام وحيث جاز ان يكلفنا الصلاة بشرط ان نكون قد تكلفنا الطهارة هكذا
يقال هنا كلفنا بأقامة الحدود بشرط ان نكون قد تكلفنا نصب امام شرعى
وهذا لايقول به السيد عقيدة وانما ساقه كفرضية علمية (وهذا) الذى
نقلناه من كلامه (كما تراه ينادى بالمغايرة للمعنى المعروف فى كتب
الأصول المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد) من التفرقة بين المقدمة
السببية فتجب وغيرها فلا يجب (فيه) اى فى باب مقدمة الواجب (محل
تأمل وليس التعرض لتحقيق ذلك هنا بهم فلنعد الى البحث فى المعنى
المعروف والحجة لحكم السبب فيه انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى
بعضهم فيه الأجماع وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلّق
التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب فى الحقيقة لايتعلّق

بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اما بدون الأسباب فلامتناعها واما معها فلكونها حينئذ لازمة لايمكن تركها فحيثما يرد امر متعلق ظاهرا بمسبب فهو فى الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان فى الظاهر وسيلة له) وهذا الاستدلال لايرتبط بأن المقدمة السببية واجبة او ليست بواجبة بل مفاده ان الوجوب النفسى متعلق بالأسباب واما المسببات فهى تابعة فى الحصول لها فالبحث عن هذا المعنى فى مقدمة الواجب بحث اجنبى كما لا يخفى (وهذا الكلام عندى منظور فيه لان المسببات وان كانت القدرة لاتتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف فى جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب اليها فى التكليف) غايته بالوجوب المقدمى لاالوجوب النفسى (يرفع ذلك الاستبعاد المدعى فى حال الانفرا و من ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه) اى فى السبب (ايضا) اى كسائر المقدمات (عن بعض) منهم (ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالذى اراه ان البحث فى السبب قليل الجدوى لان تعليق الأمر بالمسبب نادر) فى الوجود الخارجى (واثر الشك فى وجوبه هين) بما عرفت من الشروح السابقة (واما غير السبب فالأقرب عندى فيه قول المفصل) الذى سبق ان قال فيه وفصل بعضهم فوافق فى السبب وخالف فى غيره فقال بعدم وجوبه (لنا انه ليس لصيغة الأمر دلالة على ايجابه بوحدة من الثلاث) المطابقة والتضمن والألتزام (وهو ظاهر) فى الدالتين الأوليين (و-) الدلالة الألتزامية يستدل على عدم قاطعيتها فى الباب انه (لايمتنع عند العقل تصريح الأمر بأنه غير واجب) من ناحيتى وانما الواجب ذو المقدمة وعلاجه فى ذمة المأمور وهذا التصريح مستهجن منه وأما النهى عنها فغير معقول لان الألتزام به اتلاف للواجب النفسى المتوقع وجوده على وجود هذا

المنهى عنه (والأعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الأمر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه : احتجوا بأنه لو لم يقتض الوجوب فى غير السبب ايضا) اى كما اقتضى فى السبب للنم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالى بقسميه) من تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا (باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه وحينئذ فأن بقى ذلك الواجب واجبا لنم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا) هذا ولا يخفى ان ما ذكره من دليل على وان اصلحناه بأن المراد بالجواز هنا ليس هو الأباحة لأن انتفاء الوجوب لا يقتضى الأباحة فان غير الواجب كما يجوز ان يكون مباحا يجوز ان يكون مستحبا او مكروها بل يجوز ان يكون حراما وان كان هذا الاحتمال لا يتمشى بالنسبة الى المقدمة لما اسلفنا من ان تحريم المقدمة ويجاب فيها من التنافر ما لا يخفى ثم حتى لو حكمنا بالأباحة فان قوله وحينئذ يكون معناه وحين ان يجوز تركه ومع جواز الترك لا يتسع مجال للتوالى التى ذكرها فان جواز الترك لا يستلزم الترك نعم اذا قلنا وحين ان تتترك المقدمة تأتى التوالى لكن تركها يكون باختيار من المكلف فيعاقب على ترك ذى المقدمة لانه كان هو ومقدمته مقدورين له وهو اختار ان لا يتسمى بالمقدمة فلم يتأت له ذو المقدمة ومثل هذا يكون محل عقاب وعلى كل حال فالشرطية الأولى وهى قوله لو لم تجب المقدمة لجاز تركها بمعنى الأباحة لا تلازم فيها وقوله فى الشرطية الثانية وحين ان يجوز تركها لنم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا كذلك لا تلازم فيها فأن جائز الترك لا يستلزم تكليف ما لا يطاق كما لا يستلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا والذى يستلزم واحدا منهما هو الترك نفسه

لاجوازه (وبيان بطلان كل من قسمى اللزم ظاهر وايضا فان العقلاء لا يرتابون فى ذم تارك المقدمة مطلقا) اى اية مقدمة كانت (وهو دليل الوجوب) فيها وهذا كسابقه فيه اشتباه فانهم يذمون تارك ذى المقدمة المسلم وجوبه والمقدور فعله بفعل المقدمة وحيث يختار المكلف ترك مقدمات الواجب فانه قد اختار ترك الواجب نفسه والذم عليه لاعلى ترك المقدمة بما هى وهو واضح (والجواب عن الأول) الذى كان مفاده ان المقدمة لو لم تجب لجاز تركها وحينئذ فان بقى ذو المقدمة على وجوبه لزم تكليف ما لا يطاق وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا (بعد القطع ببقاء الوجوب) لذى المقدمة (ان المقدور) وهو ذو المقدمة بالقدرة على مقدماته (كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو فسى المقدور وتأثير الأيجاب) للمقدمة (فى القدرة) عليها وعلى ذىها (غير معقول) لان الأيجاب فى كل شىء لا يأتى بالقدرة وانما القدرة فسى المقدور من الاشياء نابعة عن امكان فعله وايا كان حكمه وفيما نحن فيه الأمر كذلك (والحكم بجواز الترك هنا عقلى لشرعى) فيه اشتباه واضح بل الحكم بالجواز هنا شرعى لاعقلى فان المقدمة اذا لم تكن واجبة كانت جائزة من ناحية الشرع لكن العقل يقول للمكلف يجب عليك القيام بذى المقدمة تنفيذاً لأمر مولاك والقيام بذى المقدمة قيام بتمهيد ما يتقاضاه والمقدمة من جملة ما يتقاضاه (لان الخطاب به) اى بالجواز (عبث) بمعنى مستهجن كما قدمنا (فلا يقع من الحكيم) والشرع لم يقع منه التصريح بجواز ترك المقدمة كما لم يصدر منه الحكم بوجوبها لأنها ليست فى باب المقدمة من اهدافه وانما هدفه الواجب المطلق الذى اوجبه بلا تعرض لمقدماته بأيجاب او بتجويز (واطلاق القول فيه) اى فى الجواز (يوهم ارادة الشرعى فينكر) وقد عرفت ان المراد بالجواز هو الشرعى وانه

لايستلزم الأستنكار (وجواز تحقق الحكم العقلى ههنا) اى فى باب المقدمة وانهوجوب المقدمة تنفيذاً للتكليف بذمها (دون الشرعى) وانه لم يحكم بوجوبها ان لاهداف له فيما بعد ان كلف بأمر مقدور وهو ذو المقدمة فان المقدورية عليه لا تتوقف على ايجاب المقدمة بل هو يرى من نفسه القدرة وجدانا على الفعل ومقدماته (يظهر بالتأمل : و) الجواب (عن) الدليل (الثانى منع كون الذم على ترك المقدمة) نفسها (وانما هو على ترك الفعل المأمور به حيث لاينفك عن تركها) وحيث تترك فأنما هو باختيار من المكلف لأن الشرع لم يمنع فعلها والعقل اوجبه تمهيدا لأطاعة التكليف :

(اصل : الحق ان الأمر بالشىء على وجه الايجاب لا يقتضى النهى عن ضده الخاص لالفاظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احـ الضداد الوجودية لابعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه فى الحقيقة فلا يقتضى النهى عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك) لا يخفى ان كل واحد من الاحكام الخمسة مفاده فى لبّ الواقع امر بسيط لاتركب فيه فالناظر الى الوجوب انما ينظر الى تحتم ارادة الشىء فعلا والناظر الى الحرمة انما ينظر الى لزوم الترك بل هو حين النظر الى واحد منها بخصوصه عازب عن غيره بتاتا وما قيل فى الوجوب انه رجحان الفعل مع المنع من الترك فأنما هو شرح وبسط لتلك الأرادة لفعل الشىء الموصوفة بالتحتم لا ان لفظه وضع لمعنى مركب فالأمر بالشىء عند النظر لهذا المقام فقط لا يقتضى اكثر من تحقق مفاده ولا ينظر الى شىء وراء ذلك حتى الترك لهـ هذا المأمور به فلا دلالة للفظ الأمر على النهى عن الضداد الوجودية مبهمة ومشخصة ولا على ترك هذا المأمور به بالمرّة نعم لانمنع الاستلزمات العقلية فى هذا الباب ان حصلت ان تقول بمنع الترك وبعبارة اخرى كما ان الواجب

بالجوب الشرعى لا ينظر الا نفسه ولا استتباع له من لفظه الى ايجاب
مقدماته واية كانت كذلك هذا الواجب لا ينظر الى اضراره فيتولد من بطن
مفاده الناتج عن لفظه النهى عنها فما ذكر فى هذا الفصل على طولـه
مباحث اجنبية عن العناوين الواقعية للأبواب المعنونة وان كانت لا تـخلو
عن فائدة لنفسها لا لعنوان الباب وقد اطال صاحب المعالم رحمه الله فى
هذا المقام بما لا طائل ورائه للباب نفسه فقال عقب ما سلفناه من عباراته
(وعلى هذا) اى ان يراد بالـضـد التـرك (يدل الأمر على النهى عنه
بالتضمن وقد كثر الخلاف فى هذا الاصل واضطرب كلامهم فى بيان محله
من المعانى المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع فى الضد العام بمعناه
المشهور اعنى التـرك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين
المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو فى الضد الخاص واما العام
بمعنى التـرك فلا خلاف فيه ان لو لم يدل الأمر بالشىء على النهى عنه (اى
عن تركه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندى فى هذا نظر) فأن الأمر
انما يدل على مفاد نفسه ومفاده الزام المخاطب بايجاد المأمور به هذا
كل ما يعطيه اللفظ من نفسه وكل ما ينطوى فى نفس الأمر وقد لا يخطر فى
باله التـرك فضلا عن النهى عنه و (لأن النزاع ليس بمنحصر فى اثبات
الاقضاء ونفيه ليرتفع فى الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقضاء فيه
خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقضاء فى انه
هل هو عينه او يستلزمه كما ستمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد
العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف ههنا انه ذهب قوم الى ان
الأمر بالشىء عين النهى عن ضده فى المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم
يبين مطلق للأستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا
واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص : لنا على عدم

الأقتضاء فى الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من) الدلالات
(الثلاث) المطابقة والتضمن والألتزام (وكلها منتفيه اما المطابقة فلأن
مفاد الأمر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست
الأرجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهى عن الضد
الخاص ضرورة واما التضمن فلأن جزئه هو المنع عن الترك ولا ريب فى
مغايرته) اى الترك (للأضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما
الألتزام فلأن شرطه اللزوم العقلى او العرفى ونحن نقطع بان تصور معنى
صيغة الأمر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهى
عنه ولنا على انتقائه) اى اللزوم (معنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه
وعدم قيام دليل صالح عليه ولنا على الأقتضاء فى العام بمعنى الترك ما علم
ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة الأمر
الدال على الوجوب دالة على النهى عن الترك بالتضمن وذلك واضح) انه
ليس بصحيح بل كما اسلفنا ان الأمر مفاده الألتزام بايجار الفعل لاكثر
وقد لا تتوجه نفس الأمر بالمرّة الى مفهوم الترك بل الى ما تريده وهو ايجار
الفعل فأين التركيب فى معنى الأمر وان احد جزئيه رجحان الفعل والآخر
المنع عن تركه فأن كل ذلك تحكم فالحق ان الأمر بالشىء لا يقتضى من لفظه
الدلالة على النهى عن الضد وادى ضد كان وحتى بالألتزام اذا كان منشؤه
اللفظ واما الألتزامات المعنوية فتلك ان تكن تأتى الى الميدان فى هذا
الباب وامثاله فبعد تشقيق مفاد الأمر الى عامة نواحيه التى بها يكون او
يتيسر فعله وما الى ذلك ومثل هذه الألتزامات لا ربط لها بصلب الموضوع
المتحدث عنه وفى باب مقدمة الواجب ايضا فالتفت بدقة (احتج الذاهب
الى انه) اى الأمر بالشىء (عين النهى عن الضد) ومعنى ذلك ان
الشىء المأمور به هو عينا ما نهى عنه لأجله فالأمر بالشىء والنهى عن ضده

عبارتان على معنى واحد والحق ان هذه الدعوى ارسلت من دون تدبر وان استدل لها (بأنه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين فى الصفات النفسية اولا والمراد بالصفة النفسية ما لا يفترق اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالإنسانية للإنسان) والحجربة للحجروما الى ذلك (وتقابلها) الصفة (المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز له) اى للإنسان واشباهه فى هذه الخواص (فأن تساويا فيها) اى فى الصفات النفسية (فمثلان كسوارين وبياضين والا) بأن لم يتساويا فى الصفات النفسية (فأما ان يتنافيا بأنفسهما بأن يمتنع اجتماعهما فى محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فأن تنافيا كذلك فصدان كالسواد والبياض والا) بأن لم يتنافيا كذلك (فخالقان كالسوار والحلاوة) فانهما قد يجتمعان فى شىء اسود فى لونه حلو فى ذائقته (ووجه انتفاء اللازم بأقسامه انهما) اى الأمر بالشىء والنهى عن ضده (لو كانا ضدّين او مثليين لم يجتمعا فى محل واحد وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق فى الحركة الأمر بها والنهى عن السكون الذى هو ضدها ولو كانا خالافين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الآخر لان ذلك حكم الخالافين كاجتماع السوار وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة) والمرورة (فكان يجوز ان يجتمع الأمر بالشىء مع ضد النهى عن ضده و) ضد النهى عن ضده (هو الأمر بضده) كأن يقال تحرك واسكن (لكن ذلك محال اما لأنهما نقيضان ان يعد افعال هذا وافعل ضده امرا متناقضا كما يعد قولنا (فعله وفعل ضده خبرا متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه) اى التكليف بغير الممكن (محال والجواب انه ان كان المراد بقولهم ان الأمر بالشىء طلب لتترك ضده على ما هو حاصل المعنى) من قولهم الأمر

بالشئ^ء نهى عن ضده (انه طلب لفعل ضد ضده) فان الحركة ضد
 للسكون وضد ضد الشئ^ء هو الشئ^ء نفسه فان ضد الضد يصدق على
 الحركة ويصدق على السكون والمأمور به ضد لضده وقد طلب فعله وعلى كل
 حال ان كان المراد بقولهم ان الأمر بالشئ^ء طلب لتترك ضده انه طلب
 لفعل ضد ضده (الذى هو نفس الفعل المأمور به فالنزاع لفظى) ركيك
 جدا (لرجوعه الى تسمية المأمور به تركا لضده وتسمية طلبه نهيا وطريق
 ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فمحصله ان الأمر بالشئ^ء له عبارة اخرى
 كلاحجية انت وابن اخت خالتك ومثله لا يليق ان يدون فى الكتب العلمية ؛
 وان كان المراد انه) اى الأمر بالشئ^ء ليس المراد به طلب لفعل ضد
 ضده الذى هو نفس الفعل المأمور به بل هو (طلب للكف عن ضده منعنا
 مازعموا انه لازم للخلافيين و) الذى زعموه انه لازم لكل امرين متخالفين
 (هو اجتماع كل مع ضد الآخر) فان هذه الكلية ليست بتامة لان الخلافيين
 قد يكونان متلازمين (كفرضا ان السواد ملازم للحلاوة) فيستحيل فيهما
 ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشئ^ء يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم
 اجتماع كل مع ضده) ففى الفرض المذكور لو جاز اجتماع الحلاوة مع
 البياض مع ان السواد ملازم للحلاوة للزم ان يجتمع السواد مع البياض
 (وهو محال وقد يكونان) اى الخلافيان (ضدين لأمر واحد كالنوم
 للعلم والقدرة) فالعلم والقدرة كلاهما ضدان للنوم (فاجتماع كل) من
 القدرة والعلم (مع ضد الآخر) ومن اضداد العلم النوم فاذا اجتمعت
 القدرة مع ضد العلم وهو النوم فقد اجتمعت مع ضد نفسها ايضا فان النوم
 ضد للقدرة كما سلف (يستلزم اجتماع الضدين) وحاصل هذا التطويل
 ان الخلافيين ليس من شعارهما جواز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر واذ
 انتقضت هذه الكلية لم يتم دليل هذا المدعى ان النهى عن الضد عين

الأمر بالشيء لانه مثله ولا ضده ولا خلافه بل يجوز لنا ان نقول انهما
خلافان وقولكم ان شعار الخلفين هو اجتماع كل منهما مع ضد الآخر قد
هدمناه بما مثلناه :

(حجة القائلين بالاستلزام) الشامل للتضمن والألتزام (وجهان
- الأول - ان حرمة النقيض) وهو الترك بالنسبة الى الفعل (جزء من
ماهية الوجوب) الذى قيل فى تعريفه انه رجحان الفعل مع المنع عن
الترك (فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن
واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى بالاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بأن
الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى) انه خلاف الأصلاح كما يمكن تمشيطه
على المطابقة فأن اللفظ الموضوع يستلزم معناه (واجيب بأنهم ان ارادوا
بالنقيض الذى هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع فى
شيء ان لا خلاف فى ان الدال على الوجوب دال على المنع عن الترك
والا خرج الواجب عن كونه واجبا) وقد اسلفنا ان هذا الكلام لا اصل له
من القواعد العلمية اما معنى الوجوب فأمر بسيط لا تركيب فيه والأمر المتوجه
الى قرار ارادته انما يريد ايجاد ما ألزم به وقد لا يأتى الى ذهنه معنى
الترك والواجب هو ايجاد الامر لا المنع من الترك فكيف مع عدم التوجه الى
المنع من الترك يخرج الواجب عن كونه واجبا (وأن ارادوا احد الاضداد
الوجودية) الخاصة (فليس بصحيح ان مفهوم الوجوب ليس بزائد على
رجحان الفعل مع المنع عن الترك واين هو من ذاك وانت اذا أحطت خبرا
بما حكيناه فى بيان محل النزاع) وانه يشمل حتى الضد العام الذى هو
الترك وان كان لا خلاف فيه نفسه كما يقول المصنف نعم هناك جهة خلاف
فيه ان الاقتضاء فيه بعنوان انه عينه او يستلزمه وان الاستلزام بمعنى اللزوم
من اللفظ او من المعنى او انه بالتضمن وهذه الترييدات جهات خلاف

لا ان الخلاف بالنسبة الى المنع عن الترك مفقود بالمرّة (علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر لجواز كون الاحتجاج) الذى ساقوه (لأثبات كون الأقتضاء على سبيل الاستلزام فى مقابلة من ادعى انه عين النهى لاعلى اصل الاقتضاء وما ذكر فى الجواب) انه لاخلاف فى المنع عن الترك (انما يتم على التقدير الثانى) وهو اصل الأقتضاء (فالتحقيق ان يرد فى الجواب بين الاحتمالين) احتمال اصل الاقتضاء واحتمال تسلمه وانه استلزام ليعين (فيتلقى بالقبول على الأول) بمعنى الاستلزام (مع حمل الاستلزام على التضمن) لا اللزوم (ويرد بما ذكر فى هذا الجواب على الثانى) وهو اصل الاقتضاء فإنه لا اختلاف فيه حتى تساق له حجة (الوجه الثانى) من وجهى الحجة (ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لأنه المقدور وما هو الا الكف عنه) اى تركه (او فعل ضده وكلاهما) اى الترك وفعل الضد (ضد للفعل والذم بأيهما كان يستلزم النهى عنه ان لانذم عما لم يینه عنه لأنه معناه) اى ان الذم معناه هو ما نهى عنه (والجواب المنع من انه لانذم الا على فعل) كما قالوا (بل يذم على انه لم يفعل) وهو الترك محضا فانه ليس بفعل (سلمنا) انه لانذم الا على فعل (لكننا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف) وكف النفس عن الفعل امر وجودى ونوع فعل بخلاف الترك الأزلى فإنه عدم محض (ولا نزاع لنا فى النهى عنه) اى عن الكف وانما نزاعنا فى الأضداد الوجودية الخاصة والكف ليس منها :

(واعلم ان بعض اهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصرافى المعنوى) لا الذى يستتبعه اللفظ (فقال التحقيق ان من قال بان الأمر بالشىء يستلزم النهى عن ضده لا يقول بأنه لازم عقلى له بمعنى انه لا يبد عند الأمر من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلى مقابل الشرعى يعنى

ان العقل يحكم بذلك لا الشرع) ولا يخفى مافى هذا الكلام من تهافت فان الذى لا يتعقله الأمر عند امره ولا يتصوره كيف يكون لزومه عقليا اى لاشرعيا بل لامعنى لتصوير لزومه وايا كان اللزوم (قال والحاصل انه اذا امر الأمر بفعل فبصدور ذلك الأمر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضى بذلك هو العقل فالنهى عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهى ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعى كالأمر بمقدمة الواجب اللازم من الأمر بالواجب ان لا يلزم ان يتصوره الأمر هذا كلامه وانت اذا تأملت كلام القوم رأيت هذا التوجيه انما يتمشى فى قليل من العبارات التى اطلق فيها الاستلزام واما الأكثرون فكلامهم صريح فى ارادة اللزوم باعتبار) جذب (الدلالة اللفظية وحكمه على الكل بارادة المعنى الذى ذكره تعسف بحث بل فرية بينة) .

(واحتج المفصلون على انتفاء الأقتضاء) من الأمر بالشىء عن النهى عن ضده (لفظا بمثل ما ذكرناه) من انتفاء الدلالات الثلاث اللفظية على ذلك (فى برهان ما اخترناه) فى باب الضد وقد تقدم (و) احتجوا (على ثبوته) اى الاقتضاء (معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذى هو الأمور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وحينئذ فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهى عنه) وهذا منهم تعليق على اصل لم يسلم من العلماء فان مقدمة الواجب ليست بواجبة على رأى جملة من اهل العلم وحتى السببية منها (وجوابه) على مبنى المصنف النافى لوجوب غير السبب من المقدمات (يعلم مما سبق آنفا و) الذى اسبقناه (انا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب وقد تقدم والثانى) من وجهى الاستدلال (ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك الأمور به وهو) اى ترك الأمور به (محرم

قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم) وهذه الكلمة الملفوفة يجب تفصيلها حتى يتضح حق الأمر من باطله فليعلم ان مقدمة الحرام لاتكون محرمة الا اذا فقد المكلف مع فعلها الأختيار فى ترك المحرم وكل مقدمة اذا فعلها المكلف وبعد فعلها يجد نفسه مختارة فى الأقدام على الحرام والأحجام عنه فهذه المقدمة ليست بحرام وهذا الملاك سارى المفعول فى كل مقدمة لحرام (والجواب) من المصنف (انكم ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الأولى) الناطقة بان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المأمور به (وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك فى الوجود الخارجى) بأن من يترك الصلاة مثلا لا بد وان يتلبس بعمل من اكل وشرب وما الى ذلك (على سبيل التجوز) فى الحكم بعدم الانفكاك لان عدم الانفكاك انما يصدق حقيقة اذا كان بين العلة والمعلول واما اذا كان على سبيل الاتفاقات والصدف فأطلاق هذا العنوان عليه تجوز (منعنا) المقدمة (الأخيرة) الناطقة بان مستلزم الحرام حرام (وتنقيح المبحث ان الملزوم اذا كان علة لللازم) له (لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم) اذا كان وجود اللازم مما لا يحصل بدون الملزوم وان الملزوم متى حصل حصل لازمه بالقهر وحيث لا يتحقق هذا الملاك فلا (لنحو ما ذكرنا فى توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب) ونحن قد بينا حتى فى المقدمات السببية لا يلزم القول بوجودها بل المسئول به المكلف هو المسبب فعليه ان يمهده له كل ما يحققه ومن جملة ذلك الاسباب (فأن العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة) بل الحق ان العلة اذا كانت منحصرة بالنسبة الى المعلول المنهى عنه بحيث اذا حصلت اثرت قهرا فى حصوله فان مثل هذه العلة تكون حراما ومن دون هذه الصورة فلا (وكذا اذا كانا) اى الأمران

(معلولين لعلة واحدة فأن انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعى انتفائه فى العلة) المولدة له (فيختص المعلول الآخر الذى هو المحرم بالتحريم من دون علته) لا يخفى ان حرمة المعلول لا تستلزم حرمة العلة الا اذا كانت العلة منحصرة بحيث اذا حصلت حصل معلولها بالقهر واما اذا كانت العلة لايهذذا النحو فلا كما ان انتفاء التحريم فى احد المعلولين لا يستدعى انتفائه عن العلة اذا لم تكن منحصرة فيجوز ان تكون غير المنحصرة حراما وما يجوز انتسابه اليها من المعلولات ليس بحرام (واما اذا انتفت العلية بينهما) اى بين الامرين (او الاشتراك فى العلة) الواحدة (فلا وجه حينئذ لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم ان لا ينكر العقل تحريم احد امرين متلازمين اتفاقا) اى من باب الاتفاق لا من باب العلية المنحصرة (مع عدم تحريم الآخر) لفرض ان تلازمهما من باب الاتفاق لا العلية المنحصرة (وقصارى ما يتخيل ان تضاد الأحكام) وجوب وحرمة استحباب وكراهة وابطاحه (بأسرها يمنع من اجتماع حكمين منها فى امرين متلازمين ويدفعه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين فى موضوع واحد) لافى موضوعات متعددة بان يكون لكل حكم موضوع يحيا له (على ان ذلك) الذى ذكرتموه (لواثر) اى لوصح (لثبت قول الكعبى بأنتفاء المباح) بالمره (لما هو مقرر من ان ترك الحرام) كعدم الزنا مثلا (لا بد من أن يتحقق فى ضمن فعل من الافعال) التى تشغل زمان الزنا (ولا ريب فى وجوب ذلك الترك) الذى فرضناه ترك الزنا (فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق فى ضمنه) ذلك الترك من اكل وشرب او انشغال بعمل آخر غير منهى عنه (مباحا لانه) اى ذلك الفعل الشاغل لزمان الزنا (لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين فى الحكم) فحيث يكون ترك الزنا واجبا ويلازم ذلك انشغاله بالأكل مثلا فان

الانشغال بالأكل يكون واجبا (وبشاعة هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه) وقلما ذكروا الوجه الأصح وهو ان ترك الحرام موقوف على الاراد تولا ربط لذلك بأكل ولا بشرب ولا اى انشغال آخر وما هذه الامور الا مقارنات للترك لاعلل ولذلك قال (فى بعضها تكلف حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا فى ضمن فعل من الافعال فيكون) اى فعل فرض (واجبا تخييريا) فمقارن ترك الزنا اى فعل يكون يتصف بوجوب المقدمية (والتحقيق فى رده انه مع وجود الصارف عن الحرام) وهو اختيار عدم فعله بالأرادة (لا يحتاج الترك الى شىء من الأفعال) الملهية عن فعل الحرام (وانما هى) أى الافعال (من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الأكوان واحتياج الباقي الى المؤثر) ومعنى ذلك ان حدوث الاشياء قاض بوجود علة احدثتها فهل يكفى فى استمرار بقائها اصل احدثها ام ان العلة المحدثة لا بد وان تواكب وجود الاشياء المزبورة وتمدها بالبقاء آنا فانا وما يرتبط من هذه القاعدة بهذا الباب ان اول تصميم على الترك كاف فى استمرار المتروك او لا بد ان يمد الاستمرار ممد من الاستعانة عليه بالتشاغل بما يلهى عن الفعل والحق انه لاحاجة الى هذا الممد بل نفس استرسال التصميم على الترك كاف حتى لو فرض عدم مقارنة فعل من الافعال له (وان قلنا ببقاء الاكوان) بعد احدثها (والاستغناء) عن المؤثر فى استمرارها (جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك) للحرام (واما مع انتفاء الصارف) والتصميم على الترك (وتوقف الامثال) للنهي (على فعل منها) اى من الافعال ليشغل عن ارتكاب الحرام (للعلم بأنه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلزم بالوجوب فى هذا الفرض ولا ضير فيه)

ان لا يلزم من فرض مورد او موردين او اكثر منهما انتفاء المباح بالمرة (كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به) اى بوجوب مطلق المقدمة للواجب (فهو فى سعة من هذا) الأشكال (وغيره) :

(اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لتترك المأمور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما عليية ولا مشاركة فى علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم حينئذ لتحريم اللازم لوجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتضى له فهو ممنوع لما هو بين من ان العلة فى الترك المذكور انما وجود الصارف عن فعل المأمور به وعدم الداعى اليه) والداعى هو الارادة والأختيار (وذك) اى عدم الارادة او عدم الداعى او اى شىء آخر عبرت (مستمر مع فعل الاضرار الخاصة فلا يتصور صدورها ممن جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف) وتحقق التصميم على فعل المأمور به والمصمم على فعل شىء لا يقوم بالأتيان لضع ما يريد فعله (الا على سبيل الألجاء والتكليف معه) اى مع الألجاء (ساقط وهكذا القول بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما فى العلة فإنه ممنوع ايضا) ولا توقف على فعل الضد (لظهور ان الصارف الذى هو العلة فى الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو) اى الصارف (مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان) الضد (واجبا كانا) الصارف و ارادة فعل الضد (مما لا يتم الواجب الا به وان قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب) بل فى المستطاع ادعاء عدم وجوب اية مقدمة تفرض كما حررنا ذلك فيما سبق (فلا حكم فيهما) اى لا يتصفان بالوجوب (بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باختيار اقتضائه ترك المأمور به يكون منهيا) عنه حيث يكون امرا اختياريا (كما عرفت فاذا أتى به) اى بالصارف (المكلف عوقب عليه من تلك الجهة) التى نهى عنها (وذلك لا ينافى

التوصل به الى الواجب) وهو فعل الضد لو فرض واجبا (فيحصل)
الواجب المفروض او فيحصل الصارف ويتوصل به (ويصح الأتيان بالواجب
الذى هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهى متعلقا بتلك المقدمة
ومعلولها لا بال ضد المصاحب للمعلول) ان لا يربط للنهى بهذا الضد
(وحيث رجع البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به
وعدمه) اى عدم الوجوب (فلورام الخصم التعلق بما نبهناه عليه بعد
تقريبه بنوع من التوجيه كأن يقال لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان
كان واجبا موسعا) وانما قيده بالتوسعة لانه لا يعقل فى الواجبيــــــــــــن
المضيقين الا التخيير بينهما حيث لأهم (لكنه لا يصح فى الواجب الموسع
لأن فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المأمور به وهو) اى
الصارف عن الفعل المأمور به (محرم قطعاً فلو صح مع ذلك) اى مع كونه
حراماً (فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف) المحرم (واجباً
باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم) بالنسبة الى الصارف
(اجتماع الوجوب والتحريم فى امر واحد شخصى ولا ريب فى بطلانه
لدفعناه) جواب لقوله فلورام الخصم الخ (بأن صحة البناء على وجوب
ما لا يتم الواجب الا به يقتضى تمامية الوجه الأول من) وجهى (الحجة)
الذى تقدم نقله فإنه كان قائماً على وجوب مقدمة الواجب مطلقاً وقد فندناه
فلو كان الوجه الثانى من الحجة المزبورة هو عين مفاد الوجه الأول (فلا
يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الوجه الذى يقتضيه التدبير فى
وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقاً على القول به) ولسنا من اهل هذا
الأطلاق كما تقدم مكرراً (انه ليس على حد غيره من الواجبات) لان وجوبه
غيرى تمهيدا لفعل نى المقدمة (والا) اى لو كان وجوب المقدمة على
حد غيره من الواجبات المتأصلة (لكان اللازم فى نحو ما اذا وجب الحج

على النائي فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامثال حينئذ فيجب عليه اعادة السعى بوجه سائق لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للأمثال كما سيأتى بيانه وهم لا يقولون بوجوب الأعادة (للسعى (قطعاً فعلم ان الوجوب فيها) اى فى المقدمة (انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الأتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته) وهو التوصل الى ذى المقدمة (اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلاة مثلاً يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامثال على ارادته) لان غير المراد لا يتحقق من نفسه واما قوله (وكراهة ضده) فليس بشرط نعم هو لا يستطيع ان يحمل ارادتين جديتين لامثال فعل الصلاة والاتيان بضدها لأنه مستحيل (فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بال ضد الواجب لان كراهته محرمة) وكما عرفت ان كراهة الضد ليست بشرط فلا يصح قوله (فيجتمع حينئذ الوجوب والتحريم فى شىء واحد شخصى وهو باطل كما سيجىء) لكن قد عرفت ان الوجوب فى مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضداً واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج) وعلى مبناه لا تندفع غائلاً لاجتماع الوجوب والتحريم فى واحد شخصى حتى فى المقدمات ومهما كان وجوبها له قيمة او لاقيمة له (ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الأمر للنهي عن الضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به ان كون وجوبه للتوصل يقتضى اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعى اليه لا يمكن التوصل) بترك الضد الخاص الواجب مقدمة لان وجود الصارف عن فعل المأمور به يهدم الفعل المأمور

به عن التحقق فلا مجال حينئذ لأن يقال ان ترك الضد الخاص واجب توصلا لتحقيق الأمور به فأن الأمور به غير متحقق لتحقيق الصارف عنه وعدم الداعى اليه فأية موضوعية تبقى لترك الضد الخاص حتى يتوصل به (فلا معنى لوجوب المقدمة حينئذ وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعى مستمران مع الأضرار الخاصة) فترك الأمور به مربوط بهما ولا ربط له بالأضرار الخاصة فعلمت ام تركت (وايضا) تأكيد لعدم صحة القول بأن ترك الضد واجب مقدمة (فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها) على اطلاقها (انما تنهض دليلا على الوجوب فى حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر) وهذا الكلام معناه ان مقدمة الواجب انما تكون واجبة حيث تكون موصلة وبدون الأيصال لا تتصف بالوجوب وهو اشتباه فان المراد بالمقدمية التمهيد لذى المقدمة وهذا التمهيد حاصل فيها سواء كانت موصلة ام لا لأن فعل ذى المقدمة يربطه بالفاعل لا بها وانما هى للتمهيد والتمكين وبحصولها يحصلان فعل المكلف ذا المقدمة ام لم يفعله (وحينئذ) وعلى مبناه فى المقدمة وانها لا تجب الا اذا كانت موصلة (فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص فى حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستنار فى الحكم بالاعتضاء) متعلق بالحكم (اليه) متعلق بالاعتضاء والاعتضاء انما يتم فيما معه الأيصال وما لا يصال معه اى اقتضاء يتجه نحوه فالأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده لأن ترك الأمور به يستند الى وجود الصارف وعدم الداعى اليه فلا تصل النوبة الى ترك الأضرار الخاصة حتى يكون واجبا مضافا الى ان ترك الأضرار الخاصة مقدمى والمقدمة انما تجب حيث يريد المكلف فعل ذى المقدمة اما حيث لا يريد فعلها فأنها لا تجب ان لا موضوعية لها ولا ايصال فيها

(وعليك بأمعان النظر في هذه المباحث فأنى لا أعلم احدا حام حولها)
وان كان فيها تطويل وفي جملة منه بلا طائل :

(اصل : المشهور بين اصحابنا ان الأمر بالشئيين او الأشياء على وجه التخيير) بينها (يقتضى ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع) عينا (ولا يجوز الأخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالأصالة) وحيث ان هذا المعنى لا يصح الا اذا كان مصب النتائج من هذه الامور المتعددة واحدا كان كل واحد منها واجدا للملاك لكن حيث يحصل الملاك بواحد منها يسقط الباقي عن التأثير فوجب كل واحد منها باعتبار واجديته للملاك الداعى الى الأمر به يكون اصاليا (وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد) منها (لا بعينه ويتعين بفعل المكلف) والحق ان الواجب هو تحصيل الملاك وهو سار فيها جميعا فهي واجبة جميعا لكن امثال الملاك بواحد منها لا يبقى مجالا للأفراد الباقية لتحصيل الحاصل (قال العلامة رحمه الله ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين فى المعنى) بل المعنى كما رأيت مختلف (لان المراد بوجوب الكل على البدل) فى الأمثال لأن الوجوب متعلقه واحد مبهم بل هى كلها متعلقة له لداعى الملاك الباعث على الأمر بتحصيله فى الخارج (انه لا يجوز للمكلف الأخلال بها اجمع) لان الأخلال بها اجمع معناه الأخلال بتحقيق الملاك المراد (ولا يلزمه الجمع بينها) لان الباقي بعد الأول لا يكون له مجال (وله الخيار فى تعيين ايها شاء) لأنها سواسية فى تحصيل الغرض (والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا) لا لم يريدوا هذا ولو ارادوا هذا لما كان معنى لأظهار خلافهم ولكنهم ارادوا ان الوجوب وارد على واحد مبهم وهو غلط لان المبهم مع ابهامه لا وجود له ولأن الملاك لما كان ساريا فى عدة افراد

على سبيل الاستقلال كان هو الداعى الى وجوب كل واحد بالنظر الى نفسه (فلا خلاف معنوى بينهم) بل هناك كما رأيت (نعم ههنا) اى فى الواجب التخييرى (مذهب تبرء كل واحد من المعتزلة والأشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين) مشخص (عند الله غير معين عندنا) كالشبهة فى العلم الأجمالى (الا انه تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عند الله) ولا يدري ان قائل هذا القول من اين احرز ان ما يختاره المكلف هو المعين عند الله وايضا كيف يجوز ان يكلف الله بالمبهم مباشرة وعلى كل حال فهو قول صدر لا عن شعور بما جاء فيه (ثم انه أطال الكلام فى البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه المثابة) من الفساد (فلا فائدة لنا مهمة فى اطالة القول فى توجيهه ورده ولقد احسن المحقق) الحلوى (حيث قال بعد نقل الخلاف فى هذه المسألة وليست المسألة كثيرة الفائدة) اما اصل المسألة فى الواجب التخييرى فحق وفيه فائدة وهذه الزوائد المارة حشو لاقية له :

(اصل : الأمر بالفعل فى وقت يفضل عنه) وهو الواجب الموسع والمضيق بخلافه وكل منهما بملاكه صحيح وواقع وصحته فى المقدر وقته بقدره لا تحتاج الى بيان وفى الموسع معناه ان ما بين طرفى المبدأ والمنتهى رصيد لحصول المطلوب فى اى جزء من الوقت قام المكلف بالوظيفة فقد ارى ما عليه وادرك مصلحة ما اراد ولا مانع من ان يتصور ان فى بعض ثنايا الوقت فضيلة بالنسبة الى غيره وان كان جميع الوقت مؤمنا للملاك الداعى الى الأمر بالواجب وهذه مطالب لوضوحها غنية عن البيان بلا حاجة الى ان تتكرر فيها الأقوال وعلى كل حال الأمر بالموسع فى وقته (جائز عقلا واقع) من الشرع والعرف (على الأصح ويعبر عنه بالواجب

الموسع كصلاة الظهر مثلا وبه قال اكثر الأصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم ان ذلك يؤدى الى جواز ترك الواجب) ولا نعلم منشأ ظنهم فأن المكلف الملتفت العالم بتكليفه الحاضر للقيام به لا يفترق عنده كون الوقت بمقدار الوظيفة او اوسع منها بل يعد السعة فيها لطفا به واما غير الحاضر للقيام بالوظيفة فسيان فى حقه الموسع والمضيق (ثم انهم) اى المنكرين للسعة (افترقوا على ثلاثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الأوامر التى ظاهرها ذلك) اى التوسعة (مختص بأول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد على ما ذكره العلامة) وهذا بظاهره انكار للموسع فى حال انه واقع (وثانيها انه مختص بآخر الوقت ولكن لو فعله فى اول الوقت كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض) وهذا الكلام من ناحية اوله ناطق بالمضيق ومن استدراكه فما بعد لا وزن له لان الزكوة وغيرها من الامور الواجبة ان تحققت شرائطها لزم المكلف والا فلا وكون النفل يسقط الفرض ارجاء مجرد على انه فى نفسه ركيك لانه تسوية بين الفرض والنفل فى حال ان المطلوب ليس كذلك لأن الفرض بداعيه صار فرضا ولو كان هذا الداعى بنفسه موجودا فى النفل لما اتجه كونه نفلا (وثالثها انه مختص بالآخر واذا فعل فى الأول وقع مراعى فأن بقى المكلف على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات التكليف كان نفلا) نحن لاندرک ان المأتى به فى غير وقته جزما يصير واجبا والمكلف قبل حلول وقت الواجب ليس مكلفا به سواء بقى واجدا لشرائط التكليف الى وقته ام لم يبق : هذا كلام يلوح عليه اثر الأهمال (وهذا القولان) الثانى والثالث (لم يذهب اليهما احد من طائفتنا) الاماميين (وانما هما لبعض العامة : والحق تساوى جميع اجزاء الوقت فى الوجوب) حتى لو نص الأمر على

فضيلة بعض الأجزاء على بعض (بمعنى ان للمكلف الأتيان فى اول الوقت وفى وسطه وآخره وفى اى جزء) من الوقت (اتفق ايقاعه كان واجبا بالأصالة من غير فرق بين بقاءه على صفة التكليف) فى كل الوقت (وعدمه) حيث يكون على الصفة عند اتيانه فيما بين المبدء والمنتهى اذا كان له منتهى وحيث لا يكون له منتهى ولا هو مقيد بالفورية فمن اول الايجاب الى ما يظن معه البقاء قادر عليه كما اريد منه (ففى الحقيقة) الواجب الموسع (يكون راجعا الى الواجب المخير) فى الأفراد لبا وان كان بينهما فروق (وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل فى ثانى الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم بن زهـرة والقاضى سعد الدين بن البراج وجماعة من المعتزلة) نحن لانفهم لهذه البدلية معنى فان الذى هو فى سعة من وقته ومخير بالنسبة الى اجزاء الوقت من موله اى تكليف شرعى آخر يرد عليه اذا لم يرد الاتيان بالواجب فى اول الوقت واما ان المكلف دائما وابدأ يعقد ضميره على الأتيان بما يراى منه فعله وترك ما ينهى عنه فذاك من تمام الأيمان ولا ربط له بالباب المتحدث عنه فعلا (الاكثرين على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة وهو الأقرب فيحصل مما اخترناه فى المقام دعويان) الأولى ان الموسع ممكن وواقع وان العزم على اداء الفعل فى ثانى الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه ليس بواجب على انه وظيفة خاصة (لنا على الأولى منهما) وهى التوسعة (ان الوجوب مستفاد من الأمر وهو مفيد لجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بأن يكون الجزء الأول من الفعل منطبقا على الجزء الأول من الوقت والأخير على الأخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره فى اجزائه) اى

الوقت (بأن يأتي بالفعل فى كل وقت يسعه من اجزاء الوقت وليس فى الأمر تعرض لتخصيصه بأول الوقت او آخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعاً بل ظاهره) اى الأمر (ينفى التخصيص ضرورة دلالة على تساوى نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالأول او الآخر تحكماً باطلاً وتعين القول بوجوبه على التخيير فى اجزاء الوقت ففى اى جزء اراده فقد اراده فى وقته وايضاً لو كان الوجوب مختصاً بجزء معين فان كان فى آخر الوقت كان المصلى للظهر مثلاً فى غيره مقدماً لصلاته على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله كان المصلى فى غيره قاضياً فيكون بتأخيره له عن وقته (المعين) عاصياً كما لو أخر الى وقت العصر (المختص) وهما خلاف الأجماع : ولنا على (الدعوى الثانية) وهى عدم وجوب البدل وهو العزم على ارادة الفعل فى ثانى الحال اذا أخره عن الوقت الخ (ان الأمر ورد مطلقاً بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفى التخيير) المذكور (ضرورة كونه رالاً على وجوب الفعل بعينه ولم يعم على وجوب العزم وليل غيره) اى غير الأمر المطلق المذكور (فيكون القول به) اى بالعزم وانه بديل الفعل اذا لم يؤت به فى اول الحال (ايضاً تحكماً كتخصيص الوجوب بجزء معين) من الوقت (احتجوا لوجوب العزم بأنه لو جاز ترك الفعل فى اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب) ولم يتوجهوا ان المندوب يجوز تركه مرة واحدة والواجب اذا لم يفعل حتى آخر الوقت اوجب المعصية وای فرق اوسع من هذا الفرق وعليه فيسقط قولهم (فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التمييز بينهما وحيث يجب) البدل (فليس هو الا العزم للأجماع على عدم بديلية غيره وبأنه ثبت فى الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو أتى بأحدهما اجزء ولو أخلّ بهما عصى

وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت والجواب عن الأول (وهو تشبيهه بالندب) ان الانفصال عن المندوب ظاهر مما مرّ) فى الاحتجاج على الموسع (فأن اجزاء الوقت فى الواجب الموسع باعتبار تعلق الأمر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجرى مجرى الواجب المخير فى أى جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه فى الأجزاء البواقى فكما ان حصول الأمثال فى المخير بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ماعداها عن وصف الوجوب التخييرى كذلك ايقاع الفعل فى الجزء الوسط او الأخير من الوقت فى الموسع لا يخرج ايقاعه فى الأول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فإنه لا يقوم مقامه حيث يترك شىء وهذا كاف فى الانفصال و) الجواب (عن الثانى) الناطق بأن الفعل والعزم فردان للواجب (انا نقطع بأن الفاعل للصلاة مثلا ممثلا باعتبار كونها صلاة بخصوصها لا لكونها احد الأمرين الواجبين تخييرا اعنى الفعل والعزم فلو كانتمة تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما) أى احد الواجبين تخييرا (على ما هو مقرر فى الواجب التخييرى وايضا فالأثم الحاصل على الأخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلاة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لأن العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الألتفات اليه بطريق الأجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الأيمان سواء دخل وقت الواجب ام لم يدخل فهو واجب مستمر عند الألتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلاة) بل هو لنفسه واجب ايمانى لا يربط له بالواجب الموسع بخصوصه ولا بغيره (واعلم ان بعض الأصحاب توقف فى وجوب العزم على الوجه الذى ذكره) فى كلام المصنف لا فى كلام المرويين منه (وله) أى لتوقفه (وجه)

بناءً على ان الواجب ماورد عليه حكم بخصوصه وليس فى البين من ذلك شىء (وان كان الحكم به متكررا فى كلامهم) اى الاصحاب (وربما استدل له) اى للوجوب المذكور (بتحريم العزم على ترك الواجب) لكنك قرأت سابقا ان لاحرام من مقدمات الحرام الا ما رى اليه قطعاً والعزم ليس كذلك فان الانسان يستطيع ان يغير عزمه وبهذا يضعف قوله (لكونه عزمًا على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكك المكلف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى) ضعيف لما سبق ولأن الانسان الملتفت قد يكون متردداً فى الفعل والترك مع التفاته :

(حجة من خص الوجوب بأول الوقت ان الفضلة فى الوقت ممتنعة لأدائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا) نحن لاندرک ان الفضلة فى الوقت تؤدي الى ترك الواجب او الى جواز تركه كما لاندرک جهة خروجہ عن الوجوب اذا كان تركه باختيار من المكلف (وحينئذ فاللازم صرف الأمر الى جزء معين من الوقت فأما الأول او الأخير لانتفاء القول بالواسطة) ونقول فليكن القول بالواسطة لوجود له لكنه تصوير صحيح فى التصور كالأول والآخر (ولو كان هو الأخير لما خرج عن العهدة بأدائه فى الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الأول : والجواب اما عن امتناع الفضلة فى الوقت فقد اتضح مما حققناه آفا فلا نطيل بأعادته وأما عن تخصيص الوقت فى الأول فبأنه لو تم لما جاز تأخيره عنه وهو باطل أيضا كما تقدمت الإشارة اليه : واحتج من علق الوجوب بآخر الوقت بأنه لو كان واجبا فى الأول لعصى بتأخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل فى الأول لكن التالى) وهو العصيان (باطل بالأجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم لو كان الفعل

فى الأول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل فى ذلك الوقت الموسع ومنعه من اخلائه عند وسوغ له الاتيان به فى اى جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه فى اوله او وسطه او آخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال فى الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الأخلال بالجميع ولا يجب الأتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ماشاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل فى الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما رام الوقت متسعا فاذا تضيق (الوقت بحيث لم يبق منه الا مقدار اراء الواجب) تعين عليه الفعل : وينبغى ان يعلم ان بين التخيير فى (الموضعين) الواجب الموسع والواجب المخير (فرقا من حيث ان متعلقه) اى متعلق التخيير (فى الخصال) المخيرة (الجزئيات المتخالفة الحقائق) كالاعتاق والصيام والأطعام (وفيما نحن فيه) وهو الواجب الموسع متعلق التخيير فيه (الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلاة المؤداة مثلا فى جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة فى كل جزء من الأجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بمشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير هناك) اى فى التخيير (بين جزئيات الفعل) كالاطعام والصيام والاعتاق (وههنا) اى فى الموسع التخيير (فى اجزاء الوقت : والأمر فيه سهل) :

(اصل : الحق ان تعليق الأمر) كما يقال اكرم زيدا اذا جاءك (بل مطلق الحكم) مثل هو حر متى خدمك سنة (على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط) لا يخفى ان كل قيد او شرط يأخذه اهل اللسان المتدبرون لما يقولون له اثره فى الحكم الا ان تنص قرائن حالية او مقالية ان سوق القيد والشرط كان لداع آخر كالترك فى قول من يقول لصاحبه

أتيك ان شاء الله فأن هذا الشرط يسوقه من له عقيدة به للتيمن فانتفاء المشروط عند انتفاء الشرط مفروغ عنه والشبه التي تذكر سوف تدفع (وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان) المحقق والعلامة (وذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل عليه الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة : لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجرى في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبارر من هذا انتفاء الأعطاء عند انتفاء الأكرام قطعاً بحيث لا يكارى ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الأول) وهو اعط زيدا درهما ان اكرمك (ايضاً هكذا واذا ثبتت الدلالة على هذا المعنى عرفاً ضمنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهى اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة) :

(احتج السيد رحمه الله بأن تأثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر ويجرى مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطاً الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه آخر فانضمام الثانى الى الأول شرط فى القبول ثم يعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الأول يقوم مقام الثانى ثم يعلم بدليل آخر ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضاً فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من أن تحصى : واحتج موافقوه مع ذلك) الذى ذكره هو (بأنه لو كان انتفاء الشرط مقتضياً لانتفاء ماعلق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصننا رالا على عدم تحريم الأكرام حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقاً) اردن التحصن ام لم يردنه :

(والجواب عن) الدليل (الأول) الذى ساقه السيد انه اذا علم وجود مايقوم مقامه كما فى المثال الذى ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطاً بل

الشرط حينئذ احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفاءهما معا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمه وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذى ذكرناه و (الجواب) (عن) الدليل (الثانى) الذى ساقه موافقو السيد يكون (بوجه - احدها - ان ظاهر الآية يقتضى عدم تحريم الأكرأه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الأباحة ان انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع ههنا منتف لأنهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكرأههن عليه فأن الأكرأه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الأكرأه فلا تتعلق به الحرمة) لأنها حكم لا بد له من موضوع ولا موضوع لها هنا :

(وثانيها) اى الوجوه (ان التعليق بالشرط انما يقتضى انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى) غير التعليق عليه (ويجوز ان تكون فائدته فى الآية المبالغة فى النهى عن الأكرأه يعنى انهن) وهن ذوات الشهوة ولذة البغاء لهن (اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها) لهن لان فى ذلك حفظا لكرامته (او ان الآية نزلت) فى مورد خاص له خصوصيته وذلك (فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا) :

(وثالثها) اى الوجوه (انا سلمنا ان الآية تدل على انتفاء حرمة الأكرأه بحسب الظاهر نظرا الى) وجود (الشرط لكن الأجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع) :

(اصل : واختلفوا فى اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند

انتفائها فائتبه قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد فى الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس) اسلفنا ان اخذ اى شرط وقيد بلسان اهل اللسان المتدبرين لما يتكلمون به له اثره القاطع فى ترتب الحكم على المأخوذ من القيود والشروط وانتفائه عند انتفائه لان الحكم ينتفى بانتفاء موضوعه هذا اذا لم تكن فى الحال او المقال قرائن تنص على غير ذلك وهذا المعنى سارى المفعول فى الشرط والصفة والغاية وغيرها وتسلمه فى بعضها دون بعض تحكم محض لاقيمة له (و) قول المصنف بعدم الانتفاء عند الانتفاء فى الصفة (هو الأقرب) دعوى تحكيمية واستدلاله على ذلك بقوله (لنا انه لو دل لكانت) الدلالة (بأحدى) الدلالات (الثلاث وهى بأسرها منتفية) يعنى حتى باللزوم ضعيف ولو تم له هنا لتم فى الشرط فان دلالة الشرط على الانتفاء عند الانتفاء كذلك فلم حكم هناك بالدلالة ونفاها هنا (اما الملازمة فبيينة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن ان نفى الحكم فى غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزئه ولانه لو كان كذلك) اى بالمطابقة او التضمن (لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده) حيث يدعى انه بالمنطوق ولم يدع ذلك احد (واما بالنسبة الى الألتزام فلأنه لا ملازمة فى الذهن ولا فى العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة فى السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى) ولازم التعبير ان يقول عند انتفائها فان محور الحديث هو الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء (كعدم وجوبها فى المعلوفة) وليس لوصف العلف اثر فى الاستدلال وانما الاثر ان تعليق ترتب الزكوة على السوم هل يقتضى انتفاء الحكم عند انتفاء السوم الحق نعم يقتضى كما اقتضاه فى الشرط نهنا وعرفا وارعاء عدم الملازمة فى الذهن والعرف معا تحكم فارغ لا يشف عن

شئ (واحتجوا) اى مثبتوا المفهوم فى الصفة (بأنهلو) كان وجود القيد كعدمه و (ثبت الحكم مع انتفاء الصفة) كثبوته مع اخذها قيودا (لعرى تعليقه عليها عن الفائدة) ومثل هذا جار فى الشرط ايضا (وجرى مجرى قولك الأنسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر) لأننا نعلم من خارج ان غير الابيض لا يعلم الغيوب ايضا وكذ لك غير الاسود اذا نام لا يبصر وما مثلوا به يأتى الكلام فيه كما يأتى فى وصف السائمة عينا فأننا لو بقينا لأنفسنا وليس هناك خارج نستمد منه القرينية وسمعنا ان الانسان الابيض لا يعلم الغيوب لفهمنا من مساق الكلام القيدية كالسائمة نعم لما علمنا من الخارج ان الابيض وغير الابيض سواء فى عدم العلم بالغيب لم نعتد بالقيد ولكننا نؤاخذ آخذ عقيدا حتى يجيب بجواب مقنع والا يكون كلامه هذرا وجواب المصنف عن حجتهم بأن الفوائد كثيرة فأنه مؤاخذ بمثل ذلك فى الشرط اولا وبأنه خروج عن محور البحث بما هو بحث علمى فأن القرائن حيث تكون موجودة لها اثرها واما ابتداء القرائن تحكما فمثله ايضا آت فى الشرط حرفا بحرف فليتوجه الى ذلك فأن مسير الحديث من المصنف لا يخلو من سفسطة قال (والجواب المنع عن الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه) من انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة (بل هى) اى الفوائد (كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كأن يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له) ومثل هذا يأتى فى الشرط ايضا فيقال فى قوله اذا جاءك زيد فأكرمه انه قيل ذلك لشدة الاهتمام باكرامه عند مجيئه والا فأكرامه لازم حيثما كان او قيل لان السامع محتاج الى بيانه لكثرة مراودة زيد له وانه هل يلزم اكرامه حتى مع كثرة المراودة (كما فى قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية اطلاق فانه

لولا التصريح بالخشية (بأن عرى الكلام عنها فقيل لا تقتلوا اولادكم (لأمكن ان يتوهم جواز القتل معها) اى مع خشية الأملق (فدل بذكرها) اى صفة الخشية (على ثبوت التحريم عندها ايضا) وهذه قرينة خارجية ايضا فحيث يكون القتل مع الخشية حراما فبدونها اولى بالحرمة وهذا كله خارج عن محور البحث كما اسلفنا (ومنها ان تكون المصلحة مقتضية لأعلامه حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص) فحيث تتحقق هذه المصلحة تكون قرينة وحيث لا تتحقق تكون افتراضا وزعما وهما مطرودان عن ساحة العلم (ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقة او تقدم بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل) كل هذه الأمور حيث تتحقق تكون قرينة وحيث لا تتحقق فان افتراضها مطرود (واعترض) ونعم الأعتراض ما اعترض به (بأن الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفى الحكم عن غير محله اذا لم تظهر للتخصيص فائدة) يطغح بها الكلام او المقام (سواء فحيث يتحقق) من الكلام او المقام (ما ذكرتموه من الفوائد) المحتملة او المرجلة لكم بالفعل (لا يبقى من محل النزاع فى شىء وجوابه ان المدعى) لنا نحن نفاة مفهوم الوصف (عدم وجدان صورة لا تحتل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف فى الاستغناء عن اقتضاء النفى الذى صرتم اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لالفائدة) وحيث يكون لكلام البلغاء قيمة فأن التدبذب بكلامهم بأفتراض وخلق احتمالات لظواهر كلامهم المفروض اطاحة بكلامهم وببلاغتهم بل ويتدبراتهم وعقولهم (ان مع احتمال فائدة منها) اى من تلك الفوائد التى لم تخرج عن التخرص والتخمين (يحصل الصون ويتأدى ما لا بد فى الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل) بل ما ذكرتموه يحتاج الى دليل لان الذى يصرف الكلام عن ظاهره من غير قرينة محققة من الكلام او المقام عابث مخطىء (واما

تمثيلهم فى الحجة بالابيض والاسود فلا نسلم ان المقتضى لاستهجانه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو فى كونه بياناً للواضحات (ونحن قد تكلمنا على هذا ارق الكلام فلا داعى بعده للأطالة فالتفت الى هذا البحث بدقة :

(اصل : والأصح ان التقييد بالغاية) كالتقييد بغيرها على حسب ما قرئته سابقاً فى الاصلين الماضيين (يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها) ومعنى المخالفة ان الحكم لا يستمر الى ما بعد الغاية بل يقف عندها لأنها غايته (وفاقاً لأكثر المحققين وخالف فى ذلك السيد ره فقال ان تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية) ومعنى هذا انه لا يستمر الى ما بعدها وقوله (وما بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل) لا معنى له فأن ثبوت الحكم اذا كان لتلك الغاية كان لازم ذلك ان ما بعد الغاية ليس له ذلك الحكم فقد علم انتفاؤه من نفس السياق لا من دليل خارج (ووافقه) اى وافق السيد (على هذا بعض العامة : لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه آخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت وجوبه) واستمراره (بعد مجيئه) اى مجيء الليل (لم يكن الليل آخراً وهو خلاف المنطوق : احتج السيد بنحو ما سبق فى الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لافرق بينهما فأن قال فأى معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واى معنى لقوله فى سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فأن قيل لا يمتنع ان تكون المصلحة فى ان يعلم ثبوت الزكوة فى السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها فى المعلوفة بدليل آخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفاً بحرف) وهذا

كله على السيد وعلى كل نفاة المفهوم من شرط ووصف وغاية فان الجميع من وار واحد وهو لزوم المفهوم واما قول لا يمتنع ان تكون المصلحة فى ان يعلم ثبوت الزكوة فى السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها فى المعلوفة بدليل آخر فهو جزاف فأن الصارف عن المفهوم لا يجوز ان يكون هو التحكم والأفتراض ولا يصرف الا وجود قرينة طافحة من الكلام او المقام وما سوى ذلك فهو مردود على صاحبه (لانه متحكم : كما ان جواب المصنف حقا ارعاء فارغ حيث يقول) والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر ان لا ينفك تصور الصوم المقيد بكونه آخر الليل مثلا عن عدمه فى الليل (نفسه) بخلافه هناك) اى فى الصفة (كما علمت) بل الجميع من مقولة واحدة وكل من فكك فقد انتهى ان يفكك (ومبالغة السيد فى التسوية بينهما لاوجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الأفاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط) والأقوائية لا منبج لها (ولهذا قال بدلالته) على المفهوم (كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها) وانست بفضل ما سبقناك به من تشريح للمطلب وتوضيح لاتعود تحتاج الى مزيد بيان :

(اصل : قال اكثر مخالفينا ان الأمر بالفعل المشروط جائز وان علم الأمر انتفاء شرطه) مقدمة لا بد ان يعلم ان الأمر تارة ترجع فائدة لتدل الأمر واخرى للمأمور وثالثة لهما معا والأمر قد يصدر عن ارادة جديية واخرى امتحانية لتحصيل العلم بحال المأمور او لكشف حاله للناس اوله اولهما معا والشرائط تارة تعود لنفس التكليف واخرى للمكلف به والعنوان الذى ذكرناه فى صدر البحث ان يكن لها نطباق موزون فعلى الأوامر الأمتحانية ولو كان الممتحن هو الله علام الغيوب لما اسلفنا ان الامتحان ليس من لازمه دائما حصول العلم من طريقه للأمر بل قد يكون الأمر عالما ومع ذلك

يبين ذلك ان الرسول لو اعلنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل فى وقت مخصوص قبح منا ان نأمره بذلك لامحالة وانما حسن دخول الشرط فيمن تأمره فقد علمنا بصفته فى المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل (اى مثل حسن الفعل الذى نعرفه كما نعرف قبح القبيح من الافعال) لأنه مما يصح ان نعلمه وكون الأمور متمكنا) من الامتثال (لا يصح ان نعلمه) بالجزم (عقلا فاذا فقد الخبر) وهو العلم (فلا بد من الشرط) بأن نقول افعل كذا ان تيسر لك (ولا بد من ان يكون احدنا فى امره يحصل فى حكم الظن ان لتمكن من يأمره بالفعل مستقبلا ويكون الظن فى ذلك قائما مقام العلم) بالتمكن (وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله) اى العلم (فلا يقوم) الظن (مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب) بمعنى جاز (ان يوجه الأمر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول حاله كحالنا اذا اعلنا الله تعالى حال من تأمره بلا شرط : قلت هذه الجملة التى افادها السيد كافية فى تحرير المقام وافية فى اثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعارة الاحتجاج على ما صرنا اليه) .

(احتج المجوزون) للأمر مع العلم بانتفاء الشرط (بوجه - الأول - لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم) وهو عدم معصية احد) ياطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه) بما ادى الى عدم وقوعه (واقلها) اى الشروط (ارادة المكلف له) اى لأيقاع الفعل وحيث لا يريد فقد انتفى شرطه (فلا تكليف به فلا معصية) ان لا تكليف وما ذكره الى هذا الحد سفسطة لان الاختيار مادام محفوظا كان التكليف من هذه الناحية غير

معوق فالأمر حيث يعلم ان مأموره واجد للاختيار باستطاعته ان يفعل وان لا يفعل كان له الأمر حتى لو علم ان المأمور الخاص لا يفعل ما يؤمر به عن قصد واختيار لان رصيد الأمر وهو الأختيار موجود وتلكأ الطرف مختاراً لاقيمة له والداعى هو اتمام الحجة وبه يخرج عن العبث :

(الثانى) من الوجوه انه (لو لم يصح) الأمر حتى مع العلم بانتفاء الشرط (لم يعلم احد انه مكلف) والذي يهديه الى كونه مكلفاً توجيه الأمر من مولاه نحوه (واللازم) وهو انه لا يعلم احد انه مكلف (باطل) لأن البالغين العقلاء الذين وصلتهم الشريعة يعلمون انهم مكلفون مع انهم لا يعلمون تحقق ماكلفوا به منهم فى مدارج حياتهم (اما الملازمة فلأنه مع الفعل) وتحققه (وبعده) اى بعد حصوله (ينقطع بـه التكليف) بالبداهة (وقبله) اى قبل الفعل (لا يعلم) بتحقيقه منه (لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه) وحيث يتخلف الشرط يتخلف المشروط (فلا يكون مكلفاً لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعاً واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف فى تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمناً) وقطعة قطعة (ونرد فى كل جزء جزءً فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى على صفة التكليف فى الجزء الآخر فلا يعلم حصول الشرط الذى هو بقاءه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف وأما بطلان اللازم فبالضرورة) ومنشأها ان مدار حياة الإنسان فى كل شىء هو ما يلوح له بحسب الظواهر فتراه يكذب ويوجد لأحراز مال ينعش به نفسه وذراريه مع انه لا يعلم ببقاء نفسه ولا ببقاء ذراريه وقس على ذلك كل شئون الحياة فالمكلف يعلم انه مكلف بحسب ما يلوح له من قدرة وصحة وعقل وما الى ذلك وهذا كاف بل لا يمكن غيره فى كافة الشئون :

(الثالث : لو لم يصح) التكليف بما علم عدم شرطه (لم يعلم ابراهيم بوجود ذبح ولده) وانما علم من توجيه الأمر له وهذا الأمر كان فاقدا لشرطه وهو لزوم التنجيز فان الله انما اراد اختباره ليكشف اخلاصه وصدقته للناس (لانتفاء شرطه عند وقته وهو) اى الشرط (عدم النسخ وقد علمه) اى علم ابراهيم الوجوب (والا) اى لو لم يعلم بهذا التكليف (لم يقدم على ذبح ولده) وقوله (ولم يحتج الى فداء) حشو لارتباط له بالاستدلال وسيجىء وجهه هذا ومسألة ابراهيم هنا امتحانية محضة وقد اسلفنا ان الاختبارات صحيحة حتى من علام الغيوب لان الهدف منها ليس هو تحصيل الأمور به :

(الرابع : كما ان الأمر يحسن لمصالح تنشأ من) الفعل (الأمر به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الأمر وموضع النزاع من هذا القبيل) وهو ما يعبر عنه بالأمر الأمتحاني (فأن المكلف من حيث عدم علمه بامتناع الأمر به) عليه (ربما يوطن نفسه على الامتثال) ويهيئها لذلك (فيحصل له بذلك لطف فى الآخرة) لحسن منوياته (وفى الدنيا لانزجاره عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده بأوامر) لا يريد لها جديا و (ينجزها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له والآنسان قد يقول لغيره وكلتك فى بيع عبدى مثلا مع علمه بأن سيعزله اذا كان غرضه) من اظهار التوكيل (استمالة الوكيل او امتحانه فى امر العبد) ما ذكره هنا مطلب صحيح وهو عمدة الباب وكل ما سبقه كما اسلفناه لامجال له فى الأمر المتحدث عنه والمعنون له الباب :

(والجواب عن الأول) الذى قالوا فيه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد (ظاهر مما حققه السيد) بل مما حققناه وذكرناه فى موقعه (ان ليس نزاعنا فى مطلق شرط الوقوع وانما هو فى الشرط

الذى يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الأمر وليسست
 الارادة) المنوطة بالمكلف التى هى تحت اختياره (منه) اى من ذلك
 الذى يتوقف عليه تمكن المكلف (والملازمة) التى ذكروها (انما تتم على
 تقدير كونها منه وحينئذ فتوجه المنع عليها جلى) لأنه حيث لا يفعل لأنه
 لم يرد لا لأن هناك مانعا وقف امامه :

(و) الجواب (عن الثانى) الذى قالوا فيه لو لم يصح لم يعلم احد
 انه مكلف ما سلفناه بوضوح ومن افق ما ذكرناه ما اجاب به بقوله (المنع من
 بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد فى تتمه
 تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع فقال ولهذا نذهب الى انه
 لا يعلم بأنه مأور بالفعل الا بعد تقضى الوقت وخروجه فيعلم انه كان
 مأورا به وليس يجب) اى يلزم (اذا لم يعلم قطعا انه مأور ان يسقط
 عنه وجوب التحرز لأنه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم فهذه اماره
 يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا
 يتحرز من ذلك الا بالشرع فى الفعل والأبتداء به ولذلك مثال فى العقل
 وهو ان المشاهد للسمع من بعد مع تجويزه ان يخترم السبع قبل ان يصل
 اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما
 ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا) من السيد (كلام جيد ما عليه
 فى توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على
 حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الأجماع على وجوب الشرع
 فيه بنية الفرض) ولا تكون نية الفرض حيث لا علم بالمفروض هكذا يقول
 هذا المستدل وانما يظهر جوابه من كلام السيد الآنف (ان يكفى فى
 وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا
 دلالة فيه على حصول العلم) لناوى الفرض فى تأدية الأمور به :

(و) الجواب (عن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح الذى هو
 فرى الأوداج) واقعا لكنه فى ظاهره كسائر الأوامر وبهذا تظهر نكتة
 الاوامر الامتحانية انها بظاها كالأوامر الجدية فأبراهيم علم بتكليفه كما
 يعلم الباقون جريا على ظواهر الأمور والأوامر ولو كان ابراهيم لا يعلم من
 هذا الأمر الا بتنجيز المقدمات من الاضجاع وتناول المدية وما الى ذلك
 لما كان فى ذلك اثر لا فى حقه ولا فى حق ولده فقول المصنف (بل كلف
 بمدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجرى مجرى ذلك) ان كان ان
 التكليف فى لب الواقع وفى علم الله هكذا كان فهو حق لكنه ليس من مقولة
 المقام الظاهر لأبراهيم كغيره من المكلفين بأن المراد جدى لامتحانى :
 واما قوله (والدليل على هذا قوله تعالى فنادى يا ابراهيم قد
 صدقت الرؤيا) فانه لا دلالة فيه للمصنف فان الذى رآه ابراهيم انه يذبحه
 وهو مشى على هذا الجد ولكن الله اعرب له ان جد المطلب اظهر
 اخلاصك فينا للناس (واما جزعه) فكجزع كل من اريد منه ذبح ولده
 وقول المصنف (فلا شفاقة من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه
 لجريان العادة بذلك) فهو غفلة عن مجارى هذا الأمر (واما الفداء)
 فهو جبر لسير الظاهر ولما جاء فى الرؤيا انى ارى فى المنام انى اذبحك
 لا كما يقول المصنف (فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح
 او عن مقدمات الذبح زيادة عما فعله ولم يكن قد أمر به ان لا يجب فى
 الغدية ان يكون من جنس المفدى) والحق ان المصنف قد تعثر فى
 جوابه عن هذا المطلب الواضح :

(و) الجواب (عن الرابع) والرابع والثالث كلاهما موافقان للواقع لان
 الأوامر الامتحانية مما لاشك فى صحتها ووقوعها فى الخارج وكما يجوز
 الامتحان من الذى لا يعلم يجوز الامتحان من الذى يعلم لكشف حقيقة

المتحن للناس ومقام اخلاصه واطاعته فما اجاب به المصنف عن الثالث بما مر عليك وعن الرابع بقوله (انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل) جديا (لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والأنقياء له والامتثال وليس النزاع فيه بل فى نفس الفعل) لكن الظواهر لا تفرق بين الاوامر الجدية والامتحانية ولذلك كان للأمتحان اثر الجد كما حصل لابراهيم مقام المخلص لا كما زعمه المصنف فكلامه عن الثالث والرابع فيه هنات كثيرة ومؤاخذات وقوله (واما ما ذكره من المثال فأنا يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع فى حقه تعالى) لأنه علام الغيوب : انما يصح فيمن يريد تحصيل العلم والا فالذى يريد كشف حال المأمور لنفسه او للناس او للطرفين طريقه الوحيد المشفوع بالمؤيدات هو الامتحان وهو من اوضح الواضحات :

(اصل : الأقرب عندى ان نسخ مدلول الأمر وهو الوجوب لا تبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذى كان قبل الأمر) مما يجب التوجه له كما اشعرنا آنفا ان محتوى الاحكام الخمسة مفادات بسيطة لا تتركب فيها كما هى فى قرارات النفس كذلك فان المخزون فيها ان الوجوب الزام بالفعل والحرمة الزام بالترك والأباحة تساوى الطرفين والاستحباب الزام بالفعل بدرجة خفيفة والكرهية الزام بالترك بدرجة خفيفة ايضا وحيث ينتفى حكم من الاحكام يبقى الموضوع الذى كان فيه مطلسا من اى حكم حتى ينص عليه فعنوان هذا الأصل بما فيه من خلافات لم يحقق كما هو حقه ولذلك كثر فيه قيل وقال والجميع ليس بشيء كما ترى فنسخ مدلول الأمر وهو الوجوب عن موضوع لا تبقى معه الدلالة على الجواز ولا غير الجواز ولا يرجع الى الحكم الذى كان قبل الأمر به بل يلاحظ من الآن ما يكون حكمه فان الموضوعات ليس لها من ذاتها اقتضاء حكم خاص

وجالب الحكم لها غيرها وحيث عرفت حق المطلب فهلم الى ما ذكره المصنف بعد ما ذكر رأيه الشخصى (وبه) اى بقولنا (قال العلامة فى النهاية وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره) اى مختار العلامة (فى التهذيب - لنا - ان الأمر انما يدل على الجواز بالمعنى الأعم) من الأباحة (اعنى الأذن فى الفعل فقط) وهذا ليس بصحيح بل الأمر لا يدل الا على الألزام ولا غير حتى ان النفس لا تتوجه الى غيره بل لا يأتى اليها فى خاطر لأن كل دافعها اليه هو الزام الطرف بايجار ما دعى اليه فأين دلالة الأمر وهو أمر على الجواز بالمعنى الأعم اعنى الأذن فى الفعل وهذه التفسيرات انما تأتى الى النفس بعد الغوص عليها وتشعب النفس فى مجاريها (وهو) اى الأذن فى الفعل (قدر مشترك بين الوجوب والندب والأباحة والكرهية) والقول فى الأباحة والندب والكرهية كالقول فى الوجوب بأن معانيها بسيطة ولا تركب فيها فليس بينها قدر مشترك الا بعد الغوص فى اطراف مفادتها وهذا الغوص ليس من محتواها بما هى هى فمعنى الوجوب فى النفس شىء ومعنى الاستحباب شىء آخر وكذلك الأباحة والكرهية (فلا يتقووم) الجواز بالمعنى الأعم (الا بما فيها من القيود) فالواجب بما له من قيد والاستحباب كذلك ومثلهما الأباحة والكرهية (ولا يدخل بدون ضم شىء منها) اى من القيود (فى الوجود البتة فادعاء بقاءه بنفسه) من غير قيد (بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الأذن فى الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع من الترك الذى اقتضاه الناسخ موقوف على كونه النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذى هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع) منه ومن رجحان الفعل (وذلك غير معلوم ان النزاع فى النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه) من تعبير (وهو كما يحتمل التعلق بالجزء

الذى هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا فى رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الآخر الذى هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان) هذا التعبير رفع الحرج عن الفعل (قليل الجدوى لكونه راجعا فى الحقيقة الى التعلق بالمجموع) هذا كله قد يكون حقا لو كان مفاد الحكم الشرعى وجوبا وغيره مركبا ومع بساطته كما عرفت فلا مجال لهذا الحديث كله :

(احتجوا) اى المثبتون للجواز بعد نسخ الوجوب (بأن المقتضى للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحقيقه - أما الأول) وهو وجود مقتضى الجواز (فلأن الجواز جزء من الوجوب والمقتضى للمركب مقتضى لأجزائه - وأما الثانى) وهو فقدان المانع (فلأن الموانع المحتملة (كلها منتفية بحكم الأصل) الناطق بعدمها ومجرد الاحتمال لاقيمة له (و) بحكم (الفرض) ايضا (سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ما هيتمركبة والمركب يكفى فى رفعه رفع احد اجزائه فيكفى فى رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذى هو جزؤه وحينئذ فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز فأن قيل لانسلم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التى معه) اى مع الفصل (من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذى هو جنس للواجب وغيره) من استحباب وكراهة واياحة (لا بد لوجوده فى الواجب من علة وهى الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله) الذى هو الفصل (مقتضى لزوال الجواز) ايضا (لأن المعلول) وهو الجنس (بزوال فصله) وهى الفصل لان الجنس بما هو قوامه فصوله وحيث لفصول فليس هو ايضا (فثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين - احدهما - ان الخلاف واقع فى كون الفصل علة للجنس فقد

انكره بعضهم وقال انهما (اى الجنس والفصل) معلولان لعلـة
واحدة) لا ان الفصل علة للجنس وانتفاء احد المعلولين لا يقتضى انتفاء
المعلول الآخر (وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه - وثانيهما - انا وان
سلمنا كونه علة له فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقا يقتضى ارتفاع الجنس بل انما
يرتفع) الجنس (بارتفاعه) اى الفصل (اذا لم يخلفه فصل آخر وذلك
لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك
مقتضى لثبوت الأذن فيه) اى فى الترك (وهو) اى الأذن فى الترك (فصل
آخر للجنس الذى هو الجواز والحاصل ان للجواز قيدين احدهما المنع
من الترك والآخر الأذن فيه فاذا زال الأول) المنع من الترك (خلفه
الثانى) الأذن فى الترك (ومن هنا يظهر انه ليس المدعى بثبوت
الجواز بمجرد الأمر بل به وبالناسخ فجنسه بالأول) وهو الأمر (وفصله
بالثانى) وهو الناسخ للمنع من الترك ويلوح فى هذا الكلام نوع من
التهافت فان الناسخ اذا جاء ازال الأمر وحيث يزول الأمر الذى اعتبروه
مصدرا للجواز فما هو محقق الجواز وتوهم ان الناسخ يزم بالوجوب وحده
فاسد فإنه قائم بذات الأمر وهو كل معناه حيث لا قرينة على الاستحباب
وحيث يزال الوجوب يزول معه الأمر لأنه الذى افاره وبه قيامه وفساد هذا
التوهم ليس مما علق بهؤلاء وحدهم بل المصنف جاراهم عليه كما تقـرؤه
جليا منهم ومنه فيما يأتى (ولا ينافى هذا) الذى قلناه بان الجواز
ثبت بالأمر وبالناسخ فجنسه بالأول وفصله بالثانى (اطلاق القول بأنه اذا
نسخ الوجوب بقى الجواز حيث ان ظاهره) اى ظاهر هذا القول
(استقلال الأمر به) اى بثبوتـه من دون حاجة الى الناسخ (فأن ذلك
توسع فى العبارة واكثرهم مصرحون بما قلناه : فان قيل لما كان رفع
المركب) ويريد به فى المقام رفع الوجوب الذى يعتبره مركبا من رجحان

الفعل مع المنع من الترك (يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوى احتمالى رفع البعض الذى يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذى معه يزول قلنا الظاهر يقتضى البقاء لتحقق مقتضيه اولا والأصل استمراره فلا يدفع بالأحتمال) نحن اذا سئلنا هؤلاء ان الوجوب لما جاء ماذا جاء به قطعاً يقولون جاء به الأمر ان لاشىء آخر سواه له رابطة به والأمر الذى جىء به لأفادة الوجوب ما الذى يحقق بقاءه بعد ارتفاع مفاده ولم يكن داعى الأتيان به الا داعى الوجوب فأذا زال المفاد زال معه فان الناطق عند ما نطق به لم يدعه الجواز الى النطق به كما لم يدعه الاستحياب وحيث تفقد هذه الدواعى ويرتفع مفاده وهو الوجوب فالتفاصيل التى ذكروها بالأسر ليست الا اختلاقاً لما لا اصل له وحيث تحققت من هذه النبذة عرفت ان هذا الأصل بالأسر حشو : ومما شاة لمجارى عبارة الكتاب نقول (وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضى للجواز هو الأمر) الذى انشأ ليفيد الوجوب والوجوب شىء والجواز شىء آخر لا يلتفت اليه الا بعد الغوص فى مبادئ الوجوب وانه لا يكون من مادة هى المحرمة بل لا بد ان يكون من مادة هى الجواز الى آخر هذه التشقيقات التى لا ربط لها بماهية الوجوب بما هو وجوب له كيانه الخاص (فيستصحب) هذا المقتضى الذى انما جاء ليقضى بالوجوب وانا به على زعم هؤلاء جاء ليقضى بالجواز (الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافى فيستمر الجواز ظاهراً وهذا معنى ظهور بقاءه : والجواب) من المصنف (المنع من وجود المقتضى فان الجواز الذى هو جزء من ماهية الوجوب) على مبنى صاحب الكتاب وقد عرفت انه اشتباه وان الوجوب فى نفسه مفاد بسيط معناه

الالزام بالفعل لاكثر (وقد مشترك بينها وبين الاحكام الثلاثة الآخر)
الأباحة والاستحباب والكرهه (لا تحقق له بدون انضمام احد قيودها
اليه قطعاً وان لم تثبت عليه الفصل للجنس لأن انحصار الأحكام فى
الخمس يعد فى الضروريات) وليس عندنا جواز خارج عن الوجوب
والاستحباب والكرهه والأباحة والخمس هو الحرام الذى لا منفذ فيه
للجواز وانتم تريدون اثبات الجواز وحده اى من دون وجوب ولا اباحة ولا
استحباب ولا كراهه وهو لا وجود له فى الشرع الا فى بطن واحد من هذه
الاربعة (وحينئذ فالشك فى وجود القيد يوجب الشك فى وجود المقتضى
وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعنى المنع من
الترك فيقتضى ثبوت نقيضه الذى هو قيد آخر) ويعبر عنه بعدم المنع من
الترك الذى هو نقيض للمنع من الترك (كذلك يحتمل التعلق بالمجموع)
وبعبارة اخرى رفع الأمر رأساً فاذا ارتفع الأمر ارتفع معه ما كان فى احشائه
وصار الموضوع بانتظار حكم آخر من الأحكام الخمسة (فلا يبقى قيد ولا
مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضى ولو تشبث
الخصم فى ترجيح الاحتمال الأول) وهو تعلق النسخ بالقيد (بأصالة
عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا بأصالة عدم وجود القيد) الجديد
بعد رفع المنع من الترك (فيتساقطان وبهذا) الذى ذكرناه (يظهر
فساد قولهم فى آخر الحجة ان الظاهر يقتضى البقاء لتحقيق مقتضىه
والأصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضى ولم
يثبت) انضمام القيد بعد رفع قيد المنع من الترك فأن عدم المنع من الترك
يلابس الأباحة والاستحباب والكرهه وليس قيده بحياله حتى يقال بعد
رفع المنع من الترك يأتى نقيضه وهو عدم المنع من الترك (اذا تقرر ذلك
فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالاً على بقاء الاستحباب لا الجواز

فقط كما هو) اى الجواز فقط (المشهور على السنتهم يريدون به الأباحة ولا الأعم منه ومن الاستحباب كما يوجد فى كلام جماعة ولا منهما ومن المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شان بل ربما رد ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما رأيت ينادى بأن الباقي هو الأستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الأذن فى الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه كان رفع المنع من الترك كافيا فى رفع حقيقة الوجوب لاجرم كان الباقي من مفهومه هو الأذن فى الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الأذن فى الترك على ما اقتضاه الناسخ (للمنع من الترك) كملت قيود الندب وكان هو الباقي) بعد نسخ الوجوب :

(المبحث الثانى فى النواهى : اصل : اختلف الناس فى مدلول صيغة النهى) حيث يقال لاتفعل (حقيقة) اى حيث لاقرينة صارفة (على نحو اختلافهم فى الأمر والحق انها حقيقة فى التحريم مجاز فى غيره) وهو التنزيه وكما اسلفنا فى الأمر وصيغة افعل ان ذلك بحسب سياقه دال على الارادة الجدوية القائمة فى نفس الأمر المرید لحفظها نقول فى النهى وصيغة لاتفعل ان ذلك ايضا بحسب سياقه دال على الارادة الجدوية فى الترك وعدم الفعل تلك الارادة القائمة فى نفس الناهى المرید لحفظها (لأنه المتبادر منها فى العرف العام عند الأطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لاتفعله والأصل عدم النقل) عن هذا المفار (ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه) بقوله فانتهوا (لانتهاء عما نهى الرسول عنه لما ثبت من ان الأمر) مثل فانتهوا (حقيقة فى الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بماهى الرسول وموضع النزاع هو الأعم) من مناهى

الرسول وغير الرسول (فيمكن الجواب عنه بأن تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه) وعلى تحريم كل من له حق الناهوية (مع ما فى احتمال الفصل) بين الرسول وغيره (من البعد هذا واستعمال النهى فى الكراهة شائع فى اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام على نحو ما قلناه فى الأمر) وعلى غرار ما ذكرناه هناك من ان القرائن فى هذه الأبواب كثيرة :

(اصل : وقد اختلفوا فى ان المطلوب بالنهى ما هو فذهب الأكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهى عنه ومنهم العلامة فى تهذيبه وقال فى النهاية المطلوب بالنهى نفس ان لا تفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة) والمراد بالكف هو التوجه نحو المنهى عنه والامتناع منه بقصد والمراد بأن لا تفعل هو الترك للمنهى عنه سواء كان عن توجه وامتناع لذلك ام لم يكن (وهذا هو الأقوى) ان لم يكن النهى عباديا والا كان قصد القرية غير متحقق مع الغفلة والذهول (لنا ان تارك المنهى عنه كالزنا مثلا يعد فى العرف) انه غير زان سواء كان تركه عن توجه او لا توجه ويعتبر (ممثلا) لما نهى عنه فان مقصود الناهى ان لا يحصل هذا الفعل وهو لم يحصل (و) لكن لا (يمدحه العقلاء على انه لم يفعل) الا اذا كان عن توجه فانه لامدح على ما يقارنه الذهول والغفلة وعدم التوجه بالمرة واما صدق الامثال على كل حال فلأن الناهى اراد ان لا يحصل هذا الأمر وهو كما اراد لم يحصل (من دون نظر) منه (الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم) الدارجين مع الشريعة فى سيورهم وسلوكهم فلا يلتفت المتدين الى انه لم يشرب الخمر لأجل نهى الشارع عنه الا فى باء تعلمه لأحكام دينه وحيث يحصل له ذلك يستمر تاركا من دون توجهه للترك (وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق

الامتثال) بمجرد الترك (ولا يحسن المدح على مجرد الترك) وهو كذلك لا يحسن من دون كف النفس كما اسلفناه الا ان الامتثال من مقولة والمدح من مقولة اخرى وليس كل امتثال يلزمه المدح والحمد :

(احتجوا) اى القائلون بانه الكف (بأن النهى تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفى الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلى سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب) اما اولا بأن قصد النهاية دائما هو ان لا يحصل مانها عنه فحيث تكون الساحة خالية عما نهوا عنه ارتاحوا لذلك وهذا لا يربط له بأن هذا الخلو كان عن قصد او لا قصد فأن القصد وعدمه فى هذه المجالات ليسا بمطرح اصلا ومناهى الله سبحانه من هذا القبيل فإنه تعالى يريد خلو الساحة من المفسد سواء كان ذلك عن قصد وتوجه ام لا ولا يعتقد ان عاقلا يتردد فى هذا المضمون : وأما ثانيا (المنع من انه غير مقدور لأن نسبة القدرة الى طرفى الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا) لأنه نفي (لم يكن ايجاره مقدورا) ولذلك كان المستحيل غير مقدور لان ايجاره غير مقدور بخلاف غير المستحيل فإنه مقدور ولو لم يفعل (ان تأثير صفة القدرة فى الوجود فقط) بحيث لا يمكن اعمالها فى العدم يقال له (وجوب) فى قبال امكان (لا قدرة) لأن القدرة ما اثرت فى الوجود والعدم معا (فان قيل لا يد للقدرة من أثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لأنه نفي محض وايضا فالأثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتأخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره) فالقادر متمكن من قطع الاستمرار ومن الأمرار ايضا (وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار فى حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فأثر القدرة انما هو)

امرار (الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجور بها) :
 (اصل : قال السيد المرتضى وجماعة منهم العلامة فى احد قوليه ان
 النهى كالأمر فى عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم
 بأفادته الدوام والتكرار وهو القول الثانى للعلامة اختاره فى النهاية ناقلا
 له عن الأكثر واليه انه ب) مما لاشك فيه ان الأمر معناه ايجار الفعل
 وحيث يوجد يمثل الأمر وان النهى معناه عدم الفعل والنهى فتارة
 يؤخذ على ارساله واخرى يحدرو وهو فى كليهما يقتضى اخلاء الساحة
 مما نهى عنه فالنهى بطبيعته لا يصدق مع الايجار وهذا معناه الدوام
 غايته دوام كل شىء بحسبه وقياس النهى على الامر غلط واضح من هذه
 الناحية كما انه يستدعى الاستغراب من قائله لكنهم فى الحقيقة لا يفرقون
 عن القائلين بالدوام كما يظهر ذلك من سياق استدلالاتهم وان كانت
 عباراتهم متجافية عن ذلك (لنا ان النهى يقتضى منع المكلف من اذخال
 ماهية الفعل وحقيقته فى الوجود وهو اما يتحقق بالأمتناع من اذخال كل
 فرد من افرادها فيه اذ مع اذخال فرد منها يصدق اذخال تلك الماهية
 فى الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى كل
 مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد فى العرف عاصيا مخالفا
 لسيدته وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب
 المدة التى يمكنه ايقاع الفعل فيها وهو تارك وليس نهى السيد بمتناول
 غيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان)
 (احتجوا بأنه لو كان للدوام) ويريدون به الابد المطلق ومنشأ الغلط
 جاء من هذه الناحية بل هو للدوام بحسب ما اخذ فى النهى فتارة
 ارسال فهو للأبد وتارة لأمد محدود فهو لأبد ذلك الحد وعلى كل حال
 فهو لا يعدو الدوام بحسب مجال النهى والنهى على كلا الحالين فى

معناه (لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلاة والصوم ولا دوام) بل هناك دوام ما دامت حائضا لان لسان النهى هكذا ورد دعى الصلاة ايام حيضك (وبأنه ورد للتكرار) عبارة التكرار ليست بصحيحة فى مفاد النهى بل الصحيح ان يعبر بالاستمرار (كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا) ودوامه بحسب ارسال النهى فيه وعدم تحديده بخلاف دعى الصلاة ايام حيضك فأن النهى مقيد ومحدد بالحيض (و) ورد (لخلافه) اى لخلاف التكرار المراد به الاستمرار (كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تأكل) ما دمت مريضا وهذا محدد كمثال الحيض (والاشتراك والمجاز خلاف الأصل) ومرادهم بهذا ان النهى المرسل والنهى المحدود بمدة اثنان لا واحد فلا بد ان يكون لفظ النهى مشتركا بينهما او حقيقة فى واحد مجازا فى الآخر وهذا منهم اشتباه بل النهى فى المرسل والمحدد واحد وهو ترك الفعل فلا اشتراك ولا حقيقة ومجاز بل اللفظ واحد والمعنى واحد (وبأنه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك) وهذا فى الخطأ مثل سابقه بل هو لأن النهى على كافة مجالاته المنع عن الفعل والتحديد والارسال ليس فيه بل فى متعلقه والمنع عن الفعل لا يعقل مع الفعل ومن هنا اقتضى النهى عدم المنهى عنه (والجواب عن الأول) من ادلة القوم (ان كلامنا فى النهى المطلق وذلك) الذى ذكره (مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض) فهو للدوام فى مجاله الذى هو فيه (وعن الثانى ان عدم الدوام فى مثل قول الطبيب انما هو للقرينة) الجاهرة (كالمرض فى المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام) الأبدى الذى هو مفاد ارسال المتعلق فى النهى (على انك قد عرفت فى نظيره سابقا ان ما فروا منه) وهو الاشتراك اللفظى والمجاز

(بجعل اللفظ للقدر المشترك اعنى) تفسير لما فى قوله ان ما فروا منه
 (لزوم الاشتراك او المجاز لازم عليهم من حيث ان الاستعمال) للقدر
 المشترك (فى خصوص المعنيين) وهو النهى المفيد للدوام والنهى
 المفيد لأمد محدود (يصير مجازا) على مبنى المصنف وقد نبهناك
 سابقا على انه رحمه الله مشتبه فى هذا الحكم فان استعمال الانسان فى
 زيد حقيقة واستعماله فى عمرو حقيقة ايضا ولا مجاز فى البين وكل مشترك
 معنى هذا حكمه كما اوقفناك على ان اخذ قيد الوحدة ونظائره من
 الاشتباهات الواضحة : وعلى مبناه (فلا يتم لهم الاستدلال به) اى بوضعه
 للقدر المشترك والفرار عن الاشتراك اللفظى والمجاز (وعن الثالث ان
 التجوز) ويريد به النهى عن متعلق محدود (جائز) صحيح ان التجوز
 جائز لكن تقييد متعلق النهى بأمد او بحد لا تجوز فيه فأن النهى هو هو
 سواء ورد على مرسل او مقيد (والتأكيد) بأن يقول لا تفعل ابدا (واقع
 فى الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام) مثل دعى الصلاة ايام
 حيضك (يكون ذلك قرينة المجاز) بل لا مجاز كما عرفت (وحيث يؤتى بما
 يوافق) مثل لا تفعل هذا ابدا (يكون تأكيدا) بل لا تأكيد :
 (فائدة لما اثبتنا كون النهى للدوام والتكرار) بمعنى الاستمرار (وجب
 القول بأنه للفور) حيث يلزم اعمال النهى وامثاله (لان الدوام يستلزمه)
 بل لأن النهى الذى هو المنع من الفعل يستلزمه فانه اذا تراخى عن
 الامثال ولا يحصل التراخى الا بالفعل لما نهى عنه فقد عصى (ومن نفى
 كونه للتكرار) والاستمرار (نفى الفور ايضا) بل وغير الفور ولكن لا يعلم
 حينذاك ما أرا من نفيه ومن مفاد النهى عنده (والوجه فى ذلك)
 الذى ذكره غير (واضح) لنا وغير متضح لهم :
 (اصل : الحق امتناع توجه الأمر والنهى الى شىء واحد) فى عرض

واحد (ولا نعلم فى ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغى تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالأول (الجنس) يجوز ذلك فيه بأن يؤمر بفرد من الجنس (وينهى عن فرد) آخر منه (كالسجود لله تعالى) يؤمر به (وللشمس والقمر) ينهى عنه (وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شان : والثانى) الواحد بالشخص (اما ان تتحد فيه الجهة او تتعدد فان اتحدت بأن يكون الشئ الواحد من الجهة الواحدة مأمورا به منهيا عنه فذلك مستحيل قطعاً) للتصادم بين الوجود والعدم فى عرض واحد ومن جهة واحدة (وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال قبحهم الله ومنعه بعض المجيزين لذلك) اى للتكليف بالمحال (نظرا الى أن هذا) التصوير (ليس تكليفا بالمحال بل هو محال فى نفسه) ان لا يجتمع حتى فى التصور اتحاد جهتى العدم والوجود العرضيين فى واحد شخصى (لأن معناه الحكم بان الفعل يجوز) بل يجب (تركه ولا يجوز) تركه فى عرض واحد لشخص واحد (وان تعددت الجهة بأن كان للفعل جهتان يتوجه الأمر من احديهما والنهى من) الجهة (الأخرى فهو محل البحث وذلك كالصلاة فى الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلاة وينهى عنها من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها : لنا) على عدم جواز الاجتماع (ان الأمر طلب لا يجاز الفعل والنهى طلب لعدمه والجمع بينهما) اى الوجود والعدم او الايجار والأعدام (فى امر واحد) شخصى (ممتنع وتعدد الجهة) بأن الأمر للصلاة والنهى عن الغصب (غير مجد مع اتحاد المتعلق) فى الخارج (ان الأمتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين فى شئ واحد) شخصى (وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق) فى الخارج بأن يكون

الايجار لأحدهما والأعدام للآخر (بحيث يعد فى الواقع) والخارج (امرين) وشيئين (هذا مأمور به وذاك منهى عنه ومن اليبين ان التعدر بالجبهة) والاتحاد فى الخارج (لا يقتضى ذلك) اى التعدر (بل الوحدة للمأمور به والمنهى عنه) اللذين ظرفهما الخارج (باقية معه) اى مع تعدر الجبهة (قطعاً فالصلاة فى الدار المغصوبة وان تعدت فيها جهة الأمر والنهى لكن المتعلق الذى هو الكون) الخارجى (متحد فلو صحت) الصلاة (لكان) الكون الخارجى (مأموراً به من حيث انه) اى الكون الخارجى (احد الأجزاء المأمور بها فى الصلاة ومنهيا عنه) باعتبار انه بعينه الكون فى الدار المغصوبة فيجتمع فيه الأمر والنهى وهو متحد (فى الخارج) (وقد بينا امتناعه فيتعين بطلانها) :

(احتج المخالف بوجهين الأول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون فى مكان مخصوص ثم خاطه فى ذلك المكان فأنا نقطع بأنه مطيع وعاص لجهتين الأمر بالخياطة والنهى عن الكون) فى المكان المخصوص وهو مضادة الا اذا اكتفى بالخياطة كيفما كانت واما اذا ارادها مشروعة وفى مكان لاحازة فيه فذاك اول الكلام (الثانى) من الوجهين (لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الأمر والنهى ان لا مانع سواء اتفاقاً واللازم باطل ان لا اتحاد فى المتعلقين فان متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهى الغضب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما اللتين هما متعلقا الأمر والنهى حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق) وهذا منهم سفسطة فأن مفهوم الصلاة غير مفهوم الغضب لكن ايجار المأمور به واعدام المنهى عنه انما هما من شؤون الخارج والخارج لا يعقل فيه ايجار واعدام لشخص واحد فى عرض واحد وامثال الأوامر

والنواهي مربوط بالخارج لا بالمفاهيم الذهنية ولا يستطيع المكلف ان يجمع بينهما خارجا للتصادم بينهما فيه :

(و) والجواب عن الأول ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب بأى وجه اتفق) وان الهدف هو الخياطة كيفما حصلت (سلمنا) ولا مجال للتسليم (لكن المتعلق فيه) اى فى المثال المزبور (مختلف فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلاة لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك فى حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت) :

(و) الجواب (عن الثانى ان مفهوم الغضب) فى عالمه (وان كان مغايرا لحقيقة الصلاة الا ان الكون الذى هو جزءها بعض جزئياتها ان هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغضب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات) لكن (باعتبار وجودها فى ضمن الفرء فالفرء الذى يتحقق به الكلى هو الذى يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا يقال فى جهة الصلاة فان الكون المأمور به فيها وان كان كليا لكنه انما يراى باعتبار الوجود) الخارجى (فمتعلق الأمر فى الحقيقة انما هو الفرء الذى يوجد منه ولو باعتبار الحصة التى فى ضمنه من الحقيقة الكلية على ابعء الرأيين فى وجود الكلى الطبيعى) وانه بوجود افراده (وكما ان الصلاة الكلية تتضمن كونا كليا كذلك الصلاة الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجار كلى الصلاة بالجزئى المعين فقد اختار ايجار كلى الكون بالجزئى المعين منه الحاصل فى ضمن الصلاة المعينة وذلك يقتضى تعلق الأمر به فيجتمع فيه الأمر والنهي وهو شىء واحد قطعا فقولته وذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما - الخ - ان اراد به خروجهما عن الوصف بالصلاة والغضب) المفهوميين (فمسلّم ولا يجدي نفعاً ان لانزاع فى

اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين) فى عوالم المفهوم المحض (وان اراد به انهما) حتى فى الخارج وفى مقام الامتثال والايجار والأعدام (باقيا ن على المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق فى ميدان الجدال والعصبية عنانه) وانت بوقوفك على ما اجبنا به نحن عن الوجهين المستدل بهما على الجواز تعود مشبع الروح بالجواب الناجع من دون تطويل ضائع :

(اصل : اختلفوا فى دلالة النهى على فساد المنهى عنه) النهى كما سبق يدل على الحرمة والمبغوضية فلو ورد على ما هو فى نفسه او من شأنه ومشابهاته عبارة مشروطة بالقربة وجيء به وقع فاسدا ان لا يتقرب السسى المولى بما هو مبغوض له وحيث لا يكون عبارة فلو ورد على ذاته وما هيته كان فاسدا اما لو ورد على ما هو من حواشيه واحتقافاته غير المقومة لذاته فليس هناك ما يدعوا الى فساده هذا من جانب الشرع واما اللغة فهى ليست من موازين هذه المطالب فأهل اللسان بما هم اهل لسان ليسوا من صلاحية ما ذكرناه الا فى دلالة النهى على المنع والمبغوضية للمنهى عنه وحيث تحققت ما ذكرناه فان المصنف قال اختلفوا (على اقوال) الدلالة على الفساد عبارة ومعاملة وعدم الفساد عبارة ومعاملة (ثالثها) انه (يدل) على الفساد (فى العبارات لا فى المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة) على الفساد (فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشعر لا باللغة وقال اخرون بدلالة اللغة عليه ايضا والا قوى عندى انه يدل فى العبارات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا) اى لغة وشرعا (فههنا دعويان لنا على اولاهما ان النهى يقتضى كون ما يتعلق به

مفسدة غير مراد للمكلف) بزنة اسم الفاعل اما كونه غير مراد للمكلف فهو كذلك بالصرحة واما كونه مفسدة فإنه لا يتوجه لذلك الا الخاصة بنظر المعانى (والأمر يقتضى كونه مصلحة مرادا) وهذا مثل سابقه فى الميزان فان كونه مرادا للأمر من الصراحة بمكان واما كونه مصلحة ففى نظر الخاصة لا كل احد (وهما) اى الأمر والنهى (متضاران فالآتى بالمنهى عنه لا يكون آتيا بالمأمور به) وهذه الكلية ليست بسالمة الا ان يكون المأمور به عبادة لان العبادة يشترط فيها التقرب ولا يتقرب للمولى بما هو مبغوض له اما حيث يكون المأمور به توصليا فيحصل فلو امر المولى بتطهير الثوب من نجاسة فيه فطهر بماء مغصوب فان التطهير يحصل ولو كان فى البين عمل حرام لكنه لا يفسد التطهير : وقوله (ولازم ذلك عدم حصول الأمتثال والخروج عن العهدة) حق فى العبادة لا فى التوصل وكذلك قوله (ولا نعنى بالفساد الا هذا) فإنه انما يصح فى الامور العبادية المقرونة بالقربية لا فى التوصليات :

(ولنا على) الدعوى (الثانية) وهى عدم الدلالة فى غير العبارات لغة وشرعا وهذه الدعوى على اطلاقها ليست صحيحة فإن النهى الوارد على ذات المعاملة يفسدها ان لا معنى للنهى غير فسادها فإن ذات المعاملة اذا كانت مبغوضة كيف تكون صحيحة تترتب عليها آثارها نعم هى حق فى المعاملة المنهى عنها لاحتقافاتهما واما هى فى نفسها فغير منهى عنها كالبيع وقت النداء بخلاف النهى عن الربا فإنه فى نفسه منهى عنه (انه لو دل لكانت) الدلالة (بأحدى) الدلالات (الثلاث وكلها منتفية اما الأولى) ويريد بها المطابقة (والثانية) ويريد بها التضمن (فظاهر) امرهما (واما الألتزام فإنه مشروط باللزوم العقلى او العرفى كما هو معلوم وكلاهما مفقوران يدل على ذلك انه يجوز

عند العقل وفى العرف ان يصح بالنهى عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم) فى غير النهى الوارد على ذات المعاملة واما فى النهى الوارد على ذاتها فإنه لا يستطيع ان يصرح بأن بيع الربا منهى عن ذاته ومع ذلك اذا عقد بيعه فإنه لا يفسد بل تترتب عليه آثار البيع الصحيح واحكام المبادلة المشروعة ولا يختلط عليك هذا بالبيع وقت النداء فإن النهى لم يرد على ذات المعاملة وانما ورد على ظرف ايقاعها واما الربا ونظائره فإنه ظرفا ومظروفا ممنوع منه وقرارة النهى ذاته وكيانه وهذا من الوضوح بمكان واخيرا النهى عن العبادة يفسدها لاشتراطها بالقربة ولا يتقرب بمبغوض والنهى عن ذات المعاملة يفسدها ان لا معنى لصحة ما هو فاسد فى ذاته مبغوض من كيانه وأعماقه واما النهى فى التوصليات وفى المعاملات غير المنهى عن ذاتها بل لاحتفافتها فإنه غير دال على الفساد ان لا معنى له فى ذلك: (حجة القائلين بالدلالة مطلقا) عبادة وغير عبادة (بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الأماص فى جميع الأعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهى فى ابوابها كالنكحة والبيع وغيرها) وهذا حق فيما ورد النهى عن ذاته من كافة المعاملات بمعناها الأعم وفى العبادات ايضا وقياسها معها فان العبادة لا تقال الا وهناك قرينة مشترطة والتصادم بين القرينة والمبغوضية امر جرد واضح (وايضا لو لم يفسد) المنهى عنه (لزوم من نفيه) اى نفي الفساد مع وجود النهى (حكمة يدل عليها النهى) والا كان النهى لغوا (و) لزوم (من ثبوته) اى الفساد (حكمة تدل عليها الصحة) لو لم يكن فى البين نهى (واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين) بأن كان اعدامه وايجاده سواء يعنى ان اعدامه لأجل ترتب مفسدة على فعله من ناحية مفوت لمصلحة فى فعله من ناحية ثانية

(فتعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهى عنه لخلوه عن الحكمة) غير المعارضة (وان كانت حكمة النهى مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو) اى الزائد (مصلحة خالصة ان لامعارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت) المفسدة (راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل (ممتنعة ايضا (لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهى وهو) اى قدر الرجحان (مصلحة خالصة لا يعارضها شىء من مصلحة الصحة) وهذا منهم تطويل بلا طائل اما ان النهى لا بد له من حكمة دعت اليه فهو واضح والحكمة كما تكون هى الفساد تكون امرا آخر يحتف بالمنهى عنه وليس فى تخوم ذاته فحيث يكون فى تخوم ذاته يفسد وحيث لا يكون فيه بل فى احتفافاته فأنه لا داعى الى الفساد مع تحقق حكمة النهى كالمعاملة المشروعة فى حد نفسها الواجدة للحزاة باعتبار بعض مقارناتها ومن امثله البيع وقت النداء كما ان من امثلة الأول بيع الربا ونظائره واخيرا فالحكمة فى النهى ليست منحصرة بفساد المنهى عنه : هذا كله من وجهة شرعية (واما انتفاء الدلالة) على الفساد (لغة فلان فساد الشىء عبارة عن سلب احكامه) المترتبة عليه حيث يكون صحيحا (وليس فى لفظ النهى ما يدل عليه) اى على سلب احكامه (لغة قطعاً) وقد اسلفنا انه لا مجال لللسان بما هو فى هذه الابحاث :

(والجواب عن) الدليل (الأول) الذى قالوا فيه ان علماء الأمصار فى جميع الاعصار الخ (انه لا حجة فى قول العلماء بمجرد ما لم يبلغ حد الأجماع ومعلوم انتفاؤه) اى الأجماع (فى محل النزاع ان الخـلاف والتشاجر فيه ظاهر جلى) والحق ان العلماء القائلين بالفساد محققوهم لم يقولوا به الا فيما ورد النهى على ذات المعاملة لانه لا معنى للنهى

عنها حينذاك الا فسادها واما النهى بداعى الأحتفاف الخارج عن مقام الذات فلا داعى لأفساره الذات واما فساد العبارة فأمره واضح لان مبعوضة النهى لاتلتئم مع التقرب بها :

(و) الجواب (عن الثانى) الذى قالوا فيه وايضا لو لم يفسد لزمن من نفيه حكمة يدل عليها النهى الخ (بالمنع من دلالة الصحة) التى هى (بمعنى ترتب الأثر) على المعاملة من النقل والانتقال (على وجود) متعلق بدلالة الصحة يعنى انا نمنع من ان الصحة تدل على وجود (الحكمة فى) مقام (الثبوت) للفساد : والحق ان المستدل لم يرد ان الصحة تدل على وجود الحكمة فى الفساد بل اراد ان الشئ منسوبا للنهى عنه وعدمه لا بد فيه حيث ينهى عنه من حكمة دعت الى ذلك وحيث لم يكن كذلك لا بد من حكمة تكون كرسيا للقول بصحته الى آخر ما ذكرناه فى الترجمة عن استدلاله (ان من الجائز عقلا انتفاء الحكمة فى ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعنى انتقال الملك عليه) لا ليس فى العقل ذلك الذى جوزه عليه بل الحكمة فى صحة اصل المعاملة بما هى معاملة فى نفسها لا هناة فيها احتوائها على مصلحة البيع والشراء بنحو عام نظير غيرها والحكمة فى النهى مراعاة لحرمة صلاة الجمعة حيث تنعقد ولا تمنع بين ترتب اثر المعاملة وتلبس المكلف بالمعصية من حيث عدم احترامه للواجب احترامه (نعم هذا) الذى ذكره مستدلين به على الفساد (فى العبارات معقول فان الصحة فيها) اى فى العبارات (باعتبار كونها عبارة عن حصول الامثال) الذى لا يحصل الا مشفوعا بالقربية وبدونها لامثال (تدل على وجود الحكمة المطلوبة) وتحققها (والا) اى ان لم تدل على ذلك كان معناها ان الامثال المراد لم يحصل وحيث لا يحصل فلا صحة (وبما قدمناه فى الاحتجاج على دلالة النهى على

الفساد فى العبارات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة (على الفساد (لغة فأنه) اى انتفاء الدلالة على الفساد (على عمومه) فى كافة موارد النهى (ممنوع نعم هو فى غير العبارات متوجه) ونحن قد اسبقنا ان اللسان بما هو لسان لا يربط له اساسا بهذه البحوث القائمة على المقارنات العلمية :

(واحتج مثبتوها كذلك) اى الدلالة على الفساد فى عامة موارد النهى (لغة ايضا) اى فضلا عن الشرع (بوجهين احدهما ما استدل به على دلالة شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهى على الفساد واجاب عنه اولئك) المثبتون للدلالة شرعا لا لغة (بأنه) اى النهى (انما يقتضى دلالة على الفساد واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا يبل الظاهر ان استدلالهم) اى العلماء (به) اى بالنهى (على الفساد انما هو لفهمهم دلالة عليه شرعا) لا لغة (لما ذكر من الدليل على عدم دلالة لغة و) يقول المصنف (الحق ما قدمناه) نحن (من عدم الحجية فى ذلك وهم ان اصابوا القول بدلالته فى العبارات لغة لكنهم مخطأون فى هذا الدليل والتحقيق ما استدللنا به سابقا) وقد عرفت مكررا انه لا رابطة للغة بهذه الأبحاث وكل من حاول ربطها بها فأنه لم يأت بشيء وحتى المصنف :

(الوجه الثانى لهم) اى من الوجهين المستدل بهما لمثبتي الدلالة على الفساد شرعا ولغة (ان الأمر يقتضى الصحة) وهذا كلام فارغ فان الأمر فى نفسه لا يقتضى صحة ولا فسادا والصحة والفساد فى الأمور به تابعان للاتيان به على الوجه المراد وعدم الاتيان به كذلك (لما هو الحق من دلالة على الأجزاء بكلا تفسيريته) وهذا مثل سابقه فان الاجزاء لا يسند الى الأمر واما يسند الى الاتيان بالأمور به على وجهه ومرادهم

بكلا تفسيريه انه هل هو موافقة الأمر او انه اسقاط الأعادة والقضاء والحق ان الاجزاء لم يستعمل خارج معناه البسيط وهو الكفاية فحيث يقال مجزى فمعناه انه كافي (والنهى نقيضه) اى نقيض الأمر (والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهى مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد : واجاب الأولون) الذين هم شركاء هؤلاء فى القول بالدلالة على الفساد لكن الأولين يقولون به للشرع فقط وهؤلاء يقولون به للشرع واللغة (بأن الأمر يقتضى الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله فى النهى وانتم تدعون دلالة لغة ومثله ممنوع فى الأمر : والحق ان يقال) هذا من المصنف (لانسلم وجوب اختلاف احكام المتقابلات) فى كل شىء (لجواز اشتراكها فى لازم واحد) فان الحرارة والبرودة من الامور المتقابلة وتجمعهما الحاسة الواحدة فأنها تحس بالحرارة وتحس بالبرودة (فضلا عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضى انه لا يقتضى الصحة ولا يلزم منه ان يقتضى الفساد فمن اين يلزم فى النهى ان يقتضى الفساد نعم يلزم فى النهى ان لا يقتضى الصحة ونحن نقول به) وهذا له اثر حيث يكون فى البين ما ليس صحيحا ولا فاسدا اما حيث لا يكون بل اما صحيح واما فاسد فلا :

(حجة النافين للدلالة) على الفساد (مطلقا) عبادة وغير عبادة (لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهى عنه واللازم منتف لان يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلانى مثلا ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك) وهذا على اطلاقه ليس بصحيح فان النهى فى البيع الفلانى اذا كان واردا على ذات البيع وعلى اعماقه وكيانه لا يستطيع ان يقول عقيبه لكنه يحصل به الملك للتناقض نعم يصح ذلك فيما لو ورد النهى على الاحتفاف بمقارن لاعلى ذات المعاملة وما هيته : وما اجاب

به المصنف على اطلاقه غير صحيح ايضا كالذى حكاه عن غيره بقوله (واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على معنى) ويريدون بذلك عدم نصوصيته فيه (لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد ويكون التصريح بخلاف الظاهر (قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها) وفسار هذا الاطلاق واضح فى النهى عن العبارة وعن ذات المعاملة فإنه لا يستطيع التصريح بصحة العبارة مع النهى عنها ولا بصحة بيع الربا مثلا مع ان النهى وارد على ذاته للتصادم (وفيه نظر) هذا للمصنف (فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك وينافيه قطعاً) لكن التناقض انما يحصل فى العبارات لا فى التوصليات وفى المعاملات المنهى عن ذاتها لا مانها لى لخارج عن ماهياتها (وليس بين قوله فى المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك عنه مناقضة) اذا لم يكن المنهى عنه معاملة منهيّة لذاتها والا فهناك مناقضة (ولا منافاة يشهد بذلك الذوق السليم قطعاً فالحق ان الكلام متجه فى غير العبارات) وغير المنهى عنه لذاته من المعاملات (و) الذى لا مانع منه (هو الذى مثل به) وهو لا يكون الا فى المعاملة المنهى عنها لخارج عن كيانها (واما فيها) اى فى العبارات وكذلك فى المعاملة المنهى عنها لذاتها (فالحكم بانتفاء اللانم) وهو صحة التصريح بصحة المنهى عنه (غلط بين ان المناقضة بين قوله لا تصل فى المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة فى غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر) وسر ذلك اعتبار القرية فيها : وعصارة كل هذه البحوث على ما هو المنطق الحاسم ان النهى لا يقتضى الفساد الا فى العبارة وفى المعاملة الوارد نهيتها على ذاتها وان كل ذلك من ناحية شرعية ان لا مسيل للغة فى هذه الأمور العلمية :

(المطلب الثالث فى العموم والخصوص : وفيه فصول : الفصل الأول فى

الكلام على الفاظ العموم :

اصل : الحق ان للعموم فى لغة العرب صيغة تخصه (فى لغة العرب الفاظ لاشك فى وضعها للعموم وافادتها له مثل قاطبة وكل وجميع وعامة وغيرها ومثل هذه الألفاظ لامجال للخلاف فيها وهناك من التراكيب ما يفيد العموم قطعاً كوقوع النكرة فى سياق النفى نظير لارجل فى الدار وما رأيت احداً وامثال ذلك والمجادل فى هذه الامور مكابر (وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد جماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل فى غيره) اى فى غير العموم (كان مجازاً بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت فى عرف الشرع الى العموم) ان صحت نسبة هذا القول الى السيد ففيها من التطرف ما لا يهضم وما رابطة الشرع بلفظ كل وجميع وعامة وقاطبة وكافة الا كرابطة اهل اللسان بما هم اهل لسان فى ذلك (كقوله ينقل صيغة الأمر فى العرف الشرعى الى الوجوب) وقد تقدم القول فى هذا الخصوص (وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التى يدعى وضعها للعموم) هى (حقيقة فى الخصوص وانما تستعمل فى العموم مجازاً) وهو هذر من القول انصافاً :

(لنا ان السيد اذا قال لعبد له لا تضرب احداً فهم من اللفظ العموم عرفاً حتى لو ضرب واحداً عد مخالفاً والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لأصالة عدم النقل كما مر مراراً فالنكرة فى سياق النفى للعموم لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضاً لو كان نحو كل وجميع من الألفاظ المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان القائل رأيت الناس كلهم اجمعين مؤكداً للأشتباه) والابهام وانما اضاف الى ذلك عامة وكافة فقد اوقع فى لبس لا يحد (و) الحال ان (ذلك باطل) عند كل احد ومن جملتهم

القائلون بالاشتراك والقائلون بأنها حقيقة فى الخصوص مجاز فى العموم وذلك من البديهيات المفروغ عنها (بيان الملازمة ان كلا واجمعين) وهكذا قاطبة وكافة وعامة (مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شىء يتأكد بتكريره فيلزم ان يكون الألتباس متأكدا عند التكرير واما بطلان اللازم فلأنا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة فى ذلك تكثير الأيضاح وازالة الأشتباه) لا الايقاع فى الأيهام والأبهام :

(احتج القائلون بالاشتراك) اللفظى (بوجهين الأول ان الألفاظ التى يدعى وضعها للعموم تستعمل فيه تارة وفى الخصوص اخرى بـ استعمالها فى الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ فى شيئين انـه حقيقة فيهما وقد سبق مثله) فى الاصول السابقة بكثرة : الوجه (الثانى انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال ان لا مجال بمجردة فى) امر (الوضع) واللسان (واما بالنقل والآحاد منه لاتفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه) نعم قد استوى الكل فى الفاظ قاطبة وكافة وعامة وكل وجميع بما هو اوضح من كل واضح وهؤلاء المخالفون فى ذلك يمشون فى ظلال خيال آفل وباطل اما استعمالها فى الخصوص بقرائن جلية فهو دليل عمومها حيث يقال جاء قاطبة اهل العلم الا النحاة لادليل اشتراكها ولا انه مجاز فى العموم حقيقة فى الخصوص (والجواب عن الأول ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الأطلاق وذلك) اى التبادر (آية الحقيقة فيكون فى الخصوص مجازا) وسيأتى التعرض لمجازية الخصوص (ان هو) اى المجاز (خير من الاشتراك حيث لادليل عليه) اى على الاشتراك بخصوصه (و) الجواب (عن الثانى منع الحصر فيما ذكر من الأوجه) على انا قد بينا ثبوت ما هو اعلا من حد التواتر فى الفاظ العموم وان انكاره

مكابرة (فأن تبادل المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم) بلا ريب (حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ) من كل وجميع وكافة وقاطبة وعامة وما الى ذلك (حقيقة فى الخصوص) مجاز فى العموم وهذا معناه ان اعمال اللفظ فى معناه الموضوع له مجاز واعماله فى المعنى غير الموضوع له حقيقة مناقضة لكافة الناس فى ذلك (ان الخصوص) من بين المعانى المحتملة فى لفظه كل وامثالها (متيقن لانها ان كانت له) اى للخصوص (فمراد وان كانت للعموم فـ) - الخصوص (داخل فى المراد وعلى) هذين (التقديرين يلزم ثبوته) اى الخصوص (بخلاف العموم فانه مشكوك فيه ان ربما يكون فى الخصوص فلا يكون العموم مرادا داخل فيه فجعله حقيقة فى الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه : وايضا اشتهر فى الألسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضى كونه حقيقة فى الاغلب مجازا فى الأقل تقليلا للمجاز) وتكثيرا للحقيقة (والجواب اما عن الوجه الأول فبأن اثبات اللغة بالترجيح) والتخمين (وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط ان من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل فى العموم وهذا) ويريد بذلك ما قاله بأن العموم احوط (لا يخلو عن نظر) لان حمله على العموم فى بعض الموارد خلاف الاحتياط نظير ان يقول له اكرم الناس مع العلم بأن الناس فيهم البر والفاجر فان حمله على العموم خلاف الاحتياط والاحتياط فى الخصوص (واما) الجواب (عن الأخير) وهو ما جاء فى ذيل حجتهم من انه لم يبق عام الا وقد ثلمه التخصيص (فبأن احتياج خروج البعض عنها الى) وجو (التخصيص بمخصوص) متصل او منفصل (ظاهر فى

انها للعموم) لانه لولا المخصص لكانت كما هي داخله (على ان ظهور كونها) اى الفاظ العموم (حقيقة فى الأغلب) الذى هو الخصوص (انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة فى الأقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما فى التمسك بمثل هذه الشهرة) ما من عام الا وقد خص (من الوهن) لأنها صدرت عن تخصص لا تحقق :

(اصل : الجمع المعرف بالأداة) مثل الرجال والقوم حيث يقال جاء الرجال وذهب القوم (يفيد العموم حيث لاعهد) فى البين فأن العهد يصرف الكلمة الى ماعده المخاطب (ولا نعرف فى ذلك مخالفا من الأصحاب ومحققوا مخالفينا على هذا ايضا) ولا مدرك عليه سوى انس الذهن به (وربما خالف فى ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو شان ضعيف لا التفات اليه : واما المفرد المعرف) بلام الجنس لان العهوية تصرف به الى ماعهد فهى قرينة على الخصوص وما معه القرينة فهو تبع لها (فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق) الحلى (الى الشيخ) الطوسى (وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة) الحلين (وهو الأقرب) حيث لا يكون فى البين مرجح منشأه العقل والمرجح بمنزلة القرينة فالحق انه لا يفيد العموم لو بقى هو ونفسه (لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم فإنه لوعم) على اطلاقه ورساله (لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا) فلا يقال جاء الرجل الا زيدا واكرم العالم الا عمرا وغير ذلك :

(احتجوا) اى المثبتون للعموم فى المفرد المعرف (بوجهين احدهما جواز وصفه) اى المفرد المعرف بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر) وعلى فرض صحة نقله فهو شان كغيره من الشواذ الصادرة عن اهل اللسان (الثانى) من الوجهين

(صحة الاستثناء منه كما فى قوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا) والاستثناء دليل العموم (وأجيب عن الأول بالمنع من دلالة على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد) بما هو مجموع مكور (وبينهما) اى بين كل فرد والمجموع المكور (بون بعيد) وهذا الفرق على الاعتراف به لا يعطى مائزا لما نحن بصدده والجواب الصحيح هو ما سلفناه من شدوذه (وعن الثانى) وهو صحة الاستثناء منه (بأنه) ان يكن فهو (مجاز لعدم الأطرار) كما عرفت :

يقول المصنف (وفى الجواب عن كلا الوجهين نظرا اما الاول فلأنه مبنى على ان عموم الجمع) كبيض وصفير (ليس كعموم المفرد) حيث يقال كل ابيض وكل اصفر (وهو خلاف التحقيق) من حيث النتيجة وان كان عموم المفرد اجلا من عموم الجمع كما هو واضح فى المقارنة بين لفظة ببيض وصيغة كل ابيض (كما قرر فى موضعه واما الثانى فلأن الظاهر انه لامجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم فى بعض الموارد حقيقة) كآلية (كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق) فى جملة من موارد ها (حقيقة وكونه احد معانيها) عندما نسرد معانيها من عهد باقسامه الثلاثة واستغراق حقيقى وادعائى وجنس (مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام حينئذ انما هو فى دلالة على العموم مطلقا بحيث لو استعمل فى غيره كان مجازا على حد صيغ العموم التى هذا شأنها ومن البين ان هذه الحجة لاتنهض باثبات ذلك بل انما يثبت المعنى الأول الذى لانزاع فيه) وهو افادة المفرد المعرف العموم فى بعض الموارد حقيقة ولا ملاك له الا قبوله عند اهل اللسان :

(فائدة : حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة) المفرد (المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لاعدم افادته مطلقا)

وعلى كل حال (فاعلم ان القرينة الحالية) المحكمة بقوة العقل (قائمة فى الاحكام الشرعية غالباً على ارادة العموم منه حيث لاعهد خارجى كما فى قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا وقوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كرم لم ينجسه شىء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة) مفهوماً (ان الأحكام الشرعية انما تجرى على الكليات باعتبار وجودها) الخارجى (كما علم آنفاً وحينئذ فأما ان يراد الوجود الحاصل لجميع الافراد او لبعض غير معين لكن ارادة البعض ينافى الحكمة) لان فيه اثبات الترجيح بلا مرجح (ان لامعنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا وعدم تنجس مقدار الكرم من بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله فى الكتاب والسنة فتعين فى هذا كلفه ارادة الجميع) اى العموم (وهو معنى العموم) المتحدث عنه (ولم ار احداً تنبه لذلك من متقدمى الأصحاب سوى المحقق فإنه قال فى آخره هذا المبحث ولو قيل اذا لم يكن ثمَّ معهود وصدر من حكيم فان ذلك قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك) :

(اصل : اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه) المفرد النكرة والجمع المنكر فى غير النفى وما يضاهايه لا يدلان على العموم فحيث يقال جاء رجل اى حصة واحدة وجاء رجال اى اكثر من اثنين ومثل هذا السياق لو اريد به العموم لعيب على ناطقه لأنه يشعر بما دون العموم والذى يريد العموم لا يأتى بهذا التعبير بل يقول جاء الرجال (وذهب بعضهم الى افادته ذلك) اى العموم على طول الخط (وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة) لا الى ذات اللفظ ومراده بالحكمة ما يجىء فى استدلاله بأنه لو اراد القلة لبينها (والأصح الأول) عدم الدلالة على العموم (لنا القطع بان رجالاً مثلاً بين الجموع

فى صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الآحاد فى صلوحه لكل واحد (بدلا
) فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الآحاد كذلك رجال ليس
 للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول
 قطعاً (مراعاة لصيغة الجمع) فعلم كونها (اى اقل المراتب) مرادة
 وبقي ما سواها على حكم الشك :

(حجة الشيخ على ان هذه اللفظة اذا دلّت على القلة والكثرة وصدرت
 عن حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لاقرينه وجب حملها على الكل وزار)
 فى الاستدلال (من وافقه من العامة انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة
 من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه
 فكان اولى : والجواب عن احتجاج الشيخ) ان الناطق حيث يكون حكيماً
 يأتى بما يدل على مراده بوضوح فيقول جاء الرجال مكان جاء رجال وحيث
 قال جاء رجال يفهم انه لم ير العموم بل ما دونه فان سياق جاء رجال
 يعطى هذا المعنى ويأبى العموم ويدفعه : واجاب المصنف بقوله (اما
 اولا فبالمعارضة بأنه لو اراد الكل لبينه ايضا) كما لو اراد القلة لبينها
) واما ثانيا فلأننا لانسلم عدم القرينة ان يكفى فيها كون اقل المراتب
 للجمع (مرادا قطعاً وفيه نظر) وجهه ان المراد القطعى بما يخرج
 اللفظ عن كونه غلطاً لا يدل على ان الأستعمال وقع فيه فقد يكون الناطق
 اعلمه فى اكثر من ثلاثة وانما حملناه عليها لأنها المتيقن عندنا (والتحقق
 ان اللفظ لما كان موضوعاً للجمع المشترك بين العموم والخصوص) هذا
 التعبير ليس بصحيح بل كان اللازم ان يقول موضوعاً لما يصدق على
 القليل والكثير بشرط الزيادة عن الأثنين وصدقه على ذلك متساوى الاحتمال
 من لفظه (لكان عند الأطلاق محتملاً للأمرين) بل لكل عدد فـوق
 الأثنين (كسائر الألفاظ الموضوعية للمعاني المشتركة) هذا التعبير ليس

بصحيح فى صيغ الجموع فأن كل جمع له معنى واحد ومصاديق متعددة
فكلمة رجال لها معنى واحد وهو الذكر البالغ من الناس لكن مصاديق
هذا المعنى كثيرة (الا ان اقل مراتب الخوص) ولا يقل عن ثلاثة
(باعتبار القطع بأرادته يصير متيقنا ويبقى ماعداه مشكوكا فيه الى ان يدل
دليل على ارادته ولا نجد فى هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر
الجواب عن الكلام الأخير) وهو كلام من وافق الشيخ على نظره (فأنا
نمنع كون اللفظ حقيقة فى كل مرتبة) بل هو حقيقة لأن لفظ الجمع
والمنظور صيغته موضوعة لما فوق الاثنين بلا تحديد وليس هناك قدر
مشارك بين المراتب ما زاد على الاثنين حتى تكون الصيغة موضوعة له الا
ان يريد بالقدر المشترك هو عنوان ما فوق الاثنين فالمستعمل لو استعمل
لفظة رجال فى الثلاثة كان استعماله فيما وضع له وهكذا فى الاربعة
والخمسة الى الآخر (وانما هو للقدر المشترك بينها فلا دلالة له على
خصوص احدها) عند المخاطب الذى لا طريق له الى احراز مرتبة
بخصوصها (ولئن سلمنا كونه حقيقة فى كل منها لكان الواجب حينئذ
التوقف) بل لاسؤلية على الطرف الا فى الأقل لانه المحقق ولا مجال
للتوقف فيه : ولا يصح قوله (على ما هو التحقيق من ان المشترك)
اللفظى الموضوع بأوضاع متعددة للمعاني التى ادرجت تحته (لا يحمل
على شىء من معانيه الا بالقرينة) وهنا يجب حمله على المتيقن بلا قرينة
لان المراتب لا تتنزل عنه كما انه ليس بمشارك لفظى ولم يوضع لكل مرتبة
بوضع على حده وانما وضع وضعا واحدا لما زاد عن الاثنين (وان استعماله
فى جميعها) يكون حقيقة لأنه استعمال فى الموضوع له لأنه (لا يكون الا
مجازا) ان لا منفذ للتجاوز فيه نعم هو فى تحديد ما يريد به من المراتب
مفتقر الى حد مشخص (فيحتاج فى الحمل عليه الى الدليل) يقيمه

المتكلم ليتضح مراده للمخاطب :

(فائدة : اقل مراتب صيغة الجمع الثلاثة على الأصح وقيل اقلها

اثنان : لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزائد على الأثنين وذلك دليل على انه حقيقة فى الزائد دونه) اى دون غير الزائد على الأثنين (لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره : احتج المخالف بوجوه - الأول - قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به) فى مقام الحجب (ما يتناول الاخوين اتفاقا) من الفقهاء (والأصل فى الاطلاق الحقيقة) قلنا آية الكتاب مقرونة بحديث السنة وهى مصرحة بأن المراد الأخوان فصاعدا فالأخوة قد استعملت مجازا فى الأثنين بقرينة السنة ولولاها لحكمتنا بعدم حجب ما نقص عن ثلاثة (الثانى - قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهارون) بكلمة معكم (واطلق ضمير جمع المخاطبين على الأثنين) قلنا انما جاز ذلك للتعظيم فان ضمير الجمع يستعمل حتى فى الواحد تعظيما وتجيلا (الثالث قوله الأثنان وما فوقهما جماعة) شرعية يترتب عليها اثرها الشرعى من الثواب وغيره (والجواب عن الأول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الأخوين لاعلى استفادته من الآية) بل من السنة (فلا دلالة فيه : وعن الثانى بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلاثة - وعن الثالث - انه ليس من محل النزاع فى شىء انه الخلاف فى صيغ الجمع لا فى) مادة (ج م ع) وهما شيئان :

(اصل : ما وضع لخطاب المشافهة) والمواجهة (نحو يا ايها الناس يا ايها الذين آمنوا لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل آخر) يستدعى المشاركة (وهو قول اصحابنا واكثر اهل

الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم - لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبى (القاصر عن المواجهة بما ووجه به لو ووجه) والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما (فعلا) بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع) عند العقلاء من اهل اللسان (قطعاً فالمعدوم اجدر ان يمتنع - احتجوا بوجهين - احدهما : انه لو لم يكن الرسول مخاطباً لمن بعده لم يكن مرسلًا اليه واللازم منتفياً بيان الملازمة انه لا معنى لأرساله الا ان يقال له بلغ احكامى ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثانى) من الوجهين (ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الأعصار ممن بعد الصحابة فى المسائل الشرعية بالآيات والأخبار المنقولة عن النبى (ص) وذلك اجماع منهم على العموم لهم - والجواب اما عن الوجه الأول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التى هى خطاب المشافهة ان التبليغ لا يتعين فيه المشافهة) للجميع (بل) تارة يكون باعطاء كليات لا ترتبط بالخطاب نظير اذا بلغ الماء قدر كرم لينجسه شىء وتارة (يكفى حصوله للبعض شفاها وللباقيين ينصب الدلائل والأمارات على ان حكمهم حكم الذين شافهم الرسول : واما عن الثانى فبأنه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم) بما علمهم الرسول (بأن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر) غير عنوان الخطب والمشافهة (وهذا مما لانزاع فيه ان كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين) :

(الفصل الثانى فى جملة من مباحث التخصيص : اصل - اختلف القوم فى منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد

وهو اختيار المرتضى والشيخ وابى المكارم ابن زهرة وقيل حتى يبقى ثلاثة وقيل اثنان وذهب الأكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل فى حق الواحد على سبيل التعظيم و (هذا وهو ما كان الاستعمال فى الخاص عند اهل اللسان غير مستهجن ولا معاب وبعبارة اخرى تكون العلاقة بين معنى الخاص والعام علاقة يصحها العقلاء ويعترف بها اهل اللسان وهذا الملاك الصحيح لاغيره (هو الأقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة فى البستان وفيه آلاف وقد اكل واحدة او ثلاثة و) هكذا القطع بقبح (قوله اخذت كل ما فى الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ ديناراً او ثلاثة و) هكذا القطع بقبح (قوله كل من دخل دارى فهو حر) وهذا معناه اى انسان مملوك دخل داره فلو قال أردت بهذه الكلية زيذا وحده او هو مع خالد وبكر لعيب عليه قطعاً لأن لسان كل من دخل دارى غير لسان تفسيره بما ذكرناه ولا مشابهة الا بطرف ضعيف (او كل من جاءك فأكرمه وفسره بواحد او ثلاثة فقال أردت زيذا او هو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ فى جميعها) اى هذه الأمثلة (كثرة قريبة من مدلوله) اى العام : (احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه — الأول — ان استعمال العام فى غير الاستغراق) لمدلوله الموضوع له (يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق) لأنه استعمال للفظ فى بعض مدلوله (وليس بعض الأفرار اولى من البعض) بل بعضها القريب الأفق المخرج من اللهجنة والمصحح للاستعمال اولى بلا ريب بل هو اللازم خروجاً من الغلط (فوجب جواز استعماله فى جميع الأقسام الى ان ينتهى الى الواحد) وهذا ليس بصحيح لان كل ما فقد العلاقة المصححة كان ممنوعاً (الثانى) من الوجوه (انه لو امتنع ذلك) وهو جواز استعماله فى جميع مراتب

مدلوله الى ان ينتهى الى الواحد (لكان) المانع منه (لتخصيصه) اى لأجل تخصيصه (واخراج اللفظ عن موضعه) الأولى (الى غيره وهذا يقتضى امتناع كل تخصيص) سواء كان قريب الأفق ام بعيدة بالنسبة الى الموضوع له لفظ العموم لكن ليس المانع هو عنوان التخصيص بما هو بل المانع فقدان العلاقة المصححة ووجودها هو الذى يصحح نوعا من التخصيص وفقدانها هو الذى يمنع منه (الثالث : قوله تعالى وانما) بلفظ نا التى هى للعموم (له لحافظون والمراد) بكلمة انا (هو اللّه تعالى وحده) لكن هذا المثال ليس من الباب ان لم يقصد فيه عموم ولا خصوص فى قبالة عموم وانما قصد واحد شخصى علمى للتعظيم والتجليل وهذا لا يربط له بما نتحدث عنه (الرابع : قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد) بكلمة الناس التى هى للعموم شخص واحد هو (نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى) وهذا اشتباه منشؤه ان الناطق نزل قول هذا الواحد منزلة قول الناس اما لأنه يمثلهم فقوله قولهم واما تحكيما لرأيه بأنه هو رأى غيره ايضا وهذا غير ما عبروا عنه فى حجتهم (الخامس : انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء) وانما علم ذلك بالضرورة لان المراد به الجنس والجنس صادق على قليله وكثيره فالتمر يصدق على شق تمره وعلى اكداس عظيمة من هذا الجنس وليس هو من باب العموم (و لذلك يجوز ان) يراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبر : والجواب عن الأول المنع من عدم الأولوية فان الأكثر اقرب الى الجمع من الأقل هكذا اجاب العلامة فى النهاية وفيه نظر لان اقربية الأكثر الى الجمع تقتضى ارجحية ارادته على ارادة الأقل لامتناع ارادة الأقل كما هو المدعى)

لنا (فالتحقيق فى الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام فى الخصوص مجاز كما هو الحق وستسمعه ولا بد فى جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجاوز لاجرم كان الحكم مختصا باستعماله فى الأكثر) المحرز لوجود العلاقة (لانتفاء العلاقة فى غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزءه وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء غير مشترطة بشىء كما نص عليه المحققون وانما الشرط فى عكسه اعنى استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل على ما مر من تحقيقه وحينئذ فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالأكثر) دون الأقل (قلت لا ريب فى ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها) اى الافراد (ليست اجزاء له) بل هى مصاريق وافراد وفرق جلى بين جزء الشىء وفرده فان الجزء حيث ينتفى ينتفى بانتفائه ما تركب منه ومن غيرهما الفرده حيث ينتفى فان كليهما وشامله لا ينتفى بانتفائه (وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد) هذا التعبير ليس بصحيح فى المقام بل كان من لازمه ان يقول ان مدلول العام هى افراجه لاجزاء ماهية معناه لو كانت مركبة (وانما يتصور فى مدلوله تحقق) عنوان الجزء والكل (لو كان بالمعنى الثانى الذى ذكرناه نحن لاما ذكره هو فان الجزء لا يطلق عليه انه فرد والمعنى الثانى الذى ذكرناه لا يربط له بباب العام والخاص وانما يربطه بباب الجزء والكل وهو عنوان برأسه لا يمت الى عنوان العام وافراجه ومصاريقه بأية صلة (و) هذا الذى ذكرناه من المعنى الثانى (ليس كذلك) الذى عنوانه به الباب وهو العموم والخصوص (فظهر انه ليس المصحح للتجاوز) هنا (علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعنى الاشتراك فى صفة وهى ههنا الكثرة) القريبة الأفق من العموم المنزلة للاستهجان (فلا بد فى

استعمال اللفظ العام فى الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام
 لتحقيق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم (
 اى رفاقنا الذين نقول بقولهم) لا بد من بقاء جمع يقرب - الخ - و)
 الجواب (عن الثانى بالمنع من كون الأمتناع للتخصيص مطلقا) اى بما
 هو تخصيص (بل لتخصيص خاص وهو ما يعد فى اللغة لغوا وينكر
 عرفا) وينبذه السياق (وعن الثالث انه غير محل النزاع فإنه للتعظيم
 وليس من التعميم والتخصيص فى شىء وذلك لما جرت العادة به من ان
 العظماء يتكلمون عنهم) اى عن انفسهم (وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم)
 على الاتباع باعتبار انهم لا يتخلفون عنه حتى كأنهم مندمجون فى وجوده
 (فصار ذلك استعارة للعظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا :
 وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث فى خروجه عن محل النزاع لان
 البحث فى تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل
 للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف فى (صحة مثل هذا الأطلاق
) لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس) بمعناه (المعهود) لنا) على
 واحد) بعينه (والأمر عندنا سهل) بعد خروجه عن محل النزاع
) وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فأن كل واحد من الماء والخبز فى
 المثالين) بل وفى غير المثالين) ليس بعام) لانه اسم جنس كما قدمناه
 واسم الجنس يصدق على القليل من الجنس والكثير هذا هو السرفى
 خروجه عن محل النزاع لاما ذكره بقوله (بل هو للبعض الخارجى المطابق
 للمعهود الذهنى اعنى الخبز والماء المقرر فى الذهن انه يؤكل ويشرب
 وهو مقدار معلوم وحاصل الأمر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهنى
 الذى هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله و) يحتمل
) غيره اللفظ وارىد بخصوصه من بين تلك الاحتمالات بدلالة القرينة)

والقرينة عنده هى اكلت وشربت اى بمقدار ظرفيتى (وهذا مثل اطلاق
المعرف بالام العهد الخارجى على موجود معين من بين معهم —ودات
خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهونة
بينك وبينه عهدا خارجيا معيننا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان
ذلك ليس من تخصيص العموم فى شىء فكذا هذا) والحق انه تطويل
بلا طائل والجواب ماعرفته فانه على ايجازه اوضح من هذا على اطنا به :

(حجة مجوزيه الى الثلاثة والأثنين ما قيل فى الجمع وان اقله ثلاثة او
اثنان كأنهم جعلوه) اى العام (فرعا لكون الجمع حقيقة فى الثلاثة او
فى الاثنين) فحيث يبقى بعد التخصيص هذا المفار فكأن العام بعد
عام (والجواب ان الكلام فى اقل مرتبة يخص اليها العام لا فى اقل
مرتبة يطلق عليها الجمع) فحيث يكون العام ذا افراد وفيرة كثيرة فخص
حتى بقى ثلاثة او اثنان لا يكون ذلك صحيحا لأن مفار الجمع باق معه بل
الذى يصححه الانسجام وعدم الهجنة وذلك انما يحصل فى قرب الأفق
كما اسلفناه (فأن الجمع من حيث هو) مختلف الأفادة فقد يفيد العموم
كالجمع المعرف وقد لا يفيد كالجمع المنكر اذاً هو (ليس بعام) على
سبيل الاطلاق (ولم يقم دليل على تلازم حكميهما) اى الجمع والعام فلا
تعلق لأحدهما بالآخر على طول الخط (فلا يكون المثبت لأحدهما مثبتا
للآخر) الا حيث يكون الجمع من صيغ العموم :

(اصل : واذ اخص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا) اى فى
مقابل الأقوال الآتية وذلك لان صيغة العام موضوعة لتام مدلولها
فاستعمالها لا فى تمام المدلول استعمال فى غير الموضوع له وحيث تكون
علاقة مصححة فهو جائز على المجاز وحيث لا تكون هذه العلاقة فهو غلط
وباطل وهذا الملاك الذى ذكرناه مكشوف لاغبار عليه وليعلم ان الفرق بين

العام والكللى ان العام اريد به تمام المدلول من حيث الأفـرار والكللى انما يراد به تمام الماهية ولا منظور فيه الى الأفراد فأن المنظور بالانسان محتواه وانه كما يقال حيوان ناطق وليس المنظور بذلك فرده الخارجى وانه عموم الأفراد او بعضها بخلاف الجمع المحلى بأل حيث لاعهد فان المنظور به تمام افراد الماهية التى هى الانسان الذكر البالغ وبين هاتين النظرتين الماهية وعموم الافراد يـون بعيد وقد حصل فى ذلك خلط كثير كما تقرؤه فى سرد الأقوال فى المسألة (على الأقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة فى احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا) والاطلاق فى مقابل ماأتى من الأقوال (وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعدرها والا فمجاز وذهب آخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لايستقل بنفسه) وهو المخصص المتصل (من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثانى للعلامة اختاره فى التهذيب وتنقل ههنا للناس مذاهب كثيرة سوى هذه) التى مرت عليك (لكنها شديدة الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها :

(لنا : انه لو كان حقيقة فى الباقي كما) هو حقيقة (فى الكل لكان مشتركا) لفظيا (بينهما) قد وضع بوضعين للكل مرة وللباقي بـعـد التخصيص مرة (واللازم منتف) وانه لم يوضع وضعين بالضرورة وحتى عند المخالف (بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة) لانه موضوع له وهو تمام مدلوله (ولا ريب ان البعض) من مدلوله (مخالف له بحسب المفهوم) فأن تمام المدلول غير بعض المدلول (وقد فرض كونه حقيقة) حتى (فيه) اى فى بعض المدلول (ايضا) اى كما هو حقيقة فى تمام المدلول (فيكون) لفظ العموم (حقيقة فى معنيين مختلفين) تمام

المدلول وبعض المدلول (وهو معنى المشترك) اللفظى (وبيان انتفاء
اللازم ان الفرض واقع فى مثله) اى انه فقط موضوع لتمام المدلول لانه
موضوع وضعين احدهما لتمام المدلول والآخر لبعض المدلول (ان الكلام
فى الفاظ العموم التى قد ثبت اختصاصه بها فى اصل الوضع) وهذا غير
مسألة الاشتراك اللفظى :

(حجة القائل بانه حقيقة مطلقا) اى فى قبال تفاصيل الأقسام
الموردة فى هذا الاصل (امران احدهما ان اللفظ) اى لفظ العموم
(كان) عند استعماله فى تمام المدلول (متناولا له) اى للباقى فى
ضمن تمام المدلول (حقيقة بالأفاق و) هذا (التناول باق على ما كان)
بعد التخصيص (لم يتغير) و (انما طرأ) بالتخصيص (عدم تناول
الغير) الذى به يتم المدلول (والثانى انه) اى الباقى بعد التخصيص
(يسبق الى الفهم ان مع القرينة لا يحتمل غيره) اى غير الباقى (وذلك)
اى سبقه الى الفهم (دليل الحقيقة) فيه ايضا كما هو دليل الحقيقة فى
تمام المدلول حيث لاقرينة صارفة عنه :

(والجواب عن الأول ان تناول اللفظ) الذى هو للعموم (له) اى
للباقى بعد التخصيص فى غمار حوزة المدلول بما فيها من افراد وممن
جملتها هذا الباقى لكن (قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده) اى
التخصيص انما (يتناوله وحده) من دون البقية (وهما) الباقى وحده
والباقى فى غمار غيره من المدلول العام للعموم (متغايران فقد استعمل
لفظ العموم المخصص) فى غير ما وضع له) وهو تمام المدلول والغير هو
بعض المدلول بما هو بعض مستقل لافى غمار غيره (واعتراض بأن عدم
تناوله للغير) بعد التخصيص (او تناوله له) اى للغير قبل التخصيص
(لا يغير صفة تناوله لما يتناوله) فقبل التخصيص كان متناولا له وبعده

التخصيص أيضا متناول له (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) السعى (الذى ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص مستعمل في نفس الباقي) لا فى المعنى السعى (فلا يبقى حقيقة) لأنه استعمال فى بعض المدلول لا فى تمام المدلول (والقول بأنه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة ان الكلام فى الحقيقة المقابلة للمجاز) المقول فيها انها استعمال اللفظ فى تمام الموضوع له (وهى) هذه العبارة التى ذكرناها (صفة للفظ) حيث يقال انه حقيقة او مجاز (و) الجواب (عن الثانى بالمنع من السبق الى الفهم) من حاق اللفظ (وانما يتبادر مع القرينة) وهو آية المجاز (وبدونها) اى القرينة (يسبق العموم) الى الفهم (وهو دليل) الحقيقة فيه كما ان السبق مع القرينة دليل (المجاز واعتراض بأن ارادة الباقي معلومة بدون القرينة) لان الباقي كان فى غمار تمام المدلول (انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج) بصيغة اسم المفعول اى الذى اخرجه التخصيص وحينئذ فلا قرينة على الباقي حتى تستوجب مجازيته (وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد) العام (وكونه بعضا منه) اى فى غمار محتواه (والمقتضى لكون اللفظ حقيقة فيه) اى فى الباقي (هو العلم بارادته على انه نفس المراد) لا فى غماره (وهذا) المعنى (لم يحصل الا بمعونة القرينة) الصارفة عن العموم (وهو معنى المجاز : حجة من قال بانه حقيقة ان بقى غير منحصر) هو (ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ والا على امر غير منحصر فى عدد واذا كان الباقي) من سعة المعنى (غير منحصر) ايضا (كان عاما) وهو سفسطة مفتضحة فإنه لم

أسنى المغانم فى الباقي بعد التخصيص - ١٦٤ -

يقصد من العموم كون محتواه غير منحصر بل عامة الافراد منحصرة كائنتام غير منحصرة الوجود فى الخارج واستعمال هذا اللفظ فى بعض مدلوله منحصرام غير منحصر استعمال فى غير الموضوع له فهو مجاز (والجواب) كما عرفت (منع كون معناه) اى العموم (ذلك) اى عدم الانحصار (بل معناه تناوله الجميع) من محتواه (وكان للجميع اولا) اى قبل المخصص (وقد صار) بعد التخصيص (لغيره) وحيث كان كذلك (فقد صار مجازا) شأن كل حقيقة ومجاز (ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط فى هذه الحجة اشتباه كون النزاع فى لفظ العام) اى مادة ع ا م (او فى الصيغ) كالجمع المحلى باللام وغيرها على ان لفظ عام ليس معناه فى اللغة انه ماكان لغير المنحصر بل معناه تمام الأفراد حتى لو كانت منزورة منحصرة (وقد وقع مثله) وهو اشتباه العارض بالمعروض ونعنى بالعارض لفظ عام - ع ا م - وبالمعروض ما فيه الدلالة على العموم كالجمع المحلى باللام الرجال وامثاله (لكثير من الاصوليين فى مواضع متعددة ككون الأمر للوجوب) حيث اشتبه عليهم ان المراد بالأمر ماكان من مادة - أ م ر - لاصيغة افعل بما هى ولولم يكن فيها من هذه المادة - أ م ر - شىء (والجمع للأثنين) حيث اشتبه عليهم مادة - ج م ع - بصيغة الجمع من رجال وامثاله فان مادة جمع تصدق على ضم شىء لشىء وذلك يتحقق فى الأثنين بخلاف صيغة رجال فإنه لايتحقق بما دون الثلاثة (والاستثناء) الذى حقيقته من هذا اللفظ - استثنى - كون الاخراج من جنس الشىء لا من خارجه وان احتف به (مجازا فى المنقطع) حيث يرى ان حمارا من قولنا قام القوم الا حمارا ليس بحقيقة لأن الحمار ليس من جنس القوم فى حال ان المراد بالاستثناء مطلقا هو الاخراج بالا او غيرها مما سبق ذكره فعلا او تقديرا بلا مراعاة للجنسية فعليه لا يكون الاستثناء المنقطع

مجازا (وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض :
 (حجة القائل بأنه حقيقة ان خص بغير مستقل) اى بمخصص متصل (انه
 لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا فى نحو الرجال المسلمون من
 المقيد بالصفة واكرم بنى تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس
 الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكن
 نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكن نحو الف سنة الا خمسين عاما
 مجازا) هذا الكلام يسود عليه اهمال واجمال فلنشرح عناوين ما مثل به
 ونقول ان نحو الرجال والمسلمون كل واحد منهما حيث يؤتى به عام فى
 محتوى معناه فلو اطلقت الصفة والموصوف على ان المراد محصولهما بوصف
 الاندماج كان الجميع عاما واحدا ولو اطلق الموصوف مرادا به معنى نفسه
 ثم سيق الوصف لتخصيصه كان من باب العام والخاص وهاتان الأرادتان
 تتشخصان بالقرائن وحيث لا قرينة والمفروض ان الأطلاق واحد من اوله
 حمل الكلام على ان المراد به محصولهما بوصف الأندماج وان الجميع شىء
 واحد لاشيئان ومثل ذلك يقال فى اكرم بنى تميم ان دخلوا فان كان اطلاق
 بنى تميم مرادا به الأطلاق ثم عرض التقييد كان من المطلق والمقيد وان
 كان المراد من بدء الأمر محصول القيد والمقيد كان كلاما واحدا ولا يقال
 انه مطلق قيد ومثله يقال فى اعتزل الناس الا العلماء فان كان المقصد
 الناس على عمومته ثم عرض للنفس التقييد فهو عام وخاص وان كان المراد
 محصول القيد والمقيد كان عاما فى محتوى نفسه بما فيه من قيد ومقيد
 مندمجين ومثله الف سنة الا خمسين عاما هذا ولا يفهم معنى لقوله لكان
 نحو مسلمون للجماعة مجازا فان مسلمين جمع وليس هناك ما يشعر بخلاف
 ما تعطيه صيغته وان اللفظ استعمل فى خلافها والمسلم يجوز ان يكون
 للعهد كما يجوز ان يكون للجنس والمعين لعهديته او لجنسيته سياقه

وما يحتف وانتظر تتمه لهذا (و) قوله (واللوازم الثلاثة باطلة أما الأولان فأجماعا وأما الأخير) يعنى نحو الف سنة الا خمسين عاماً (فلكونه موضع وفاق من الخصم) اى ان الخصم فى مثل المثال لا يحمل الألف على انها الف وان الا خمسين وردت بعد ذلك فخصتها بل من اول الأمر يحمل الجملة على التسعمائة والخمسين : هكذا يدعى ومما ادرى من اين جاءه هذا الاعتراف من الخصم وعلى اى حال فهذا الذى ذكره لا مفهوم له اصلاً والحق فى المقام ما ذكرناه من التفاصيل وان لكل تفصيل حظّه من الحكم عليه (بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولاً) اى من غير قيد (وهى) المذكورات فى كلامه (بدونه) اى بدون القيد (لما نقلت عنه) اى لمعانيها المجردة عن القيود (ومعه) اى مع القيد (لما نقلت اليه) وهو محصول القيد والمقيد مندمجين (ولا يحتمل غيره) حيث يتحقق الاندماج ويحتمل الغير حيث يراد معنى المقيد قبل قيده ثم يعرض القيد للنفس فتلحقه ولو من دون فاصلة زمنية معتدة (وقد جعلتم ذلك) اى الحاق الاستثناء وغيره من المتصلات (موجبا للتجاوز فالفرق) بينه وبين الرجال المسلمون واكرم بنى تميم ان دخلوا حيث ادعى المستدل انهما اجماعيان (تحكم) وقد بينا لك حقيقة الحال فى الجميع واعطيناك الفارق بين الصور فلا تحكم فيما مشى على الملاك الذى يدخله فى باب العام والخاص والمطلق والمقيد والملاك الذى لا يدخله واما كلام المصنف فى الأجابة عن الاستدلال الذى ذكرناه وفصلناه وفككنا بين صورته فقيه اجمال يورثه رائحة الأهمال كأصل دليل المستدل : قال المصنف (والجواب) عما ذكره المستدل (ان وجه الفرق) بين الاستثناء وامثاله وبين شتات ما جاء فى حجة المستدل (ظاهر فأن)

المستدل ذكر في مضمون ما اراد كشفه ولم يكشفه ان كلمة مسلم نكرة مفردة فاذا قيدت بواو ونون او ياء ونون فقليل مسلمون او مسلمين فعلى مبناكم ان دلالتها على الجمع من باب المجاز لأنها لم تستعمل في الموضوع له لفظ مسلم بل فيما زاد على الاثنين في حال ان احدا لم يقل بذلك ومسلم الذي بدون أل لا يكون للعهد او للجنس ومع دخولها يكون لأحدهما والجواب ان صيغة الجمع بحيالها وصيغة التثنية بحيالها والمفرد بحياله وليس ما في المفرد ملحوظا فيهما كما ان ضرب المصدر صيغة وضاربا صيغة ومضروبا صيغة وضاربا صيغة ومضروبا صيغة ومضرباً صيغة وليس نحت هذه الصيغ قد لخط اصل المبدء فيه مقصودا نقله حتى يكون من بسبب النقل ولا مقصودا فيه الاستعمال في غير ما وضع له حتى يكون من بسبب المجاز : و (الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمتين والمجموع لفظ واحد والألف واللام في نحو المسلم وان كانت) يعنى أل (كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى آخر فلا يقال ان مسلم للجنس والألف واللام للعهد والحكم يكون الف سنة الا خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبنى على ان المراد به تمام مدلوله) يعنى التسعمائة والخمسين (وان الاخراج منه وقع قبل الأسنان والحكم وانت خبير بأنه لاشيء مما ذكرناه في هذه الصور الثلاث) من الواو في مسلمون وأل في المسلم والف سنة الا خمسين عاما (بمتحقق في العام المخصوص لظهور الأمتياز بين لفظ العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة برأسها) غير مندمجة فى الثانية (ولأن المفروض ارادة الباقي من لفظ العام لاتمام المدلول) الحاصل من الاندماج (مقدا على الأسنان وحينئذ فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه) من مسلمون والمسلم والف سنة الا خمسين عاما مع

مراعاة الاندماج ونظائر ذلك مما عرفته منا مفصلا (مجازات) :

(اصل : الأقرب عندى ان تخصيص العام لا يخرج عن الحجية فى غير محل التخصيص) ومورده (ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا) الأطلاق فى قبال التفاصيل الآتية (ولا اعرف فى ذلك من الأصحاب مخالفا نعم يوجد فى كلام بعض المتأخرين ما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من ينكر حجيته) فى الباقي (مطلقا) أى فى قبال كل تفصيل وقول (ومنهم من فصل واختلفوا فى التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين) المخصص (المتصل و) المخصص (المنفصل فالأول حجة لا الثانى ولا حاجة الى التعرض لباقيها فإنه تطويل بلا طائل ان هى فى غاية الضعف والسقوط وذهب بعض الى انه يبقى حجة فى اقل الجمع من اثنين او ثلاثة على الرأيين) السابقين :

(لنا : القطع بأن السيد اذا قال لعبيده كل من دخل دارى فأكرمه ثم قال بعد) وهو شعار المنفصل (لا تكرم فلانا او قال فى الحال) وهو شعار المتصل (الا فلانا فترك اكرام غير من وقع النص على اخراجه) وهو فلان الذى سماه (عد فى العرف عاصيا ودمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره فى ارادة الباقي وهو المطلوب) :

(احتج منكر الحجية مطلقا) وبكل لون (بوجهين : الأول : ان حقيقة اللفظ هى العموم ولم يرد وسائر ماتحته) أى تحت العموم أى دونه (من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شىء منها وتام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة فى شىء منها (ومن هذا) الأستدلال (تظهر حجة المفصل) بين التخصيص بالمتصل فحقيقة والتخصيص بالمنفصل فمجاز (فان المجازية عنده انما تتحقق فى)

المخصص (المنفصل للبناء على الخلاف فى الأصل السابق) الذى قرئته
وفيه ان القيد بالمتصل حقيقة (الثانى - انه) اى العام (بالتخصيص
خرج عن كونه ظاهرا) وان التخصيص اسقطه عن الظهور (فلا يكون حجة
والجواب عن الأول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية
لا دليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد
الدليل على تعيينه كما فى موضع النزاع فأن الباقي (بعد التخصيص
) اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل (على هذا المقام) يعينه
ايضا لأفادته كون التخصيص قرينة ظاهرة فى ارادته (اى الناطق
) للبعض مضافا الى منافاة عدم ارادته (شيئا بعد التخصيص) للحكمة
حيث يقع (العموم وتخصيصه) فى كلام الحكيم بتقريب ما مر فى بيان افادة
المفرد المعرف للعموم ان المفروض انتفاء الدلالة على المراد ههنا من
غير جهة التخصيص (فالتخصيص حيث يخرج من دائرة العموم شيئا من
محتواه فان غير هذا الخارج لا دلالة له خاصة على شىء من مراتبه
) فحينئذ يجب الحمل على ذلك البعض (الباقي لأنه الواحد للعلاقة
المصححة بينه وبين محتوى العموم (وسقط ما ذكرت) من انه بعد
التخصيص تتعدد المجازات ولا قرينة على احدها والقرينة موجودة هى
وجود المخصص واقربية افق الباقي للعام دون ما سواه من المراتب (هذا
مع ان الحجة) التى ادلى بها منكر الحجية مطلقا (غير وافية بدفع القول
بحجيته) اى العام المخصص (فى اقل الجمع) وهو الاثنان او الثلاثة
على الخلاف السابق فان القائلين بهذا القول يرون انه لا بد من ظهور
العام المخصص فى الاثنان او الثلاثة لانه لا معنى للجمع بدونها والذى
ساقه المنكر للحجية مطلقا لم يتعرض لهذه الزاوية فيبقى دليلا مبتورا
(وان لم يكن المحتج بها) اى بالحجة المنكرة مطلقا (ممن يرى جواز

التجاوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع حينئذ) يخصص
(مقطوعا به على كل تقدير) تحقيقا لمعنى كونه جمعا :

(و) الجواب (عن الثانى بالمنع من عدم الظهور فى الباقي وان لم يكن
حقيقة فيه وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق) المفيد لانعقاد
الظهور فى الباقي (وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا) بالنسبة
الى الباقي :

(واحتج الذاهب الى انه حجة فى اقل الجمع بأن اقل الجميع هو —
المتحقق والباقي) بعد تأمين الأقل (مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب
لانسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على
مابقى) وقد تقدم :

(اصل : ذهب العلامة فى التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل
قبل استقصاء البحث فى طلب المخصص واستقرب فى النهاية عدم الجواز
مالم يستقص فى طلب التخصيص وحكى فيها كلا من القولين عن بعض
العامه وقد اختلف كلامهم) اى الاصوليين (فى بيان موضع النزاع فقال
بعضهم ان النزاع فى جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو
الذى يلوح من كلام العلامة فى التهذيب وصرح به فى النهاية وانكر ذلك
جمع من المحققين قائلين بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص
ممتنع اجماعا وانما الخلاف فى مبلغ البحث فقال الأكثر يكفى بحيث يغلب
معه الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكفى ذلك بل لابد من القطع
بانقائه والظاهر ان الخلاف موجود فى المقامين) فى جواز التمسك
بالعام قبل البحث عن المخصص وفى مبلغ البحث (لنقل جماعة القول
بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين —
وتصريح آخرين بأختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل وقت

العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزماً ثم ان لم يتبين
الخصوص فذاك والا تعين الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد
ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا (الذى ذكر فى توجيه القول
(غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء) فانه اى معنى
لوجوب الاعتقاد بعمومه جزماً الخ فأن الكلام فى ان العام يعمل به قبل
البحث او لا يعمل وهذا لا ربط له بالعقيدة بما هى (وانما هو قول صدر
عن غباوة واستمرار فى عناد و اذا عرفت هذا فالأقوى عندى انه لا تجوز
المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب الفحص عن
المخصص حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك فى كل دليل
يحتمل ان يكون له معارض احتمالاً راجحاً فانه فى الحقيقة جزئى من
جزئياته) :

(لنا - ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها
والتخصيص كيفية فى الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد
خص فصار احتمال ثبوته مساوياً لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الأمرين
على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع) بعدم
المخصص (لانه مما لاسبيل اليه) اى القطع (غالباً ان غاية الأمر عدم
الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط) القطع بانتفائه
(لأرى الى ابطال العمل باكثر العمومات) وذلك امر لا يجوز :

(احتج مجوز التمسك به قبل البحث) عن المخصص بالمرّة (بأنه لو
وجب طلب المخصص فى التمسك بالعام لوجب طلب المجاز فى التمسك
بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن
الخطأ) فى العمل بالعام (وهذا المعنى بعينه موجود فى المجاز لكن
اللازم اعنى طلب المجاز منتف) بالأجماع (فأنه ليس بواجب اتفاقاً

أسنى المغانم وقوع المخصص بعد متعدد - ١٢٢ -

والعرف قاض ايضا بحمل الألفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة على مختار التهذيب وهو كالصريح فى موافقة هذا القائل فتأمل (كلامه فى التهذيب) فالجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت (مما شاع على الألسنة انه ما من عام الا وقد خص (فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا فى الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة) بالنسبة الى المجاز (فان اكثر الألفاظ محمول على الحقائق) :

(واحتج مشروطوا القطع) بعد البحث عن المخصص والياس منه (بأنه) اى اشتراط القطع ليس فيه اعنات وذلك (ان كانت المسألة مما كثر فيها الخلاف والبحث ولم يطلع على تخصيص) فى البيِّن (فالعادة قاضيته بالقطع بانتفائه ان لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعاً وان لم تكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها) بحثا كافيا (يوجب القطع بانتفائه ايضا لأنه ان اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه) وهذه الحجة انصافا ليست بركيكة (واجيب بمنع المقدمتين اعنى العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فإنه كثيرا ما تكون المسألة مما تكرر فيه البحث او بحث فيه المجتهد فحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر) والحق ان هذا الجواب فيه تحامل :

(الفصل الثالث : فيما يتعلق بالمخصص : اصل : اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان) هذا المتعدد (جملا او) كان (غيرها وصح عوده) اى المخصص (الى كل واحد) من المتعدد السابق عليه (كان) العام (الأخير مخصوصا قطعاً) لان المخصص بأزائه (وهل يخص معه الباقي) السابق عليه (او يختص هو) اى الأخير (به) اى

بالمخصص الذى جاء بأزائه (اقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج فى تعقيب الاستثناء ثم يشيرون فى باقى انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما فى الاستثناء ونحن نجرى على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه) اى عن منهجهم (لأحياجه) اذ اغيرنا المنهج (الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى أن الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر فى رجوعه الى الجميع وفسره) اى فسر الجميع (بكل واحدة) واحدة من الجمل (ويحكى هذا القول عن الشيخ رحمه الله وقال آخرون انه ظاهر فى العود الى الأخيرة وقيل بالوقف بمعنى لاندري انه حقيقة فى اى الأمرين) الأخيرة وحدها او كل واحدة واحدة اى الجميع (وقال السيد المرتضى انه مشترك بينهما) اى الأخيرة والجميع (فيتوقف الى ظهور القرينة) المعينة (وهذان القولان) القول بالوقف والقول بالاشترك (موافقان للقول الثانى) القائل بأنه ظاهر فى العود الى الأخيرة (فى الحكم لان الأخيرة مخصوصة على كل حال نعم تظهر ثمرة الخلاف فى استعمال الاستثناء فى الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول) الناطق بأنه ظاهر فى العود الى الأخيرة (محتمل عند اول هذين) وهو القائل بالوقف لانهم لا يدرون انه حقيقة فى اى الأمرين (حقيقة عند ثانيهما) القائل بالاشترك (وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الأمرين) الأخيرة او الجميع (واختاره العلامة فى التهذيب وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع ان هو) اى النزاع (فيما عرى عنها والذى يقوى فى نفسى ان اللفظ محتمل لكل من الأمرين) الأخيرة والجميع (لا يتعين لأحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كذهب بالوقف ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا) اى فى

كافة الصور (كما يقوله المرتضى وان كنا فى المعنى موافقين لهولولا تصريحه بلفظ الاشتراك فى اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على ما اخترناه فانه قال والذى اذ هب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحد منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعى وتجويز رجوعه الى ما يليه كما قال ابو حنيفة ولا نقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفى الجملة لا يجوز القطع على ذلك بشىء يرجع الى اللفظ : هذا والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت فى مذهبى الوقف والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الأخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما هناك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او فى جملة الجميع وهذا لا اثر له فى الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة فى الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام وتزدار بتذكرها بصيرة فى تحقيق المقام وهى (ان الوضع اولا على قسمين تعينى وتعينيى والتعينيى هو ان يكثر استعمال الكلمة فى معنى لم يوضع له اللفظ بخصوصه فيشتهر فيه بما يفيد به بلا قرينة كالاعلام بالغلبة واما التعينيى فهو ان الواضع عندما يريد وضع شىء لشىء فالذى يحضره فى باله ان كان معنى جزئيا محردا وعين بأزائه لفظا خاصا فالوضع والموضوع له خاصان كالاعلام الشخصية من زيد وعمرو وان كان معنى كليا وعين بأزائه لفظا يمتد بامتداده فالوضع والموضوع له عامان كرجل وانسان وما الى ذلك وهناك تصويران آخران احدهما ان يحضر فى باله معنى جزئيا لكنه فى مقام ربط اللفظ لا يربطه به بل يربطه بكليه فهذا التصوير على بطلانه يكون من باب الوضع الخاص والموضوع له عام وثانيهما ان يحضر فى باله معنى كليا ولكنه فى مقام الربط يربطه بخصه منه وهذا التصوير المعقول يكون من باب

الوضع العام والموضوع له خاص لكننا نتساءل فنقول هل له وجود فى الأوضاع اولا نعم هناك فريق قالوا ان مثاله موجود فى اسماء الاشارة والحروف فان المستحضر فى اسم الاشارة كلى المفرد المذكر القريب لكن ربط اللفظ - هذا - لم يقع الا بأزاء الفرد الخارجى المشار اليه وهو جزئى والمستحضر من لفظ - من - مثلا الأبتداء وهو امر كلى لكن فى مقام الربط وقع بأزاء ابتداء جزئى فان قولك سرت من البصرة موضع الابتداء فيه مشخص جزئى لكن هذا الرأى آفل فأن الوضع والموضوع له كليهما عام لكن موارد الاستعمال خاصة والمورد لا تسرى خصوصيته لا الى الوضع ولا الى الموضوع له وبالأخير لامحدودية فى الوضع الا للاعلام الشخصية هذه نخبه الأمر فى المقام : واما المصنف فانه قال (ان الواضع لا بد له من تصور المعنى فى الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بأزائه لفظا مخصوصا) كزيد (او الفاظا مخصوصة) كالأسم والكنية واللقب للذات المشخصة (متصورة تفصيلا) واما قوله (او اجمالا) فلا مجال له وان قال بعض المحشين انه وضع ما اشتق من الحمد - مثلا - محمد واحمد ومحمود فإنه عند تشخص المعنى لا بد من تشخص لفظه لانه يجسم ويحركه (كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعبر فيه اعنى تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر لا لبس فيه وان تصور معنى عاما تدرج تحته جزئيات اضافة او حقيقية) والجزئيات الاضافية ما كانت بالنسبة الى ما فوقها وان كانت بالنسبة الى ما دونها كليات كنسبة الانسان للحيوان الذى هو فوقه ونسبته لزيد وعمرو وبكر التى هى دونه والجزئيات الحقيقية هى ما كانت فى انفسها جزئية غير قابلة للانطباق على غيرها كالأعلام الشخصية (فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة) تترادف عليه (بالتفصيل او الأجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم

التصور المعترف فيه والموضوع له أيضا عاما (وله ان يعين اللفظ او الألفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الأجمالى كاف فى الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعترف فيه والموضوع له خاصا فمن القسم الأول من هذين) وهو الموضوع بالوضع العام والموضوع له عام (المشتقات — ان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع الموضوع له فى ذلك بين : ومن القسم الثانى) يعنى الموضوع بالوضع العام والموضوع له خاص (المبهمات كاسم — الاشارة لفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر) قريب (لم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلى 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 فى اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك) ويظهر لك اثر اشتباهه بين الموضوع له ومورد الاستعمال من قوله لفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه — وخصوص كل فرد — ليس امرا جزئيا ان الجزئى لا يعرف غير نفسه وهو يقول كل فرد مما يشار به اليه نعم هذا فى مقام اعماله الخارجى فى شخص جزئى معين يصير جزئيا باعتبار مورده لا باعتبار وضعه ولا باعتبار الموضوع له فان الطرفين عامان وهو المفرد المذكر القريب فى عالم التصور وفى عالم ربط اللفظ وليس لفظ هذا كلفظ زيد فان لفظ زيد لا ينطبق على غير الذات المسماة به — بخلاف لفظ هذا فانه ينطبق على كل مواجه ذكر مفرد قريب وهو من الواضح بمكان والاشتباه الذى منى به فى اسم الاشارة اخذ يسرى معه فقـال

(وهكذا الكلام فى الباقى ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فأنها) من ناحية الوضع (موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياتها فمن والى وعلى مثلا موضوعات باعتبار الابداء والانتهااء (والأستعلاء) لمعانيها العامة ولكن مورد الاستعمال (معين بخصوصه) فى مثل قولنا سرت من البصرة اخبارا وليس الأمر منحصر بها فى الأخبارات بل حتى النكرة مثلها عندما تقول جاء رجل فان المجرى تلبس به رجل خاص لا كلى الرجل فانا كانت موارد الاستعمال تسرى بخصوصياتها للموضوع له فليكن الأمر كذلك فى مثل جاء رجل ولم يقل احد انه موضوع بالوضع العام والموضوع له خاص (وفى معناها) اى الحروف (الافعال الناقصة) فأنها روابط كالحروف (واما) الافعال (التامة) فلها جهتان وضعهما من احديهما عام ومن الأخرى خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فأنها فى حكم المعانى الحرفية فكما ان لفظه من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء (لكن مورد الاستعمال) معين بخصوصه كذ لك لفظه ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذى دلت عليه الى فاعل بخصوصها) والخصوصية كما عرفت للاستعمال لا للوضع (واما الخاص فبالنسبة الى الحدث) وهذا اشتباه ايضا فان الوضع والموضوع له بالنسبة الى دلالة الفعل على الحدث عامان (وهو واضح : اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها) حروفا وافعالا بمنزلة الحروف لكونها روابط مثلها (موضوعة بالوضع العام) والموضوع له عام ايضا لكن الموارد (لخصوصيات الأخراج اما الحرف منها) كالأ (فظاهر وأما الفعل فلأن الأخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالأضافة اليها عام واما الاسم) كغير وسوى (فلأنه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت) والهدف من هذه المقدمة هو احراز ان

اروات الأستثناء ليست موضوعة كوضع الأعلام الشخصية التى لاتصلح الا للدلالة على انفسها فقط بل ميدانها واسع وفيها صلاحية العود الى الجمل قبلها جميعا والى بعض منها والذى يشخص الأستعمال حينئذ انه للجميع او للأخيرة فقط ما يستدل به من السياق وغيره على ذلك (ثمان فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضى صلاحية المستثنى لذلك وهى) اى الصلاحية (تحصل بأمر منها كونه موضوعا وضع الأداة اعنى الوضع العام وهو الاغلب كأن يكون مشتقا او اسما مبهما ونحوهما مما هو موضوع كذلك) اى بالوضع العام (وعلى هذا فأى الامرين اريد من الأستعمال كان استعماله فيه حقيقة واحتيج فى فهم المراد منه الى القرينة كما فى نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع له بالوضع العام انما هى بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك) اللفظى (فى شىء لاتحار الوضع فيه وتعدده فى المشترك) اللفظى كما هو ملاكه (لكنه فى حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه) وهو الحاجة الى القرينة (ايضا) فضلا عن تعدد الوضع واتحاده (فأن احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد منها لكونه موضوعا لمسميات) ومهما كثرت (متناهية) فأن الألفاظ التى بوشرفى وضعها لمعانى متعددة محدودة ومهما كثرت (فحيث يطلق) اللفظ المشترك (يدل على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصل) والعلم بالوضع شرط فى كل دلالة (ويحتاج فى تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فأن مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها فى الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها) لكن هذا مخدوش فيه فأن العالم بالوضع ولو لمسميات غير متناهية لا يمتنع عليه ان يستحضر منها ما يمكن استحضاره وهو امر بديهى فالموضوع بالوضع

العام والمشارك من هذه الناحية لافرق بينهما من حيث الحاجة المسمى القرينة ولا يصح قوله (فاحتياجه الى القرينة انما هو لأصل الأفادة لا للتعيين : ومنها) اى من محرزات الصلاحية للعودة الى الجميع (كونه من الألفاظ المشتركة بحيث تكون صلاحيته للعود الى الأخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار معنى آخر وحينئذ فحكمه حكم المشارك وقد اتضح بهذا) التفصيل الذى ذكرناه (بطلان القول بالاشتراك مطلقا) اى الاشتراك فى البين (فانه لا تعود فى وضع المفردات غالبا كما عرفت فيما سبق ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعودا لكل من الأمرين كما ظهر) ايضا (فساد القولين بالعود الى الجميع مطلقا) اى على كل الحالات (و) العود (الى الأخيرة مطلقا) اى على كل الحالات (مع كون الوضع فى الأصل للأعم) من الجميع والأخيرة (وعدم ثبوت خلافه) الذى يدعيه القائل بالعود الى الجميع مطلقا والقائل بالعود الى الأخيرة مطلقا :

(احتج المرتضى بوجوه الأول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلما نسى والى اصدقائى الا واحدا يجوز ان يستقيم المخاطب هل اردت استثناء الواحد من الجملتين او) من (جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشترائه) والاحتمال فى اللفظ كما يكون لداعى الاشتراك يكون لغيره كالمبهمات غير المشتركة وما اكثرها وما نحن فيه من هذا القبيل ولا ملزم بأن تكون مشتركة (الثانى ان الظاهر من استعمال اللفظة فى معنيين مختلفين من غير ان تقوم دلالة على انها متجاوز بها فى احدهما انها حقيقة فيهما) معا (ولا خلاف انه وجد فى القرآن واستعمال اهل اللغة استثناء بعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احديهما اخرى وانما يدعى من خصه بأحديهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دللت ومن

ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التى تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بأنه مستعمل فى الأمرين واذا كان الأمر على هذا (المنوال) (فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه الى الأقرب كما انه محتمل لعمومه للأمرين وحقيقة فى كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الأمرين الا بدلالة منفصلة) وهذا الدليل كسابقه لا يعطى لزوم الاشتراك فان صلاحية الرجوع للجميع وحقيقة الاستعمال فى بعضها وفى جميعها لا يلزم منه الاشتراك فان النكرة مثل ذلك بل وكل مبهم هذا شأنه حيث يكون موضوعا لمعنى سعى يسع مصاديق جملة (الثالث : انه لا بد فى الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لأنه من المحال ان لا يكون راجعا الى شىء منهما وقد نظرنا فى كل شىء يعتمد من قطع برجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع بعوده الى الأقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التى تليه دون ما تقدمها فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الأمرين ان لا نقف فيهما ولا نقطع على شىء منهما الا بدلالة) وهذا كله صحيح لكنه لا يربط له بالاشتراك اللفظى الذى ادعاه السيد (الرابع : ان القائل اذا قال ضربت غلماى واكرمت جيرانى واخرجت زكوتى قائما او قال صباحا او مساء او فى مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما عد من الأفعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل ولا البعض الا بدليل) واما قوله (غير الظاهر) فلا وجه له ان لا يظهر فى البين حتى يتكأ عليه (فكذا يجب فى الاستثناء والجامع بين الأمرين ان كل واحد من

الاستثناء والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام يأتي بعد تمامه واستقلاله قال وليس لأحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لأن هذا من مرتكبه مكابرة ورفع للمتعارف 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 تقدمه وانما يعلم في بعض المواضع ان الكل عامل بدليل (وهذا كسوابقه لا دليل فيه على الاشتراك الذي يقول به بوضوح) والجواب اما عن الأول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضى لحسنه هو الاحتمال (والأبهام) سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من الأسباب المقتضية له : واما عن الثاني فبأنه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الأمرين لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد (عام) كما قلناه ولا بد في الاشتراك (اللفظي) من وضعين : واما عن الثالث فبأن عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع او اختصاصه بالأخيرة لا يقتضى المصير الى الاشتراك بل يتردد الأمر بينه وبين ما قلناه (من الوضع الواحد العام) وبين الوقف واما عن الرابع فبأنه قياس في اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك (اللفظي) بل على الأعم منه ومما قلناه (من الوضع العام بواحد :

(حجة القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنييهما فأن قوله تعالى في آية القذف) والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا

لهم شهادة ابداء واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك
 (الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا) يعنى ان ما يفاد بالاستثناء
 يستطيع ان يفاد بالشرط والشرط يعود الى الجميع فالأستثناء يرجع الى
 الجميع وفيه ان ما ذكره مصادرة والكلام فى الشرط كالكلام فى الاستثناء
 (وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة فى حكم الواحدة ان
 لا فرق بين قولنا رأيت زيد بن عبد الله ورأيت زيد بن عمرو وبين قولنا رأيت
 الزيد بن) وفيه ان الزيد بن صيغة تنبية لا بد وان تفيد محتواها و اى ربط
 لهذا بزيد المفرد حيث يقع فى جملة مستقلة وزيد المفرد الآخر حيث يقع
 فى جملة اخرى فان لكل جملة حكمها وعلى ذلك يسقط قوله (و اذا كان
 الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لامحالة فكذلك ما هو
 بحكمها - وثالثها - ان الاستثناء بمشيئة الله اذا تعقب جملا يعود
 الى جميعها بلا خلاف فكذلك الاستثناء بغيره (اى بغير ان شاء الله
) فالجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل (والحق ان المشيئة
 فى نوعية ما تذكر للتيمن والتبرك وحيث تراد بها الشرطية فهى مثل
 الاستثناء وباقى الشروط محل نزاع ولا تسليم فيها (ورابعها : ان
 الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم بأولوية البعض
 تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها
 لبعض اولى من آخر تناولت الجميع) والجواب ان الصلاحية مرحلية
 ما بالقوة تريد مخرجا لها الى الفعلية وليس فى البين منه شىء واما الأخيرة
 فلأنها تصون الكلام عن اللغوية واما الزائد عليها فيحتاج الى مدرك
 وقياس ذلك على الفاظ العموم مع الفارق فان لفظ العموم نص فى محتواه
 حيث لا يكون له مزاحم او صارف واما الاستثناء ففضلا عن عدم نصوصيته فى
 الجميع لا ظهور له ايضا فيه (وخامسها : ان طريقة العرب الأختصار

وحذف فضول الكلام ما استطاعوا) لذلك سبيلا (فلا بد لهم حيث تتعلق ارادة الأستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مرادين به الجميع حتى كأنهم ذكروه عقيب كل واحدة ان لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل فى آية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدى الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فأقيم فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين) نقول هذا الكلام لا يعطى اكثر من صلاحية العود ونحن نقول بذلك اما الفعلية حيث لا دليل عليها فلا وحتى فى الآيه التسمى استشهد بها ان قد يشترط فى قبول الشهادة مطالب لا يستلزمها عدم الفسق فالذين يتوبون ليسوا بفسقة لكن ليس من لازم ذلك لزوم قبول الشهادة مع التوبة بل كل عنوان من هذين له باب مستقل ولا تلازم بينهما (وسادسها : ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط واستثناء يجب ان تلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر فى جميعها) وجوابه انه مصادرة حتى مع تلاحق الجمل فى التلفظ واما مع عدم التلاحق فأن كل جملة تكون قصة برأسها لا تلتئم مع الأخرى المنقطعة عنها نعم مع التلاحق لا تفقد الصلاحية والصلاحية قوة لافعلية والفعلية لا بد لها من دليل والفرض انه مفقود (والجواب عن الأول المنع من ثبوت الحكم فى الأصل) وهو الشرط (بل هو محتمل كما قلنا فى الاستثناء ولو سلم فهو قياس فى اللغة) والقياس فيها باطل بالاتفاق (وعن الثانى) وهو ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة فى حكم الواحدة (انه قياس فى اللغة كالأول : وعن الثالث بان ذكر المشيئة عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لأنه لو كان استثناء لكان فيه

بعض حروفه) وليس فيه (ولو كان شرطا على الحقيقة) فى الشرط وهو تعليق شىء على شىء (لما صح دخوله على الماضى) لان الماضى الحقيقى ليس موردا للتعليق لحصوله (وقد تذكر المشيئة فى الماضى فيقول القائل حججت وزرت ان شاء الله وانما دخلت المشيئة فى كل هذه المواضع ليقف الكلام على النفوذ) عند المولى (والمضى) والقبول عنده (لا لغير ذلك فأن قيل كيف اقتضى تعقب المشيئة اكثر من جملة وقوف حكم الجميع ولم يحتمل التعلق بالأخيرة فقط قلنا لولا نقلهم الأجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا) نظير غيره (لكنهم نقلوا الاجماع على ان حكم الجميع يقف : وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه وانما تقتضى التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لأنها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها فى هذا المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فإنه صالح للجميع ومع ذلك فليس بظاهر فيه ولا فى شىء مما يصلح له من مراتب الجمع) الا ما لا بد فى صدق صيغة الجمع معه وهو الثلاثة او الاثنان على ما سبق (الا ترى ان القائل اذا قال رأيت رجالا كان كلامه صالحا لارادة البيض والاسود والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد كل من يصلح هذا اللفظ له : وعن الخامس انهم كما يريدون) احيانا (الاستثناء من كل جملة فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم فى اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك) احيانا (يريدون الاستثناء من الجملة الأخيرة فقط فلا بد من القرينة فى الحكم بالأختصار وعدمه : وعن السادس : ان اعتبار الاتصال فى الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشيئة انما هو لصحة اللحوق والتأثير فيه

ليتميز حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة في التعلق بجميعة وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن محل المؤثر) فانه ان كان كذلك لم يصح فيه الألحاق بالمرة كما بيناه لك سابقا :

(واحتج من خصه بالأخيرة) فقط (بوجوه الأول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الأول) يعنى ان قوله قام القوم الا زيدا حكم القوم فيه ايجاب القيام لهم وحكم زيد نفى القيام عنه لكن نسأله فنقول اى اصل عندنا قد خالفناه بالاستثناء فان كل كلام لأجل ان يفيد مقاصد المتكلم به يحتوى على كل شىء يكون به التعبير عن مقصد صاحبه فالنفسى والأثبات والتقييد والاطلاق والعموم والتخصيص الى غير ذلك كلها بحسب ما يستدعيه المقصد لازم وطبق الأصل ونعنى بالأصل هنا مطابقة الكلام لأهداف من تكلم به ولا اصل عندنا فى البين سوى ذلك فقول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الأول هو بنفسه خلاف الاصل حيث يستدعى بيان المقصد الأتيان بالاستثناء وما يلزمه الاستثناء (فالدليل يقتضى عدمه) بل التعبير عن مافى الضمير يقتضى وجوده (وتركنا العمل به) اى بهذا الأصل (فى الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية) بمعنى ان لا يكون ما اتى به المتكلم من الاستثناء اذا لم نعلقه بشىء من الكلام السابق عليه هذا ومن المضحك ان يتصرف المخاطب بكلام المتكلم كيف يشاء المخاطب لا كيف شاء المتكلم حين تكلم ومن وظيفة المخاطب ان يمشى مع ما يسمع طبق النظام الموضوع للكلام وليس له من نفسه التحكم فى كلام غيره (فيبقى الدليل فى باقى الجمل) الزائدة عن الواحدة (سالما عن المعارض وانما خصصنا الأخيرة) بالتقييد بالاستثناء (لكونها اقرب) اليه (ولأنه لا قائل بالعود الى غير الأخيرة خاصة) وهذا الوجه كما رأيت لا لب فيه :

الوجه (الثاني ان المقتضى لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه) برغبة انفسنا بلا ان نستوحى من المتكلم عما قصده فى كلامه ومن جملة كلامه ما جاء فيه من استثناء (استقل وأفار فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه) وان كان من مقصود المتكلم ذلك (ان لو جاز مع افارته) التى نحن نتحكم فيها (واستقلاله ان يتعلق بغيره لوجب فيه) حتى (لو كان مستقلا بنفسه ان نعلقه بغيره) وهذا الوجه كما رأيت انما يعرب عن شهوة المخاطب وتصرفه فى كلام غيره كيف يشاء هو لا كيف اراد ناطقه وهو غلط مفتضح :

الوجه (الثالث ان من حق العموم المطلق) اى المرسل على رسله (ان يحمل على عمومه وظاهره) من الشمول (الا لضرورة تقتضى خلاف ذلك ولما خصنا الجملة التى يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها) حتى لو اراد الناطق ذلك والحق له فى التصرف بكلام نفسه لمنعناه (ان لضرورة) بعد التخصيص للواحدة وهذا كسابقه تحكم على المتكلم ومقاصده وليس الى المخاطب من ذلك شىء والحق فى الكلام لمن يتكلم به للتعبير عن مقاصده :

الوجه (الرابع لو رجع الاستثناء الى الجميع فأن أضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل) ولا يعلم ما هو هذا الاصل ومن قرره (وان لزم يضم) مع كل جملة (كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد فى اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الأثر الواحد) الذى يمنعه العقل هو فرض علل مستقلة على معلول واحد فى اثر واحد لان كل ما سبق من هذه العلل فى التأثير فقد ابطل موضوعية غيره لأن تحصيل الحاصل باطل بوضوح وانما يتمشى هذا المنطق فى العلل والمعلولات

الطبيعية واما ماخرج عن التأثير والتأثر الطبيعى فان هذا القول لايتأتى فيه وتسميتها بالعلل حينذاك تشبيه بالعلل الطبيعية على ان ما سبق الاستثناء وارىد به التعلق بالجميع لا يكون كل واحد منه علة مستقلة بل هو جزء علة ومعلولها ماتعقب اداة الاستثناء واما قول سيبويه فهو لنفسه ولا حجية فيه على غيره ومهما كان سيبويه :

الوجه (الخامس : انه لاختلاف فى أن الأستثناء من الاستثناء) نظير له على عشرة الا اثنيين الا واحدا (يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه) وسيجىء مبسوط القول فيه لكن نقول فى هذا المقال وى مانع من ان يريد القائل بقوله حيث يقول له على عشرة الا اثنين الا واحدا اخراج الاثنين والواحد من اصل العشرة فيكون الأقرار بسبعة وغاية ما يعترض عليه انه تطويل كما ان فيه نوعا من الأيهام بأخراج الواحد من الاثنين وما اكثر التطويلات من دون طائل والأقوال الموهمة فى كلام اهل اللسان وليس اهل اللسان بالأسر بلغاء يراعون ما تقتضيه المقامات منهم (فاذا قال القائل ضربت غلmani الا ثلاثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التى تليه دون ما تقدمها فكذا فى غيره) اى غير الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه (دفعا للأشتراك) بأن يكون الاستثناء من الاستثناء شيئا والأستثناء لا من الاستثناء شيئا آخر وكلُّ وضع بوضع على حده :

الوجه (السادس : ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الأولى الى) الجملة (الثانية) وهكذا (الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت) بعد كلام ثم شرع فى كلام آخر (فأنه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام وكما ان السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الأولى

فتكون مانعة من تعلقه بها) والحق ان المتكلم مادام مشغولا بالتعبير عن مقصده الداعى الى التكلم فلا ظهور لأية كلمة الا بعد تمام سلسلة كلامه المربوط بعضها ببعض والتشبيه بالسكوت مع الفارق حيث يكسبون السكوت اشارة تمام الكلام السابق عليه فما ذكره فى هذا الوجه لا ينتج بل هو تافه :

(والجواب عن الاول) وهو ان الاستثناء خلاف الأصل (انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للأصل انه موجب للتجاوز فى لفظ العام والأصل الحقيقة فله جهة صحة) لكن اذا قامت القرينة الصارفة فلا مجرى لهذا الأصل بل لا بد من متابعة القرينة وما احتوت عليه (لكن تعليقه بمخالفة الحكم الأول فاسد ان لمخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه و) يكون هذا الأخراج فى نفس المتكلم (قبل الحكم والاسناد كما هو رأى محققى المتأخرين فظاهر) لان الحكم ورد على ما حصل فى النفس وهو اخراج زيد من القوم ثم الحكم بالقيام (وكذا على القول بأن المجموع من المستثنى منه) القوم (والمستثنى) زيد (والاداة) الا (عبارة عن الباقي فله) اى للاستثناء (اسمان مفرد) حيث يقال استثناء او الحكم بعد الأخراج (ومركب) وهو ما ذكره بقوله بأن المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الأداة عبارة عن الباقي (واما على القول بأن المراد بالمستثنى منه ما بقى بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينته وهو مختار اكثر المتقدمين فلأن الحكم لم يتعلق بالأصالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة : وقوله ان ترك العمل بالدليل يعنى الأصل فى الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذر فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يدانيه شوب الريب ولا تعثره شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالأخيرة

فى الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالأصل حينئذ لدفع محذور
الهدرية فضول بل غفلة وذ هول لان دفع الهدرية لو صلح بمجرده سببا
للخروج عن الأصل لقبول الاستثناء وان انفصل فى النطق عرفا وانقطع عن
المستثنى منه حسا بل وغيره (اى غير الاستثناء) (من اللواحق) ان يلتحق
بالكلام المنقطع منه بداعى دفع الهدرية (والبديهة تنادى بفساده : وان
كان المراد) هذا فى قبال قوله سابقا ان كان المراد بمخالفة الاستثناء
(ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف
لهذا الأصل يعنى القاعدة او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه
ظاهر لان الاتفاق واقع على ان المتكلم مادام متشاغلا بالكلام له ان يلحق
به ماشاء من اللواحق وهذا يقتضى وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة
المتكلم ظاهر اللفظ) الذى لم تتم ملحقاته (حتى يتحقق الفراغ وينتفى
احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة
لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده ويتمشى ذلك الى
الأخيرة ايضا ولا يجدى معه دفع محذور الهدرية لما عرفت) منا سابقا
ان الانسان اذا انقطع كلامه وبعد فاصلة اتى باستثناء او اى قيد آخر
كان ذلك غلطا منه ولا يلزمنا ان نلحقه بكلامه المنقطع دفعا لمحذور
الهدرية ان لامعنى لهذا اللزوم (فعلم ان المقتضى لصحة اللواحق
وقبولها مع الاتصال انما هو نص الواضع على ان لمريد العدول عن الظاهر
ان يأتى بدليله فى حال تشاغله بالكلام حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ منه
لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال) بسبب اتصال
سلسلة كلامه وتشاغله بأبداء مقاصده (نعم لما كان الغرض قد يتعلق
بتخصيص الأخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصاص
واللفظ صالح بحسب وضعه) لأنه عام (لكل من الأمرين) الأخيرة

وحدها وهى مع الباقي (لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالأخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين) الآنفى الذكر (وصح التمسك فى انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول بالأختصاص بالأخيرة فى شىء وان قدر عروض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر فى صيغة الأمر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا اوردت مجردة عن القرائن تدل على الندب) على القول بأن مفاد الأحكام مركب لابسبب وهو خلاف التحقيق كما اسلفناه (وذلك لان اقتضائها كون الفعل راجحا امر متيقن) فيؤخذ به (وما زار عليه مشكوك فيه فيتمسك فى نفيه) اى نفي هذا المشكوك (بالأصل لكونه زيارة فى التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا فى محله غير منتقل به عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى كونه حقيقة فى الندب فقط وهذا مما يفرق به بين القولين) انه مشترك بين الوجوب والندب او حقيقة فى الندب مجاز فى غيره (حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو فى الحمل على الوجوب) وهو احد شقى الأشتراك (ولا كذا الحال عند من يقول بانها حقيقة فى الندب) فان الحاجة الى القرينة عند من يريد بها الوجوب من باب حاجة المجاز اليها لتصرف عن الحقيقة وتعين المجازية (وعدّ بعض الأصوليين القول بالاشتراك فى فرق الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه منه وذلك لا ينافى الدلالة عليه بالاعتبار الذى ذكرناه) بان كون الفعل راجحا امر متيقن وما زار عليه مشكوك (وحالنا فيما نحن فيه) وهو الاستثناء (هكذا فاننا لانعلم أقصد المتكلم الكل او الأخيرة وحدها لكننا نعلم ان الأخيرة مقصورة على كل حال فالشك فى قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب

قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن موضوع اللفظ (العام) ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له عموما و (لكن (يلزم من قال باختصاص الأخيرة ان يكون المتكلم بارادتها مع الباقي متجاوزا ومتعديا عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع فى المفردات وانتفاء الدليل فى كلامه وفى الواقع) ايضا (على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعليق بالأخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لأشكل جواز التجوز بها فى الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة) المصححة (وفى تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء) وهو هنا الأخيرة (فى الكل) وهو مجموع ما تقدم على الاستثناء (ليست على اطلاقها) جائزة (بل لها شرائط) وهى انتفاء الكل بانتفاء الجزء كانتفاء الإنسان بانتفاء رقبته (وهى هنا مفقودة) بوضوح لان الكل فى الجمل لا ينتفى بانتفاء الأخيرة كانتفاء الانسان بانتفاء الرقبة :

(والجواب عن الثانى) وهو ان المقضى لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه (ان حصول الاستقلال بتعلقه بالأخيرة انما يقتضى عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به ان العود الى الجميع عندنا وعند السيد محتمل لا واجب واما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله الخ فظاهر البطلان لأن ما أستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فإنه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالأخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما قال علم الهدى مشيرا الى هذه الحجة فى جملة جوابه عنها وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضى ان يتوقف فى ذلك كما نذهب اليه لأنه بنى

دليله على ان الأستقلال يقتضى ان لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا الذى ليس بواجب لم يردّه المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك) :

(و) الجواب (عن الثالث) الذى جاء فيه ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه الا لضرورة تقتضى خلاف ذلك (بنحو الجواب عن الثانى فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الأخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه) :

(و) الجواب (عن الرابع) الذى جاء فيه ان الأستثناء لو رجع الى الجميع فأما ان يضمن مع كل جملة وهو خلاف الأصل وان لم يضمن كـ ان العامل فى المستثنى اكثر من واحد وهو غير جائز (انا نختار عدم الأضرار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان العامل فى المستثنى هو العامل فى المستثنى منه وهو فى موضع المنع لضعف دليله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل فى المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء بها كقيام الفعل بالآلة والعامل مابه يتقوم المعنى المقتضى ولكونها نائبة عن استثنى كما ان حروف النداء نائبة عن أنارى وهو المتجه سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فأنهم لم ينقلوا له حجة يعتد بها وانما ذكر نجم الأئمة انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا فى العلل الشرعية الأجتماع لكونها معرفات والعلل الأعرابية كذلك) معرفات (فأما هى علامات وما نقل عن سيويه من النص عليه لاحجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائى على الجواز وقول الفراء فى باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين فى العمل اذا كان مقتضاها واحدا كأعطانى واكرمنى الأمير واعطيت واكرمت الأمير فالعلان فى المثالين مشتركان فى

رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافق على ذلك بعض محققى المتأخرين مستدلا عليه بأصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توهم تـوارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بأن العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشئ الواحد بأمرين متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا) فى غير الجوامد واما فيها فهى ليست ذات صلاحية للأضرار وتحمل الضمير الا على التأويل بالمشتق وليس بلازم (فهو) اى الضمير (اما فى كل واحد منهما بخصوصه او فى احدهما بعينه دون الآخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والأول باطل لانه يقتضى كون كل واحد منهما محكوما به على المبتداء وهو جمع بين الضدين والثانى يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالى عن الضمير واستقلال مافيه الضمير بها) اى بالخبرية وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب) وهذا تطويل بلا فائدة فأن مثل هذه التراكيب لا يقصد منه الا محصول اللفظتين ومعجونهما وهو مزاي فيه شائبة الحلاوة والحموضة ومثله هذا أعسر يسر اى انه اضبط من غيره لان يمانه ويسراه فى القوة والاستعمال شئ واحد (ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل فى الصفة هـ هو العامل فى الموصوف) فقد عمل فى قوله الظريفان كل من قام وذهب (ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه ثمة من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا نجم الأئمة عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل فى الصفة هو العامل فى الموصوف وارتضاه) :

(والجواب عن الخامس) الذى جاء فيه ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه (ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب

رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه بالأمرين (معا) يقتضى الغائه وانتفاء فائدته فان القائل اذا قال لك عندى عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الأقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما يرجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين وقع استثناءهما من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك (اى مع رجوعه الى الدرهمين) الى العشرة لكان وجوده كعدمه لأخراجه منها (اى من العشرة) مثل ما دخل (اليها من طريق الاستثناء من الدرهمين درهما) ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله له على عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه) وهو الاثنى عشر فى قوله الا اثنى عشر (فقط فإنه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر) فأن خروج الدرهم من الاثنى عشر العشرة تسعة وخروجه من العشرة نفسها يصيرها ثمانية :

(و) الجواب (عن السادس) الذى جاء فيه ان المتكلم لم ينتقل من الجملة السابقة الا بعد استيفاء غرضه منها (بالمنع من انه لم ينتقل عن الأولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع فيه ومنه يعلم فسار القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الأولى فإنه مصادرة : اذا عرفت هذا كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافًا وترجيحا وحجة وجوبا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى الأخيرة حكم يعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد) والخيال ان الشرط المتأخر فى اللفظ متقدم فى الرتبة واذا تقدم الشرط على الجميع ولا خلاف (والأمر فيه) اى فى هذا القول (هين) لشذوذ قائله (وانت اذا أمعنت النظر فى الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق سوقها الى هنا) وهو

الشرط المتأخر (وتميز المختار منها عن المزيف) :

(اصل : ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة فى النهاية وحكى المحقق عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختاره — والتوقف ووافق العلامة فى التهذيب وهو مذهب المرتضى ايضا وله امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن والضمير فى بردهن للرجعيات فعلى الأول) وهو تخصيص العام السابق (يختص الحكم بالتربص بهن) اى بالرجعيات (وعلى الثانى) وهو عدم تخصيص العام السابق (لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث) وهو التوقف فى التخصيص (يتوقف) نقول لو كنا نحن وهذه الجملة المطلقات يتربصن بأنفسهن وبعولتهن احق بردهن من دون مقربات او مبعدرات خارجية كان من لازمها ان كل مطلقة تتربص وبحكم مطابقة الضمير لمرجعه ان كل مطلقة يجوز استردادها الى العلقة التى كانت وحيث يأتينا دليل خارجى فى أن حق الاسترداد مربوط بالمطلقة الرجعية فقط يكون من اللازم ايضا ابقاء المطلقة عموما على حكمها بالتربص والتصرف انما يكون فى الضمير فقط للدليل الخارجى وانه يرجع للرجعيات منهن فالحق ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله لأدلة خارجية نظير الآية يبقى على عمومه والتصرف انما يكون فى الضمير لاغير ولا مجال للتخصيص ان لا داعى له ولا للتوقف ان لا موجب له: ويقول المصنف (وهذا) اى التوقف (هو الأقرب لنا ان فى كل من احتمالى التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الأول) وهو التخصيص (فلأن لفظ العام حقيقة فى العموم فاستعماله فى الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثانى) وهو عدم التخصيص (فلأن 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 سبيل الأستخدام فأن من انواعه (اى الاستخدام) ان يراد بلفظه معناه الحقيقى) وهو الأعم من الرجعيات (وبضميره معناه المجازى) وهو خصوص الرجعيات (وما نحن فيه) من الآية الآنفه الذكر ونظائرها (منه ان قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقى له وارىد من ضميره المعنى المجازى اعنى الرجعيات وانا ظهر هذا فلا بد فى الحكم بترجيح احد المجازين على الآخر من مرجح والظاهر انتفاؤه) بل وجوده فأن الأدلة الخارجية وهى جعل حق الاسترداد للرجعية فقط لاتزاحم الحكم بلزوم التبريص على كل مطلقة ان لايربط لها بذلك وانما تأتى الى الضمير نفسه فتتصرف فيه وهذا ليس فقط مرجحا للتجاوز بالضمير بل هو ملزم به ولا اشارة فيه الى لزوم التبريص على كل مطلقة ان لارابطة فى البين : وقوله (فيجب الوقف) حقه ان لايجب الوقف بل لايجوز ويحكم بالتصرف فى الضمير فقط (فأن قلت تخصيص العام اعنى المظهر ——— وصورته مجازا يستلزم تخصيص المضمرة وصورته مثله) نقول هذا الكلام غلط لان المظهر انما تخصص بالضمير لانه خاص فكيف يقال فى الضمير انه يتخصص ويصير مجازا (ولا كذلك العكس فان تخصيص الضمير لايتعدى الى العام و) حيث لايتعدى (لا يقتضى مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص) للعام السابق (ارجح مما يستلزمه التخصيص) له (لكون الأول) وهو عدم التخصيص للعام السابق (واحدا) وهو التجوز بالضمير فقط (والثانى) وهو التخصيص للعام السابق (متعددوا) لانه كما يزعم تصرف فى العام نفسه وفى ضميره وهذا اشتباه فانه اذا تصرف بالعام وصار خاصا لخصوص الضمير فمن اين يأتينا

التصرف بالضمير الذى اوجب علينا ان نتصرف فى مرجعه وعلى كل حال ليس عندنا الا مجاز واحد اما فى العام او فى الضمير لكن المرجح للتجاوز بالضمير ما ذكرناه ان الادلة الخارجية هى التى اوجبت التصرف فيه وهى بنفسها لا تقتضى من العام شيئا ولا تراحم مفاده فيبقى العام على عمومه والضمير يتخصص بمخصص خارجى (قلت) كلامك (هذا مبنى على ان وضع المضمير لما كان المرجح ظاهرا فيه وحقيقة له) وهذا حق لو لم يرد بالمضمير معنى اخص حين الأتيان به وحيث تراء به الأخصية يكون التجاوز فيه من باب عدم المطابقة بينه وبين مرجعه (لا) ان وضع المضمير (لما يراد بالمرجع وان كان) ما اريد بالمرجع (معنى مجازيا له فأنه حينئذ يكون المبنى على ان وضع المضمير لما كان المرجح ظاهرا فيه لا لما يراد بالمرجع) يتحقق المجاز فى المضمير ايضا (كما يتحقق فى العام الذى خصص (على تقدير تخصيص العام لكونه) اى الضمير على المبنى المذكور (مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته) فيما كان عليه قبل التخصيص (وذلك) الذى بنيناه على المبنى المذكور (خلاف التحقيق والأظهر وضعه) اى الضمير (لما يراد بالمرجع) حين العود عليه ان عاما وان خاصا (فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه وصورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين : وما قيل من اللازم لعدم التخصيص هو الأضمار لان التقدير فى الآية حينئذ بعولمة بعضهم) احق بردهن (وكذا فى نظائرها) وهذا الكلام لا وقع له مع التصرف بالضمير وان المراد به هى الرجعيات وغاية ما يتقاضاه هذا التصرف ان يصير الضمير مجازا بلا حاجة الى تقدير شىء (واما مع) فرضنا فى العام (التخصيص فهو) اى التخصيص يكون (اللازم) فلا داعى معه لتقدير محذوف (وقد تقرر) فى محله (ان التخصيص خير من الاضمار)

والتقدير (فضعه ظاهر) خبر لقوله وما قيل (بعد ماقررناه ان لاجابة الى اضرار البعض) بأن نقول ويعولة بعضهم احق بردهن (بل يتجاوز بالضمير عنه) اى عن كلمة بعض (فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص) والحق فى الباب ماعرفته وهو ان العام يبقى على عمومه ان لامزاحم له واما الضمير فيتجاوز به للدليل الخارجى كما قرئته ولا منفذ من المنطق لغير هذه الصورة وكل الذى سبق من الكلام حول هذا الموضوع زائف كما رأيت : (احتج الأولون) القائلون بتخصيص العام السابق (بأن تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضى مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه باطل وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا) اى على كل حال (كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شائع) والجواب الصارم ماقرئته عنا فى صدر البحث وثناياه :

(حجة الشيخ ومتابعيه) على بقاء عموم العام (ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه مالم يدل دليل على تخصيصه مجرد اختصاص الضمير) بالدليل الخارجى (العائد فى الظاهر اليه) لو ابقى على ظهوره لكنه لم يبق بسبب الدليل الناطق ان بعل الرجعية احق بردها لابل ايسة مطلقة كانت (لا يصلح لذلك) اى للتخصيص بل لامجال له لان الأدلة التى خصصت الضمير لم تزاحم العام بل لاترتبط به حتى يسرى التصرف من الضمير اليه (لان كلا منهما لفظ مستقل برأسه) غايته ان المرجع وهو العام اذا تخصص كان من لازمه جذب ضميره اليه ولا عكس ولا يعقل ان يكون مرجع الضمير خاصا والضمير الذى يرجع اليه عاما فى مقام رجوعه اليه ان مازار على دائرة الخاص لارجع له وعلى هذا فلا يصح قوله (فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الآخر وصيرورته كذلك)

اي مجازا فان خروج العام عن عمومه يستدعى موازنة ضميره له ان لا معنى لعمومية الضمير مع خصوصية المرجع لكن خروج الضمير عن عمومه لا يستدعى خروج مرجعه عن العموم وليست هذه الصورة كأولى فان صغر الضمير له مرجع فى العام اما عمومية الضمير بمقدار الزائد فيها فلا مرجع لها وهذا لا يجوز مضافا الى ان الذى اخرج الضمير عن عمومه لم يزاحم عموم العام بل لا يرتبط به كما رأيت :

(والجواب) من المصنف ليس بسالم حيث قال (المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير) الذى صغرت دائرته بالدليل (على حقيقته التى هى الأصل اعنى المطابقة للمرجع يستلزم) ان تكون سعته بسعة المرجع لان المطابقة هذا معناها اما حيث يأتى دليل خارجى للضمير خاصة ولا ربط له بالعام فان هذا الضمير لا يستلزم تخصيص مرجعه لفرض انه قد تجوز به فالمجازية المستدعاة من الدليل الخارجى تكون نصيبه ولا تسرى الى العام لفرض ان الضمير ليس على رسله بل هو مجاز فى معناه فلا يستلزم (تخصيص المرجع و) لا (يكون ذلك مقتضيا للتجوز فى لفظ العام) ان لا تخصيص فى البين لعدم الداعى اليه : واما قوله (فلا يجدى الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع على حاله فى العموم) على سياقه هذا فليس بسالم فان الذى يقول ان التخصيص فقط للضمير فقد قال بمجازيته وجاز له ان يقول ببقاء المرجع على حاله فى العموم وذلك يجديه ولكن لا يستطيع الفرار من مجازية الضمير اما الذى يريد الفرار من مجازية الضمير فلا بد له من تخصيص المرجع مستقيماً وحينذاك لا داعى لمجازية الضمير المطابق سواء كان مطابقه حقيقة ام مجازا : وهكذا قوله (ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح لأحد المجازين على الآخر لاجرم وجب التوقف) ليس بسالم لانه اخذ نتيجة من غير مقدمة

منتجة وقد قرأت ان التجوز بالضمير هو الذى قام عليه الدليل بلا ان يرتبط بالعام السابق فلا مجال للتوقف :

(اصل : لاريب فى جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة) نظير ان يقال كل تأريب يجوز ايقاعه بالأنسان للأستصلاح ويرد حرمة قول اف للوالدين الذى لازمه حرمة ما هو اعظم من التأيف فيكون هذا المفهوم مخصصا ومفهوم الموافقة اقوى من منطوقه فحيث يجوز التخصيص بالمنطوق فيما هو اقوى منه يكون اوضح جوازا (وفى جوازه) اى التخصيص (بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف) مثلا يرد ان كل ماء طاهر ثم يرد ان الماء اذا بلغ قلتين لم يحمل خبثا مفهومه انه اذا لم يبلغ ذلك حمل خبثا فهذا المفهوم هل يخص ذاك العموم كل ماء طاهر (والأكثر على جوازه وهو الأقوى : لنا : انه دليل شرعى عارض مثله وفى العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالة على ماتحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص وارجحية الأقوى ظاهرة وليس الأمر ههنا) اى فى مفهوم المخالفة (كذلك فان المنطوق اقوى من دلالة المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح لمعارضته وحينئذ فلا يجب حمله عليه) بل على مبناه انه لا يجوز (والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا) اى فى كل مفهوم (بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التى هى حجة او كلها لا يقصر فى القوة عن دلالة العام على خصوصيات الأفراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات) بما قيل فيه مامن عام الا وقد خص والحق انه لا مجال للمخالفة بعد احراز حجية المفهوم : (اصل : لاخلاف فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر) وهو قطعيته (واما تخصيصه بالخبر الواحد على تقدير العمل به فالأقرب

جوازه مطلقا) فى قبال التفاصيل الآتية (وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة منهم) اى من العامة (انكاره مطلقا) كذلك فى قبال التفاصيل الواردة فى هذا الأصل (وهو مذهب السيد) المرتضى لا يقال انه لا يقول بحجية خبر الواحد فبطبيعة الحال لا تكون له اية اهمية لا فى قبال الكتاب بل فى قبال غيره ايضا لان السيد بنى استدلاله على فرض العمل به (فإنه قال فى اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد الشرع به لم يكن فى ذلك دلالة على جواز التخصيص به : ومن الناس من فصل فأجازه ان كان العام قد خص من قبل دليل قطعى متصلا كان او منفصلا : وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا ام ظنيا : وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه بناء على منع كون خبر الواحد دليلا على الإطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا توجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به) لاشك ان القرآن عند المسلمين قطعى الصدور عن المولى المكلف كما لاشك ان الكثير من مفاداته بالدلالة قطعى الدلالة نظير قل هو الله احد او حرمت عليكم امهاتكم او لاتقربوا الصلاة وانتم سكارى وما اكثر ذلك فى كافة سوره وآياته فى شتات موضوعاته كما لاشك ايضا فى ان جملة منه متشابه لا يستفاد منه وان جملة ثالثة منه لها ظواهر منعقدة بحسب مجاريها اللسانية : هذا من ناحية الكتاب : واما السنة فحيث تثبت فهمى حجة عند المسلم ايضا لكن الكلام فى ثبوتها وفى طريقه من الوعورة الشىء الكثير ليس هذا الباب محلا لبيانه وقد نتعرض لجملة منه فى باب الأخبار من هذا الكتاب والسنة نفسها بعد الفراغ من ثبوتها مثل الكتاب فى مفاداتها فمنها نصوص ومنها ظواهر ومنها كالمتشابه لا يستفاد منه لو بقى لنفسه كمتشابه القرآن : اذا فأطلاق ان

القرآن قطعى السند ظنى الدلالة كأطلاق ان السنة ظنية السند قطعية الدلالة فيه خدشة واضحة : ولا بد فى مورد النزاع فى هذا الباب ان يكون العنوان هكذا هل يخص مفاد السنة الثابتة السند الواضحة الدلالة عموم القرآن الواضح الدلالة اولا : ولا شك ان من لازم من يقول بحجية الخبر الرضوخ للاعتراف بالتخصيص (لنا : انهما دليان تعارضاً فأعماله له ولو من وجه) بأن يعمل مفاد الخاص وما زاد عنه يبقى تحت العام فقد عملنا بالخاص وعملنا بالعام جميعاً (اولى) من طرح احدهما بالمرة (ولا ريب ان ذلك) وهو الأعمال لهما (لا يحصل الا مع العمل بالخاص ان لو عمل بالعام) وحده (ليطل الخاص ولنغى بالمرة : احتجاجاً للمنع) من التخصيص بخبر الواحد للكتاب (بوجهين — احدهما ان الكتاب قطعى وخبر الواحد ظنى والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى) وجوابه ان هذا الظنى بعد انعقاد حجيته فى نفسه كما هو المفروض لا يتأتى فيه انه ظنى او قطعى لان عقاد حجيته بالفرض وتكون حينذاك حجة فى مقابل حجة (والثانى) من الوجهين (انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ) به (ايضا والتالى) وهو النسخ به (باطل اتفاقاً فالمقدم) وهو التخصيص به (مثله) فى البطلان (بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه) اى النسخ (تخصيص فى الأزمان والتخصيص المطلق) اى بما هو تخصيص سواء كان للأزمان ام للأفراد (اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم فى النسخ) لانه نوع من التخصيص (والجواب عن الأول ان التخصيص وقع فى الدلالة لأنه دفع للدلالة فى بعض الموارد وهى) اى الدلالة (ظنية وان كان المتن قطعياً فلم يلزم ترك القطعى بالظنى بل هو ترك الظنى بالظنى وبتقرير

آخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعى النقل لكنه ظنى الدلالة وخاص
 الخبر وان كان ظنى النقل لكنه قطعى الدلالة فصار لكل (واحد منهما
) قوة من وجه (اما فى السند لبعض واما فى الدلالة لبعض الآخر
) فتساويا فتعارضوا فوجب الجمع بينهما (بتخصيص العام منهما
 بالخاص : وبعد ما عرفناك فى مقدمة البحث عن هاتين الكليتين قطعية
 الكتاب سندا وظنيته دلالة وظنية السنة سندا وقطعيتها دلالة وانهما
 مخدوشتان وهكذا عرفت فيما سبق ان قطعية الدلالة مع ظنية السند
 بظاهرها تلبس فأن المستفاد من الظنى لا يكون قطعيًا بنحو مطلق
 وحيث لا يكون كذلك لا يكون له اثر وكذلك قطعية السند لا تؤثر فى ظنية
 الدلالة فتقلبها الى القطع مثلها فى السند والجواب الحق ما عرفت
 (و) الجواب (عن) الوجه (الثانى ان الاجماع الذى ارعيتموه)
 بالنسبة الى عدم النسخ بخبر الواحد (هو الفارق بين النسخ والتخصيص
 على ان التخصيص) فى الافراد (اهون من النسخ) فى الازمان لان
 التخصيص فى الافراد لا ينقطع سيلان حكمه عاما واما التخصيص فى
 الازمان فأن معناه انقطاعه عن السيلان مع الزمان (فلا يلزم من تأثير
 الشئ فى الضعيف تأثيره فى القوى : فليتأمل) قد تكون جهة التأمل
 انهما متعارضان لان فكما ان العام المخصص فى الافراد محفوظ له بما هو فيه
 سيلانه فى الزمان كذلك العام المخصص بالنسخ فى الزمان محفوظ له
 عمومته للأفراد قاطبة :

(حجة المفصلين ان الخاص ظنى والعام قطعى فلا تعارض الا ان يضعف
 العام وذلك) اى ضعفه (عند الفرقة الأولى) الناطقة بـ
 التخصيص ان العام قد خص من قبل بدليل قطعى متصلا كان ام منفصلا
) بأن يدل دليل قطعى على تخصيصه فيصير مجازا : وعند الفرقة

(الثانية) القائلة بالجواز ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا ام ظنيا (بأن يخص بمنفصل لان التخصيص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل) فانه حقيقة عندها كما تقدم فى الأصول السابقة (والقطعى يترك بالظنى اذا ضعف) القطعى (بالتجوز ان لا يبقى قطعيا لأن نسبه الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا فى الباقي فارتفع مانع القطع : والجواب بمثل ما تقدم) فى الجواب عن الحجـة الأولى (فان التخصيص يقع فى الدلالة وهى ظنية فلا تنافيه قطعياً المتن) وانت عرفت ما فى هذا الجواب سابقا :

(واحتج المتوقف) عن الفتوى بأنه يخص او لا يخص (بأن كـلا منهما) اى الكتاب وخبر الواحد (قطعى من وجه وظنى من آخر كما ذكرنا فوق التعارض فوجب التوقف : والجواب بترجيح الخبر) الخاص (لأن فى اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب) وحده (ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الأبطال) حيث تثبت الحجية لخبر الواحد (هذا ورفع مقاله المحقق هنا) بمنع كون خبر الواحد دليلا على الإطلاق لأن الدلالة على العمل به الأجماع على استعماله فيما لا توجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به (يعلم مما نذكره فى محله من بحث الأخبار ان شاء الله) :

(خاتمة : فى بناء العام على الخاص) وتأثره به (اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر) بأن يكون احدهما سلبيا والآخر ايجابيا نحو اكرم بنى تميم ولا تكرم جهالهم وغير المتنافيين بأن لا يختلفا فى ذلك نحو اكرم بنى تميم واكرم بنى تميم العلماء وهذا ما لا خلاف فيه ان لا تنافى (فأما ان يعلم تاريخهما) بالأقتران او التقدم والتأخر (اولا) يعلم تاريخ ذلك (والأول) معلوم التاريخ (اما) يأتیان وهما (مقترنان اولا) اقتران

(والثانى) وهو عدم الأقتران (اما ان يتقدم العام) على الخاص (او) يتقدم (الخاص) على العام (فهذه اقسام اربعة (١) مجهول التاريخ (٢) الأقتران (٣) تقدم العام على الخاص (٤) تقدم الخاص على العام :

(الأول ان يعلم الأقتران) يعنى فى اطلاقه واحدة قال اكرم بنى تميم ولا تكرم جهالهم (ويجب حينئذ بناء العام على الخاص) يعنى يلزم ان يخصص العام به (بلا خلاف يعبأ به) :

(الثانى ان يتقدم العام) ويتأخر الخاص (فأن كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان (الخاص) نسخا له وان كان ورود الخاص (قبله) اى قبل حضور وقت العمل بالعام (بنى على جواز تأخير بيان العام) انه هل هو جائز او لا يجوز تأخير بيانه (فمن جوزه) اى جوز تأخير بيان العام (جعله) اى جعل الخاص (تخصيصا وبيانا له) اى للعام (كأول) وهو الأقتران (وهو الحق وغير المجوزين) لتأخير بيان العام (بين قائل بأنه) اى الخاص (يكون ناسخا وهو ممن لا يشترط فى جواز النسخ حضور وقت العمل وبين راد له) ومسقط له بالمرّة فليس بمخصص لأنه لم يقترن بالعام وليس بناسخ لان من شرط الناسخ ان يرد بعد حضور وقت العمل وعندهم ان العام والخاص بهذا اللون كدليلين تعارضا فيعمل معهما ما يعمل بالمتعارضين (وهم المانعون من النسخ قبل حضور وقت العمل وسيأتى تحقيق ذلك) :

(الثالث : ان يتقدم الخاص) ورودا على العام بأن يقول لا تكرم جهال بنى تميم ثم بعد ذلك يقول اكرم بنى تميم (والأقوى ان العام يبني عليه) اى يخصص به (ايضا) كأول وبعض صور الثانى (وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه) اى العام المتأخر (يكون ناسخا

أسنى المغانم فى بناء العام على الخاص
للخاص هينئذ) يجىء متأخرا عن الخاص (وعزاه المحقق الى الشيخ
وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصريح ابى المكارم ابن زهرة) :
(لنا) على ان العام المتأخر يبني على الخاص المتقدم (انهما
دليلان تعارضا والعمل بالعام) على عمومه من دون تخصيصه بالخاص
(يقتضى الغاء الخاص) واسقاطه بالمرة (اذا كان وروده) اى العام
(قبل حضور وقت العمل به) اى بالخاص (ونسخه) اى نسخ الخاص
(ان كان) ورود العام (بعده) اى بعد حضور وقت العمل بالخاص
(ولا كذلك العمل بالخاص) وتخصيص العام به (فإنه يقتضى دفع
دلالة العام عن بعض جزئياته) بمقدار ما يخرجها الخاص (وجعله)
اى العام (مجازا فيما عداه) اى فى الباقي بعد التخصيص (وهو
هين عند نينك المحذورين) وهما الغاء الخاص بالمرة واسقاطه او
نسخه (فكان) التخصيص (اولى بالترجيح : وما يقال من ان العمل
بالعام على تقدير التأخير عن وقت العمل بالخاص يقتضى نسخه والنسخ
تخصيص بالازمان فليس التخصيص فى اعيان العام) وافراده (بأولى من
التخصيص فى ازمان الخاص وضعفه ظاهر لأن مرجوحية النسخ بالنسبة
الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ لأنكارها ومجرد الاشتراك فى
مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضى المساواة كيف وقد بلغ
التخصيص فى الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما
مرّ) ذلك مرارا :

(حجة القول بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم
قال لا تقتل المشركين) وكان زيد منهم (فهو بمثابة ان يقول لا تقتل
زيدا ولا عمرا الى ان يأتى على الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار
لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا

لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته و (الوجه (الثانى) من الحجة (ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدا عليه) فى الورود فأن رتبة البيان التأخير عما يبينه لا التقدم والتقديم عليه :

(والجواب عن الأول المنع من التساوى) بين المجل والمفصل والمختصر والمطول (فأن تعديد الجزئيات وذكرها بالنصوصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة) كما ترى ذلك فى قولك اقتل زيدا ولا تقتل زيدا فأنهما متناقضان بخلاف قولك اقتل زيدا ولا تقتل المشركين مع ان زيدا منهم فأنه لا تناقض فيه لأن وجود زيد فى جملة المشركين على نحو الاجمال لا التفصيل وعلى نحو الذوبان فيهم لا التشخيص والقائمة بالنفس (بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص حينئذ ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه) حيث يدور ويتردد الأمر بينهما (ولان النسخ) معناه (رفع) الحكم (والتخصيص) تضييق (لارفع فيه) بالكلية كما يتقاضاه النسخ (وانما هو) اى التخصيص (رفع) لبعض الافراد عن حكم العام (والدفع اهون) بكثير من (الرفع) كما هو واضح :

(و) الجواب (عن الثانى بأنه) اى قولكم ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدا عليه (استبعاد محض) لانعكاس شبح على الخيال لا واقعية له (ان لا يمتنع ان يرد كلام) بالفعل (ليكون) فى الآتى (بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده) فى الزمان (وتحقيقه) اى تحقيق هذا القول (انه تتقدم ذاته) لايوصف كونه بيانا الآن لشيء اخر ان لا آخر بالفعل (ويتأخر وصف كونه بيانا) عندما يأتى الكلام الآخر بعده (ولا ضير فيه) وله نظائر كثيرة فأن ذاتية الشيء تثبت له عند تحققه فى نفسه باعتبار الطوارئ اللاحقة تنخلق له اوصاف باعتبار هذه اللواحق :

(اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق (الحلى) عند نقله القول بالنسخ ههنا عن الشيخ علله بأنه لايجز تأخير البيان) فى حال ان مفروض البحث ان يقال تقديم البيان (وكأنه يريد به) اى بهذا القول (عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه) اى على التخصيص (مقارن له وان) ههنا وصلية (كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان) كما فى مفروض بحثنا (والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تأخير البيان) لفرض انه متقدم لامتأخر نعم شرطية الاقتران تمنع من التقديم والتأخير كليهما :

(والجواب عن هذا التعليل اولا انا لانسلم عدم جواز تأخير البيان) يعنى عن وقت الخطاب بالعام بل يمكن القول بجوازه مادام وقت العمل غيرآت (وثانيا انه على تقدير سبق الخاص) ورودا على العام (لا يكون البيان متأخرا) بل عندما يرد العام يقترن البيان به فيكون من الخاص المقترن لا المتأخر ولا المتقدم بوصف كونه بيانا بل متقدما فى ذاته مقارنا فى اتصافه بالبيانية (ولم يتعرض السيدان) المرتضى وابن زهرة (ههنا) اى فى مفروض البحث (للاحتجاج على ما صارا اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فأنهما يشترطان الاقتران فى التخصيص) :

(القسم الرابع) من الاقسام الاربعة السابقة الذكر (ان يجهل التاريخ) لهما معا فلا يدرى تقدم العام على مخصه او تأخر او اقترن (وعندنا انه يعمل حينئذ بالخاص) اى يخص به العام (ايضا) كسوابقه (لأنه) اى مجهول التاريخ (لا يخرج فى الواقع عن احد الاقسام السابقة) لانه اما متقدم او متأخر او مقارن (وقد بينا ان الحكم فى الجميع العمل بالخاص : وما قيل بأن الخاص المتأخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده) اى بعد وقت

العمل به (كان ناسخا وحينئذ) يفرض وروده بعد وقت العمل بالعام (فان كانا) العام والخاص (قطعيين او ظنيين او العام ظنياً والخاص قطعياً وجب) فى هذه الصور الثلاث (ترجيح الخاص على العام لترده بين ان يكون ناسخا او مخصصا) وقد تقدم ان التخصيص اهون من النسخ (وان كان العام قطعياً والخاص ظنياً فأما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الأول) اى كونه مخصصا (يعمل بالخاص ايضا) كالصور السابقة (وأما على الثانى) وهو كونه ناسخا (فلا يجوز) النسخ به لانه من نسخ الظنى للقطعى ولا تكافؤ بينهما (بل يكون مردودا) بالمرّة ويبقى العام فى ميدانه : واخيرا (فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم الخاص والحال هذه على العام : فجوابه ان احتمال النسخ) بما هو نسخ (معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق) من اية قيد (فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط) للنسخ (والأصل يقتضى عدمه) اى عدم ما شك فى تحققه لأجل الشك فى تحقق شرطه (الا ان يدل دليل على وجوده) اى وجود الشرط (والمشروط) وهو النسخ (عدم عند عدم شرطه) الثابت بالأصل (فلا يصح احتمال النسخ حينئذ لمعارضة احتمال التخصيص : لا يقال هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث تجهل الحال فنتمسك فى نفيه) اى نفى شرط التخصيص (بالأصل) كما فعلنا فى جانب النسخ (ويلزم منه) اى من نفى الشرط (نفى المشروط الذى هو التخصيص : لأننا نقول) جواب لقوله لا يقال (قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ) لانه اهون منه لجهات

أسنى المغانم فى بناء العام على الخاص - ٢١٠ -
ذكرها (وانه اذا تردد الأمر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار
الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما فى صورة تأخر الخاص عن وقت
العمل فان التخصيص حينئذ ممتنع لاستلزامه تأخير البيان عن وقت
الحاجة) وهو وقت العمل (وهو غير جائز وهذا يقتضى المصير الى
التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو فى المعدول
عنه) وهو النسخ (لا) فى المعدول (اليه) وهو التخصيص (ومن
البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع) عن التخصيص (فيجب
الحكم بالتخصيص : وان سلمنا تساوى الاحتمالين) فى النسخ والتخصيص
فلاشكال) المقرر (مختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا)
وتبقى صور كونهما قطعيين او ظنيين او كون الخاص قطعيا والعام ظنيا
على رسلها فى لزوم التخصيص بالخاص (فيختص التوقف به) اى فى
هذا الشق وهو كون العام قطعيا والخاص ظنيا (ان ما عداه من الصور)
التي عرفتها (خالص من هذا الشوب وحينئذ فلا وجه لتخيل التوقف به
فى تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين ما ذكر من الامور بل تستثنى
هذه الصورة) وهى صورة قطعية العام وظنية الخاص (من البين ويبقى
الحكم بالتقديم) للخاص (على حاله فى الباقي) من الصور وهى ثلاثة
(ولعل هذا المعنى) الذى ذكرناه (هو مقصود القائل وان قصرت
العبارة عن تأديته الا ان سوق كلامه يأباه) لأنه استشكل فى صورة
قطعية العام وظنية الخاص على اطلاقها الشامل لصور اربعة واحد منها
فقط قد تحتمل فيه حازة :

(هذا : وينبغى ان يعلم ان اثر هذا الأشكال) الذى حرره المصنف
واجاب عنه وحققناه نحن (على تقدير ثبوته عند اصحابنا) اى الامامية
(سهل ان الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا فى الأخبار واحتمال

النسخ انما يتصور فى النبوى منها) لان النبى باعتبار انه لا ينطق الا بوحى فيكون الوحى ناسخا للوحى ولا وحى بعد النبى (وهو) اى النبوى المعتر عند الامامية (قليل عندهم) لأن اغلب ما يروى عنه طريقه عامى لاحجية فيه (كما لا يخفى قال المرتضى عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقدم احدهما وتأخره وهذا لا يلىق بعموم الكتاب فـأن تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره فى اخبار الآحاد لأنها هى التى ربما عرض فيها هذا) الاشتباه من التقدم والتأخر والأقتران (ومن لا يذهب الى العمل بأخبار الآحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسئلة فأن تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذى يقوى فى نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء) اى بناء العام على الخاص (والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل بأحدهما انتهى كلامه وما نذهب اليه من التوقف هنا) اى فى مجهولى التاريخ (هو مذهب من قال بالنسخ فى القسم السابق) وهو تقدم الخاص على العام (ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذ هبهم هناك) وهو نسخ العام المتأخر للخاص المتقدم (ظاهر) خير لقوله ووجهه - اى وجه التوقف هنا - اى فى مجهولى التاريخ ظاهر (لدوران الخاص حينئذ) يشتهبه تقدمه او تأخره او اقتترانه (بين أن يكون مخصصا) حيث يأتى مقترضا او متأخرا (او منسوخا) حيث يأتى متقدما على العام (ولا ترجيح لأحدهما) حيث يشتهبه تقدمه وتأخره واقتترانه (فيتوقف) فى الحكم عليه انه مخصص للعام او منسوخ به عندهم :

(المطلب الرابع : فى المطلق والمقيد والمجمل والمبين : اصل :

المطلق هو ما دل على شايع فى جنسه) كرجل فإنه يدل على الذكر البالغ من الناس (بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة) على البديل

(مما يندرج تحت امر مشترك) كما ذكرناه من المثال (والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شايح فى جنسه) كما كان المطلق يدل على ذلك الشائع فقولنا رجل عالم لا يدل على الشياح الذى يدل عليه رجل وحد هوان كان رجل عالم شائعا ايضا فى سعة محيطه الذى يتجول فيه لكن المصنف يريد بكلمته الآنفه المعرفة فأنها لاتدل على شايح لكنه خلاف المصطلح فأن عنوان المقيد لا يطلق على المعرفة بل كما ذكرنا وكما ذكر بقوله (وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما اخرج من شياح مثل رقبة مؤمنة فأنها وان كانت شائعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياح بوجهه ما حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فأزيل ذلك الشياح عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه ومقيد من وجه آخر والاصطلاح الشائع فى المقيد هو الأطلاق الثانى : اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فأما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا) والحكم هو الاكرام (وجالس هاشميا عالما) والحكم هو المجالسة (فلا يحمل احدهما على الآخر بوجه من الوجوه اتفاقا) لاختلاف الحكم المزيل لربط احدهما بالآخر (سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بأن كانا امرين) نظير المثال السابق (ام نهيين) نظير لاكرم فاسقا ولا تجالس فاسقا متعننا (ام لا كأن يكون احدهما امرا والآخر نهيا) نظير اكرم عالما ولا تجالس عالما فاسقا (وسواء اتحد موجبها) بأن كان الداعى اليهما واحدا (او اختلف) بأن كان لكل داع خاص لربط له بالآخر (الا فى مثل ان تقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وتقول لاتملك رقبة كافرة فأنه يقيد المطلق بنفى الكفر وان كان الظهار) والحق ان يقول وان كان العتق (والملك حكمين مختلفين) واما الظهار الذى ذكره فهو موجب لاحكم : وانما قال الا فى مثل ان تقول الخ (لتوقف الاعتاق على الملك) ان لا عتق

الا فى ملك (واما ان لا يختلف) حكمهما (نحو اكرم هاشميا واکرم عارفا) فالاکرام الذى هو الحكم فى الطرفين واحد (وحينئذ) يتحد الحكم فيهما (فأما ان يتحد الموجب) الذى جلب الحكم ودعى اليه وواجبه (او يختلف) بأن كان راعى الحكم فى المطلق غير راعيه فى المقيد (فان اتحد) الموجب (فأما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلاثة) الأول اتحد الموجب مع الاثبات الثانى اتحد الموجب مع النفى الثالث اختلاف الموجب :

(الأول : ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظهرت فاعتق رقبة وان ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله فى النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه) فى الورد (او تأخر عنه وقيل نسخ له ان تأخر المقيد فهنا مقامان) الأول (حمل المطلق على المقيد و) الثانى (كونه بيانا لا نسخا : اما انه يحمل المطلق على المقيد فلأنه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه) اى المطلق (مع غير ذلك المقيد : بهذا استدل القوم وهو) اى هذا الاستدلال (جيد حيث ينتفى منه احتمال التجوز فى المقيد بأرادة الندب) فى صيغة الأمر الواردة فى المقيد (اعنى كونه افضل الأفرار او ارادة الوجوب التخييرى) بينه وبين المطلق اما حيث يكون الأمر فى المقيد للفضيلة او للتخيير بينه وبين المطلق فلا يحمل المطلق على المقيد الزاما بل من اراد الفضيلة اتى بالمقيد ومن لم يرد لها يكتف بالمطلق (وكذا) فى عدم الألتزام بحمل المطلق على المقيد (لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا لكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز فى لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوى الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد

المجازين) الحاصلين فى المقيد نفسه وفى حمل المطلق عليه (بل
يحصل التعارض المقتضى للتساقط او التوقف ويبقى المطلق) لنفسه
ولمفاده (سليما عن المعارض وقد اشار الى بعض هذا الأشكال فى
النهاية وأجاب عنه بما يرجع الى ان حمله حينئذ على المقيد يقتضى تيقن
البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه فإنه لا يحصل معه
ذلك اليقين) الذى يحصل من الأخذ بالمقيد (وقد اخذه) اى اخذ
قولنا سابقا حكاية عن العلامة ان العمل على المقيد يقتضى تيقن البراءة
والخروج عن العهدة بخلاف ابقاء المطلق على اطلاقه فإنه لا يحصل معه
ذلك اليقين (بعضهم دليلا على الحكم) بلزوم حمل المطلق على المقيد
(مستبدا) اى مستقلا (مع الدليل الآخر) الذى سقناه فى صدر الحجة
حيث قلنا ان حمل المطلق على المقيد جمع بين الدليلين : يعنى ان
البعض استدلوا لحمل المطلق على المقيد بدليلين الأول انه جمع بين
الدليلين الثانى ان العمل بالمقيد يوجب الخروج عن العهدة (من غير
تعرض للأشكال) الذى ذكرناه وذكرنا منشأه بقولنا اما مع تساوى
الأحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين الخ حتى يقول وقد اشار
الى بعض هذا الاشكال فى النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله
حينئذ على المقيد يقتضى تيقن البراءة الخ (وهو كما ترى) ان العلامة
لم يذكر ما ذكر دليلا على لزوم حمل المطلق على المقيد بل ذكر ذلك من
بعد الاشكال حائطة للمكلف فهو ليس بدليل مستقل :

(واما) الأمر الثانى وهو (انه بيان لانسخ فالأنه نوع من التخصيص فى
المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اى فرد كان من افراد الماهية
فيصير عاما الا انه على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا
واخراجا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من

التخصيص فيسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتأخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد المتأخر (بيان لانسخ :

(احتج الذهاب الى كونه ناسخا مع التأخر بأنه لو كان بيانا للمطلق حينئذ لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه) حيث يستعمل المطلق بمعنى المقيد (وهو) اى التجوز (فرع الدلالة وانها منتفية ان المطلق) عندما يجاء به (لاولالة له على تقييد خاص) وانما يدل على الشيع (والجواب ان المعنى المجازى انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهى ههنا المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم) للمعنى التقييدى (بعده) اى بعد وروده (لاقبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولها) بوصف التقييد (قبل) ورود المقيد (وليس الأمر كذلك) فأنا لانقول بان المطلق مستعمل فى معنى المقيد قبل ورود المقيد بل بعده (وسيأتى لهذا) البحث (مزيد تحقيق عن قريب) فانتظر :

(الثانى) من اقسام المطلق والمقيد (ان يتحد موجبهما) حال كونهما (منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول فى كفارة الظهار) الذى هو الموجب (لاتعتق المكاتب) و (لاتعتق المكاتب الكافر حيث لايقصد الاستغراق) بقوله لاتعتق الكافر فانه اذا قصد الاستغراق خرج المورد من باب المطلق ودخل فى العموم (كما فى اشتر اللحم) ويريد بذلك انه قصد الجنس (فلا يجزى اعتاق المكاتب اصلا) لا مؤمنا ولا كافرا :

(الثالث) من اقسام المطلق والمقيد (ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة فى كفارة الظهار وتقييدها) بالمؤمنة (فى كفارة القتل) والظهار والقتل موجبان مختلفان (وعندنا) فى هذه الصورة (انه) اى المطلق

(لا يحمل على المقيد حينئذ لعدم المقتضى له) اى للتقييد لان
المطلق من قماش وهو الظهار وما يستدعيه والمقيد من قماش آخر وهو
القتل وما يستدعيه فأى ربط لأحدهما بالآخر (وذهب كثير من مخالفينا
الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه) اى شرائط القياس (وربما
نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا) وجدت شرائطه ام لم توجد (وكلاهما
باطل لاسيما الأخير) القائل بالتقييد حتى مع تخلف شرائط القياس :

(اصل : المجلد هو ما لم تتضح دلالة و) هو (يكون فعلا) من
الافعال (ولفظا مفردا او مركبا : اما الفعل) المجلد (فحيث لا يفترون
به ما يدل على وجه وقوعه) انه مباح متساوى الطرفين او راجح الترك او
الفعل او واجب وكل هذا يتصور فى فعل المعصوم ويتصور الحرام فى فعل
غيره (واما اللفظ المفرد فكالمشترك) اللفظى (لترده بين معانيه اما
بالاصالة كالعين) حيث وضع هذا اللفظ لمعاني عديدة (والقراء)
مثله ولا قرينة مشخصة (واما) ان يكون الاشتراك (بالأعلال كالمختار
المتكرر بين) اسم (الفاعل و) اسم (المفعول ان لولا الأعلال لكان
مختير بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفى الأجمال) حينئذ
(واما اللفظ المركب فقولته تعالى) وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون (او يعفو الذى بيده
عقدة النكاح لترده بين الزوج والمولى) حيث يمكن هذا الترد شرعا
(وكما فى مرجع الضمير حيث يتقدمه أمران يصلح) عوده (لكل واحد
منهما نحو ضرب زيد عمرا فضربته لترده) اى الضمير فى ضربته (بين
زيد) الفاعل (وعمرو) المفعول (وكالمخصوص بمجهول نحو قوله
تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا بأموالكم محصنين) فأن تقييد
الحل بالأحصان مع الجهل به) اى بالاحصان هنا (اوجب الأجمال فيما

احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا مايتلى عليكم) وهذا الاستثناء مبهم فيسرى ابهامه الى ما قبله :

(اذا عرفت هذا فههنا فوائد - الأولى ذهب السيد المرتضى وجماعة من العامة الى أن آية السرقة وهى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والأكثر على خلاف ذلك) فى اليد وفى القطع معا (وهو الأظهر - لنا - ان المتبادر من لفظة اليد عند الأطلاق هو كل العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشئ عما كان متصلا وهو ظاهر فيه فأين الأجمال) :

(احتج السيد بأن اليد تقع على العضو بكامله وعلى ابعاضه وان كان لها) اى للأبعض (اسماء) خاصة (تخصصها فيقولون غوصت يدي فى الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بأنامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتب بأصابعه قال وليس يجرى قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها بأسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو : واحتج معتبر القطع ايضا مع ذلك) الذى ساقه السيد (بأن القطع يطلق على الأبانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الأجمال) :

(والجواب عن الأول ان الأستعمال يوجد مع الحقيقة و) مع (المجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا فى الكل والبعض الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضمنية القرينة وذلك آية كونه مجازا فيه والفرق الذى ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان فى تبادر الجملة عند الأطلاق وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد

في الأبعاض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرد لا يقتضى الأجمال بل لابد من كونه ظاهرا في الكل (كلا وبعضا) بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه (فمن دون القرينة لا يسبق الا الكل ومع القرينة تتبع القرينة (و) الجواب (عن الأخير بمثله فأنا قد بينا ان القطع ظاهر في الأبانة) ولو جاز استعماله مع غيرها فبالقرينة :

الفائدة (الثانية : عد جماعة في المجلد نحو قوله لاصلاة الا بطهور) مما سياقه بالنظر الى نفسه يعطى نفى الماهية (و) كذلك نظائره من نحو (لاصلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا مطلقا) اى غير مبين فيه وجه النفي وجهة اجماله عند هؤلاء ان وجه النفي قد يكون هو الصحة وقد يكون هو الكمال ونحو ذلك وهو اشتباه فان نفى الكمال ونظائره لا يستدعى نفى الماهية ولا شك ان هذه التراكيب لنفيها لو خليت هي ونفسها حتى في لاصلاة لجار المسجد الا في المسجد وحيث تأتى قرينة على ان المراد نفى الكمال فان القرينة هي المتبعة في تأمين مقصود المتكلم واما التركيب في نفسه فهو كما قلنا لنفى الماهية ونفيها باعتبار سلب آثارها ومن ابرز آثارها في التراكيب المذكورة الصحة فهى منفية (وقيل ان كان الفعل المنفى شرعيا كما في الأمثلة المذكورة او) كان المنفى (لغويا ذا حكم واحد) للاحكام متعددة (فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم واحد فهو مجمل : والحق انه لا اجمال مطلقا) فى قبال التفاصيل المذكورة (وفاقا للأكثر - لنا - انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية فى الصحيح من الأفعال كان معناه لاصلاة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفى المسمى حينئذ ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فتعين للأرادة فلا اجمال وان لم تثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر) عند

المصنف (وقد مر) فى بحث الحقيقة الشرعية من هذا الكتاب انه رحمه الله لا يثبتها (فأن ثبتت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفى الفائدة والجدوى نحو لاعلم الا مانع ولا كلام الا ما افار ولا طاعة الا لله كان متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه (العرفى) ايضا) كالشرعى (فالظاهر انه يحمل على نفى الصحة دون) نفى (الكمال لان ما لا يصح) والصحة بمعنى ترتب الاثر (كالعدم فى عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان) عدم الصحة (اقرب المجازين الى الحقيقة) التى هى نفى الماهية (المتعدرة) وتعذرها باعتبار ان توجد الماهية بحسب الظاهر من دون ظهور ولا فاتحة الكتاب وهكذا (وكان ظاهرا فيه فلا اجمال : لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل) بل امر اللغة تابع للوضع (لانا نقول ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة) :

(احتج الأولون) وهم القائلون بالأجمال مطلقا اى فى الفعل الشرعى واللغوى ذى الحكم الواحد او الأكثر (بأن العرف فى مثله) اى مثل لاصلاة الا بظهور (مختلف فيفهم منه نفى الصحة تارة ونفى الكمال اخرى فكان) الذى يقدر (مترودا بينهما ولزم الأجمال) لذلك (والجواب ان اختلاف العرف والفهم ان كان) كما تدعون (فأنما هو باعتبار اختلافهم فى انه ظاهر فى الصحة او فى الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه مترود) فيه (بينهما فهو ظاهر عندهما) كل فريق بحسب فهمه (لا مجمل الا انه ظاهر عند كل) منهما (فى شىء) وهو الذى يدعى فهمه من التركيب (ولو تنزلنا الى تسليم تروده بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفى الصحة راجح لما ذكرنا من اقرب بيته الى نفى الذات) :

(حجة المفصل) بين الفعل الشرعى والفعل اللغوى ذى الحكم الواحد وبين الفعل اللغوى ذى الأحكام المتعددة (ان انتفاء الفعل الشرعى ممكن لفوات شرطه او جزئه فيجرى النفى فيه على ظاهره) - لانه يفقد جزءه او شرطه (ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحار الحكم اللغوى فإنه يجب صرف النفى اليه وهو ظاهر واما اذا كان له حكمان الفضيلة والأجزاء فليس احدهما اولى من الآخر فيحصل الأجمال : والجواب ظاهر مما قدمناه) فى جواب المدعين للأجمال مطلقا (فلا نعيده) وقد سبق ان اقرب المجازين هو نفى الأجزاء الذى يلتئم مع نفى الماهية بخلاف نفى الكمال والفضيلة فأنتهان لا يلتئمان مع نفى الذات :

الفائدة (الثالثة : اكثر الناس على انه لا اجمال فى التحريم المضاف الى الأعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض) فادعى الأجمال (والحق الأول) وهو انه لا اجمال (لنا : ان من استقرأ كلام العرب علم ان مرادهم فى مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالأكل فى المأكل والشرب فى المشروب واللبس فى الملبوس والوطء فى الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر والخنزير والامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال : احتج المخالف) المدعى للأجمال (بأن تحريم العين) مثل الأم (غير معقول فلا بد من اضرار فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضرار الجميع لأن ما يقدر للضرورة) انما (يقدر بقدرها فتعين اضرار البعض ولا دليل على خصوصية شىء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الأجمال : والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله) وهو ابرز ظاهرة تترتب عليه :

(اصل : المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان) اتضاحه
 (بنفسه) لا بخارج عنه (نحو واللّه بكل شىء عليم) فهذا التركيب
 لا يحتاج الى بذل مؤنة فى فهم معناه لوضوحه (او بواسطة الغير ويسمى
 ذلك الغير مبينا وينقسم) المبين (كالمجمل الى ما يكون قولاً مفرداً او)
 قولاً (مركباً والى ما يكون فعلاً) فى مقابل القول (على الأصح) فى
 الفعل وانه يكون مبيناً (ولبعض الناس خلاف فى الفعل ضعيف لا يعبأ
 به : فالقول) تارة يكون (من اللّه سبحانه و) يكون (من الرسول وهو
 كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه بيان لقوله تعالى ان
 اللّه يأمركم ان تذبوا بقرة فى اظهر الوجهين) والوجه الآخر انه ليس
 من مقولة التبيين بل قوله يأمركم ان تذبوا بقرة تكليف مستقل واضح بحيث
 لو تذبوا ايه بقرة ارادوا لحصل المطلوب ولكنهم لما شددوا على انفسهم
 شدد عليهم كما جاء فى الآثار فيكون قوله صفراء فاقع لونها تكليفاً مستقلاً
 لنفسه (وكقوله (ص) فيما سقت السماء العشر فإنه بيان لمقدار الزكوة
 المأمور بأتيانها : والفعل من الرسول كصلاته فانها بيان لقوله تعالى
 اقيموا الصلاة وكحجه فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
 ويعلم كون الفعل بياناً تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله (ص)
 صلوا كما رأيتمونى أصلى وخذوا عنى مناسككم وحيناً بالدليل العقلى كما لو
 ذكر مجملاً وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلاً يصلح بياناً له ولم
 يصدر عنه غيره فإنه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تأخره عن وقت
 الحاجة) وهو غير جائز :

(اذنا عرفت هذا فاعلم انه لاخلاف بين اهل المعدل فى عدم جواز تأخير
 البيان عن وقت الحاجة واما تأخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
 فأجازه قوم مطلقاً) فى مقابل التفاصيل الآتية (ومنعه قوم مطلقاً)

والأطلاق هنا مثل سابقه : ثم يجب ان يعلم ان اصل وضع اللفظ المجمل مثل شىء كان لداع عقلائى فان القائل لطرفه جاء بك شىء يريد ان مجيئك لم يكن اعتباريا كما يكون كثير من المجرىء كذلك او لم يكن بداعى زيارة محضة وصلة رحم خالصة بل هناك دافع آخر لا يتخرسه بالفعل وامثال هذه الدواعى كثيرة اذاً فأصل وضع اللفظ المجمل واستعماله كانا ويكونان عن تعقل ونوع حكمة : والخطاب بالمجمل قد يكتفى منه على اجمال — نظيران تقول له لك على يد واخرى يحتاج الى بيان كما يقول المقر لك على مال وليس ارسال ذلك كارسال العبارات الزنجية لمن لا يفهمها نعم لا يقال ذلك بلا معقولية كما اشعرنا به :

والمهم فى هذا المقام التعرض لمطالب اربعة (الأول) هل يجوز توجيه التكاليف المجملة (الثانى) هل يجوز القاء الحكم الذى يراى نسخه بلا اشعار بأنه ينسخ (الثالث) هل يجوز الأرداء بالعام مع ارادة تخصيصه بلا مشعر بذلك (الرابع) هل يجوز اطلاق المطلق المراد تقييده من دون الأعلام به — اما التكليف بالمجمل — حيث لا يحال به الى وقت متأخر فغير جائز لأنه فضلا عن فقده للثمرة تكليف بغير الممكن لمكلف لا يعرف منه شيئا حتى يمثله وحيث يحال به الى وقت متأخر قد يتعقل جوازه لأنه يثير فى المكلف استعدادا للأمتثال الفعلى عند ما يبين له واثابة على هذا الاستعداد :

— واما اطلاق المجمل على المنسوخ قبل انتهاء عمره — فهو ليس بصحيح فان الحكم المنسوخ فى فاصلة عمره حكم متأصل فى ظرفه له عمره وأمدته ولا نظر للناسخ اليه فى هذه الفاصلة اصلا فليس هو بمجمل ولا الناسخ ببيان له وانما هو حكم آخر شرع لما خرج عن أمد المنسوخ — واما الأرداء بالعام مع ارادة تخصيصه — ولا بد فى هذا الفرض من فرض كونه متأخر الامتثال

والا فتأخير البيان عن وقت الحاجة مما لا يعقل عن العاقل واما حيث لا يتأخر عنه وانما يتأخر عن زمن الخطاب فلا بد حينذاك من مبرر معقول والا يعود هذرا ومثله القول فى المطلق الذى يراى تقييده - فاذا تميزت هذه الكليات فقد تيسر عليك فهم مقاصد اهل الآراء المتفاوتة فى هذا الأصل : قال المصنف بعد ما أسلفناه عنه (وفصل المرتضى فقال الذى نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تأخير بيانه الى وقت الحاجة) والمنظور بوقت الحاجة وقت الغرض من الخطاب بالمجمل حيث ينفصل وقت الغرض عن وقت الخطاب (والعموم) اى اللفظ العام (لو كان باقيا على اصل اللغة فى ان الظاهر) منه (محتمل لجواز ايضا تأخير بيانه لأنه فى حكم المجمل) حيث يكون الغرض منه ليس مقرونا بخطابه (واذا انتقل) العام (بالعرف الشرعى الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تأخير بيانه) وفى التفرقة بين مفاد العام لغة وشرعا بأن يكون فى اللغة لا للأستغراق وفى الشرع له وبين جواز تأخير بيانه على المعنى اللغوى دون الشرعى تحكم اما افادة العموم للأستغراق بصيغه فقد تقدم انه من بديهيات اللغة والشرع لم يتصرف بما عليه اللغة وعلى فرض تسلّم هذا الفرق الذى ذكره من ان العام فى اللغة ظاهره وهو العموم محتمل لامتيقن وفى الشرع متيقن لانسلم الفرق بأنه على اللغة يجوز تأخير بيانه وعلى الشرع لايجوز فان الحكمة الداعية الى تأخير البيان وتسريح الخطاب لا تفرق ما بين ما ظاهره العموم او الاستغراق فيه محقق مادام وقت الحاجة من الغرض به غير متأت بعد (وحكى العلامة فى النهاية عن بعض العامة بعد نقله الأقوال التى ذكرناها وغيرها قولا آخر هو جواز تأخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل) المحض (واما ماله ظاهر وقد استعمل فى غيره كالعامة والمطلق والمنسوخ فيجوز تأخير بيانه

التفصلى لا الأجمالى بأن يقول وقت الخطاب هذا العام مخصص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق (والحق انه وان كان له ظاهر غرار الا انه كالسراب لا واقعية له - اما اولاً - فألحاق المنسوخ بالعام الذى يراد تخصيصه والمطلق الذى يراد تقييده اشتباه قد اوضحناه سابقا وقلنا ان الناسخ والمنسوخ لا يجتمعان فى رقة من الزمان فحيث لم يأت النسخ فالحكم للمنسوخ جزماً والخطاب به فعلى ومراد به محتواه للعمل فأين هو من العام الذى يراد تخصيصه ولا يراد منه محتواه حين الخطاب به وهكذا المطلق ولو ان العام حين يدلى به يراد منه عمومه الى امد والمطلق كذلك لكانا من باب النسخ لا من باب العام والخاص والمطلق والمقيد ثم اذا لم تكن حكمة تبرر الخطاب بالمجملات فأى فرق يكون بين قوله هذا العام مخصص ولا يدلى بتخصيصه وبين ذكره للعام من دون هذه الضميمة حيث يجمع بينهما تأخر وقت الحاجة عن وقت الخطاب لا يقال ان اراءه بذكر العام من دون ضميمة فيه تجهيل للمخاطب فأنا نقول لا تجهيل له اثر فى البين لأن المخاطب ليس بمسؤول فعلا عن محتوى ماخوطف به عاما كان او خاصا فسواء عرف من حين الخطاب انه مخصص او لا يعرف لا تتفاوت عليه الحال بعد احراز الحكمة التى بررت للناطق نطقه بالمجمل (ولا يكار يظهر بينه) اى بين هذا القول الذى حكاه العلامة (وبين قول السيد بعد امعان النظر فرق) الا من جهة ان السيد فرق بين العام حيث يراد معناه اللغوى وحيث يراد معناه فى العرف الشرعى وقال فى الأول بجواز تأخير البيان دون الثانى وقد مر قريبا نص عبارته : و (الا فى جهة النسخ فان السيد لم يتعرض له فى اصل البحث وانما ذكر فى اثناء الأحتجاج ان الأجماع من الكل واقع على انه تعالى يحسن منه تأخير بيان مدة الفعل المأمور به

والوقت الذى ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب (وهذا التعبير منه رحمه الله شارحا به هوية النسخ فيه مؤاخذات فأى معنى لقوله يحسن منه تأخير بيان مدة الفعل فى حال ان الحكم المنسوخ لم يشرع لوقته الا لحكمة دعت اليه وهو فى ذلك الوقت الحكم الأصيل للمكلف لا أن هناك حكما آخر مشرفا على رأسه ولا مرادا حين الخطاب بالمنسوخ من هذا الحين بل ان يرد فمن حين شروع وقته وهو انتهاء امد المنسوخ (والعجب بعد هذا من رغبة العلامة عن قول السيد وموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع مافيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تأخير الناسخ حتى انه) اى العلامة نفسه (فى مباحث النسخ عدة) اى عد تأخير الناسخ (شرطا من غير توقف ولا استشكال وجعله كغيره) اى كغير العلامة (وجها للفرق بين التخصيص والنسخ : واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه المنع من جواز التأخير بالعام) لكن حيث يراد منه معناه فى العرف الشرعى لا اللغوى كما هو صريح عبارته الآنفة (وعدم تعرضه للمراد من البيان أهو التفصيلى) بأن يؤتى بالخاص نفسه (او غيره) اى الأجمالى بأن يقول هو مخصص (بحيث يعدان وجهين فى المخالفة لذلك القول) الذى نقله العلامة : نعم بين مفاد القول المنقول عن العلامة وبين صريح قول السيد خلاف من جهة ان القول المنقول لم يفرق فى العام بين لغويه وشرعيه وفرق بينهما السيد مجيزا لتأخير البيان فى اللغوى مانعا منه فى الشرعى نعم ليس فى كلام السيد تفصيل بين البيان الأجمالى والبيان التفصيلى (ان عم فيه) اى فى القول المنقول (المنع لكل ما هو ظاهر اريد فيه خلافه واكتفى بالبيان الأجمالى) فى صحة الخطاب به (فمدفوع) خبر لقوله واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد (بان كلام السيد

في الأحتجاج) الذى لم يذكر فيما سبق والذى ذكر فقط هو تحريـر
دعواه وانه ما هو الجائز وما هو غير الجائز (يعرب عن الموافقة فى كلا
الوجهين) الأجمالى والتفصيلى (وستراه) فيما يأتى (وكأن العلامة
لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال : هذا والذى يقوى فى
نفسى هو الأول) وهو جواز تأخير البيان الى وقت الحاجة (لنا : اننا
لا نتصور مانعا من التأخير) بعد احراز الحكمة فى الأستعجال بالخطاب
قبل وقت الحاجة على ما فيه من اجمال او خلاف مراد بالظاهر (سوى
ما يتخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما استسمعه وسنين ضعفه ولا
يتمنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لأجلها كعزم المكلف وتوطيـن
نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فأن العزم وما يلحقه طاعة يترتب
الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المأمور به) باتخاذ وسائل
امثاله ولو اجمالا :

(حجة المانعين على عدم جواز تأخير بيان المجل انه لو جاز
لجاز خطاب العربى بالزنجية من غير ان يتبين له فى الحال والجامع) بين
هذا وبين الخطاب بالمجمل (كون السامع لا يعرف المراد منهم :
والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بأن العربى لا يفهم من الزنجية شيئا
بخلاف المخاطب باللفظ المجل فإنه يعلم ان المراد احد مدلولاته)
ولو بالأجمال فيها ايضا (فيطيع ويعصى بالعزم على الفعل والتـرك)
فيها (اذا تبين له) فى وقته : وفى كون العزم على المعصية معصية
كلام لامجال له الآن) واما حجتهم على منع تأخير بيان غير المجل ايضا
فتعلم من حجة المفصل) بين المجل وغيره فيما سيجىء (وكذا الجواب)
عنها يعلم فيما سيجىء ايضا :
(احتج المرتضى على جواز تأخير بيان المجل) والعام اذا استعمل

بمعناه اللغوى كما تقدم عنه سابقا (بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان تفرض فيه مصلحة دينية يحسن لأجلها) تأخير البيان (قال) السيد (وليس لهم ان يقولوا ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه) اى معنى به واريد وان كان له فى نفسه ظهور فى شىء (فأن هذه الدعوى منهم غير صحيحة) حيث يكون وقت الحاجة الى البيان متأخرا (لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول قد وليتك البلد الفلانى وعولت على كفايتك فاخرج اليه فى غد او فى وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعلمه وتأتية وتذره اسلمها اليك عند توديعك او انفذها اليك عند استقرارك فى عملك) وهذا المثال لا ينطبق على الدعوى بعمومها وانما ينطبق على ما قرن بها من بيان اجمالى نظير ان يقول العام ويقرنه بأنه مخصص ويطلق المطلق ويذكر معه انه مقيّد (وايضا فتأخير العلم بتفصيل صفات الفعل) الى وقت الحاجة وهو وقت العمل والأمثال (ليس بأكثر من تأخير اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف فى انه لا يجب ان يكون فى حال الخطاب قادرا ولا على سائر وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه فى الأحتجاج للشق الأول من مذهبه) وهو المجمل (وهو جيد واضح لانزاع فيه - واحتج على الثانى اعنى منع تأخير بيان العام المخصوص) الذى يريد ممن نطق بالعام تخصيصه فى وقته والسيد كما تقدم يمنع من تأخير بيان العام حيث يستعمل على العرف الشرعى لا كل عام (بوجوه ثلاثة : الأول ان العام لفظ موضوع لحقيقه ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريد لها من غير أن يدل فى حال الخطاب انه متجاوز ولا اشكال فى قبح ذلك) وهذا الاشكال وارد عليه فى كل لفظ له ظهور فى معنى ولا يريد المتكلم ظهوره من دون ان يقيم على ارادته علامة وحيث تكون فى البين

مصلحة تدعو ووقت العمل متأخر فإنه جائز كما تقدم ففي مضامين كلام السيد سابقا ولاحقا نوع من التهافت بوضوح (والعلة فى قبحه انه خطاب اريد به غير ماوضع له من غير دلالة) على ما اريد وهذه العلة سارية المفعول فى كل ماله ظاهر ايا كان وحيث تكون فى البين مصلحة ووقت العمل متأخر تنزاح هذه العلة (والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذى جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان يقول رأيت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة على ذلك) وكما قلنا سابقا حيث تكون مصلحة حين الخطاب ووقت الحاجة متأخر فان ذلك جائز فى الجميع وحيث لا يكون ذلك فانه غير جائز فى كل ماله ظاهر والمراد غيره من غير دلالة عليه والأطالة فى الأمثلة لا تبرء علة ولا تبرء غلة (ولهذا المعنى بانته الحقيقة من غيرها لأن الحقيقة تستعمل بلا دليل) سوى اعمال لفظها الموضوع لها والمجاز لا بد له من دليل) وهو القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقى المعينة للمعنى المجازى (وليس تأخير بيان المجلل جاريا هذا المجزى لأن المخاطب بالمجلل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اراد بها قدرا مخصوصا فلم يرد باللفظ الا ما للفظ بحقيقته موضوع له وكذلك اذا قال له عندى شىء فانما استعمل اللفظ الموضوع فى اللغة للأجمال فيما وضعوه له) وموارد ما ذكره رحمه الله مختلفة ليست من مقولة واحدة فأما قوله خذ من اموالهم صدقة لو بقى هو ونفسه لكان مثل قول القائل له على شىء حيث لا يعلم المقر ما هو القدر يثبت به ما هو المتيقن لا اكثر ولا يقال فيهما انه ذكر شيئا واراد خلاف الظاهر من محتوى اللفظ بما هو اما لو كان الأمور به من الصدقة قدرا

مشخصا عند القائل وهكذا لو كان المقر يعلم بالشىء قدرا لكانا ممن
المجملات وكان المصحح لأطلاقهما على اجمالهما مصلحة دعت الى ذلك
حتى ياتى وقت الحاجة وحيث تدعو المصلحة الى ابراز الحقيقة واخفاء
القرينة الى الوقت المنظور لكان المقام مثل المثالين السابقين وان لم يكن
اشعار فى البين والسامع الذى لا يدرى بمقاصد المتكلم يحمل الصدقة على
الحصة غير المعينة والشىء على ابهامه بما هو شىء وظاهر الحقيقة على
الظهور ولا مانع من ذلك اذا كانت المصلحة داعية اليه وكان وقت العمل
متأخرا اما اذا لم تكن مصلحة داعية ولو كان وقت العمل متأخرا فان ذلك
يعتبر من اخطاء المتكلمين ولا يصدر الا عن الدهماء : وعين ما ذكر فى
الحقيقة والمجاز اولا ياتى فى قوله (وليس كذلك مستعمل لفظ العموم
وهو يريد الخصوص لأنه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل)
كما ان عين ما ذكرناه نحن معقبين على كلامه السابق ياتى هنا (الثانى)
من ادلة السيد (ان جواز التأخير يقتضى ان يكون المخاطب قد دل على
الشىء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضى الاستغراق فاذا
خاطب به مطلقا) من القيد (لا يخلو من ان يكون دل به على الخصوص
وذلك يقتضى كونه دالا بما لا دلالة فيه) لان العموم المجرد لا يدل على
خصوصية خاص (او يكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف
مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فأن قيل انما
يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس
بمؤثر فى دلالة اللفظ على العموم فان دل اللفظ على العموم فيه فأنما
يدل لشىء يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة) وهذا الذى ذكره فى
الوجه الثانى من ادلته الثلاثة سبق ذكره فى الوجه الأول ويفنده ما ذكرناه
مرارا من أن ابداء ماله ظاهر فى حد نفسه لكن لا يراد ظاهره ووقفت

الحاجة اليه متأخر ان كان عن حكمة دعت اليه فذلك جائز وان لم تكن هناك حكمة فهو مردود فى كل مورد بلا خصوصية للعموم يراد به الخصوص ولا غيره والتفرقة بين هذه الموارد ليست بمثمرة (على ان وقت الحاجة انما يعتبر فى القول الذى يتضمن تكليفا) متأخر الامثال عن زمـن الخطاب (فأما ما لا يتعلق بالتكليف من الأخبار وضروب الكلام) بل وحتى التكليف حيث لا تكون متأخرة الأمثال فانه لا يجوز فيها تأخير بيانها ولا مصلحة تدعو الى هذا التأخير والمفروض حضور وقت الحاجة لا تأخره : وعليه فلا مجال لقوله (فيجب ان يجوز تأخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا يؤدى الى سقوط الاستفادة من الكلام - الثالث) من وجوه استدلالات السيد (ان الخطاب وضع للأفارة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له فى المستقبل لا يستفيد فى هذه الحالة به شيئا ويكون وجوده كعدمه) نقول تجويزه ان يكون مخصوصا ان كان مجرد احتمال لا عن قرينة فان احتماله هذا لاقيمة له وان كان عن مدرك ولو اجماليا وكان من موارد تأخر وقت الحاجة كما كانت هناك مصلحة داعية للمتكلم فلا مانع من ان لا يستفيد بالفعل فائدة جلية (فأن قيل يعتقد) السامع (عمومه) حيث لا مدرك ولو اجماليا على تخصيصه (بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل دليل فى المستقبل على ذلك) نقول هناك فرق واسع الشقة فان حمل اللفظ على ظاهره هو الأمر المعقول وحمله على غيره لاحتمال مجرد منبؤ عند عامة العقلاء ولا مجال لقوله (لان اعتقاده للعموم مشروط) لا ليس بمشروط حيث لا صارف عن الظاهر بالفعل وصرف الأحتمال لاقيمة له (وكذلك اعتقاده للخصوص مشروط بما يدل عليه ولو اشعارا) وليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد

انه على احد الامرين) مرددا بينهما (اما بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فأما ان يترك على حاله فيعتقد العموم) فيه (او يدل على الخصوص فيعمل عليه) وقد عرفت انه لامجال لهذا الكلام وانه تطويل فارغ) وهذا هو نص قول اصحاب الوقف فى العموم قد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره : على اقبح الوجوه) متعلق بقوله قد صار اليه (هذا جملة ما احتج به على هذه الدعوى مبالغا فى تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا لما رامه من زيادة التقريب : والجواب اما عن الأول) وهو ان لفظ العام موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظه حقيقة وهو لا يريد ها (فبالنقض بالنسخ) وهذا اشتباه قد تكرر ذكره على طول هذا الفصل فان الجميع يعترفون ان الحكم المنسوخ فى ظرفه مراد قطعا وان انتهاء ارادته تنتهى بانتهاء أمده فالناسخ والمنسوخ حكمان متأصلان فى ظروفهما قد اريد كل واحد منهما فى مدة عمره فأين هذا من العام الذى القى وهو لا يراد به العموم من اول القائه وليس الناسخ بيانا للمنسوخ ان لا اجمال فى خطابه وعليه فيسقط حديث النسخ من باب جواز تأخير البيان وعدم جوازه ولا وقع لقوله فبالنقض بالنسخ (اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية تقتضى ارتفاعه) بل لا مانع من ذلك سواء صرح بالغاية فى متن الخطاب او لم يصرح لان المراد بالمنسوخ الحكم المشرع لأمد خاص لمصلحة دعت اليه ثم يزال (حتى انه عد من الموقت ما يعلم فيه الغاية ولو على سبيل الأجمال) وعنوان الموقت والمنسوخ اثنان فى العبارتوواحد فى لب القضية نعم يفترق الموقت بان الحكم المرتفع بانتهاء وقته لا يخلفه حكم يعتبر هو الرافع له اما المنسوخ فلازمه ذلك وان اشتركا فى ان كل واحد منهما مقرون بأمد خاص (ويحتاج فى تفصيلها) اى الغاية

(الى دليل سمعى نحو قوله روموا على هذا الفعل الى أن أنسخه عنكم
وحيئنذ فلايد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا فى الدوام والاستمرار) اى لأنه
لم يقرن بمدة بحسب ما يظهر عليه (وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد
خلاف ذلك الظاهر) وهو الدوام والاستمرار اللذان كانا يلوحان على
الظاهر من الخطاب الملقى : ومن الأستباه قوله (فقد استعمل اللفظ
الذى له حقيقة فى غير تلك الحقيقة من غير دلالة فى حال الخطاب على
المراد) فان اللفظ المستعمل فى الحكم المنسوخ حقيقته دلالة على
ما وضع له اللفظ ولم يوضع اللفظ على ان يكون الدوام والاستمرار جزء من
المعنى بل اطلاق الألفاظ لمعانيها هو هو سواء طال عمر تحققها فى
الخارج ام قصر واى ربط بطول العمر للمعنى او قصره فى استعمال اللفظ
الموضوع له فى تمام معناه ومفاده (ومن هنا) اى من هذه الشبهة
الزائفة (التجأ بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع فى النسخ ايضا
كما حكيناه عن العلامة فأوجب اقتران بيانه الاجمالى بالمنسوخ فرارا من
هذا المحذور ولكن السيد اذعى الأجماع على خلاف هذه المقالة كما مرت
اليه الاشارة وجعله وجهها للرد على من منع من تأخير بيان المجل فقل
قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تأخير بيان مدة الفعل المأمور به
والوقت الذى ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه
اذا قال صلوا واراد بذلك غاية معينة فالأنتهاء اليها من غير تجاوز لها
مراد فى حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نص
مذهب القائلين بجواز تأخير بيان المجل ولم يجر ذلك عند احد مجرى
خطاب العربى بالزنجية فأن قالوا ليس يجب ان يتبين فى حال الخطاب
كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا فى الخطاب بالمجل مثل ذلك فان
قالوا لاحاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما

لا يجب ان يفعله وانما يحتاج فى هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه فى تقبيحكم تأخير البيان لأنكم توجبون البيان بشىء يرجع الى الخطاب لا لأمر يرجع الى اراحة العلة المكلف فى الفعل فأن كنتم انما تمنعون من تأخير البيان لأمر يرجع الى اراحة العلة والتمكن من الفعل فأنتم تجيزون ان يكون المكلف فى حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالآلات وذلك ابلغ فى رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لأمر يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته لأنها من جملة المراد وقد اجزتم تأخير بيانها وقلتم بنظير قول من يجوز تأخير بيان المجمل لأنه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى اراحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه عبارته) اى السيد (بعينها وانما نقلناها بطولها لتضمنها تحقيق المقام له وعليه فنحن نعيد عليه ههنا كلامه وننقض استدلاله بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين الى تثنية التقرير فأن مواضع الأمتياز على نزارتها لا تكاد تخفى على المتأمل طريق تغييرها وسوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع : واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب فى افتقار استعمال اللفظ فى غير المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو المائز بين الحقيقة والمجاز وفى منع تأخير القرينة عن وقت الحاجة واما تأخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا) اى فى المجمل والعام المخصص (من جهة الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الأغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بأن الأغراء انما يحصل حيث ينتفى احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التأخير مطلقا وقد

فرضنا عدمه وقولهم الأصل فى الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجروه عنها يحمل على الحقيقة لامطلقا يدلك على هذا انه لانزاع فى جواز تأخير القرينة عن وقت التلطف بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة متعاطفة بالأستثناء ونحوه اذا أقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر) فى فصله (تحقيقه ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضى صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذى يظن فى موضع النزاع اعنى الاغراء بالجهل آنا ما) وهذا سفسطة فان مورد النزاع انقطاع البيان عن زمن الخطاب بحيث يحصل بينهما فترة سكوتية تعتبر عند الجميع حاجزا واقعيا بين الأردلاء بالمجمل او العام وبين الأتيان بالبيان واين هذا من الكلام المستطيل المربوط بعضه ببعض ارتباطا يجر بالسمع الى عطف آخره على اوله (على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بأدلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه) فالسامع الذى لم يعلم بذلك لا يقال فى حقه انه اسمع عاما مخصوصا بل انما اسمع عاما ولا يكون فى حقه مجملا (ولم ينقلوا فى ذلك خلافا عن واحد) وقد يكون منشأ عدم الخلاف اتفاقهم على انه فى حقه عام وليس فى البين ما يكون من اجله مخصصا وبذلك يخرج عن الاستشهاد به للمصنف (وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم من محققى العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعى من دون اسماع المخصص) ومراده بذلك ان المخصص موجود فى السنة حيث يبحث عنه ولو لم يكن هذا مرادا له لكان ماقاله الآن عن جملة من هؤلاء مناقضا لما سلف منه عنهم (مع ان ما ذكرنا من التوجيه للمنع ههنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا) وفسره بقوله (لأن السامع للعام مجردا عن القرينة حينئذ يحمله على الحقيقة

كما ظن وليست مرادة فيكون اغراء بالجهل فأن اجابوا بأنه لايجوز الحمل على الحقيقة الا بعد الفحص عن المخصص الذى هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها فيحكم حينئذ بمقتضاها قلنا فى موضع النزاع انه لايجوز الحمل على شىء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما تقتضيه والعجب من السيد انه تكلم على المانعين من تأخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه لورود نظيره عليه حيث قال ومن قوى ما يلزمونه انه يقال اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه فى الأصول) ويظهر من كلامه الآتى ان مراده من هذه الكلمة هى الأصول الحديثة (ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذى يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فأن قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد فى الجملة انه يمثل ما بين له قلنا اى فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تأخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفى الأصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد ولا كذلك اذا اخر البيان فأنه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان فى الأصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو فى هذا الزمان قصيرا كان او طويلا مكلّف بالفعل) اى صادر عليه التكليف لكن وقت الامتثال لم يأت بعد وبعبارة اخرى لم يحضر وقت الحاجة بعد (ومأمور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الأمر الى انه مخاطب بما لا يتمكن فى الحال من معرفة المراد به وهذا قول من جوز تأخير البيان ولا فرق فى هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فأن قالوا هذا الزمان الذى اشترتم اليه) وهو زمان الجهل بالمبينات (لاتمكن فيه معرفة المراد) حتى

ينزاح الجهل بأسبابه (فيجرى مجرى زمان مهلة النظر الذى لا يمكن وقوع المعرفة فيه) الا بعد توفر ما يعطيه العلم بما يجهل (قلنا ليس الأمر كذلك لأن زمان مهلة النظر لا بد منه) لغير العارف بالشئ (ولا يمكن ان تقع المعرفة الكسبية فى اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان فى الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان يقرن البيان بالخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تأمل الأصول هذا كلامه وليت شعري كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا فى الأصول والمخاطب به مكلفا بالرجوع اليها فما الذى يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص فى الأصول فأنت قلت يتوقف عن اعتقاد احد الأمرين بعينه ويعتقد انه يمثل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين ما قلناه من تأخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هناك) اى فى فرض الأصول (وانتفاء الأمرين) وجود القرينة والتمكن من الرجوع اليها (فى موضع النزاع) حيث يكون المرجع هو المتكلم نفسه ولا مبين غيره (قلنا القرينة وان كانت موجودة) فى الاصول (لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففى ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يرد لها المخاطب به من غير دلالة على انه متجاوز وهو الذى نفيت الاشكال عن قبحه فأنت قلت هذا الزمان كزمان مهلة النظر (مستثنى من البين وانما يستقيح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك فى موضع النزاع ويبقى الكلام على ما ارعاه) فى الحجة الأولى من الحجج الثلاث (من دلالة العرف على قبح تأخير القرينة عن حال الخطاب مطلقا) اى حتى فى العام قبل وقت الحاجة (مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلاثة) وهى قوله افعل ويريد به

الضرب الشديد من دون قرينة ايضاً ورأيت حماراً ويريد به رجلاً بليداً من غير قرينة كذلك (فانه يقال عليه لانسلم دلالة العرف على القبح فى الكل)
 اى كافة المجازات (نعم هى) اى دلالة العرف على القبح (فى غير محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك فى مفهوم التجوز لا يقتضى التسوية فى جميع الأحكام واما الوجوه) الثلاثة التى ذكرناها و (التى استشهد)
 السيد (بها فلا دلالة فيها) بما يشمل محل النزاع (لأن وقت الحاجة فى الوجه الأول) وهو قوله افعل ويريد به التهديد (وهو الانزجار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا بد من الأقتران به وايضاً فحقيقة التهديد عرفاً انما تحصل مع مقارنة قرينة اللفظ فالقبح الناشئ من تأخير القرينة حينئذ انما هو باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب حصوله لا بمجرد كونه تأخيراً والوجه الثانى) وهو قوله اقتل زيدا ويريد به الضرب الشديد (ان فرض وقت الحاجة فيه متأخراً عن وقت الخطاب منعنا قبح التأخير فيه وان فرض مقارناً للخطاب سلمناه ولا يجديه نفعاً والوجه الثالث) وهو قوله رأيت حماراً ويريد به رجلاً بليداً (ليس من محل النزاع فى شىء لأنه من قبيل الأخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التأخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب وقضاء المعرف بذلك فيها ظاهر ايضاً مع ان تجردها عن القرينة المبينة للمراد منها حال العدول عن موضوعها يصيرها كذباً على ما هو التحقيق فى تفسيره) اى الكذب (من عدم المطابقة للخارج وقبحه) اى الكذب (معلوم) :

(ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثانى) من ادلة السيد وهو ان جواز التأخير يقتضى ان يكون المخاطب قد دل على الشىء بخلاف ما هو به (فأنا لانسلم انه بالتأخير يكون قد دل على الشىء بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده - الخ - قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان

محل التجرد فأن جعلتموه وقت الخطاب فممنوع لأنه هو المدعى وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة فمسلّم ولا ينفعم قوله فاذا خاطب به مطلقاً لا يخلو من ان يكون دل به على الخصوص - الخ - قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع القرينة التى ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة مجرداً عدمها مع انضمام القرينة والا لانفى المجاز رأساً ان من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجردة على المعنى المجازى قوله حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر فى دلالة اللفظ - الخ - قلنا ما المانع من تأثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز واى بعد فى هذا التأثير وانتم تقولون بمثله فى زمن الخطاب لانكم تجوزون التجوز مادام المتكلم مشغولاً بكلام واحد فما لم ينقطع لا يتجه الحكم بأرادة شىء من اللفظ وعند انتهائه تتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضى زمان واختلافه بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل التأثير) لكن قد بينا سابقاً مكرراً ان قياس ما ينقطع فيه الكلام بالسكوت الممتد القاطع بانتهائه ثم الشروع بكلام آخر على ما يكون فيه الكلام متصلاً بقياس مع الفارق (وبهذا يتضح فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما عرفت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما يقوله هو فى وقت الخطاب فيجىء الاحتمال النافى لقيام الدلالة قبل وينتفى فتحصل الدلالة من بعد : قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر فى القول الذى يتضمن تكليفاً - الخ - قلنا ونحن لانجيز التأخير الا فيما يتضمن التكليف اعنى الانشاء لأنه الذى يعقل فيه وقت الحاجة واما ما عداه من الأخبار فلا بد من اقتران بيان المجاز فيها بها كما بيناه واما

جواب الثالث) من الحجج التى ساقها السيد وهو ان الخطاب وضع للأفارة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له فى المستقبل لا يستفيد فى هذه الحالة شيئا (فواضح لا يكار يحتاج الى البيان لان فرض الفائدة فى الخطاب بالمجمل يقتضى مثله فى العام ان غايته ان يصير مجملا فى المعنيين) العام والخاص (وهو غير ضائر ولا فيه خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى القول بالوقف لوجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى كمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد وقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لأن الخصوص عندنا محتاج الى القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون بأن المحتاج الى القرينة هو العموم فأن الخصوص متيقن الأرادة على كل حال) والحق ان الكثير مما تقدم سواء كان عن المصنف ام عن السيد وغيره تطويلات يغنى عنها ما ذكرناه فى صدر البحث :

(المطلب الخامس : فى الأجماع) بمعنى اتحاد الآراء على أمر فى العقلية لاقيمة له من حيث الفن فان العقول لا يتحكم بعضها على بعض واما فى النقلية فأن كانت راجعة لقيد الأحداث وما شابهها فان لها قيمة وان كان فى التعبديات فلا تعبد الا بما ثبت انه عن الله بوسيلة رسله ومنصوبيهم واما ما تقتنصه آراء الرجال فأنه نبوءة ولا قيمة لها فى عالم الشرع : قال المصنف (الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اى اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل فى الاصطلاح) الفقهى (الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الأمة فى الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والحق امكان وقوعه) عقلا (و) امكان (العلم به و) امكان (حجيته) اى أن يكون حجة (وللناس خلاف فى المواضع الثلاثة) امكان الوقوع وامكان العلم به

وامكان حجيته (فزعم قوم منهم انه محال) ولا بد ان يريد به المحال العارى (وأحال آخرون العلم به مع تجويز وقوعه) بناءً منهم على انه لا طريق اليه (ونفى ثالث حجيته معترفاً بإمكان الوقوع والعلم به والكل باطل والذاهب اليه شان وحججه ركيكة واهية فهى بالأعراض عنها اجدر والأضراب عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف فى مدركتها فأنهم لفقوا لذلك وجوهاً من العقل والنقل لا تجدى طائلاً ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من مظانها ان ليس فى التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالأردلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى فى كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الأمة على قول كان داخلها فى جملتها لأنه سيدها والخطأ مأمون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع فى الحقيقة عندنا انما هى باعتبار كشفه عن الحجة التى هى قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق حيث قال بعد بيان وجه الحجة على طريقتنا وعلى هذا فالأجماع كاشف عن قول الامام لأن الاجماع حجة فى نفسه من حيث هو اجماع - انتهى - ولا يخفى عليك ان فائدة الأجماع تعدم عندنا اذا علم الأمام بعينه (لأن الحجية فائمة به فلا اثر لغيره) نعم يتصور وجودها (اى الفائدة) حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه فى جملة المجمعين ولا بد فى ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه فى جملتهم ان مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار فى الحجية على العلم بدخول المعصوم فى جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لاسيما معروفى الأصل والنسب قال المحقق فى المعبر واما الأجماع فعندنا هو حجة

بانضمام المعصوم فلو خلى المأة من فقهاءنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل فى اثنين لكان قوله حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتران بمن يتحكم فيدعى الاجماع باتفاق الخمسة او العشرة من الأصحاب مع جهالة قول الباقيين الا مع العلم القطعى بدخول الأمام فى الجملة هذا كلامه وهو فى غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل وتساهلهم فى دعوى الأجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الأصحاب فعدلوا به عن معناه الذى جرى عليه الأصلاح من غير قرينة جليّة ولا دليل على الحجية معتدا به وما اعتذر به عنهم الشهيد فى الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الأجماع بالمخالف او بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او ارادتهم الأجماع على روايته بمعنى تدوينه فى كتبهم منسوبا الى الأئمة لا يخفى عليك مافيه فان تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة التى ذكرناها وهى العدول عن المعنى المصطلح المتقرر فى علم الأصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع مافيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما سنذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الأجماع فأوضح حالا فى الفساد من ان تبين وقريب منه تأويل الخلاف فانا نراه فى مواضع لا يكار تنالها يد التأويل وبالجملة فالأعتراف بالخطأ فى كثير من المواضع اخف من ارتكاب الأعتذار ولعل هذا الموضوع منها) :

(اذا عرفت هذا فههنا فوائد - الأولى - الحق امتناع الأطلاع عادة على حصول الأجماع فى زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقسل ان لاسبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل فى جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما

يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى فى كلام الأصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث تعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراى به ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر الأئمة وامكان العلم بأقوالهم فيمكن فيه حصول الأجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الأنصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الأجماع الا فى زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين تمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل واعترضه العلامة بأنا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الأمة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الأخبار عليه وانت بعد الأحاطة بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لأن ظاهر كلامه ان الوقوف على الأجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم به بطريق النقل كما يصرح به قوله أخيرا علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الأخبار) :

الفائدة (الثانية قال الشهيد فى الذكرى اذا افتى جماعة من الأصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعيا خصوصا مع علم العين) اى اعيان الجماعة وانهم فلان وفلان (للجزم بعدم دخول الامام حينئذ) فى جملتهم لفرض معرفة اعيانهم (ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي اعيانهم موافقون ولا يكفى عدم علم خلافهم فأن الأجماع هو الوفاق لاعدم علم الخلاف وهل هو) على الوصف الذى ذكرناه (حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك) اى انه حجة (لأن عدالتهم تمنع من الاقتحام على الأفتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندى ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها تعمدا

الافتاء بغير ما يظن بالأجتهاه دليلا وليس الخطأ بمأمون على الظنون (والحق مع المصنف في هذه الموارد لان المنطق والأحتياط معه :

الفائده (الثالثة : حكى) الشهيد (فيها) اى فى الذكرى (ايضا عن بعض الاصحاب الحاق المشهور) فى الحجية (بالمجمع عليه واستقره ان كان مراد قائله اللحق فى الحجية لا فى كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله فى الفتوى التى لا يعلم لها مخالف وقوة الظن فى جانب الشهرة سواء كان اشتهاارا فى الزواية بأن يكثر تدوينها او فى الفتوى بها ويضعف بنحو ما ذكرناه فى الفتوى وبأن الشهرة التى تحصل معها قوة الظن هى الحاصلة قبل زمن الشيخ) الطوسى عليه الرحمة (لا) الشهرة (الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشهورا فى كلامهم حدث بعد زمان الشيخ كما نبه عليه والدى) الشهيد الثانى (فى كتاب الرعاية الذى ألفه فى رواية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه فى الفتوى تقليدا لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون ووجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه حسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ) نفسه (وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد رحمه الله ومن اطلع على هذا الذى بينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصى والسيد رضى الدين بن طاووس وجماعة وقال السيد فى كتابه المسمى بالبهجة لثمره المهجـة اخبرنى جدى الصالح ورام بن ابى فراس ان الحمصى حدثه انه لم يبيق للأمامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والآن قد ظهر لى ان الذى يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين :

(اصل : اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما) الى
 ثالث (فهل يجوز احداث قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف) يعنى
 بهم العامة (ومثلوا له بأمثلة منها ان يطاء المشتري البكر ثم يجد بها
 عيبا فقيل ان الوطى يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو
 تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ومنها (اى من
 الامثلة) فسخ النكاح بالعيوب الخمسة المخصوصة (المفصلة فى الفقه
) قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشىء منها فالفرق وهو القول بأنه
 يفسخ ببعض دون بعض قول ثالث : ومحققوهم (اى اهل الخلاف) على
 التفصيل بانه ان كان الثالث (من الأقوال) يرفع شيئا متفقا عليه فممنوع
 والا فلا) منع (فالأول) وهو ما يرفع شيئا متفقا عليه (كمسئلة البكر)
 السابقة الذكر (للاتفاق على انها لاترد مجانا) فمثل هذا القول ممنوع
 (والثانى) وهو ما لا يرفع شيئا متفقا عليه (كمسئلة فسخ النكاح ببعض
 العيوب) دون بعض فهذا ليس بممنوع (لأنه وافق فى كل مسئلة مذ هبا
 وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه فى صورة المنع) وهى الأولى (اذا
 رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الأجماع فلم يجوز واما فى صورة الجواز)
 وهى الثانية (فلم يخالف اجماعا ولا مانع سواه) اى سوى الأجماع
 (فجاز والمتجه على اصولنا المنع مطلقا) اى فى الصورتين كليهما
 (لأن) المفروض ان (الأمام فى احدى الطائفتين فرضا قطعا) كما
 فرضنا فى حجية اصل الاجماع (فالحق مع واحدة منهما والأخرى المبهمة
) على خلافه واذا كانت الثانية (المبهمة) بهذه الصفة) وهى انها
 على خلاف الحق (فالثالثة) الخارجة عنهما (كذلك) على خلاف
 الحق (بطريق اولى) لخروجها عن الاثنتين المشتبه فيهما رأى الأمام
 (وهكذا القول فيما زاد) عن القولين والثلاثة وهلم جرا :

(اصل : اذا لم تفصل الأمة بين مسألتين فأن نصت) الأمة (على المنع من الفصل) بينهما (فلا اشكال) انه لا يجوز الفصل (وان عدم النص) منها (فان كان بين المسألتين علاقة بحيث يلزم من العمل بأحديهما العمل بالأخرى لم يجز الفصل كما فى زوج وأبوين) للميت (وامرأة) اى زوجة للميت (وابوين) له (فمن قال للأُم ثلث اصل التركة قال فى الموضوعين) يعنى فرض الزوج او فرض الزوجة مكانه ان ثلث الأم من الاصل (ومن قال) للأُم (ثلث الباقي) عن سهم الزوجية (قال فى الموضوعين) كذلك (الا ابن سيرين فإنه فصل) وقال للام مع الزوج ثلث الاصل ومع الزوجة ثلث الباقي (وان لم تكن بينهما) اى المسألتين (علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما والذي يأتى على مذهبننا عدم الجواز لأن الامام مع احدى الطائفتين قطعاً ولازم ذلك وجوب متابعتة فى الجميع) مما هو داخل فيه وهذا كله واضح وان كان فرضاً محضاً :

(اصل : اذا اختلفت الإمامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق فى الطائفة الأخرى ان لم تكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لأن الامام معها قطعاً وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذى حكاه المحقق عن الشيخ التخيير فى العمل بأيهما شاء وعزى الى بعض الأصحاب القول باطراح القولين والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام وبمثل هذا) الرد (يبطل ما ذكره) الشيخ نفسه (لان الإمامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها) اى القول المنسوب اليها (وتمنع من العمل بقول الآخر فلو تخيرنا لاسْتَبَحْنَا ما حَظَرَهُ المَعصُوم قلت كلام المحقق جيد والذي يسهل الخطب

علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة اليه) :

(فائدة قال المحقق اذا اختلفت الأمامية على قولين فهل يجوز اتفاهما بعد ذلك) الاختلاف (على احد القولين قال الشيخ ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاهم بعد الخلاف لأن ذلك يدل على ان القول الآخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون فى العمل ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الأحتمال يصح الأجماع بعد الأختلاف وكلام المحقق ههنا كالسابق فى غاية الحسن والوضوح) :

(اصل : اختلف الناس فى ثبوت الأجماع بخبر الواحد) هذه المسألة فرضية لاكثر والا فان الحكم على شىء اذا بلغ به الحال ان اطبق عليه علماء عصر واحد لا يقل عن حادثة تاريخية ذات سعة اخذت دورها من الزمان ومثل هذا المطلب لايعور يحكيه شخص واحد : نعم على الفرضية التى آنفناها لو اخبر عن تحقق الأجماع واحد (بناء على كونه) اى خبر الواحد (حجة) فهل يثبت به الاجماع (فصار اليه قوم وانكره آخرون والأقرب الأول) اى الثبوت (لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره - احتج الخصم بأن الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع كلياته الثانية) اى انه لا يثبت بخبر الواحد (فان السنة اعنى كلام الرسول اصل من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد) :

(فائدتان : الأولى لا بد لحاكي الأجماع من ان يكون علمه بأحدى الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله بأخبار من يقبل اخباره ليكون حجة وجب البيان حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية) للأجماع (الاستناد الى العلم والفرض استنادها) اى الحكاية (الى الرواية فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم الأجماع

حيث يدخل فى حيز النقل حكم خبر الواحد فيشترط فى قبوله ما يشترط
 هناك) اى فى الخبر وتثبت له عند التحقيق الأحكام الثابتة له حتى حكم
 التعادل والترجيح على ما أتى بيانه فى موضعه وان سبق الى كثير من
 الأوهام خلاف ذلك فإنه ناشىء عن قلة تأمل وحينئذ فقد يقع التعارض بين
 اجماعين منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر فى وجوه الترجيح
 بتقدير ان يكون هناك شىء منها والا حكم بالتعادل وربما يستبعد
 حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر
 (الآن) اى فى الأدوار المتأخرة عن عصور الأئمة (الى تعدد الوسائط
 فى النقل وانتفاء مثله فى الاجماع وسيأتى ان قلة الوسائط فى النقل من
 جملة وجوه الترجيح ويندفع) هذا الاستبعاد (بأن هذا الوجه وان
 اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض فى الغالب بقلة الضبط
 فى نقل الأجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر فى باب
 التراجيح الى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه فى
 الجانب الآخر كما ستعرفه) فى بابه :

الفائدة (الثانية : قد علمت ان بعض الأصحاب استعمل لفظ الأجماع
 فى المشهور من غير قرينة فى كلامهم على تعيين المراد فمن هذا شأنه
 لا يعتد بما يدعيه من الأجماع الا ان يبين ان المراد المعنى المصطلح
 وما اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب ناهب الى مساواة الشهرة للأجماع
 فى الحجية كما اتفق : لذلك فلا حرج عليه فى الاعتداد به وذلك ظاهر) :
 المطلب السادس : فى الأخبار : اصل : ينقسم الخبر الى متواتر
 وآحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب فى مكانه
 ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوى الملل الفاسدة فى ذلك
 فإنه بهت ومكابرة لأننا نجد العلم الضرورى بالبلاد النائية والأمم الخالية

كما نجد العلم بالمحسوسات ولا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما
 ذلك الا بالأخبار قطعاً : وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب
 على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة ان لا ينافى كذب واحد
 كذب الآخرين قطعاً) وهذا الاستدلال فاسد فان جميع افراد العالم
 على هذا العبنى لو اطبقوا على الأخبار بشيء كان محتمل الصدق والكذب
 فى حال ان الانسان فى كل عصر كان فيه يملك معلومات ضرورية لا يتخالجه
 الشك فيها ففى عصرنا من لم يتخط من بيته خطوة واحدة يعتقد بما هو
 اوضح من البديهيات ان هناك منطقة يقال لها امريكا واخرى يقال لها
 روسيا وهلم دوايك وما ذلك الا بالتسامع المتصافق (ولأن المجموع
 مركب من آحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع
 ومع وجوده لا يحصل العلم) وهذا مثل سابقه فى الفساد فان الواحد فى
 كل اشياءه فى قبال الكثرة ضعيف وانما يترتب عليه اثر الواحد لا ما زاد عليه
 فالتمرة الواحدة قد لا تضر بمريض السكر والتمر الكثير يقتله وصاحب
 الدرهم الواحد لا يعد فى اصحاب المال وصاحب الدراهم الكثيرة يعد
 من اهل المال وقس على ذلك (ومنها انه يلزم تصديق اليهــــــــــــــــود
 والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى انه قال لانبى بعدى وهو ينافى
 نبوة نبينا محمد (ص) فيكون باطلا) ما نقله النصارى من مثل هذه
 المقالة وهكذا اليهود لم يكن مصدره الا روحانييهم وهم حفنة من الناس
 تواطؤا على اشاعة هذا المطالب لاقتناص الدنيا وهذا ليس من مختصات
 اليهود والنصارى بل هو سارى المفعول فى كل مظنة تسود عليها الرموز
 ومن قيد التواتر امتناع اجتماع المخبرين على التواطؤ لتثبيت امر خاص
 (ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة)
 وهذا القياس منهم باهت فان الخبر المتواتر لا يراى منه التجمع بالمرة

وانما هو اخبارات من هنا وهناك على حصول حادثة او وجود امر بحيث يعود السامع من كثير ماورد على سمعه من مخبرين لا يرى بينهم علاقة فى مورد ليس من موارد الرموز فان وجود نهر يقال له الفرات ليس مظنة لتدليس كما ينقله النصارى عن المسيح واليهود عن موسى ونظير ذلك (ومنها ان حصول العلم به يؤدى الى تناقض المعلومات انا اخبر جمع كثير بالشىء وجمع كثير ينقيضه وذلك محال) هذه الفرضية انما تتعقل فى الموارد التى يسود عليها التعصب والتحزب وهى فضلا عن انها لا تفيدها علما لا تعطى ظنا وانما تتعاور على النفس مجموعة شكوك لا اثر لها بالمرّة وحيث تخلو الموارد عن ذلك فان ما فرضه لا يصح افتراضه (ومنها انه لو افاد العلم الضرورى لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثلتم به) يعنى به البلدان النائية والأهم الخالية الواردة فى عبارة المصنف (وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لأننا اذا عرضنا على انفسنا وجود الأسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنى عشر فرقنا بينهما ووجدنا الثانى اقوى بالضرورة) هذا الفرق لا مانع منه فى بعض الموارد فأن العلم الضرورى من مقولة التشكيك بعضه اقوى من بعض والجميع ضرورى (ومنها ان الضرورى يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفتنا) وهذا ليس بصحيح فان جملة من اولى العقائد بدافع العقيدة يحملون فى ذهنياتهم وقوع المستحيالات الواقعية وما ذلك الا لان طغيان العقيدة يخفيهم عن واقع الأمور :

(وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلأنها تشكك فى الضرورى فهى كسبه السوفسطائية فلا تستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الأول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الواحد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر متألف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلدان دون كل شخص على انفراده : وعن الثانى ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط

التواتر فلذلك لم يحصل العلم : وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع على الأكل وجود الداعى بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة هنا وعدمها هناك ظاهر : وعن الرابع ان تواتر النقيضين محال عادة : وعن الخامس ان الفرق الذى نجده بين العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضرورى وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل بأحدهما دون الآخر : وعن السادس ان الضرورى لا يستلزم الوفاق لجواز المباهة والعناد من الشذمة القليلة) والحق فى الجواب الشافى ما حررناه ذيل كل شبهة من هذه الشبه :

(اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط بعضها فى المخبرين وبعضها فى السامعين (فالأول) فى المخبرين (ثلاثة : الأول ان يبلغوا فى الكثرة حدا يمتنع معه فى العادة تواطؤهم على الكذب) والتواطؤ وعدمه انما يشخصه اهل الشعور المتنور الذين يزنون الأشياء كما يتقاضاه فهم ميزان التوزين ولا يدركه عوام الناس الذين تفوت عليهم البسائط والمركبات من الأمور (الثانى : ان يستند علمهم الى الحس فإنه فى مثل حدوث العالم) الذى هو امر عقلى صرف (لا يفيد قطعا) ان ليس هو من موارد الخبر وانما هو من موارد الشعور بما يحضر للذهن من صور (الثالث : استواء الطرفين) المبتدء والمنتهى (والواسطة اعنى بلوغ جميع طبقات المخبرين فى الأول والآخـر والوسط بالغـا ما بلغ عدد التواتر) بالحيثية المأخوذة فىه (والثانى) اى شرائط السامعين (امران : ان لا يكونوا عالمين بما أخبروا عنه اضطرار لاستحالة تحصيل الحاصل) فالذى يعلم بالجمـز وجود قارة امريكا لا يفيد خبر من يخبره بذلك شيئا وحتى تقوية لعلمه

(الثانى) من الأمرين (ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة) ترسخت فى نفسه (او تقليد يؤدى ان الى اعتقاد نفى موجب الخبر) لان النفس بأى داع فرض اذا كانت مشبعة بشىء لا يعود يؤثر فيها اى شىء الا بعد ملاكمات قوية مستطيلة مع الزمان (وهذا الشرط ذكره السيد وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عنه قال السيد اذا كان هذا العلم يعنى الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز فى شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلمه الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اى فرق بين خبر البلدان والأخبار الواردة بمعجزات النبى سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصا وما اشبه ذلك واى فرق ايضا بين خبر البلد وخبر النص الجلى على أمير المؤمنين الذى تنفرد الامامية بنقله والا اجزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه فى اخبار البلدان) ونحن قد اسلفنا لك مفاد هذا الشرط فلا حاجة الى تكراره وليس فى هوية الخبر المفيد للعلم الضرورى فى النفس وخالته لله سبحانه بل هذه القضايا لها طبيعة خاصة فى تأثيراتها وليس للغيب فيها اثر (وقد ذكر بعض هنا شروطا أخر ظاهرة الفساد فهى بالأضراب عنها اخرى) :

(فائدة قد تتكرر الأخبار فى الوقائع وتختلف ولكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها لجهة التضمن او الألتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى التواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع امير المؤمنين فى حروبه من قتله فى غزاة بدر كذا وفعله فى احد كذا الى غير ذلك فإنه يدل بالألتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك عنه وان كان لا يبلغ شىء من تلك الجزئيات درجة القطع) :

(اصل : وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت

وليس شأنه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيد به بانضمام القرائن اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن : والأصح الأول) وهو انه مع انضمام القرائن قد يفيد العلم ولا مانع منه (لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه قرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذلك) اى خروج (الملك واكابر مملكته) على حال منكرة غير معتادة من دون موت مثله (فأنا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك) فى ان القضية مدبرة لتحقيق هدف خاص فأنا مثل هذه الاحتمالات حتى لو حصلت لبعض النفوس لم يكن لها اثر فى سير الناس ووجداناتهم نعم نحن لانكر وجود مشككين يشكون فى كل شىء وهى حالة وسوسة تؤل الى التخبط والجنون (وهكذا حالنا فى كل ما يوجد من الأخبار التى تحف بمثل هذه القرائن بل بما دونها فأنا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا فى ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك : احتج المخالف بوجوه - احدها - انه ان حصل العلم به لكان عاديا ان لاعلية ولا ترتب الا بأجراء الله عارته بخلق شىء عقيب آخر ولو كان عاديا لا طرد) نعم مع الفرضية السابقة يطرد والتشكك المبعوث عن عصبية او حزبية او اهواء نفسية وما الى ذلك لاقيمة له (وانتفاء اللازم بين) لا - ليس ببين كما قلناه (الثانى : انه لو افاد العلم لأرى الى تناقض المعلومات اذا حصل الأخبار على ذلك الوجه بالأمرين المتناقضين فأنا ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومات واقعان فى الواقع والا لكان العلم جهلا) والمفروض انه كما هو علم (فيلزم اجتماع النقيضين) وقد اسلفنا الجواب عن هذا فى تكلمهم عن مثله فى التواتر فلا نعيد (الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطأة من يخالفه بالاجتهاد وهو

خلاف الاجماع) نعم نقول بالتخطأة والاجماع المدعى انما هو للمصوبة وحدهم ولا قيمة له (والجواب اما عن الأول فبالمنع من انتفاء اللانزم والتزام الأطرار فى مثله فإنه لا يخلو عن العلم واما عن الثانى فانه اذا حصل فى قضية امتنع ان يحصل مثله فى نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطأة حينئذ فلو وقع العلم لم تجز مخالفته بالأجتهاار الا انه لم يقع فى الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد) :

(اصل : وما عرى من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا) لاشك ان العلم هو ملاك العمل الصحيح لكن لا طريق الى العلم فى اكثر مسائل الحياة سواء فى ذلك ما يعود الى الحياة بما هى وما يعود اليها من طريق العقيدة والملابسات الأخرى فترى اى فرد بشرى اذا كان بانيا نفسه على شىء من التوزين بالمنطق يفتش على العلم فى مجراه الذى يريد ان يسلكه حتى لا يخسر زحماته فاذا اعوزه العلم تراه يجنح لما هو الراجح فى ذهنه ولا ينكمش الى التحير ومن جملة مفيدات الظن الأخبارات اذا حصلت من مستورين متزينين بحسن سيرهم الظاهرى فأن العقلاء يبنون عليها مسائلهم فى الحياة ومن جملة ذلك اخبار الآحاد فى الأحكام عن مصادر الشريعة وهذا الذى بيناه مسلم بين الناس قاطبة ان لا طريق لهم غيره وعليه فيجوز للمولى ان يتعبد عبده فى القيام بالوظائف تجاهه حتى بأخبار الآحاد اذا كانت على الشرط وشرطها وثوق المخبر واعتدال سيرته بالتجربة وعدم عثور عليه بالباطل او الأنتهاز (ولا نعرف فى ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق عن ابن قبة) وهو من زمرة المتكلمين القدامى (ويعزى) هذا القول وهو عدم جواز التعبد بخبر الواحد العارى عن القرائن المفيدة للعلم (الى جماعة من اهل الخلاف) اى العامة (وكيف كان فهو

بالأعراض عنه حقيق) لانه فيه ارباكا بحياة المكلفين بل البشرية جمعاء
(وهل هو) اى التعبد بخبر الواحد (واقع) بعد اصل تجويـزه
(اولاً : خلاف بين الأصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى
وابو المكارم) ابن زهرة (وابن البراج وابن ادريس الى الثانى) وهو
انه ليس بواقع (وصار جمهور المتأخرين الى الأول) وهو انه واقـع
(وهو) اى وقوع التعبد به (الأقرب وله وجوه من الأدلة - الأول) منها
(قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) مفاد الآية ببساطة
ان مجتمع المسلمين فى عهد النبى الذى هو ملاك السيرة الاسلاميـة
لمقارنته لحياة الرسول واشرافه على المسيرة من قرب لا يستطيع كل فرد منه
ان يوظف بملازمة النبى والأخذ عنه ما يريد الله بعباده فى عباداتهم
ومعاملاتهم لما فيه اخلال بالحياة لأنها تتطلب انواعاً من الخدمات
كالفلاحة والملاحة والتجارة والصناعة وما الى ذلك وهى كثيرة تتوقف عليها
الحياة الضرورية فضلاً عن الرفاه فيها ومع ذلك فالدين حاجة من الحاجات
يتطلب صنفاً يقوم به وهو المشار اليهم بقوله تعالى فهلا نفر من قومه واحد
او اكثر حسب متطلبات الظروف وارتبط بالنبى وتفقه عليه حتى يستفيد
لنفسه ولينذرو قومه اذا رجع اليهم حتى يحذروا موارد المخالفة للدين
ويلتزموا بمقرراته وعلى هذا مشى السيرة الاسلامية من بدء الامر وحتى هذا
التاريخ وتشكلت الحوزات العلمية منذ القدم على هذا الحساب وتحقق
هذا الطرح منذ اول الازمان ولم يبارحه حتى الآن وكافة الحوزات
العلمية والرحلات من مكان الى مكان لأجل تحصيل العلم فى شتات
المناطق الاسلامية فى الشرق والغرب تأسست على هذه الدعوة وواضح ان
طالب العلم الذى خرج من قريته او من بلده بعد ان يحصل بغيته يرجع

الى أوطانه لتربية وتعليم اهلها وهو انسان واحد فيحكى لهم ما سمعه من
النبى او الوصى للنبى او العالم بشريعته ولا شك ان اهل محيطه
لا يتلأون عليه اذا عرفوه بالوثاقة والستر والأمانة ويرونه حجة عليهم من
ربهم وسواء فى ذلك الراوى او ناقل الفتوى الحاكى لسيرة الصلحاء من
اهل العلم ومسيرة الزهاد من المتدينين المقربين عند العلماء المقدسين
وما شاكل ذلك وهذا هو ملاك حجية خبر الواحد فى قبال التواتر او
المقرون بقرائن خاصة تفيد العلم القطعى (دلت هذه الآية على وجوب
الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم وهو يتحقق بأندار كل واحد من
الطوائف واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع) وهو قوله
ولينذروا (العائد على الطوائف) فى قوله طائفة (وعلقه باسم الجمع
اعنى القوم) فى قوله قومهم (ففى كليهما) الطائفة والقوم (اريد
المجموع) من المبلغين بصيغة الفاعل والمبلغين بصيغة المفعول (ومن
البيان تحقق هذا المعنى مع التوزيع) يعنى انه ليس من شرط الطائفة
انها بأسرها وبصفة انضمام بعضها الى بعض عندما تذهب للتبليغ بل
الطائفة عنوان للمبلغ بصيغة اسم الفاعل والقوم عنوان للمبلغ بصيغة اسم
المفعول سواء توزع المبلغون فى التبليغ ام انضموا واجتمعوا بل ظاهر
السياق توزع المبلغين على القوم وعلى فرض اجتماعهم فليسوا هم بمثابة
التواتر خصوصا فى تلك الازمان القليلة العدد فى المسلمين والضعيفة
الأمكانيات فى الوسائل (بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض من
الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقل ولينذروا كل واحد من
قومهم او لينذروا البعض الذى يحصل به التواتر كل واحد من القوم او
ما يوردى هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذى
ذكرناه) ومنه التوزع فى مقام التبليغ (دليل على وجوب العمل بخبر

الواحد فأن قيل من أين علم وجوب الحذر وليس فى الآية ما يدل عليه (سوى قوله لعلمهم يحذرون) فأن امتناع حمل كلمة لعل (الصادرة من الله العالم بكل غيب) على معناها الحقيقى (وهو الترجى) باعتبار استحالته على الله يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه (اى الى المعنى الحقيقى الذى هو الترجى) (وهو) اى اقرب المجازات (مطلق الطلب لا الايجاب) بخصوصه (قلت قد بينا) فى بحث الأوامر (فيما سبق) من هذا الكتاب (انه لامعنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضى له وجب والا لم يحسن فطلبه) اى الحذر (دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضى وحيث يوجد) المقتضى له (يجب فالطلب له) اى للحذر (لا يقع الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات لا الايجاب فى موضع النظر) لأنه اذا تحقق داعى الطلب والأرادة حمل بظاهره على حفظ الارادة وحفظ الأرادة معناه الوجوب وقد تقدم مبسوط هذا القول فى بحث الاوامر (فأن قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرد دليلا على المدعى) وهو خبر الواحد بما هو (لكونه) اى مانحن فيه (اخص منه) اى من المدعى (فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الأبلغ ذكره الجوهرى قال ولا يكون الا فى التخويف وقريب من ذلك فى الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه ايضا ولا ريب فى ان عمدة الأحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا نهضت الآية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل ان القول بالفصل (ما بين خبر الواحد فى الوجوب والتحريم وخبره فى غيرهما) معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على

القبول فيه) اى فى غيرهما (ايضا بلحن الخطاب) ومفهوم الموافقة (فأن قيل ذكر التفقه فى الآيه يدل على ان المراد بالأنذار الفتوى وقبول) نقل (الواحد فيها موضع وفاق) فلا يعم الرواية (قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والأصوليين) فى الأدوار المتأخرة عندما يقولون هذا متفقه اى حامل للفتاوى اللازمة عارف بها (للتفقه فى زمن الرسول) لام الجر متعلقة بقوله ثبوت عرفية المعنى (على الوجه المعتبر) فى ثبوت العرفية الخاصة بالاشتهار بين الصحابة فى المعنى المتداول للتفقه فيما بعد ذلك اى فى زمن الفقهاء والأصوليين المتأخرين زمانا عن دور النبى (وانى لكم هنا بأبائهم ومعناه اللغوى مطلق التفهم فيجب الحمل عليه) اى على المعنى اللغوى (لأصالة بقاءه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله فى ذلك العصر) اى النبوى :

الدليل (الثانى) على حجية خبر الواحد (قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا : وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجئ الفاسق فينتفى) وجوب التثبت (عند انتفائه) اى انتفاء مجئ الفاسق بأن كان الجائى بالنبأ غير فاسق (عملا بمفهوم الشرط واذ لم يجب التثبت عند مجئ غير الفاسق فأما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لأنه يقتضى كونه) اى غير الفاسق (اسوء حالا من الفاسق وفساده بين وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبنى على القول بحجيته فيكون حينئذ من الظواهر التى يجب التمسك بها : الثالث) من ادلة حجية خبر الواحد (اطباق قدماء الأصحاب الذين عاصروا الأئمة واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الآحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود

والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم فى كل عصر من تلك الأعصار وفى زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه ولا روى عن الائمة حديث يضا له مع كثرة الروايات عنهم فى فنون الأحكام قال العلامة فى النهاية اما الأمامية فالأخباريون منهم لم يعولوا فى اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن الأئمة والأصوليون منهم كأبى جعفر الطوسى وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره احد سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم وحكى المحقق عن الشيخ سلوك هذا الطريق فى الاحتجاج للعمل بأخبارنا المروية عن الأئمة مقتصرًا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الأصحاب وحديثهم اذا طوي بصفة ما فتى به المفتى منهم عولوا على المنقول فى اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى فى ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبى الى زمن الأئمة فلولا ان العمل بهذه الأخبار جائز لانكروه وتبرؤا من العامل 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 وعملهم به فى الوقائع المختلفة التى لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل ذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح (:

(الرابع) من ادلة حجية خبر الواحد (ان باب العلم القطى بالأحكام الشرعية التى لم تعلم بالضرورة من الدين) كوجوب الصوم والصلاة والحج والزكاة (او) بالضرورة (من مذهب اهل البيت) كأباحة النكاح المنقطع (فى نحو زماننا) نحن البعيدين عن زمان الحجج (منسند قطعًا ان الموجود من ادلتها) اى الأحكام (لا يفيد غير الظن لفقد

السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الأجماع من غير جهة النقل
 بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن (مضافا الى ان
 اجراء اصالة البراءة فى غير العمليات من الاحكام مما يوجب الخروج عن
 الدين جزما لقللة العمليات فى زماننا مع العلم بأن ما جرى فيه البراءة فى
 الكثرة المهمة من الاحكام غير المقطوعة لنا ما هو ثابت واقعا ولكننا
 لانشخصه وخبر الواحد يشخص لنا ذلك فى الأهم الأعم (وكون الكتاب)
 مع قطعية سنده (ظنى الدلالة : واذنا تحقق انسداد باب العلم فى
 حكم شرعى كان التكليف فيه بالظن قطعيا والعقل قاض بأن الظن اذا كانت
 له جهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوى منها الى
 الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد يحصل بها من الظن
 ما لا يحصل بشيء من سائر الأدلة فيجب تقديم العمل بها - لا يقال -
 لو تم هذا الدليل لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد
 او دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد
 او بالدعوى وهو خلاف الأجماع لأننا نقول ليس الحكم فى الشهادة منوطا
 بالظن بل بشهادة العدلين فينتفى (الحكم) بانقائها (اى الشهادة
) ومثلها (اى مثل الشهادة) (الفتوى) الصادرة من المفتى فأنها
 حجة على المقلد ولو لم يحصل منها له ظن بالواقع (و) هكذا (الاقرار)
 فان اقرار العقلاء على انفسهم جائز ولو لم يفد اقرارهم ظنا فضلا عن العلم
 فتكون اقرارهم حجة عليهم يحكم بها الحاكم (فهى) اى الشهادة
 والفتوى والاقرار (كما اشار اليه المرتضى فى معنى الاسباب والشروط
 الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الأحكام المتعلقة بهما
 بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن : لا يقال :
 الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لامظنون وذلك بواسطة ضميمة

مقدمة خارجية وهى قبح خطاب الحكيم بماله ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرفه عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيرها الأبدليل - لأننا نقول (اولا ما هو مربوط من الكتاب بالاحكام الشرعية قليل جداً والكثير مما هو مذكور لولا شارح السنة لما افادنا قليلا كما هو واضح جلى لمن تدبر آيات الاحكام : وثانياً (احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصص بالموجودين فى زمان الخطاب وان ثبوت حكمه فى حق من تأخر انما هو بالأجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر (الكتابية ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك فى مواضع علمناها بالأجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد فى تعريفنا بسائرهما على الامارة المفيدة للظن القوى وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفى القطع بالحكم (الذى يستفاد من ظاهر الكتاب) ويستوى حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما) اى بين ظاهر الكتاب وغيره مما يفيد الظن بالحكم الشرعى (على كون الخطاب متوجها اليها) نحن الغائبين زمانا عن نزوله (وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظن الظاهر) المستفاد من نفس الكتاب (ومثله يقال فى اصالة البراءة لمن التفت اليها بنحو ما ذكر اخيرا فى ظاهر الكتاب) يعنى ان الظن الحاصل من اصالة البراءة انما يكون له اثر حيث لا يكون فى مقابله خبر واحد يعطى من الظن بالخلاف ما هو

اقوى مما حصل من البراءة نفسها والحق ان الأصول بالأسر لا تتمشى مع الدليل الذى احد افراده خير الواحد المعبر لاحرازه الشروط المعبرة (حجة القول الآخر) النافى لاعتبار خير الواحد اطلاقا الا ما افاد علما وهو خارج عن الباب وقد تقدم (عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم : فإنه نهى عن اتباع الظن : وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئا : ونحو ذلك من الآيات الدالة على اتباع الظن والنهى والذم دليل الحرمة وهى تنافى الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن : وما ذكره السيد المرتضى فى جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال أنا نعلم علما ضروريا لا يدخل فى مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها فى الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير فى الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على تلك الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل بأخبار الآحاد ويجرى ظهـور مذهبهم فى اخبار الآحاد مجرى ظهوره فى ابطال القياس فى الشريعة وحظره : وقال فى المسئلة التى افردها فى البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين فى جواب المسائل التبانيات ان العلم الضرورى حاصل لكل مخالف للأمامية او موافق بانهم لا يعملون فى الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس فى الشريعة من شعارهم الذى يعلمه منهم كل مخالط لهم : وتكلم فى الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل بأخبار الآحاد من الصحابة المتأمرين الذين يحتشم

التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فأمسك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط فى دلالة الأمسك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية او خوف وما اشبه ذلك : والجواب عن الاحتجاج بالآيات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت) فى الأدلة التى اقامها مجيز العمل بأخبار الآحاد (على ان آيات الذم ظاهرة بحسب السوق فى الاختصاص باتباع الظن فى اصول الدين) المطلوب فيها اليقين (لأن الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وآية النهى) لا تقف ما ليس لك به علم (محتملة لذلك) اى ان النهى فيها من اجل اصول العقائد (ايضا ولغيره مما يناهى عمومها وصلاحيته) للتمسك بها فى موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقر فى خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا مع ما علم فى الوجه الرابع) من ادلة المجيز للعمل بخبر الواحد و (من الحجة لما صرنا اليه) من جواز العمل بذلك (و اى اجماع او ضرورة تقتضى مشاركتنا لهم) اى المشافهين (فى التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب فى انسداد باب العلم به عنا دونهم وهذا واضح لمن تدبر وتذكر) ما سبق كان عن الحجة المسوقة للمانعين على اطلاقهم (واما ما ذكره السيد المرتضى) فى كتبه التى نقلنا عنها عباراته فيها بالنسبة الى الموضوع المتحدث عنه (فجاوبه اولا ان العلم الضرورى بأن الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الآن قطعا واعتمادنا فى الحكم بذلك على نقله) هو (له نقض لغرضه) ان هو خبر واحد (ان لم يحصل لنا معه ما يخرج عنه كونه خبرا واحدا - وثانيا - ان التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعى بالحكم الشرعى فى محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الآن مستحيل عادة وامكانه فى عصره وما قبله من ازمنة ظهور

الأئمة لا يجدى بالنسبة الى زمان عدم الأماكن ولعل الوجه فى معلومية مخالفة الامامية لغيرهم فى هذا الاصل تمكنهم فى تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه (اى الظن) على العلم : وقد اورد السيد على نفسه فى بعض كلامه سؤالاً هذا لفظه فأنا قيل اذا سدرتم طريق العمل بالأخبار فعلى اى شىء تعولون فى الفقه كله وأجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالأخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الأقل نعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاماً طويلاً فى بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع بأحد الأقوال من طرق ما ذكرناه تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة و باجماع الامامية امر ممتنع فى هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعسر (او يتعذر) فيه العلم مما لاشك فيه ولا نزاع وقد ذكره فى غير موضع من كلامه ايضا فتستوى حينئذ الأخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن فى الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية فى الجملة كما حققناه : وأما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيد على قيام الدليل القطعى عليه ولا حاجة لنا الآن الى تحمل مشقة البحث عن قيامه (اى قيام الدليل القطعى) حينئذ) اثبتنا تعذر العلم وانسداد بابها علينا (على العمل بخبر الواحد وعدمه) بالخصوص بعد ان اثبتنا بالدليل ان مفزعتنا الى ما يفيد الظن هو المراد الوحيد لنا فى تحصيل الحكم الشرعى (مع ان السيد قد اعترف فى جواب المسائل التباينات بأن اكثر اخبارنا المروية فى كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر

واما بأمانة وعلامة دلت على صحتها وصدق روايتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد :
وبقى الكلام في التدافع الواقع بين ما عراه (السيد) الى الأصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فإنه (اي ما ذكره السيد والعلامة عن الاصحاب تدافع) عجيب (كما قرئت في عبارتيهما السالفتين) ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة) وانه حال التعبد بخبر الواحد (وهو) اي ابن قبة (من جملتهم) اي من جملة المتكلمين الأوائل وكما ذكرنا حكى المحقق عن هذا المتكلم (القول بمنع التعبد به عقلا) هذا حال السيد رحمه الله (وتعويل العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ وامثاله من علماءنا المعتنين بالفقه والحديث) لابلعلم الكلام وحده (حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى والأصناف انه لا يتضح من حالهم المخالفة له ايضا ان كانت الأخبار يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفارة الأحكام منهم) مباشرة (وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليها السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد) عن القرينة (لتظهر مخالفتهم لرأيه فيه وقد تفتن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر العدل من رواية اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمة ودونها الأصحاب لان كل خبر يرويه الامامى يجب العمل

به هذا الذى تبين لى فى كلامه : ويدعى) والظاهر ان المدعى لما
يأتى هو المحقق نفسه (اجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار :
حتى لو رواها غير الأمامى وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله فى
هذه الكتب الدائرة بين الأصحاب عمل به ثم اخذ فى نقل احتجاج الشيخ
بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى آخر ما ذكر هناك
وزار) اى المحقق (فى تقريبه مالا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق
من كلام الشيخ هو الذى ينبغى ان يعتمد عليه لا مانسبه العلامة اليه :
واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا
لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر) ذكر المصنف هذه
النبذة لتبين انك اذا اعتبرت الأخبار المودعة فى كتب المشايخ من
المحفوظ بالقرينة فما معنى قولك سابقا فى الاحتجاج للعمل بخبر الواحد
ان من اولته اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فأجاب بهذه
النبذة عن عدم المانع من اهتمامهم بالبحث عن ذلك لان هذا البحث
يكثر قرائن الصدق ويسهل طريق العلم (لا لما مر فى الوجه الثالث من
حجة القول الأول) المجيز للعمل بخبر الواحد مطلقا ولكن بالشرائط
ومنظورنا بالاطلاق سواء وجد فى كتب المشايخ ام لا فان ما مر حياث
نتخذها وجهها للعمل بخبر الواحد مطلقا لا يكون من اجل تكثير القرائن
وتسهيل سبيل العلم بل هو فى نفسه دليل مستقل للمجيزين (وكذا
اعتنائهم بالرواية فانه محتمل لأن يكون رجاء للتواتر وحرصا عليه)
لا لتثبيت حجية الرواية بنفسها من دون الرجاء المذكور (وعلى هذا
تحمل روايتهم لأخبار اصول الدين فان التعويل على الآحاد فيها غير
معقول وقد طعن بذلك السيد المرتضى على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد
عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه) من ان روايتهم للأخبار فى

أصول الدين من باب تعزيز العقيدة وتثبيتها لا لأصل ثبوتها (وان اقتضى) ان ههنا وصلية وفاعل اقتضى يرجع لما ذكرناه - فى قوله بعد ملاحظة ما ذكرناه - (ضعف الوجه المذكور من الحجة لما صرنا اليه) يعنى ان اعترافنا بأن ما اودعه القوم فى مسانيدهم الحديثية كله ممن المقرون بالقرائن المفيدة للعلم يبطل ما ذكرناه فى حجة الجواز ان الرواية بما هى رواية حجة : وحيث يضعف هذا الوجه من الأدلة الأربعة السابقة التى سقناها للمجيز (فأن فى بقية الوجوه) وهى ثلاثة (لاسيما فى الأخير) وهو دليل انسداد باب العلم فى الأحكام الشرعية (كفاية ان شاء الله) :

(اصل : وللعلم بخبر الواحد شرائط كلها تتعلق بالراوى) للخبر (الأول) منها (التكليف) بأن يكون محطة للمؤاخذة ومن ادنى شروطه البلوغ والعقل (فلا تقبل رواية المجنون والصبى وان كان مميّزا والحكم) بعدم القبول (فى المجنون وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع عليه من الكل واما) الصبى (المميز فلا يعرف فيه من الأصحاب مخالفة وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول الروايتة (قياسا على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم فى المقيس عليه) وهو الاقتداء به (اولا سلمنا) جواز الاقتداء به (لكن الفارق موجود) بين الاقتداء به فى الصلاة وقبول روايته (كما يعلم من قاعدتهم فى القدوة) فى الصلاة وانه يكفى فيه معرفته بالصلاة (ولمنع اصل القياس ثانيا والتحقق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضى عدم قبوله بطريق اولى لان للفاسق باعتبار التكليف خشية من الله ربما تمنعه عن الكذب والصبى) المميز (باعتبار علمه بأنتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق به العقاب لامناع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما

الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجتمع غيره من الشرائط لوجود المقتضى حينئذ وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما يقدر مانعا للمانعية) وهو انه تحمل وسمع قبل البلوغ فان عصمة التكليف والعدالة تمنعه ان يروى ما لم يضبط (الثانى) من الشرائط (الاسلام) لأن الموضوع المتحدث عنه هى الرواية فى الحكم الشرعى وغير المسلم بحكم عقيدته يبغض الاسلام وما يمت اليه فأن يكن غير المسلم فى الامور العادية نامة وضمير فإنه لا يكون كذلك فيما يبغض وهى الامور الدينية المتجافى عنها وهو فى ذلك مورد اتهام واضح (ولا ريب عندنا فى اشتراطه لقوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا وهو شامل للكافر وغيره) من متنوعى الفسق (ولئن قيل باختصاصه فى العرف المتأخر بالمسلم) الفاسق (لدل بمفهوم الموافقة) وبالطريق الأولى (على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر : الثالث) من الشرائط (الأيمان) بالمعنى الأخص من الاسلام ولا ريب ان من ليس بمؤمن بالنسبة الى غيره من المؤمنين يحمل نوعا من العداة اكثر مما يحمله غير المسلم على المسلم ومنذ حصل الانشقاق بين اهل الولاة لأهل البيت وبين غيرهم اخذت دواعى الانحياز تظهر مفعولاتها بطور جلى وملؤها الخسونة والتحامل ويكفى فى صدق ذلك ان اهم المحدثين فيهم واعلاهم فى نظر القوم كالبخارى يستبيح الرواية فى صحيحه عن الخوارج كعمران بن حطان الذى يرثى ابن ملجم فى اغتياله لأمير المؤمنين على عليه السلام ويراه فى فعله هذا قد بلغ من رضوان الله درجة عليا حيث قال :

ياضربة من تقى ما اراد بها الا ليبلغ من ذى العرش رضوانا

انى لأذكره يوما فأحسبه اوفى البرية عند الله ميزانا

يستبيح البخارى الرواية عن هؤلاء الكفرة فى صحيحه ولا يستبيح الرواية

عن جعفر بن محمد الصادق وحيث تبلغ العصبية الى هذا الحد فأنها تسقط الانسان عن كافة القيم حقيقة فكيف يؤتمن مثل هذا فى رواية الأحكام الشرعية التى فيها من تضارب العقائد الشىء الكثير فى الموضوعات المتشعبة المعروفة الميز بين السنة والشيعه على طول ابواب الفقه من اول الطهارات الى آخر فروع الديات (واشتراطه) اى الايمان بالمعنى الاخص (هو المشهور بين الأصحاب وحجتهم) عند التحقيق هو ما عبرنا عنه لانه بمرأى وسمع منهم مضافا الى (قوله تعالى ان جائكم فاسق نبياً فتبينوا) وحد الأقل فى فسق القوم انهم يرون غيرهم مبدعين فى الدين واصرارهم على تبرير اخطاء شيوخهم الذين سنوا لهم من الضلالات ما لا يغتفر فقالوا بالتعصيب انتصارا لابن الخطاب حين ورث الاخت مع بنت والله فى صريح كتابه يخطأ ذلك ويرى ان الاخت لا ترث وللميت ولد ونظير ذلك وهو كثير ولا تزال الأعصار تجد هذا الأصرار وتراه شعارا للقوم ولا شك ان الذى يصر على التجاهل بالشريعة فوق الفاسق ومثل هذا القول يأتى فى الانشاقات الأخرى فى الشيعة انفسهم كالفطحية والواقفية ومن الى ذلك فان كلا من هؤلاء لجهله كجهل غيره يحمل روح الانحياز والشقاق فهو فاقد للأمانة بالنسبة الى غيره بل بالنسبة الى اهل هواه من العوام ايضا لانه يحرص على بقائهم جهلاء حتى لا يقعوا فى قبضة الغير عندما يرشدهم (وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضارعتهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بأن الطائفة عملت بخبر عبدالله بن بكير وسماعة وعلى بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق بأنا لم نعلم الى الآن بان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط فى التهذيب اكثر فى الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدى المذهب وحكى

والدى فى فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سئلت والدى عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندى عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جائفك فاسق بنبأ - الآفة - ولا فسق اعظم من عدم الأيمان وشار الى ذلك مارواه الكشى من ان ابانا كان من الناوسفة هذا والاعتماد عندى على المشهور) المشترطين للأيمان الخاص وهو يخرج هؤلاء المنشقين (الرابع) من الشرائط فى الراوى (العدالة وهى ملكة) تحصل (فى النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر) تمنعها ايضا عن (منافيات المروة) مما يتحاشى عنها المتزنون من المؤمنى كالوسع فى المباحات وعدم التقيد بالعارات الشرففة (واعتبار هذا الشرط) مما لا بد منه فى هذا المجال الحساس الذى له كل الأرتباط بدين الناس ردياهم بالتبع و (هو المشهور بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متأخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال) ويراد به غير ظاهر الفسق ولا ظاهر العدالة (كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفى كون الراوى ثقة محترزا عن الكذب فى الرواية وان كان فاسقا بجوارحه) وهو اشتباه واضح فان من لا تقوى عنده تصده عن مخالفة النظام الدينى ليس بمؤتمن وفرض صدقه وعدم كذبه فى الرواية مع هذه الحالة ليس له محقق فى الخارج (وادعى) الشيخ (عمل الطائفة بأخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التى عملت فيها بأخبار خاصة ولم يجوز التعدى فى العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة عندى هو الأقرب) لأنها هى الماسك الرصيد عن التذبذب (لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفى العدالة والفسق فى موضع الحاجة من اعتبار هذا

الشرط) وهو كون الانسان راويا ولا رواية كما سبق الا بعد البلوغ واما تصوير كون الانسان اول بلوغه بلا ان يصدر منه موجب معصية ولا موجب طاعة فهو فرض متصور لا اكثر وسيأتى اكثر من هذا فى الحديث عنه (لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والأ فالفسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او) علمت (عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل فى حقيقته) اى فى حقيقة الوصف فأن العدالة لها حقيقتها علمت فى صاحبها ام لم تعلم وهكذا الفسق له حقيقته عرف فى صاحبه ام لم يعرف (ووجوب التثبت فى الآيه متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك) التعليق (ارادة) الله من (البحث والفحص عن حصوله وعدم) اى عدم حصوله (الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضى ارادة السؤال والفحص عن جميع هذين الوصفين) البلوغ والرشد (لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الآيه هـذا المعنى ان قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للأمر بالتثبت اى كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع فى الندم لظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق فى الواقع حيث لاجر معها عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها فى ذلك) بل الندم مترتب على ظهور عدم صدق الخبر والفارق بين من بحث عنه بحسب المكنة ومن لم يبحث عنه ان الأول يكون سبب عذر مقبول عند العقلاء بخلاف الثانى (اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الآيه حينئذ وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة فى الواقع ونفس الأمر فيتوقف القبول على العلم بانتفاءها وهو يقتضى بملاحظة نفي الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول روايات المجهول

لأنه مبنى على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده :
واما قول الشيخ (الذى تقدمت حكايته (فلا تعلق له بحديث الوساطة)
بين العدالة والفسق (وانما نظره فيه الى قضية العمل الذى ارعاه
ولو نهض) ما ارعاه من عمل الأصحاب (وليلا لخصنا به عموم ظاهر
الآية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق (الحلى (وحاصله منع اصل
العمل) من الأصحاب (اولا بمعنى نفى العلم بحصوله فيحتاج مدعيه
الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على الحصول نرد الاحتجاج ثانيا بأن
عملهم انما يدل على قبول تلك الأخبار المخصوصة لامطلقا) اى كل خبر
رواه مجهول الحال (ومن الجائز) بالنسبة الى ما عملوا به (ان يكون
العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا بمجرد الأخبار : ويبقى فى المقام
اشكال اشرفنا اليه بتقبيد نفى الوساطة فى صدر الحجة) التى اسلفناها
(بموضع الحاجة) قوله بموضع الحاجة متعلق بقوله بتقبيد (وتقديره ان
انتفاء الوساطة بالتقريب الذى ذكرنا يتم فىمن بعد عهده عن اول زمان
التكليف كما هو الغالب والواقع فى رواة الأخبار الذين هم محل الاحتجاج
هذا البحث) فأنهم فى الأعم الاغلب كانوا كهولا وشيوخا والفاصلة بين
اول زمن التكليف والكهولة والشيوخة ليست بقليلة وفيها لا يتعقل كون
الانسان لا عادلا ولا فاسقا (فان العادة قاضية بعدم انفكك من هو
كذلك) اى بعيد عن اول زمن التكليف (عن احد الوصفين) من
العدالة والفسق (واما حديث العهد بالتكليف) بحيث لم يصدف منه
فعل حرام ولا صارفه امر واجب حتى يمثله او لا يمثله (فيمكن فى حقه
تحقق الوساطة بأن لا تقع منه معصية توجب الفسق ولا تكون له ملكة تصدق
بها العدالة فان ذلك غير ممتنع) تصويرا كما اسلفناه (وحينئذ تثبت
الوساطة فلا تقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا) اى فى جميع من يتصور

ان يكون راويا بعد البلوغ (وحله) اى هذا الاشكال ولو كان لايزيد عن كونه فرضا لم يتحقق فى الخارج (ان الوساطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الأمر ولكن العلم بوجودها متعذر لأن المعاصى غير منحصرة فى الافعال الظاهرة) المكشوفة للناس (ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة) التى تحرز بسبب الانحشار والمخالطة (سلمنا) عدم الأمتناع (لكن التعليل الواقع فى الآيـة لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضى ثبوت الحكم عند خبر من لملكة له لمشاركته الفاسق فى عدم الحجر عن الكذب) ان لاعاصم من ملكة راسخة يزرعه عن الكذب (فيقوم فى قبول خبره احتمال الوقوع فى الندم لظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه فى خبر الفاسق وسيأتى ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه : الشرط الخامس) من شروط الراوى (الضبط ولا خلاف فى اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون) ماسهى عنه (مما تتم به فائده — ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد فى الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا بآخر او يروى عن المعصوم ويسهو عن الوساطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلاف فيجب ان يكون) الراوى (بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطأ غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدر ان لا يكار يسلم منه احد قال المحقق لو كان زوال السهو اصلا) اى بالمرة وبالكلية (شرطا فى القبول لما صلح العمل الا عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر) :

(اصل : تعرف عدالة الراوى) التى هى شرط كما عرفت فى قبول روايته (بالأختبار بالصحة) اى بسبب الصحة والخلطة (المؤكدة والملازمة بحيث تظهر احواله ويحصل الاطلاع على سيرته حيث يكون ذلك

ممكنا وهو واضح) وحيث يحصل مثل ذلك فهو الغاية الممكنة الحصول (ومع عدمه) فان العدالة تعرف ايضا (باشتهارها بين العلماء واهل الحديث و) تعرف ايضا (بشهادة القرائن المتكثرة المتعاضد تو) تعرف ايضا (بالتزكية من العالم بها) اى بالعدالة (وهل يكفى فيها) اى فى التزكية المزكى (الواحد او لابد من التعدد قولان اختار اولهما) وهو الاكتفاء بالواحد (العلامة فى التهذيب وعزاه فى النهاية الى الأكثر من غير تصريح بالترجيح) لأحد القولين على الآخر (وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل فى تزكية الشاهد وهو) اى ما يقبل فى تزكية الشاهد (شهادة عدلين) لاواحد (وهذا) وهو لزوم التعدد فى التزكية (عندى هو الحق : لنا : انها) اى التزكية (شهادة ومن شأنها) اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر و) ايضا (ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه) اى مقام العلم (شرعا فتغنى عنه) اى عن العلم نفسه (وما سوى ذلك) اى سوى ما يقوم مقام العلم (وهى البينة ذات العدد بأن كان اقل من اثنين) يتوقف الاكتفاء به على حصول (الدليل) يدل عليه :

(احتجوا) اى الذين يكتفون بتزكية الواحد (بأن التعديل شرط فى الرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفى فى اصل الرواية بالواحد) وبذلك سمى خبر الواحد (وانتصر لهم) اى لهؤلاء المكتفين بالواحد والمستدلين عليه بأن الشرط لا يزيد عن مشروطه (بعض افاضل المتأخرين) وجعله وليلا ثانيا على كفاية المزكى الواحد (فاحتج بعموم المفهوم فى آية) النبأ (ان جائكم فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد) العدل نبأ فهى (داخلة فيه فحيث يكون المزكى عدلا لا يجب التثبيت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به) اى بالمزكى الواحد (والجواب عن

(الأول) من الدليلين وهو الذى ساقه القائلون بالأكتفاء فى مقام التزكية بالمزكى الواحد : سؤال (المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على المشروط) حيث قالوا الشرط لا يزيد على المشروط ونحن نقول لهم بأى دليل لزم المساواة بين الشرط والمشروط (فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا) ان الشرط لا يزيد على المشروط (ولكن الشرط فى قبول الرواية هو العدالة لا التعديل) والتعديل غير نفس العدالة التى هى الشرط (نعم هو) اى التعديل (احد الطرق) المؤدية (الى المعرفة بالشرط) الذى هو العدالة (سلمنا) ان التعديل والعدالة من قماش واحد (ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى) الذى هو التعديل (على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة) وهى التأكد من تحقق العدالة بسبب تعدد المزيكين (اظهر فى الأحكام الشرعية عند من يعمل يخبر الواحد من ان تبين) فان فيها تثبتا وتحققا من راوى الرواية (ان أكثر شروطها) اى الأحكام الشرعية (تفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين) وقل ما يكتفى فيها بالواحد (و الحال ان (المشروط يكفى فيه الواحد) والذى ينظر فى ابواب الحدود وغيره — يرى ان احكامها مما ثبت بأخبار الآحاد فى الامم الأهم مع ان شرط ذلك فى الأعم الأهم لا يثبت الا بتعدد الشهود (والعجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة) الذى قالوا فيه ان الشرط لا يزيد على مشروطه (بأنه ليس فى الأحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه : هذا والذى يقتضيه الاعتبار ان التمسك فى هذا الحكم بنفى زيادة الشرط) على المشروط (يناسب طريقة اهل القياس فكأنه وقع فى كلامهم وتبعهم عليه من غير تأمل من ينكر العمل بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجدته فى كلام بعض العامة حكاه عن بعض آخر منهم

الاكتفاء بالواحد فى تزكية الراوى) وانه (هو مقتضى القياس :و) الجواب
 (عن) الدليل (الثانى) الذى ذكره المنتصر لهم (ان مبنى اشتراط
 العدالة فى الراوى على ان المراد من الفاسق فى الآيه من له هذه الصفة
 فى الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو) اى العلم
 بانتفائها (موقوف على) ثبوت (العدالة كما بيناه آنفا وانما صرنا الى
 قبول الشاهدين) مع انها قد لا يفيدان علما والشرط هو العلم لاشهاد
 الشاهد بما هى شهادة (لقيامهما مقام العلم شرعا : وفرض العموم فى
 الآيه) حتى للتزكية بالواحد (على وجه يتناول الأخبار) بأى شىء
 حتى (بالعدالة) نفسها (يودى الى حصول التناقض فى مدلولها
 وذلك) تعليل لحصول التناقض (لان الأكتفاء فى معرفة العدالة بخبر
 الواحد) كما يقولون (يقتضى عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء
 صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرد (وبدون انضمام قرائن معه
) لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها (اى آية النبأ) (توقف القبول)
 للخبر (على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر) فى دلالتها على شرطية
 العلم بالانتفاء ودلالتها على قبول خبر الواحد غير المفيد للعلم فى
 التزكية كغيرها (فلا بد من حملها) اى الآيه (على ارادة الأخبار بما
 سوى العدالة) حتى لا يحصل التناقض (لا يقال ما ذكرتموه) من
 شرطية العلم بانتفاء صفة الفسق (وارد على شهادة العدلين ان لا علم
 معه) ايضا فى الكثير من موارد فان شهادة العدلين ليست ملازمة
 للعلم (لأننا نقول) فى الجواب عن هذا الأشكال (اللزوم من قبول
 قول العدلين تخصيص الآيه بدليل خارجى) وهو الناطق بخجيصة
 البينة (ولا محذور فيه) اى فى تخصيصها بدليل خارجى (كيف
 وتخصيصها) اى الآيه (لازم) على كل حال (وان وافقنا على تناولها

للأخبار بالعدالة) الذى هو التزكية (من حيث ان تزكية الشاهد) لا الراوى الذى هو مورد نزاع وجدل (لا يكتفى فيها بالواحد) حتى عند هؤلاء القوم الذين اکتفوا فى التزكية للراوى بالواحد (وهذا) وهو اکتفائهم بالواحد فى تزكية الراوى وعدم اکتفائهم بالواحد فى تزكية الشاهد (من اكبر الشواهد على ان النظر فى الوجه الأول) الذى ساقه نفس المحتجين على قبول الواحد بعدم زيادة الشرط على المشروط (انما هو الى القياس) الباطل (كما نبهنا عليه : اذ اعرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف فى الأكتفاء بالواحد) فى مقام الجرح (واشتراط التعدد جار فيه) اى فى مقام الجرح ايضا (والمختار) لنا (فى المقامين) جرحا وتعديلا (واحد) فالكلام الكلام :

(اصل : اختلف الناس فى قبول الجرح والتعديل مجردين عن السبب) الجرح والمعدل (فقال بعض بالقبول فيهما) مجردين عن ذكر السبب (وصار آخرون الى خلافه فأوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فأوجه) اى ذكر السبب (فى الجرح دون التعديل ورابع فعكس) اى اوجه فى التعديل دون الجرح (واستندوا فى هذه الأقوال على اعتبارات واهية ووجوه ركيكة لاجدوى فى التعرض لذكرها ولا اعلم فى الأصحاب قائلًا بشيء منها اذ المتعرض منهم بالبحث فى هذا الاصل قليل على ما وصل الينا والذى استوجهه العلامة ان المزكى والجرح ان كانا عارفين بالأسباب) الجارحة والمعدلة شرعا (قبل الأطلاق فيهما) معا (والا وجب ذكر السبب فيهما) معا (وذهب والدى الى الأكتفاء بالأطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به تتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو القوى ووجهه

ظاهر لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة (فيما تقدمت الاشارة الى نقله : والحق انه لا بد من ذكر السبب جرحا وتعديلا حتى يكون ذكره فى منصة ظهور لمن يريد ان يتقبله او يعرض عنه طبق ماتقاضاه وربته الفنيه :

(اصل : اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح)
 على التعديل (لأن فيه جمعا بينهما ان غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا) وهذا لا يكفى فى التعديل بل لا بد ان يذكر ما به تثبت الملكة الرادعة الدافعة (والجراح يقول انا علمته) اى الفسق وكما تقدم لا بد من ذكر اسبابه (فلو حكمنا بعدالته) بعد ان أثبتنا المعدل بالأسباب التى بها تثبت العدالة (كان الجراح) المجلل لكلمة الجرح بدون بيان السبب غير مقبول كما لو كان (كاذبا واذنا حكمنا بفسقه) لبيان الأسباب المثبتة للفسق وكان المعدل مجملا قدمنا قول الجراح ولم يكن قول المعدل مقبولا سواء (كانا) فى الواقع (صادقين) بأن اخبر كل عما لاح له وتميزه بنظره ام لم يكونا كذلك واما نحن فما علينا الا اتباع الميزان لا احراز الواقع المستور علينا (والجمع اولى ما يمكن) الجمع وليس من امكانه المتحدث عنه تقديم الجراح على كل حال ومن هنا قال (وهذه الحجة) وهى التى ذكرها فى المتن (مدخولة) بما ذكرناه فى شرحها (ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين بن طاووس انه ان كان مع احدهما رجحان يحكم التدبير الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب التوقف) جرحا وتعديلا (وما قاله) السيد (هو الوجه) الذى يجب اتباعه :

(فائدة : اذا قال العدل حدثنى عدل لم يكف فى العمل بروايته) حتى (على تقدير الأكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان ذلك) اى

حدثنا عدل (بناءً على اعتبارهما) ولزومهما فى مقام التزكية (وهو — اختيار والذى وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بما رونه حيث قال اذا قال اخبرنى بعض اصحابنا وعنى الأمامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لأن اخباره بمذهبه شهادة بأنه من اهل الأمانة ولم يعلم منه الفسق المانع) وهو تطرف مكشوف فان الانتساب الى مذهب حق لا يصير الانسان عدلاً فما اكثر الفسقة فيمن ينتسب للتشيع والأمامية الاثنى عشرية شأن سائر الفرق بالنسبة الى امثال الوظائف الشرعية وعدم امثالها وان حصل فى البين تحقق من العقيدة عرفانا ورسوخا ولكن فى مراحل العمل كم شذت جماعات وجماعات (فأن قال) العدل حدثنى (عن بعض اصحابه) بضمير الغيبة (لم يقبل لأمكان ان يعنى نسبه الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول) اى كالبحت عن مجهول الحال انه يقبل او لا يقبل (هذا كلامه) اى المحقق (وهو يجب بعد اشتراطه العدالة فى الراوى فان الاصحاب لا ينحصرون فى المعدول سلمنا) وهذا التسليم لامجال له بالمرة (لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل) بزنة اسم المفعول (وتسميته لينظر هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده) اى الجارح (والتمسك فى نفيه بالأصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الأختلاف فى شأن كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهدين البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه فى العمل بالعام قبل البحث عن المخصص : اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الأصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لأنه فى الحقيقة شهادة بتعديل روايتها وهو بمجرد غير كاف فى جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند والنظر فى حال الرواة

ليؤمن من معارضة الجرح) :

(اصل : لابد للراوى من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو فى الرواية عن المعصوم نفسه) ومباشرة (ظاهر معروف : واما فى الرواية عن الراوى فله وجوه اعلاها السماع عن لفظه) ومن فم من يروى عنه (سواء كان) ما يلفظه المروى عنه (بقراءته فى كتابه او بأملائه من حفظه : ودونه) فى الرتبة (القراءة عليه) اى قراءة الراوى على المروى عنه (مع اقراره به وتصريحه بالأعتراف بضمونه : ودون ذلك) اى دون المرتبة الثانية (اجازته) اى المروى عنه للراوى عنه (رواية كتاب) مشخص (ونحوه) كجزء من كتاب (ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالأجازة ويعزى الى الأكثرين خلافه وهذا البحث غير منقح فى كلام الأصحاب وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية بالأجازة معنيين وقع الخلاف عن بعض اهل الخلاف فى كل منهما - احدهما - قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كأخبرنى اجازة ونحوه والقول بنفيه فى غاية السقوط لأن الاجازة فى العرف اخبار اجمالى بأمر مضبوطة معلومه مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شأنه لوجه للتوقف فى قبوله : والتعبير عنه بلفظ اخبرنى وما فى معناه مقيدا بقوله اجازة تجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله آت فى القراءة على الراوى لأن الأعتراف اخبار اجمالى ولم يلتفتوا الى الخلاف فى قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق وان خالف فيه من لم يعتد به : ثم ان جمعا من الناس اجازوا فى صورة الأعتراف ان يقول الراوى اخبرنى وحدثنى ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا بما ذكرنا) من قوله قراءة عليه ونحوه (لامطلقا الا المرتضى) علم الهدى (فإنه منع من استعمال هذه الألفاظ ونحوها فيه وان كانت

مقيدة حيث قال واما قول بعضهم يجب ان يقول حدثنى قراءة عليه حتى يزول الابهام ويعلم ان لفظ حدثنى ليس على ظاهره فمناقضة لأن قوله حدثنى يقتضى انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضى نقيض ذلك فكأنه نفى ما اثبت وهذه (العبارة) من السيد فى غاية الغرابة فإنه سد لباب المجاز ان ما من مجاز الا معه قرينة تعاند الحقيقة وتناقضها واذ كان معنى حدثنى ما ذكره (اى انه يقتضى كونه سمعه من لفظه وادرك نطقه به) فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرء عليه تشبيهاً له بالحدِيث لما بينهما من المناسبة فى المعنى وقد نقل العلامة هـ هذا الكلام عن السيد فى النهاية وتنظر فيه قائلاً انا نمنع اقتضاء حدثنى حال انضمامها الى لفظة قراءة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه وان قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق من عداه على صحة اطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف فأى مانع من اجراء مثله فى صورة الأجازة والاعتبار فيهما واحد : والمعنى الثانى لجواز الرواية بالأجازة تسويغ قول الراوى بها (اى بسبب الأجازة) حدثنى واخبرنى وما اشبه ذلك من الألفاظ التى يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلاً وقد عزى الى جمع من العامة القول به وهو بالأعراض عنه حقيق (لانه تدليس محض) هذا ويظهر من كلام العلامة فى النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى القول بعدم جواز الرواية بالأجازة مطلقاً تفريعاً على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الأجازة فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه فله ذلك اجازة له ام لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الأجازة وفقدتها وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها القول بنفى الجواز على الإطلاق الا ان التدبر فى سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه نفى جواز

الرواية بها) اى بالأجازة (بلفظ حدثنى واخبرنى ونحوه فإنه ذكر قبل ذلك فى البحث عن القراءة على الراوى ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول من قرء الحديث على غيره ممن قرءه عليه فأقر به حدثنى واخبرنى فأجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرءه عليه واقتر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثنى واخبرنى لأن معنى حدثنى واخبرنى انه نقل حديثا وخبرا عن ذلك وهذا كذب محض لم يجز : وذكر بعد هذا ان المناولة وهى ان يشافه المحدث غيره ويقول له فى كتاب اشار اليه هذا سماعى من فلان يجرى مجرى ان يقرءه عليه ويعترف به له فى علمه بأنه حديثه وسماعه - قال - فان كان ممن ذهب الى العمل بأخبار الآحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثنى ولا اخبرنى ثم ذكر حكم الأجازة بتلك العبارة يقال بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر فى ان الأجازة جارية مجرى ان يقول فى كتاب بعينه هذا حديثى وسماعى فيجوز العمل به عند من عمل بأخبار الآحاد فاما ان يروى فيقول اخبرنى او حدثنى فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي حكم الأجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثنى ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك فى القراءة على الراوى كما عرفت) سابقا عندما نقلنا عبارته (فهما) اى القراءة والأجازة (عنده) اى عند السيد (فى هذا الوجه) وهو ان لا يروى بلفظ حدثنى ونحوه (سواء) وتفاوت عبارته فى التأدية عن القول فيهما حيث صرح بجواز العمل فى صورة القراءة وعبر ههنا بما يشعر بنوع شك نظر منه) هو خبر لقوله وتفاوت عبارته (الى ان دلالة الأجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة) عليه واقل منها (والأمر كذلك)

اى ان الاجازة دون القراءة و اقل رتبة (وقد عرفته) كما تقدم (فظهر
ان دلالة ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد) للسيد (فليعلم) مراده
(اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الأجازة بالنسبة الى العمل انما
يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الأربعة
فأنها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن
الأحوال ولا مدخل للأجازة فيه غالبا وانما فائدتها (اى الاجازة فى مثل
الكتب الاربعة) حينئذ بقاء اتصال سلسلة الأسناد بالنبي والأئمة وذلك
امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه فى الاستغناء عن
الأجازة فيها) اى فى الكتب الاربعة (ربما أتى فى غيرها من باقى وجوه
الرواية) كالقراءة من الراوى او من المروى عنه فى مثل تلك الكتب (غير
ان رعاية التصحيح والأمن من حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل
يزيد فى وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر : وبقى فى هذا
الباب وجوه اخر مذكورة فى كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك آثرنا
طى ذكرها على عره) والعر هو التثنى فى الثوب وشبهه ومعنى تركه على
عره اى على ما فيه من تثنى يقال ذلك فى قبال النشر والاستقصاء :

ثم ان فتح باب الأجازة وما هو من قماشها قد انجر بها الى مراحل
الأهمال الواقعى فقد رأينا اناسا ليس لهم من قليل المعرفة حظ يحملون
اجازات رواية عن عشرات من المجيزين لا لشيء سوى كسب الأعتبار الفارغ
وهذا التوسع لما فتح بابه اثر فى دخول التدليس والتزوير آثارا واضحة
(اصل : يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا
بمواقع الألفاظ) من حيث السياق والتركيب بحيث يعرف الفرق مثلا بين
اياك نعبد ونعبدك الى غير ذلك من نكات التركيب التى يسببها يتفاوت
المعنى (وعدم قصور الترجمة عن الاصل فى افادة المعنى) المـرار

(ومساواتها) اى الترجمة (له) اى للاصل (فى الجلاء) واما قوله (فى الخفاء) فلا وجه له (ولم نقف على مخالف فى ذلك) اى فى النقل بالمعنى (من الأصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد به) سوى المحافظة على الأصل المروى (وحجتنا على الجواز وجوه منها مارواه الكلينى فى الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لأبى عبد الله اسمع الحديث منك فزيد وأنقص قال ان كنت تريد معانيه فلأبأس : ومنها ان الله تعالى قص القصة الواحدة بألفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية) من اللغات والله نقلها فى كتابه عربية (او) ان القصة وقعت (بعبارة واحدة) ولو كانت عربية (منها) اى من هذه العبارات المختلفة اللفظ والتعبير اذا فالعبارات الأخرى المؤدية عنها نقل للأصل بالمعنى (وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ) الحاكى عنه :

(اصل : اذا ارسل العدل الحديث بأن رواه عن المعصوم ولم يلقه) الراوى (سواء ترك ذكر الوسطة رأساً) ونسبه الى المعصوم (او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره) من الدواعى المشروعة (كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا) عن الصادق مثلاً فى قبوله بين الخاصة والعامه خلاف والأقوى عندى عدم القبول مطلقاً) فى قبال التفاصيل الآتية (وهو مختار والذى وقال العلامة فى النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الوسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الأمامية وكلامه فى التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو) اى المنع المطلق (الوجه) الصحيح (لما سنيبه وحكى) العلامة (فى النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الأمامية : وقال المحقق) الحلوى (اذا ارسل الراوى الرواية قال الشيخ ان كان

ممن عرف انه لا يروى الا عن ثقة قبلت مطلقا (كان لها معارض ام لم يكن
) وان لم يكن كذلك (بأن كان يروى عن الثقة وغيره) قبلت بشرط ان
 لا يكون لها معارض من المسانيد (اى من الروايات المسندة غير المرسله
) (الصحيحة) فى سندها (واحتج لذلك) الذى قاله بالتفصيل المذكور
 (بأن الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت
 بالمسانيد فمن اجاز أحدهما أجاز الآخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهى
 تدل على توقفه (اى المحقق نفسه) فى الحكم (اى القبول) حيث
 اقتصر على نقله عن الشيخ حجة من غير اشعار بالقبول او الرد - لنا -
 ان من شرائط القبول (للرواية) معرفة عدالة الراوى كما تقدم بيانه وهى
 منفية فى موضع النزاع (وهو الوساطة المبهمة كقوله عن رجل او عن بعض
 اصحابنا عن الصادق مثلا) اذا لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها (اى على
 العدالة) سوى رواية العدل عنه وهو (اى كون الراوى عنه عدلا) غير
 مفيد لأننا نعلم بالعيان ان العدل يروى عن مثله وغيره (ممن لم تثبت
 عدالته) ومع فرض اقتضاره على الرواية عن العدل (وانه لا يروى عن غير
 العدل) فهو يروى عن من يعتقد (هو) عدالته (لا الجميع) وذلك
 غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه (هو ويعرفه غيره لو سماه باسمه
 العلمى) كما ذكرناه آنفا وبدون تعيينه (اى الوساطة وانه فلان
 المشخص باسمه وسماته) لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن
 هذا (الذى ذكرناه) يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة فى النهاية من
 قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير ممن عرف ان الراوى فيه لا يرسل الا مع
 عدالة الوساطة لان العلم بعدالة الوساطة (المجهول عندنا) ان كان
 مستندا الى اخبار الراوى بأنه لا يرسل الا عن الثقة فهو عمل بشهادته
 على مجهول العين وقد علم حاله (وان مثل هذه الشهادة لا تقبل

(وان كان مستنده الاستقراء لمراسيله والأطلاع من) دليل (خارج على ان المحذوف فيها) اي في سلسلة السند (لا يكون الا ثقة فهذا معنى الأسناد) لكن كما سيجيء عنه ان تحقق هذا الاستقراء من ابعـد ما يحتمل وحيث يتحقق كما يتقاضاه المنطق فلا كلام (ولا نزاع فيه : والعجب ان العلامة ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لأن عينه غير معلومة فصفته) بأنه عدل او لا (اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست) روايته عنـه (تعديلا) له (فأن العدل قد يروى عن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصعد لا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه) بأن ذكره باسمه العلمى (لعرفنا فسقه الذى لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرد فتعين ان يكون المستند عنده) اي عند العلامة (فى ذلك) حيث قال سابقا الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الوساطة كمراسيل محمد بن ابي عمير (الاستقراء وحصوله) على وجه يعتبر (فى نهاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ) الذى نقله المحقق واسلفنا ذكره (فيرد على اوله) حيث قال فيه ان كان ممن عرف انه لا يروى الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة (ماورد على العلامة) بما مر ذكره قريبا (وعلى آخره) حيث قال ان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد (ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه) بهذه الصفة :

(حجة القائلين بالقبول) للمرسل (مطلقا) فى مقابل التفاصيل

السابقة (وجوه - منها - ان رواية العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل له لأنه لو روى عن من ليس بعدل ولم يبين حالة لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافى ذلك) وجوابه ان عدالة الواسطة عنده لا تكفى لانه لو كشفه لبان له جرح او انه يستجيز الرواية عن مجهول الحال (ومنها) اى الوجوه المستدل بها لهم (ان اسناد الحديث الى الرسول يقتضى صدقه لان اسناد الكذب ينافى العدالة وانا ثبت صدقه تعين قبوله) وجوابه مثل ما مر حرفا بحرف (وذكروا وجوها آخر رديئة تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين) المذكورين فى متن الكتاب (ظاهر مما حققناه) فى الاصل الذى بأيدينا (فلا نطيل تقريره) :

(تنتمه : ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته فى الأتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها فى الاصطلاح باسم - الأول - الصحيح : وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله) فى هذه الأوصاف (فى جميع الطبقات) وحلقات السلسلة (وربما يطلق هذا اللفظ) الصحيح (مضافا الى راو معين على ما جمع السند) واصلا (اليه) كل (الشرائط) للصحة (خلا الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك) الراوى المعين (ارسال او غيره من وجوه الأختلال فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا) وهنا يحصل الارسال (عن الصادق مثلا وقد يطلق) الصحيح (على جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة) تلك الجملة (للأختصار فيقال مثلا روى الشيخ فى الصحيح عن فلان ويقصد بذلك) اى بقول روى الشيخ فى الصحيح (بيان حال تلك المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد - الثانى) من الاقسام (الحسن وهو متصل السند الى المعصوم

بالأمامى (من الرواة (الممدوح) عندما يذكر (من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالة فى جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل (الحسن) على قياس ما ذكر فى الصحيح) حيث يقال حسنة فلان او روى الشيخ فى الحسن (الثالث) من الأقسام (الموثق وهو ما دخل فى طريقه من ليس بأمامى ولكنه منصوص على توثيقه بين الأصحاب ولم يشتمل باقى الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوى ايضا ويستعمل اللفظ الأول) اى الموثق (فى المعنيين المذكورين فى ذينك القسمين) الصحيح والحسن حيث يقال موثق فلان او روى الشيخ فى الموثق (الرابع) من الأقسام (الضعيف وهو ما لم تجتمع فيه شروط احد الثلاثة) الصحيح والحسن والموثق (بأن يشتمل طريقة على مجروح بغير فسار المذهب او مجهول : وتسمى هذه الأقسام الاربعه) المارة الذكر (اصول الحديث لأن له اقساماً آخر باعتبارات شتى وكلها ترجع الى هذه الاقسام الاربعه وليس هذا) الكتاب (موضع تفصيلها) ولها كتب خاصة مبسوطه (وانما تعرضنا لبيان الاربعه لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء) فى مدوناتهم الفقهية :

(المطلب السابع : فى النسخ : اصل : لا يرب فى جواز النسخ) من العالم بكل شئء والجاهل بغيب الأشياء ذلك لان المصالح والمفاسد لاتناط صرفا بالواقع فأن فى مجارى الزمان والمكان وسائر الاحتقافات شؤوننا تتقاضى مما شاتها فما تتقاضاه المجارى قد يكون خلاف ما هو فى نفس الأمر وحيث تراعى المجارى التى لا بد من مراعاتها يأتى الى الميدان تصوير الحكم المنسوخ والحكم الناسخ وهذا الشأن الذى تجب مراعاته لا يختلف فيه الخالق السائس عن المخلوق السائس لان الملاك فى الطرفين واحد كما لا يختلف فيه وقت العمل وغير وقت العمل وسنشير فى

غضون البحث الى تفاصيل مآلوه من شتات اقوال (ووقوعه) فى الشرائع وغيرها فلا شك ان المكلفين بالأسر من اول خلقة المكلف الى منتهى زمان التكليف ربهم واحد ولطفه وعنايته بهم واحدة وانما اختلفت احكام الشرائع فى الكثير منها للدواعى الجالبة للحكم فى ظرفه والناسخة له فى ظرف آخر وهكذا القول فى سواس الأفراد الذين يماشون ضمائرهم وامــــال الانتهازيون اللذين يريدون تحكيم شهواتهم واية كانت وايا كانوا هم فى ما يدعون وايا كان زيهم فهم فسدة البشرية واجلاف هذا الخلق الذى تموجت به وساوسه حتى عاد مهزلة الكون والكائنات فلا يعتنى بما حولوا وغيروا وبدلوا باسم الدين او الدنيا ومن المؤسف لم يحصل فى الماضى ولا حصل فى الحاضر وعلى غرارهما لا يحصل فى المستقبل ايضا من ينقذ هذا العالم من مخالب هذه الوحوش الكاسرة التى تتناوب عليه فى الفترة تلو الفترة الا ان يشاء ذلك الله (وما يحكى فيهما) اى فى امكان النسخ ووقوعه (من الخلاف فلا يستحق ان ينظر اليه) لسخافته الناشئة عن عدم التدبر والأنجحار الى الخيال وجملة من اهل العقيدة على هذه الطريقة الفاشلة وكم عاثوا وعبثوا من اجلها على العلم واهله وعلى الناس قاطبة وتأججت من اثرهم نيران فتن وقلائل عظيمة ووقفة عند تاريخ الخــــواج والقرامطة والاسماعيلية والوهابية ومئات غيرها تعطيك ان كافة هذه البلابل والحوادث المحزنة المطيحة بالقائم والعامر نتيجة تلك العقائد الفاسدة والروحيات الساقطة والوحشيات الهادمة (وجمهور اصحابنا على اشتراطه) اى النسخ (بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل ام لا وواقفهم على ذلك) الشرط (جمع من العامة وحكى المحقق عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت العمل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف : والحق الأول) اى اشتراط جوازه بحضور وقت العمل (لنا انه لو وقع ذلك) قبل حضور

وقت العمل (لاقتضى تعلق النهى بنفس ما تعلق به الأمر) وفيه انه ليس من لازم النسخ ان يكون احدهما واجبا والآخر محرما بل كل حكم اذا ازيل عن مستواه فقد نسخ فقد تنسخ الحرمة بالجواز والوجوب بالأباحة وبالاستحباب وبالكراهة وما الى ذلك من التصويرات المعقولة (وهو) حتى فى مفروضه لا (محال) فيه لفساد دليله حيث قال (لان الأمر) به (يدل على كونه حسنا) فى ظرفه لا مطلقا (والنهى يقتضى قبحه) فى ظرفه ايضا لا مطلقا (فاجتماعهما) على الوصف لا (يستلزم كونه حسنا قبيحا معا) على نحو الأطلاق بل وزنهما وزن اجتماع الحكم الظاهرى والواقعى لاختلاف ما يهدفان اليه والواقعى مادام المجال للظاهرى محجوب به لا اثر له (وهو) كما ترى ليس (ظاهر الاستحالة) بل هو معقول ومقبول وواقع : وهكذا لا يصح قوله (ولأن الفعل الواحد اما حسن او قبيح) بل يجوز ان يكون حسنا وقبيحا باعتبارات بعضها يجعله حسنا مرة وقبيحا اخرى وحسنا فى مرحلة تغطى على فرض قبحه وقبيحا فى مرحلة تغطى ايضا على حسنه لكن مع اختلاف الآفاق ولو فى عرض واحد للشئ لكن فى آفاق بعضها يغطى بعضا فلا تدافع: ويتبع قوله السابق فى مؤاخذته قوله ايضا (فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهى عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الأمر به قبيحا) لأنك عرفت ان حسنه وقبحه فى اققين يغطى احدهما الآخر فى نوبته وكما ان الواقع محفوظ فى مرتبته بالنسبة الى الظاهرى المنجز كذ لك ما نحن فيه :

(احتج المخالف بوجوه - الأول - قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت : فإنه يتناول بعمومه موضع النزاع) وقد عرفت معقوليته (الثانى : انه تعالى امر ابراهيم بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل) لصراحة انى ارى فى المنام انى اذ بحك (الثالث : ماروى ان النبى امر ليلية

المعراج بخمسين صلاة ثم راجع) ربه (الى ان عادت الى خمس) صلوات (وذلك نسخ قبل وقت الفعل) نعم نحن مثل المصنف لانعتمد هذه الرواية لا لأن الحكم فيها نسخ قبل وقت الفعل بل لأن مضمونها عند التحقق يتنافى مع شأن النبى فى قبال ربه الذى من لازمه التسليم لما يريد به وبرسالته مضافا الى انها من الاخبار غير معلومة الصحة (الرابع : ان المصلحة قد تتعلق بنفس الأمر) ليوطن الممتحن وهو لا يعلم انه ممتحن نفسه للخضوع لما امر به (و) هكذا (النهى) توطينا لنفسه على الخضوع لما نهى عنه وقد اسلفنا ان النسخ معناه الأزالة وهذا صادق فيه وانت بعد وقوفك على ما ذكرناه فى اول البحث وفى غرضه تستغنى عن تكرارنا لك (فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة) تحقيق (الفعل فى الخارج :

(والجواب عن الأول ان المحو والأثبات معلقان على المشيئة ولا نسلم انه يشاء مثل هذا) لكنك عرفت انه لا مانع منه (وعن الثانى ان ابراهيم لم يؤمر بالذبح) بل أمر به وكل الأوامر الامتحانية ظاهرها كظاهر الأوامر الجدية وحيث لا تكون كذلك لا يكون لها فضل ولا اثر وهو من الواضح بمكان ونفس ما فهمه ابراهيم وعبر به لولده بقوله انى ارى فى المنام انى اذ بحك وقول ولده له افعل ما تؤمر ستجدنى من الصابرين دليل بارز على ذلك : وعلى هذا فلا مجال لقوله لم يؤمر بالذبح (الذى هو فرى الأوداج بل بالمقدمات) وما يرومه بقوله (كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المأمور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك) لا يفيد مدعاه ومعنى الآية انك بتصميمك الجدى وتصميم ولدك الجدى ايضا واتخاذك كل ما يستلزمه الأمر قد اعطيت امتحانك ومعنى الأمر الأمتحان فى مثل هذا هو ذلك (وعن الثالث : المطالبة بصحة

الرواية مع ان فيها طعنا على الأنبياء بالأقدام على المراجعة فى الاوامر المطلقة وعن الرابع : ان الأمر والنهى (انما) يتبعان متعلقهما (حيث يراد المتعلق (فأن كان حسنا كان كذلك) حيث يكون الافق واحدا وحيث تتعدد الآفاق كما ذكرنا فى الحكم الواقعى والظاهرى فلا يصح الذى يرومه من كلامه وعليه فلا يصح الأطلاق فى قوله (والا كان قبيحا : على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الأمر مرادا فلا يكون مأمورا وينتفى على حينئذ النسخ) وهذا القول لامجال له بعد قول المستدل ان المصلحة قد تتعلق بنفس الأمر والنهى :

(اصل : يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والآحاد بمثلـه) فالكتاب بالكتاب والمتواتر بالمتواتر وخبر الواحد بخبر الواحد (ولا ريب فيه) لانه عديله ومثيله (و) هكذا يجوز (نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهى) اى السنة المتواترة (به) اى بالكتاب (ولا نعرف فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه) لانه نسخ قطعى بقطعى مثله (وانكره شذوذ منهم) اى من اهل الخلاف (وهو ضعيف جدا لايلتفت اليه ولا يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالآحاد عند اكثر العلماء لأن خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلموم للمظنون وذهب شذمة من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف فى الجواز مدعيا ان محله (اى محل الخلاف) هو الوقوع (الخارجى) (واما اصل الجواز فموضع وفاق) ويمكن ان تكون حجته ان خبر الواحد بعد احراز حجيته عند من يقول بذلك حجة شرعية فما الذى يقعد بها عن صلاحية النسخ بها ونسخها بالغير مما هو حجة (وارى ان البحث فى ذلك قليل الجدوى) لفرض المخالف ان وقوعه مختلف فيه هل حصل اولا وحيث يكون كذلك فأصل تصوير المسألة وانه جائز او ليس بجائز غير

مثمر (فترك الأشتغال بتحقيقه اخرى : واما الأجماع ففى جواز نسخه)
 بالغير (والنسخ به) للغير (خلاف مبنى على الخلاف فى ان الاجماع
 هل يمكن استقراره) اى حصوله (قبل انقطاع الوحى اولا) فعلى مبنى
 المحققين فى حجية الأجماع وانه لدخول المعصوم فى المجمعين يحكم
 بأمكانه نعم يأتى الكلام فى انه هل تحقق هذا الأمر الممكن قبل انقطاع
 الوحى اولا (قال المرتضى اعلم ان مصنفى اصول الفقه ذهبوا كلهم الى
 ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا فى ذلك بأنه دليل مستقر
 بعد انقطاع الوحى فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف
 لان لقائل ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا (نحن الخاصة) فدلالته
 مستقرة فى كل حال قبل انقطاع الوحى وبعده (للعلة التى اشرنا اليها
) واذ ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا فى كون
 الاجماع حجة يقتضى انه فى الأحوال كلها مستقر لان الله تعالى امر
 باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحى وبعده والنبي اخبر
 على مذهبهم بأن امته لا تجتمع على خطأ وهذا ثابت فى سائر الأحوال (
 اى كلها) وان كان الاجماع دليلا على الاحكام (وليس هو بحكم) كما
 يدل الكتاب (على ذلك وليس هو فى نفسه بحكم) والسنة (كذلك
 وليست هى بحكم) والنسخ لا يتناول الأدلة وانما يتناول الأحكام التى
 تثبت بها (اى بهذه المدارك) فما المانع من ان يثبت حكم باجماع
 الأمة قبل انقطاع الوحى ثم ينسخ بآية تنزل على خلافه او يثبت حكم بآية
 تنزل وينسخ باجماع الأمة على خلافه) وهذا تصوير معقول مقبول (والأقرب
 ان يقال ان الأمة مجتمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ) فى نفسه
 (ولا ينسخ به هذا كلام السيد) وادعائه الأجماع الذى ذكره بعهدته
 (وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال

الأجماع دليل عقلى) وهذه دعوى غير مركزة بل هو دليل سمعى كالسنة لان نواته الأساسية احراز قول المعصوم (والنسخ لا يكون الا بدليل شرعى فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتأخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا) اى مجرد اتفاق من العلماء (وانما يكون عن مستند قطعى فيكون النسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق فى هذه الوجوه اشكال والذى يجىء على مذهبننا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول لو انفردت) تلك الاقوال عنه (لكانت الحجية فيه) دونها وهذا القول يريد به قول المعصوم (فجائز حصول مثل هذا فى زمن النبى ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية ولذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة والقرآن بأقوال يدخل فى جملتها قول النبى (ص) وهذا الكلام جيد غير انه لا ترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى) لما سلف انه تصوير واما وقوعه فغير معلوم :

(اصل : معنى النسخ شرعا هو الأعلام بزوال الحكم الثابت بالدليل الشرعى بدليل شرعى آخر متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الأول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلاة كانت تلك العبادة او غيرها وهو مذهب جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول بان زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخ (لأنها) اى الزيادة على الخمس (تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد) اما اولافان الوسطية كانت فى واحدة وبعد الزيادة تكون الوسطية فى اثنين فما المانع عن ذلك وثانيا فالزيادة لم تخرج ما كانت وسطى عن الحكم الذى هو الوجوب بل اخرجتها عن وصف الوسطية ووصف الوسطية ليس حكما شرعيا (واما العبادة غير المستقلة فقد اختلف الناس

فى ان زيادتها هل هى نسخ او لا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعى كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره (اى تفسير النسخ) وقال المرتضى ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه فى الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التى كانت له او (عاريا من) بعضها فهذه الزيادة تقتضى النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال) اى ولاء بلا فاصلة تشهد (قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد) فرض (زيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكأنه مافعلهما ويجب عليه استينافهما لان مع هذه الزيادة يتأخر ما يجب من تشهد وتسليم ومع فقد هذه الزيادة لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضى تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق عن الشيخ موافقته السيد على هذه المقالة واختاره هو) اى المحقق (ما حكيناه اولا محتجا بأن شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعى المستفاد من الدليل الشرعى فبتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع البراءة الاصلية) المستفادة من العقل (نسخا) والحق ان الأصول لاموضوعية لها مع وجود الأدلة فليس وجود الدليل الشرعى ناسخا للبراءة بل هو رافع لموضوعها (وهو باطل) بمعنى ان تسمية ذلك بالنسخ باطلة (ثم ذكر كلام السيد) السابق المفروض (فى الزيادة على الركعتين بطريق السؤال واجاب عنه بأنا لانسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم ان يكون الأمر بتأخيره نسخا لتعجيله ان لم يرفع الدليل الثانى شيئا غير ذلك

واما الركعتان فأن حكمهما باق من كونهما واجبتين غاية ما فى الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما والشىء لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجبت بعدها اخرى واما كونهما لـو انفردتا لما اجزءتا بعد ان كانتا مجزئتين فان الأجزاء يعلم لامن منطوق الدليل (الموجب) بل بالعقل (القاضى بأن الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الأجزاء) فلم يكن نسخا فلو علم الأجزاء من نفس الدليل الشرعى لكان المنسوخ اجزائها منفردتين لا وجوبهما (فان وجوبهما كما كان باق) اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر فى جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به (اى وكل ما لم يثبت كونه ناسخا جاز اثباته به اى بخبر الواحد) وهذا عند التحقيق اثر هين كغيره من آثار اكثر مباحث هذا الباب) وهو انه مجموعة فروض وتصويرات لوجود لها فى الخارج :

(المطلب الثامن : فى القياس والاستصحاب : اصل : القياس هــسو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الآخر يسمى فرعا والمشارك جامعاً وعلته وهى) اى العلة (اما مستنبطة او منصوطة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواترت الأخبار بانكاره عن اهل البيت وبالجملة فمنعه يعد فى ضروريات المذهب واما) العلة (المنصوطة ففى العمل بها خلاف بينهم فظاهر المرتضى المنع منه ايضا) اى كالمستنبطة (وقال المحقق اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة فى ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا) والتعبيـر

بقوله جاز خلاف ما يقتضيه السياق بل من وظيفته ان يقول وجب فان العلة اذا نفذت في الفرع وجب تمشية الحكم الذي اثرته في الأصل على مثله (وقال العلامة الأقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بأن الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلية عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فأين وجدت وجب وجود المعلول) لها وهو الحكم الثابت من اجلها في الأصل (ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بأن قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان تكون العلة هي الأسكارو) يحتمل (ان يكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد الأضافة الى الخمر معتبرا في العلة) فلا يكون الأسكار بما هو علة بل هو بقيد الأضافة الى الخمر علة (واذا احتمل الأمران) عدم دخل قيد الأضافة ودخله (لم يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فأن تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقلية حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركة لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة للمتحركة سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الأب لأبنه لا تأكل هذه الحشيشة لأنها سم يقتضى منعه من اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة اما لو قال علة حرمة الخمر هي الأسكار) بلا اضافة الى الخمر (انتفى ذلك الاحتمال : ثم اورد عليه الاعتراض بأن الحركة ان عنيت بها معنى يقتضى المتحركة فهذا المعنى يمنع فرضه بل بدون المتحركة وان عنيت بها امرا آخر يتأتى فيه ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لا بد في ابطاله) اي ابطال هذا الاحتمال (من دليل منفصل :

قولكم العرف يقضى بالغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهى شفقة الأب المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه فى العلة المنصوصة كذلك (ولا قرينة) قولكم لو صرح بأن العلة هى الأسكار (اى بدون اضافة الاسكار الى الخمر) انتفى ذلك الاحتمال قلنا فى هذه الصورة يستلزم الأسكار الحرمة اينما وجد لكنه ليس بقياس لأن العلم بان الأسكار من حيث هو اسكار يقتضى الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم فى كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متأخرا عن العلم بالبعض الآخر فلم يكن جعل البعض فرعا والآخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق فى هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظى لان المانع انما منع من التعدية لأن قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة محتمل لأن يكون فى تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم (غيرها) (و) يحتمل (ان يكون فى تقدير التعليل بمطلق الاسكار) بلا اضافة لعين خاصة من خمر وغير خمر (فيعم : والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق) غير المضاف (يعم فظهر انهم متفقون على ذلك : نعم النزاع وقع فى ان قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة هل هو بمنزلة ان علة التحريم الاسكار) بما هو وان هذه الأضافة لاتعطى خصوصية (ام لا) اى ان هذه الاضافة تعطى خصوصية (فيجب ان يجعل البحث فى هذا لا فى ان النص على العلة هل يقتضى ثبوت الحكم فى جميع مواردنا فان ذلك متفق عليه : واقول كأن العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى فى هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون فى المعنى و) الحال ان (كلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فأنه) اى السيد المرتضى (احتج على المنع بأن علل الشرع انما تنبىء عن الدواعى الى الفعل او) تنبىء (عن

وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيطان فى صفة واحدة وتكون فى احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه) اى فى الآخر نحن لانسلم فى الانسان الحكيم ان يكون كما وصف السيد بالمرّة والمطالب التى يذكرها تلوا سنتكلم عليها : واما قوله (وقد يكون مثل المصلحة فيه مفسدة) فهو مجمل المعنى مبهمه فأن كان مراده ان فيه مصلحة من جهة ومفسدة من جهة اخرى فهناك لا بد من المحاكمة بينهما فأى تغلب حكم وحيث لا يكون غلبة لجانب على آخر لا يؤمر به ولا ينهى عنه : واما قوله (وقد يدعى الشىء الى غيره فى حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر) فأن اراد به وجود ميز لحال على حال ووجه على وجه وقدر على قدر فهو من الامور المعقولة وان لم يرد به ذلك بل عفوا واعتباطا فذلك لا يكون الا من فاقد الرشد السفهيه فى تحركاته وهناك تنمة يأتى (قال وهذا باب فى الدواعى معروف ولهذا جاز ان يعطى بوجه الاحسان فقير دون فقير ودرهم دون درهم وفى حال دون اخرى وان كان فيما لم نفعله الوجه الذى لأجله فعلناه بعينه) وكما قلنا نقول هنا ان كانت المميزات مفقودة بالمرّة وهو فى كافة الاحوال سواء بسواء فتارة ليس به الاعمال واحد فأنه يكون مختارا فيما انتخب لفقد المرجح من ناحية وعدم قدرته على الكل من ناحية ثانية واما حيث يقدم عن مميز ويؤخر عن مميز فذاك عقل اتبعه وتارة به ان يعمل كل واحد مما ذكر لكنه ليس بألزامى عليه بل هو موكل الى رغبته وليس فى البين تمييز فهنا حيث يضع رغبته ولو عن غير داع يحركها يجوز له ذلك ولا يقال فى حق من اعطاه انه كان عن داع فى خصوصه نعم يكون عن داع عام هو اعطاء الفقير لفقره لكن تقديم زيد على عمرو بالتفصيل الذى ذكرناه ليس عن داع وانما هى رغبة جزاف يعذر عليها لأنه لو قدم عمرا على زيد لجاء الحديث بنفسه (ثم قال وانا صحت هذه الجملة)

وانت عرفت صحيحها وسقيمها (لم يكن فى النص على العلة ما يوجب التخطى والقياس) وصار مثل قولك اعطيت هذا لفقره مع وجود فقراء مثله لم تعطهم لانك لم تلزم باعطائهم ولم تشأ ان تعطيمهم من تلقاء نفسك مع فقد كل مميز بين من اعطيت ومن لم تعط منهم (وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم فى قصره على موضعه) وموضوعه (وليس لأحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطى كان عبثا) ما ذكرناه من العلة (وذلك انه) اى ذكر العلة (يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ماله كان هذا الفعل المعين مصلحة : هذا كلامه ودلالته على كون النزاع فى المعنى) لا فى اللفظ (ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة الأتفاق فيه نعم من جعل الحجة) فى المنع (ما ذكره) العلامة وقد تقدم (فهو موافق فى المعنى فلا ينبغى ان يعد فى المانعين : اذا عرفت هذا فاعلم ان الأظهر عندى ما قاله المحقق) وقد سبق نقله (ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام فى هذا المقام فلا نطيل بتقريره : واما حجة المرتضى) الذى هو مانع بتاتا (فجوابها ان المتبادر من العلة حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا) انها (بيان للدواعى ووجه المصلحة) :

(اصل : ذهب العلامة فى التهذيب وكثير من العامة الى ان تعديتة الحكم فى تحريم التأفيف الى انواع الأذى الزائد عليه من باب القياس وسموه بالقياس الجلى وانكر ذلك) اى كونه قياسا (المحقق وجمع من الناس واختلفوا فى وجه التعديتة) بعد تسلم حصولها (فقيل انه دلالة مفهومه 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 فى الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا)

اى مفهوم المخالفة (دليل الخطاب ويقال للأول فحوى الخطاب أيضا) كما قيل له مفهوم الموافقة (و) هكذا يقال له (لحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضعه اللغوى) وهو ما يفيد قول اف من التضجر (الى المنع من انواع الأذى) التى قول أف اخفها (وهو صريح كلام المحقق) ولا مجال لهذا الأراء بل التأفيف موضوع لخاصة معناه وكل ما زاد عليه يفهم حكمه منه بطريق اولى حضورا فى النفس بالقهر وخطورا فى البال بالجبر :

(حجة الذاهيين الى كون مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالأكرام فى منع التأفيف و) قطع النظر (عن كونه أكد فى الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك : واجيب بأن المعنى المناسب) كالأكرام الذى ذكره فى منع التأفيف (لم يعتبر لأثبات الحكم) فى الأصل وهو منع التأفيف (حتى يكون قياسا بل) انما اعتبر (لكونه شرطا فى دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة) يعنى ان السامع لقول لا تقل لهما أف يستحضر فى نفسه المنع عما زاد عليه لاستحضاره ان القائل لذلك يريد به اكرام الطرف على كل حال فاستحضر هذا المعنى قنطرة للعبور من الأدنى الى الأعلى ولولا ذلك لما كانت رابطة بين الضرب والشتم وبين قول أف (ولهذا) اى ولأن المعنى المناسب لم يعتبر لأثبات الحكم فى الأصل بل لكونه شرطا فى دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة (يقول به) اى بهذا المفهوم كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافى له (اى للقياس مطلقا) ورد بأنه لانا فى للقياس الجلى اعنى ما يعرف الحكم فيه بطريق اولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل (عطف على قوله حتى يقال) ذلك على انه ليس بقياس (والمنظور ان جعل اسمه

قياسا لا يحشره محشر الأقيسة المتداولة الواقعة مجالا للقبول او الرد بل هو نوع من القياس يعترف الجميع بحجيته ويسمونه بالقياس الجلى (وحجة الناقلين) لكونه قياسا (القطع بأفارة الصيغة) لا تقل لهما أف (فى مثله) اى هذا المثال (للمعنى المذكور) وهو حرمة ما زاد عليه (من غير توقف على استحضار القياس) فى النفس بل هو اجلى من ذلك بما لا يربط له به (واجيب بأن التوقف على استحضاره هو القياس الشرعى) الذى يعمل به فى الشريعة من يعمله فيها (لا) القياس (الجلى) فإنه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد: وانا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من أن النزاع ههنا لفظى لا طائل تحته) وحيث يكون كذلك فتطويل المصنف به مورد مؤاخذة عليه ايضا :

(اصل : اختلف الناس فى استصحاب الحال ومحلّه) ومعناه (ان يثبت حكم فى وقت ثم يجرى وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به فى الوقت الثانى الى دليل فالمرتضى وجماعة من العامة على الثانى) وهو الافتقار الى الدليل وعدم حجية الاستصحاب (ويحكى عن المفيد المصير الى الاول وهو) عدم الافتقار الى الدليل وحجية الاستصحاب وهو (اختيار الأكثر وقد مثلوا له بالمتيم اذا دخل فى الصلاة ثم رأى الماء فى اثنائها والاتفاق واقع على وجوب المضى فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعدها استصحابا للحال الأول ام يستأنفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالأول ومن اطرحه قال بالثانى) والحق ان المصنف لم يتكلم فى هذا الباب ما يستحقه من بعد النظر ودقة التحقيق والمنظور من هذا الباب هو ان الشئ المتحقق منه لو حصل له عارض شك بسببه عن استمراره ولم يكن معلقا على غاية وتحصل الغاية وكان فى نفسه ذا صلاحية للأستمرار

وحتى زمان العارض فهل ترفع اليد عنه او يبقى ملحوظا بما لحظ به زمان التحقق منه الحق انه يبقى ملحوظا من طريق اعتبارات العقول بل مطلق الشعور وفى الباب آثار سمعية تنص على ان اليقين لا ينقض بالشك وكأن هذه الآثار كانت بمعزل عن هؤلاء الأجلة وقد جوو المتأخرون اليحث عن الاستصحاب وشرائطه واقسامه بما لامجال له فى هذا الكتاب : ولا يخفى ان الأمثلة التى جعلوها هدفا للنفى والايجاب ليست كل الملاك للباب بل الملاك ماعرفته واما مثال التيمم الذى ساقه المصنف لو بقى هو ونفسه لما جاز استعراضه فى الباب فأن عمر التيمم معلق على التمكن من استعمال الماء فمع حصول المعلق عليه لابقاء له الا بدليل خارجى وحيث يفرض عدم الدليل الخارجى فان التيمم يفنى بالتمكن من استعمال الماء سواء حصل التمكن فى اثناء الصلاة او خارجها والمثال الصحيح من تيقن الطهارة وشك فى الحدث ولو مثلوا به لكان اولى لان عمر الطهارة معلق على حصول الناقض ومع الشك فى حصوله لم يتحقق المعلق عليه :

(احتج المرتضى بأن فى استصحاب الحال جمعا بين الحالين فى حكم من غير دلالة) بل الدلالة حاصلة فان الطهارة المتحققة لم يحصل مايزيلها فهى سارية المفعول على كافة الحالات حتى يحصل المزيل : واما مثال التيمم فمخدوش كما عرفت وهو الذى ساعد السيد على الاستمرار فى استدلاله حيث قال (لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء فى احديهما واجدا له فى الأخرى) وعمر الحال الأول حيث يكون معلقا على حصول الحال الثانى ينتهى باليقين ولا شك فى البين ويخرج ذلك عن مجال الاستصحاب (فكيف سوى بين الحالين من غير دلالة) بل الدلالة حاصلة وقائمة على عدم التسوية فيما ذكر من المثال كما عرفت (وقال واذنا كنا قد اثبتنا الحكم فى الحالة الأولى بدليل فالواجب ان

ننتظر فان كان الدليل يتناول الحاليين سوينا بينهما فيه وليس ههنا (اى مع هذا الفرض) استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو للحال الأولى فقط) وقيد فقط يخرج الباب عن موضوعيته بالمرّة وليس هو مورد بحث اصلا (والثانية عارية من دليل) اى ناص عليها بالخصوص وهذا القيد ايضا يخرج الباب عن موضوعيته وليس هو مورد بحث كذلك وموضوعية الباب هى ان الطهارة حصلت كما يراى وحصل بعد ذلك ما يشك معه الناقضية وقام الدليل على اعتبار الطهارة فى العمل الكذائى ففى حال الشك بحصول الناقض هل يتقلص عن المكلف المتطهر ظل طهارته المتيقنة غير المنقوضة بناقض محقق - نقول لا - لان المعلق عليه لم يتحقق ويبقى قيام الدليل كما هو حتى يتحقق مايقعده ولم يحصل الآن - اى حال الشك فى حصول الناقض - وعليه فلا مجال لقول السيد (فلا يجوز اثبات مثل الحكم) اى السابق (لها) اى للحالة الثانية فى تعبيره (من غير دليل) والقائل بالاستصحاب لايقول بمثلية الحكم بل يقول باستمرار الحكم نفسه والدليل على الحالة الثانية هو نفس الدليل الأول لان عمره لم ينته لانه لم يحصل معلق عليه انتهاؤه وهو التحقق من الناقض : ومع هذا التوضيح لا مجال ايضا لقوله (وجرت هذه الحالة) اى الثانية (مع الخلو من الدليل مجرى الأولى لو خلت) رأسا (من دلالة) وهذا القياس فارغ لأن الأولى لو خلت من دلالة بقيت هـى والاشياء الاخر على الأصل حيث لا قانون (فاذا لم يجز اثبات الحكم للأولى الا بدليل فكذلك الثانية) حيث تكون منفكة عن الأولى والا فلا (ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم فى الحالة الأولى يقتضى استمراره الا لمانع ان لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام فى موضع) من مواضع القانون (وحدثت الحوادث لا يمنع من ذلك) الاستمرار (كما لا تمنع حركة الفلك

وما جرى مجراها من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع
واجاب بأنه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم فى الحالة
الأولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك فى حالة واحدة او على سبيل
الاستمرار وهل يتعلق بشرط مراعى او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم
الثابت فى الحالة الأولى انما يثبت بشرط فقد الماء والماء فى الحالة
الثانية موجود واتفقت الأمة على ثبوته فى (الحالة (الأولى) حالة فقد
الماء (واختلفت فى الثانية) وما كان من حقها ان تختلف فيها بعد
ان أناطت عمر التيم بوجود الماء وقد وجد فلولا الأدلة الخارجية لما
كان للأختلاف معنى بل لا بد من القول بانقطاع التيم من حين التمكن من
استعمال الماء (فالحالتان مختلفتان) وهذا حق ولا ربط لـه
بالاستصحاب المبحوث عنه بين العارفين بموضوعة الاستصحاب وكل ما سبق
عن السيد وغيره ينم عن عدم التوجه الى ذلك بالمرّة (وقد ثبت فى العقول
ان من شاهد زيدا فى الدار ثم غاب عنه لم يحسن ان يعتقد استمرار
كونه فى الدار) وفى هذا الأجمال نوع مغالطة وحيث تنفى القرائن
وتقصر المدة فأن العقول لا تزم عن ذلك بل تمضى عليه فى كل اشياءها
فقوله (الا بدليل متجدد) فى كل آن على قصر المدة وانتفاء القرينة
على البقاء حتما او الخروج حتما لا يخلو من مجازفة (فصار كونه فى الدار
فى (الوقت (الثانى وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقـد
الرؤية) والفارق واضح فان كون عمرو فيها مجهول فكيف يحكم عليه بالكون
فيها واما زيد فمعلوم كونه فيها فى الحال الأول ومع قصر المدة وانتفاء
القرينة على البقاء حتما والخروج حتما لا يابى العقل من استصحاب كونه
فيها فى الوقت الثانى وعلى ذلك عمل العقلاء (واما القضاء بأن حركة
الفلك وما جرى مجراها) من الحوادث (لا تمنع من استمرار الأحكام

فذلك معلوم بالأدلة) اى الناصة على استمرار الاحكام دائما ونحن نسأله
لوم تكن نصوية على الاستمرار وذهبت تارات وابت تارات مغيرة لمسيرة
البشرية نظير هذه الازمان المتأخرة وما فيها من مجارى تباين ماكان عليه
دور الرسالة وما بعده فماذا عندنا سوى استصحاب ماكان حتى يحصل
المزيل ممن بيده الأزالة ولا يجوز لنا ان نتحكم ونقول هذه الأحكام انما
تطابق تلك العصور المتواضعة لا هذه العصور الطاغية بتموج افكارها
ومعاكسة مسيراتها لما كان عليه الناس ونفترض من انفسنا ان اعمار تلك
الأحكام تولت وهذه ادوار تجب معالجتها بغير تلك كما قالوا وفعلا يزعم
انهم فقهاء هذه الأوار فى صلب الممالك الاسلامية (وعلى من ادعى ان
رؤية الماء لاتغير الحكم) اقامة (الدلالة) ونحن قد اسلفنا ان هذا
المثال ليس من مجارى الاستصحاب لان عمر المستصحب فيه معلق على
شئ قد حصل (ثم قال وبمثل ذلك نجيب من قال فيجب ان لانقطع
بخبر 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 الذى أخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله
بغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر) وهنا تبرز اشتباهاته مرة
اخرى فان احتمال غلبة البحر على البلد لاتعمل به العقول وكل احتمال
من هذا السنخ لاتعبأ به (فالدليل على ذلك كله لا بد منه) وهو
موجود فى كل استصحاب يجمع الشرائط كاستصحاب الطهارة حين الشك
بحصول الناقض فحيث لم يتحقق الناقض ولم تجترف امواج البحر بالضبط
فأن الطهارة سارية المفعول والبلد الساحلى موجود يرجع اليه اهله على
العادة ولا تقف الاحتمالات والشكوك امام عودتهم اليه :

(حجة القول الآخر) وهو حجية الأستصحاب (وجوه - الأول ان المقتضى

للحكم الأول ثابت والعارض) المحتمل (لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته فى الثانى) وهكذا حتى يحصل لنا يقين ننفذ به يقينا ولا يسوغ لنا ان ننفذ يقينا بشك (اما ان مقتضى الحكم الأول ثابت فلأنا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلأن العارض انما هو احتمال تجد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع (متحقق لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله :

(الثانى) من الوجوه (ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا) اذا لم تعاكسه العادات بحسب الظروف والاحتفافات (والا لانقلب من الامكان الذاتى الى الاستحالة) وهنا يجب ان يعرف ان الامكان العقلى وحده ليس هو الملاك فى كافة الأشياء ولا الاستحالة العقلية مورد بحث فى كل شىء بل كما ذكرنا العادات بحسب الظروف والاحتفافات تقطع حاكمية الامكان الذاتى والاستحالة العادية تقف امام من يتعبد بالاستحالة العقلية فى كل شىء نعم هناك مطالب عقلية محضة تتمشى فيها هذ القوانين ولا تتمشى فى كل الأشياء (فيجب ان يكون فى الزمان الثانى جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الآخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاءه مرجح من عدمه فى اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب) وهذا الدليل كما اسلفناه سيق بمساق العقلية المحضة وبسبب الاستصحاب ليس كله من هذا القبيل :

(الثالث) من الوجوه (ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال فى كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود فى موضع الخلاف) وذلك كمسئلة من تيقن الطهارة وشك فى الحدث فانه يعمل على يقينه (وكذلك العكس)

صحيحا لان المقتضى للتحليل وهو العقد اقتضاه) اى اقتضى التحليل (مطلقا) غير محدود بأمد (ولا نعلم ان الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضى) الذى تيقن وجوده وشك فى ارتفاعه بالألفاظ المذكورة (لا يقال المقتضى هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لأننا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطى لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضى لا الى دوامه) فأن دوامه مولود وجوده المتيقن (فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الراجع) له ليكون نقض يقين بيقين (فان كان الخصم يعنى بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل) بل بدليل (وأن كان يعنى به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا) لم يسبق فى هذا الأصل انكار للمحقق حتى يقال هنا انه رجع عنه (ومصير الى القول الآخر كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسألة التيمم وتفصح عنه حجة المرتضى فكأنه استشعر ما يرد على احتجاجة من المناقشة فاستدل بهذا الكلام وقد اختار فى المعتبر قول المرتضى وهو الأقرب) عند المصنف والحق خلافه كما قرئت مفصلا واما مثال التيمم فقد اوضحنا حاله وانه ليس من باب الاستصحاب :

(المطلب التاسع : فى الاجتهاد والتقليد : اصل : الاجتهاد فى اللغة تحمل الجهد وهو المشقة فى امر) من الأمور (يقال اجتهد فى حمل الثقل ولا يقال ذلك) اى اجتهد (فى) الأمر (الحقيق) لأنه لا يحتاج الى تحمل مشقة (واما فى الاصطلاح فهو استقراغ الفقيه وسعه فى تحصيل الظن بحكم شرعى) والحق ان يقول فى تحصيل الحكم الشرعى وذكر الظن وحده لامجال له لان محصول الاجتهاد قد يكون علما (وقد اختلف الناس فى قبوله) اى الاجتهاد (للتجزئة بمعنى جريانه فى

بعض المسائل دون بعض وذلك) تفسير للتجزئة (بأن يحصل للعالم ما هو مناط الأجتهاار فى بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها :
 اولاً) اى انه لا يتجزء فلا يكون الشخص مجتهداً فى بعض المسائل مقلداً فى البعض الآخر (ذهب العلامة فى التهذيب والشهيد فى الذكرى والدروس ووالدى فى جملة من كتبه وجمع من العامة الى الأول) اى قبوله للتجزئة (وصار قوم الى الثانى) وهو عدم التجزئة :
 (حجة الأولين) القائلين بقبوله للتجزئة (انه اذا اطلع على دليل مسألة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق فى تلك المسألة وعدم علمه بأدلة غيرها لمدخل له فيها وحينئذ فكما جاز لذلك) المجتهد المطلق (الأجتهاار فيها فكذا هذا) المتحدث عنه :

(احتج الآخرون) المانعون من قبوله للتجزئة (بأن كل ما يقدر جهله) للمتحدث عنه (يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعمل من الدليل) وهذا اشكال وارد (واجاب الأولون بأن المفروض حصول جميع ما هو دليل فى تلك المسألة بحسب ظنه وحيث يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض) لكن لم يتوجهوا الى ان ظنه قاصر بالنسبة الى المجتهد المطلق (والتحقيق عندى فى هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوى استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع) فى التصوير فقط (ولكن التمسك فى جواز الأعتماار على هذا الأستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لانقول به نعم لو علم ان العلة فى العمل بظن المجتهد المطلق هى قدرته على استنباط المسألة امكن الألاحاق من باب منصوص العلة ولكن الشأن فى العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان تكون هى) اى العلة (قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى

الأعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة (العلمية) ولا شك ان القوة الكاملة ابعو عن احتمال الخطأ من الناقصة فكيف يستويان سلماً لكن التعويل فى اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعى وهو اجماع الأمة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور فى موضع النزاع) وهو التجزئ فى الاجتهاد (ان يحصل دليل ظنى يدل على مساواة التجزئ للأجتهاد المطلق واعتماد المتجزئ عليه) اى على هذا الدليل الظنى الدال على مساواة التجزئ للأجتهاد المطلق فى احراز نفسه وانه مثل المجتهد المطلق (يفضى الى الدور) لان احراز نفسه موقوف على ذلك الدليل الظنى له وحجية ظنه بما هو متجزئ موقوفه على مساواته للمجتهد المطلق وذلك اول الكلام : ولذلك قال (لانه تجزئ فى مسألة التجزئ وتعلق بالظن) الحاصل له (فى العمل بالظن ورجوعه فى ذلك) الدليل المفروض (الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكناً لكنه خلاف المراد) لأنه يعود بذلك مقلداً (ان الغرض الحاقه ابتداءً بالمجتهد المطلق) اى انه فى عرضه لا فى طوله (وهذا) وهو رجوعه الى فتوى المجتهد المطلق فى ذلك (الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقاً بالاجتهاد ومع ذلك) الأشكال (فالحكم فى نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركيب التقليد والأجتهاد وهو غير معروف) :

(اصل : وللأجتهاد المطلق شروط يتوقف عليها وهى بالأجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه فى اقامة الأدلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل) لهذا المجل (ان يعلم من اللغة) العربية (ومعانى الألفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط الأحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب

المعمددة وتدخلى فى ذلك) اى معرفة اللغة العربية ومعانى الالفاظ
(معرفة النحو والصرف ومن الكتاب) الكرىم (قدر ما يتعلق بالأحكام بأن
ىكون عالما بمواقعها وىتمكن عند الحاجة من الرجوع إليها ولو فى كتب
الاستدلال و) ان ىعرف (من السنة الأحاديث المتعلقة بالأحكام بأن
ىكون عنده من الأصول المصححة ما ىجمعها وىعرف موقع كل باب بىحيث
ىتمكن من الرجوع إليها وان ىعلم احوال الرواة فى الجرح والتعديل ولو
بالمراجعة وان ىعرف مواقع الأجماع لىحترز عن مخالفته وان ىكون عالما
بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهى والعموم والخصوص الى غير
ذلك من مقاصده التى ىتوقف الاستنباط عليها وهو) اى علم اصول الفقه
(اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان ىكون ذلك
بطريق الأستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف) بين اهل
العلم (لا كما توهمه القاصرون وان ىعرف شرائط البرهان لامتناع
الاستدلال بدونه) وذلك موكول لعلم المنطق (الا من فاز بقوة قدسية
تغنيه عن ذلك وان تكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك ىقدر بها على
اقتناص الفروع من الأصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح فى موضع
التعارض : اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصحاب وغيرهم عدوا فى
فى الشرائط معرفة ما ىتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره
الى صانع موصوف بما ىجب منزه عما ىمتنع باعث للأنبياء صدق اياهم
بالمعجزات كل ذلك) ىكتفى منه (بالدليل الأجمالى وان لم ىقدر على
التحقيق والتفصيل على ما هو رأب المتبحرين فى علم الكلام وناقشهم) اى
ناقش ذلك الجمع من الاصحاب وغيرهم (بعض المحققين بأن هذا من
لوازم الاجتهاار وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك
لا ىختص بالمجتهد ان هو شرط الايمان) فى كل مؤمن (واما معرفة

فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد ولكنها) مهمة في الدرب تمعينة على الاستنباط و (قد صارت في هذا الزمان طريقا تحصل به الدراية فيه ويعين على التوصل اليه : وما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيالات التي تشهد البديهة بفسادها والدعاوى التي تقضى الضرورة من الدين بكذبها) :

(اصل : اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقلية التي وقع التكليف بها واحد وان الآخر مخطأ آثم) ان كان تقصير في البين والا فلا (لان الله كلف فيها بالعلم ونصب عليه وليا فالخطأ له مقصر) ان ثبت في حقه انه مقصر (فيبقى في العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطىء غير معذور) لان الأداة القاطعة لا بد وان يكون في المعرض (وان كانت مما تفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد است فراغ الوسع فيها ولا اثم عليه حينئذ) يستفرغ وسعه (قطعا بغير خلاف يعبأ به نعم اختلف الناس في التصويب فليل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لاحكم معيناً لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد وما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله في حقه وحق مقلده) وهذه عبارة مجملة يجب فحصها فان كان المراد ان لاحكم لله معيناً في الموضوع المفروض فهو خطأ محض فان كل موضوع له حكمه عنده غايته تارة ييقى محجوبا وحينئذ كفاية ما يصل اليه نظر المجتهد يكون هو حكمه الظاهر وحكم من يقلده ان لا طريق له الى الواقع اكثر من ذلك والواقع في مرتبته حكمه ثابت له ونظر المجتهد ان اصابه فذاك والا فهو معذور (وقيل ان

المصيب فيها واحد لأن لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه فهو مصيب وغيره مخطأ معذور وهذا القول هو الأقرب الى الصواب وقد جعله لعلامة فى النهاية رأى الأمامية وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا ارى البحث فى ذلك بعد الحكم بعدم التأيم) حيث يستفرغ الوسع ولا تقصير (كثير طائل فلا جرم كان ترك الأشتغال بتقرير حججهم على ما فيها من الاشكال أوفق بمقتضى الحال) :

(اصل : والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة) تقام من المقلد للمقلد (كأخذ العامى والمجتهد بقول مثله وعلى هذا) وهو الأخذ بقول الغير من غير حجة (فالرجوع الى الرسول مثلا ليس تقليدا له) على ملاك التقاليد الأخرى (وكذا رجوع العامى الى المفتى لقيام الحجة فى الأول) وهو الرسول (بالمعجزة وفى الثانى) وهو المفتى (بما سنذكر : هذا بالنظر الى اصل الأستعمال والا) اى لو تخطينا منطقة الأستعمال العام للفظ التقليد (فلا ريب فى تسمية اخذ المقلد العامى بقول المفتى تقليدا فى العرف وهو ظاهر) بل هو الظاهر لاغيره من الأستعمالات فان اخذ المجتهد بقول مجتهد آخر من غير حجة تقليد لغة لكنه غير مستعمل فى العرف (انا تقرر هذا فأكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد) ولم يعمل بالأحتياط كما يـراد وحيث لا يستطيعه فأن التقليد فى اعماله الشرعية يكون واجبا عليه لاجازة فقط (سواء كان عاميا) محضا (ام عالما بطرف من العلوم وعزا) الشهيد (فى الذكري الى بعض قدماء الأصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الأستدلال على العوام) من ناحية المرجع فى التقليد وانهم يشفعون الفتوى بدليلها (وانهم اكتفوا فيه) اى فى الأستدلال (بمعرفة الأجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع والنصوص

الظاهرة وان الأصل فى المنافع الأباحة وفى المضار الحرمة مع فقد نص قاطع فى متنه ودلالته والنصوص محصورة) والهدف ان هذه النكبات المذكورة بروزها فى الوقائع اغنى عن ان يقرن المرجع فتواه للمقلد بالدليل (وضعف هذا القول ظاهر) لأنه نوع من التعمية على المطالب الواضحة الأغلاق والصعوبة فمن اين يتيسر الوقوف على الاجماعات الحاصلة من مناقشات العلماء عند الحاجة الى الوقائع والنصوص الظاهرة ليست فى صحن الكف ولا تشخيص الأصل ومجراه بهين ولا النصوص محصورة باللون الذى يريد (وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الأذن للعوام فى الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك) الاتفاق الحاصل على الجواز (بأنه لو وجب على العامى النظر فى ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالأجماع ولأنه يؤدى الى استيعاب وقته بالنظر الى ذلك) لأن الحوارث المحتملة البروز وهى واقعة فى صفوف التكليف ليست محدودة محصورة والنظر فى تصويراتها على ما يقتضيه المشى الفقهى فى غاية الصعوبة (فيؤدى) ذلك (الى الضرر بأمر المعاش المضطرا ليه) فى الحياة وبعبارة اخرى تكليف المكلفين بأن يكونوا جميعا مجتهدين من المستحيلات (واما عند نزول الواقعة فلأن ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامى عند نزول الحادثة) به (بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم) وهو جواز بل وجوب رجوع العامى الى المجتهد الجامع للشرائط (لامجال للتوقف فيه) :

(اصل : والحق منع التقليد فى اصول العقائد) لأنها محدودة وقابلة للفهم بأدلة ميسورة وليست هى فى كثرتها كالفروع الفقهية بل ولا ربط ولا تحصيل الدليل عليها بشاق كالاستدلال على الفروع (وهو قول جمهور

علماء الاسلام الا من شد من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على
 خلافه) اى خلاف ما ذهب اليه هؤلاء الشواذ (فلا التفات اليه : اذا
 عرفت هذا فاعلم ان المحقق بعد مصيره الى المنع) عن التقليد (فى
 هذا الاصل) وهو التقليد فى اصول العقائد (وذكره الاحتجاج عليه
 قال وانا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطأ) عندما يأخذ اصول عقائده
 بالتقليد (موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر نعم وخالفه الأكثرون احتج)
 اى الشيخ (باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامى مع العلم
 بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالأدلة القاطعة - لا يقال - قبول الشهادة
 انما كان لأنهم كانوا يعرفون اوائل الأدلة وهو سهل المأخذ لأننا نقول
 ان كان ذلك حاصلًا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة) واخذ هذه
 النتيجة لامجال له لأن المؤاخذة ليست منحصرة على اصول العقائد -
 اللازمة للمكلفين بل هى على كل تكليف لم يقم به المكلف اعتباطًا ورغبة
 نفسية (فيحصل الغرض وهو سقوط الأثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف
 لزم ان يكون الحكم بالشهادة) وترتيب الاثرعليها (موقوفًا على العلم
 بحصول تلك الأدلة للشاهد منهم لكن ذلك محال) التعبير بالمحالية
 فى ما نتحدث عنه توسع فى التعبير والحق ان يقول لكن ذلك غير مألوف
 فلا يستل الشاهد اولا عن عقائده بالدليل ثم بعد ذلك يؤخذ بشهادته
) ولان النبى كان يحكم باسلام الأعرابى من غير ان يعرض عليه ادلة
 الكلام ولا يلزمه بها بل يأمره بتعلم الأمور الشرعية اللازمة كالصلاة وما
 اشبهها وفى هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ له على
 محاكاه عنه او تررده فيه مع انه ليس بشىء لان تحرير الادلة بالعبارات
 المصطلح عليها) بين اهل الفن (ودفع الشبه الواردة فيها ليس بالازم
 بل اللازم معرفة الدليل الأجمالى بحيث يوجب الطمأنينة وهذا يحصل

بأيسر نظر فلذا لم يتوقفوا فى قبول الشهادة على استعمال المعرفة ولم يكن النبى يعرض الدليل على الأعرابى المسلم ان كان يعلم منهم العلم بهذا القدر كما قال الأعرابى (فى الاستدلال على وجود الصانع) البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام يدل على المسير افسموات ذات ابـجـراج وارض ذات فجاج لاتدلان على اللطيف الخبير) او ما هو من هذا القبيل من اقامة الدليل :

(اصل : ويعتبر فى المفتى الذى يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد) اى فضلا عن الاجتهاد (ان يكون مؤمنا) بالأيمان الخاص (عدلا وفى صحة رجوع المقلد اليه) يشترط (علمه بحصول الشرائط فيه) من الاجتهاد وكونه مؤمنا بالأيمان الخاص وعدلا : ويحصل العلم بما ذكرنا (اما بالمخالطة المطلعة) والمخالطة المطلعة انما تفيد الاطلاع على العقيدة والملكة فى العدالة ولا يستفيد العامى منها اطلعه على اجتهاده الا بطرف ضعيف جدا (او بالأخبار المتواترة او القرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة عدلين عارفين لانهما حجة شرعية الا ان اجتماع شرائط قبولها فى هذا الموضع عزيز الوجود) لان معرفة الاجتهاد والتحقق من وجوده وحصوله فى الطرف ليسا بأمر هين (كما لا يخفى على المتأمل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فأن العلامة فى التهذيب قال لا يشترط فى المستفتى علمه بصحة اجتهاد المفتى لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد) باحراز اجتهاد المسؤل (بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق لا يكتفى العامى بمشاهدة المفتى متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا) لاستجماعه شرائط الفتوى (ولا

بأقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا فى نفسه) حيث يكون انسانا صافيا (او مغالطا) حيث لا يكون كذلك (بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته) هو (وممارسة العلماء) له (وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه) اى انه بالغ هذه الدرجة (والاختلاف بين هذين الكلامين) للعلامة والمحقق (ظاهر كما ترى وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى بيان واحتجاج العلامة بالآية) فاسئلوا اهل الذكر (على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها) وانها خاصة بالأئمة المعصومين (وقد نبه عليه فى النهاية واما ثانيا فلأنه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر) المسؤولين (بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره) اى غير من جمع الشرائط (بل عدم جوازه وحينئذ فلا بد من العلم بحصول الشرط او ما يقوم مقامه) اى مقام العلم (وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامى طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لأنه) اى ذلك الطريق (يعلم بالمخالطة والأخبار المتواترة حال العلماء فى البلد الذى يسكنه ورتبتهم فى العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن فى هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بأن يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لأننا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة فى البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة او الصناعة فكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الأرب : اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحار المفتى ظاهر وكذا) هو ظاهر (مع التعدد) فى المفتين (والاتفاق فى الفتوى) وظهوره مع الاتحار فى المفتى الرجوع اليه ومع التعدد فيه وحصول الاتفاق التخيير حيث لامزية كما سيجىء البحث عنها (واما مع

الاختلاف) فى الفتوى (فأن علم استوائهم فى المعرفة والعدالة تخير المستفتى فى تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح فى العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الأصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الأعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخير هنا ايضا) كمسئلة الأستواء فى المعرفة والعدالة (والأعتما د على ما عليه الاصحاب) من تقديم الأعلم (ولو ترجح بعضهم بالعلم) بأن كان اعلم من غيره (و) ترجح (البعض) على غيره (بالورع) بأن كان اورع منه (قال المحقق يقدم الأعلم) على الأورع (لأن الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذى عنده) اى عند الأعلم (من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الآخر) على ورع الأعلم (وهو) اى مقاله المحقق (حسن) :

(اصل : ذهب العلامة فى التهذيب الى جواز بناء المجتهد فى الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق فعدى شرائط تسويغ ان يكون المفتى بحيث اذا سئل عن لمية الحكم) بأن قيل له لم حكمت به (فى كل واقعة يفتى بها اتى به وبجميع اصوله التى يبتنى عليها وقال فى موضع آخر اذا افتى المجتهد عن نظر فى واقعة وقعت بعينها فى وقت آخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى) مجردا (وان نسيه) على مرور الاوقات بحيث اذا سئل عن مدرك فتواه وقف (افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الأول فلا كلام وان خالفه وجبت الفتوى بالأخير : ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل) فرضا فى الواقعة الأولى (فوجب الأستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر) بل الحق ان تجدد الانظار مانع من

ذلك وهذا العلامة نفسه كم له فى المسئلة الواحدة من آراء متعدده يعرف ذلك من طالع كتبه الفقهيية وقارن بينها :

(اصل : لانعرف خلافا فى عدم اشتراط مشافهة المفتى فى العمل بقوله) وفتواه (بل يجوز) العمل (بالرواية عنه مادام حيا) واما رواية فتواه بعد موته لمن يريد ان يقلده بعد مات او كان مقلدا له فى حياته ثم مات وازاد الاستمرار باقيا على تقليده فسيأتى القول عنها (واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامى اذا روى عن المفتى) واحتجوا ايضا (بلزوم العسر بالتزام السماع منه) وهذا صحيح لاغبار عليه بشرط ان يكون الراوى لفتواه متميزا لها (وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت) ابتداءً تقليد او استمرارا فيه (ظاهر الأصحاب الأطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع) عن تقليد الميت (فى كلام الاصحاب على ما وصل الينا رديئة جدا لاتستحق ان تذكر ويمكن الاحتجاج له) اى للمنع (بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا) على جوازه (وللزوم الحرج الشديد والعسر) بل الاستحالة العادية (بتكليف الخلق) جميعا (بالأجتهاه وكلا الوجهين) من الاجماع على جواز التقليد ومن لزوم الحرج بالتكليف بتحصيل الاجتهاه للناس (لا يصلح دليلا فى موضع النزاع) بأن يتناول فى المرجع الميت فوق تناوله للحى (لان صورة حكاية الاجماع صريحة فى الاختصاص بتقليد الأحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد فى الجملة) فلا يندرج الميت مع وجود الحى مضافا الى ان الميت حيث يموت لا يمكن فى حقه تجديد النظر والحى يمكن ذلك فيه وقد حصل تغير الفتوى من تجديد النظر كثيرا فالحق ان لامجال لتقليد الموتى مع وجود المجتهدين الأحياء خصوصا والحوادث تطراً بالمستجدات على مرور الزمن والجديد لا بد له

من نظر والتبعيض فى التقليد لا ظاهرة معقولة له (على ان القبول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة) المتحدث عنها وهى تقليد الميت (اجتهادية وفرض العامى فيها) اى فى المسئلة الاجتهادية (الرجوع الى فتوى المجتهد وحينئذ فالقائل بالجواز) من المجتهدين (ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه) بالجواز لتقليد الميت (فيها دور ظاهر) فان فتواه بالجواز فتوى ميت بالفعل والكلام فى فتوى الميت انها تقبل اولاً (وان كان) المجتهد المفتى بالجواز (حيا فاتباعه فيها) اى فى مسئلة جواز تقليد الميت (والعمل بفتوى الموتى فى غيرها بعيد عند الأعتبار غالباً مخالف لما يظهر من اتفاق علماءنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحى بل قد حكى الاجماع فيه صريحاً بعض الأصحاب) :

(خاتمة : فى التعادل والترجيح : تعادل الأمارتين اى الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضى تخييره فى العمل بأحدهما لانعرف فى ذلك من الأصحاب مخالفاً وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم) اى من اهل الخلاف (من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الأصلية وانما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه) يترجح به احدهما على الثانى (لوجوب المصير اليه) اى الى ذى المزية (اولاً عند) بروز (التعارض وعدم امكان الجمع) بينهما بتخصيص العام مثلاً او تقييد المطلق الى امثال ذلك (ولما كان تعارض الأدلة الظنية عندنا منحصر فى الأخبار لاجرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها) اى الى الأخبار (وهى كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بأمور - الأول - كثرة الرواة لاحدهما بالنسبة الى الآخر (كأن يكون رواية احدهما اكثر عدداً من) رواية الخبر (الآخر فيرجح ما رواه اكثر لقوة الظن ان العدد الأكثر ابعد عن الخطأ

أسنى المغامر في التعادل والترجيح - ٣٢١ -
من الأقل لان كل واحد) من رواته (يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره)
ممن روى الخبر بعينه (قوى حتى ينتهى) من كثرة الرواة له (الى
التواتر المفيد لليقين) بصدوره عن الحجة (الثانى) من المرجحات
(رجحان راوى احدهما على راوى الآخر فى وصف يغلب معه ظن الصدق
كالثقة والفتنة والورع والعلم والضبط) للمروى (قال المحقق رجح الشيخ
بالمضابط والأضبط والعالم والأعلم محتجا بان الطائفة قدمت مارواه محمد
بن مسلم وبريد بن معاوية والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس له
حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بأن رواية العالم والأعلم ابعد عن
احتمال الخطأ وانسب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى - الثالث)
من المرجحات (قلة الوسائط وهو علو الأسناد فيرجح العالى لأن احتمال
الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة فى النهاية علو الأسناد
وان كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط
والكذب اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره) اى انه قل ما يحصل اسناد
عال (وايضا فان احتمال الخطأ والغلط فى العدد الأقل انما يكون اقل
لو اتحدت اشخاص الرواة فى الخبرين او تساوا فى الصفات) وان لم
يتحدوا فى الأعيان (واما اذا تعددت) اشخاص الرواة فى الخبرين
ولم تتحد (وكانت صفات الأكثر اكثر فلا) تقدم للأقل رواة من الأكثر رواة
(وهذا الكلام) عند المصنف (ليس بشىء لان تأثير الندور) وقلة
الحصول فى الخارج لعلو الأسناد وهو المراد بقوله (فى مثله : غير
معقول) اى انه لا يتعقل من قلة حصوله فى الخارج مرجوحيته فان الكلام
فيما اذا حصل هل يكون به الخبر الواجد له راجحا على الآخر بسببه
اولا وهذا الأمر لا يتفاوت فيه قلة حصول الخبر العالى الاسناد او كثرته
وانما الكلام على هذه المزية (واشترط الأتجار) فى رواة الخبرين

روايتهما باللفظ اما حيث يكون امرهما معا رواية المعنى ويستويان فى الضبط والمعرفة ويكون اللفظ لهما فلا ترجيح لأن كون احدهما فصحا فى تعبيراته والآخر فاقدا لذلك والمحتوى من تعبيريهما واحد محفوظ مضبوط لا اثر له فيما نحن بصدده وهو واضح (واما الأفصح فلا يرجح على الفصح خلافا للعلامة فى التهذيب اذ المتكلم الفصح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح) من غيره (وثانيها) اى ثانى وجوه ترجيح متن على متن (ان تتأكد الدلالة فى احدهما بأن تتعدر جهات دلالة او يكون اقوى) دلالة (ولا يوجد مثله فى) الخبر (الآخر فيرجح متأكد الدلالة ومن امثله) اى امثلة متأكد الدلالة (ما جاء فى بعض اخبار التقيصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله) تفسير لقوله ما جاء (قصر فان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله) وهو نص صريح فيقدم على معارضه بسبب نوصيته وتأكد دلالة (وثالثها) اى ثالث وجوه ترجيح احد المتنين على الآخر (ان يكون مدلول اللفظ) اى هو محتوى الرواية وبه دليليتها (فى احدهما حقيقيا وفى الآخر مجازيا و) الحال انه فى مجازيته (ليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة) فيه نظر اذا كانت المجازية محققة وطافحة بالمعنى المراد طفوح الحقيقة بذلك (او يكون فيهما) معا (مجازيا لكن مصحح التجوز اعنى العلاقة) المصححة (فى احدهما اشهر واقوى واظهر منه فى الآخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والأظهر) بما يؤثّر ذلك فى طفوح المحتوى والا فلا (ورابعها) اى الوجوه المقدمة لمتن على متن (ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر آخر ودلالة الآخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج : وقد ذكر بعض الناس ههنا) اى فى مرجحات متن على متن (وجوها أخر كثيرة والمقبول منها داخل فى عموم ما ذكرناه وان كان فى كلام الكل) من

الذاكرين لهذه الوجوه (مفردا بالذكر) على حده (كترجيح العام الذى) بقى على عمومه و (لم يخصص والمطلق الذى) بقى على اطلاقه و (لم يقيد على) العام (المخصص و) المطلق (المقيد وكترجيح مافيه تعرض للعلة على ماقتصر فيه على الحكم) فقط (وكترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر) احتمالا (كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلاثة معان ووجه دخولها) اى هذه الامور (فيما ذكرناه ان الأول) وهو ترجيح العام الذى لم يتخصص والمطلق الذى لم يتقيد على العام المخصص والمطلق المقيد (يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز) وقد عرفت منا ما فى هذا المرجح من كلام (والثانى) وهو ترجيح ما فيه تعرض للعلة على ماقتصر فيه على الحكم : يرجع (الى ترجيح الاقوى دلالة على الأضعف لان التعليل) للحكم (يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث) وهو ترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلاثة يرجع الى ترجيح الاقوى دلالة على الأضعف لان الأقل ابهما ما اقوى من الاكثر ابهما :

(ومنها) اى من المرجحات (الترجيح بالامور الخارجية) عن المتن والسند (وهى اربعة - الأول اعتضاد احدهما بدليل آخر فانه يرجح على ما لا يؤيده دليل - الثانى - عمل اكثر السلف بأحدهما فيرجح به على الآخر قال المحقق انا عمل اكثر الطائفة على احد الروايتين كانت اولى انا جوزنا كون الأمام فى جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب - الثالث - مخالفة احدهما للأصل وموافقة الآخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة : وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ : حجة الأول) وهو مقدم المخالف (وجهان - احدهما - ان المخالف للأصل ويعبرون عنه بالناقل) اى انه

بمخالفته له ينقل عنه لان الأصل لاموضوعية له مع الدليل (يستفاد منه مالم يعلم الا منه والموافق) للأصل (يسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل) بموافقه للأصل العقلائى (فكان اعتبار الأول) الذى فيه جديد فائدة (اولى) مما فائدته مندكة فيما سواه : وهذا استدلال فارغ فان هذه الاعتبارات استحسانية محضة لا دخل لها بواقعيات الأمور (والثانى) من الوجهين (ان العمل بالناقل) الذى هو مخالف للأصل (يقتضى تقليل النسخ لأنه يزيل حكم العقل فقط) واطلاق النسخ هنا لغوى لاشعرى (بخلاف المقرر فإنه) حيث قدمه على الناقل (يوجب تكثيره) اى تكثير النسخ (لازالته حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل) وهذا القول سفسطة لأننا عند تعارض الناقل والمقرر وتقديما للمقرر لاندع مجالا للناقل حتى يقال انه نسخ حكم الأصل (وحجة) القول (الثانى) وهو تقديم موافق الأصل على مخالفة (ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته ان فائدة التأسيس اقوى من فائدة التأكيد وحمل كلام الشارع على الأكثر فائدة اولى) وهذا الكلام لا ينطبق على الخبر الموافق للأصل بل انطباقه على المخالف واضح فكيف استدل به من رجح الموافق مضافا الى ان مفاده شعرى اعتبارى محض (والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه) لانتعقل ان ترجيح الناقل عند معارضته بالمقرر يستلزم تقديم المقرر عليه بل ترجيحه يستلزم اسقاطه والأعراض عنه كما فى كل ترجيح (وذلك) اى ترجيح الناقل (يقتضى كونه) اى كون المقرر (واردا حيث لاحاجة اليه لان مضمونه معلوم ان ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التأكيد) لحكم العقل (وقد علم مرجوحيته) اى التأكيد بالنسبة الى التأسيس وهذا الكلام يؤيد القائلين بتقديم المخالف لا المقرر (بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فإن

ترجىحه يقتضى تقدم الناقل علىه) وكما اسلفنا ان المتعارضين يتمانعان حتى يترجح احدهما على الآخر فاذا ترجح المقرر لم يبق مجال للناقل لانه يقتضى تقدمه علىه (فىكون كل منهما واردا فى موضع الحاجة) - لا - وروا الا لما قيل بحجتيه (اما الناقل فظاهر) سقوطه بترجىح المقرر علىه (واما المقرر فلو روده بعده) لاثزلزمان الورود انما الأثر لحجية الوارد فحيث ترجح المقرر لاعتضاده بالأصل نعتبره هو الوارد فى موضع الحاجة (فىؤسس مرفعه الناقل) والذى يرفعه الناقل هو حكم الأصل والمقرر عندما يترجح يأتى الى ذلك المرفوع فىثبته (فىكون هذا) اى المقرر (اولى) من الناقل : وكل ما ذكره هنا تصورات اعتبارية زائفة والحق ان المقرر حيث تقدمه لان الأصل يقويه ويعاضده (وكلتا الحجتين) المذكورتين لمرجح المخالف والموافق للأصل قرأت ما فىهما من مؤاخذات ولذلك (لاتنهض بأثبات المدعى) واقصى ما قاله مقدم الناقل ان فيه فائدة جديدة تأسيسية واسلفنا ان هذا اعتبار لا يثبت الحجية كما ان اقصى ما مع مقدم المقرر انه معتضد بالأصل مؤيد به وهذا اولى من ذلك بالاعتبار لما فيه من التقوية (قال المحقق بعد نقله للقولين) المذكورين (و) نقله (حاصل الحجتين ونعم مقال الحق انه اما ان يكون الخبران عن النبى او عن الأئمة فان كان عن النبى) وضح سندا ومتنا (وعلم التاريخ كان المتأخر اولى سواء كان مطابقا للأصل ام لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الأئمة وجب القول بالتخيير) مطلقا (سواء علم تاريخهما او جهل لان فائدة التاريخ مفقودة هنا والنسخ لا يكون بعد النبى الرابع) من المرجحات (ان يكون احدهما موافقا لأهل الخلاف والآخر مخالفا فيرجح المخالف لاحتمال التقية فى

الموافق وقد حكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان فى العدالة والعدد عمل بأبعدهما من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجة فى ذلك برواية رويت عن الصادق (مفارها الأخذ بما خالف القوم) وهو اثبات لمسألة علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك مافيه مع انه قد طعن فيه (اى فى هذا الخبر) فضلاء الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بأن الأبعد (عن العامة) لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل (التقية) قلنا لانسلم انه (اى المخالف) لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جازت الفتوى لمصلحة يراها الأمام كذلك تجوز الفتوى بما يحتمل التأويل مراعاة لمصلحة يراها ويعلمها الأمام وان كنا (نحن) لانعلمها فأن قيل (ان) ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لامطلقا فلم يلزم سد باب العمل هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلأن رد الأستدلال بالخبر بأنه اثبات لمسألة علمية بخبر الواحد ليس بجيد ان لا مانع من اثبات مسألة بالخبر المعتبر من الآحاد ونحن نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذى اشار اليه لم تثبت صحته فلا ينهض حجة (على اثبات مسألة علمية) واما ثانيا فلأن الافتاء بما يحتمل التأويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الأئمة اقرب وواظهر وذلك كافى فى الترجيح (للمخالف على الموافق للقوم) فكلام الشيخ عندي هو الحق :

وفى ليلة الاربعاء ثالث ربيع الثانى من سنة الف واربعمائة

وثمانية للهجرة النبوية تم تدوين هذا الشرح الجليل

على معالم الأصول على يد مؤلفه محمد بن

محمد طه بن نصر الله الحويزى

الكرمى

فى مدرسته العلمية فى الاهواز

ولنحمد الله شاكرين

١٤٠٨

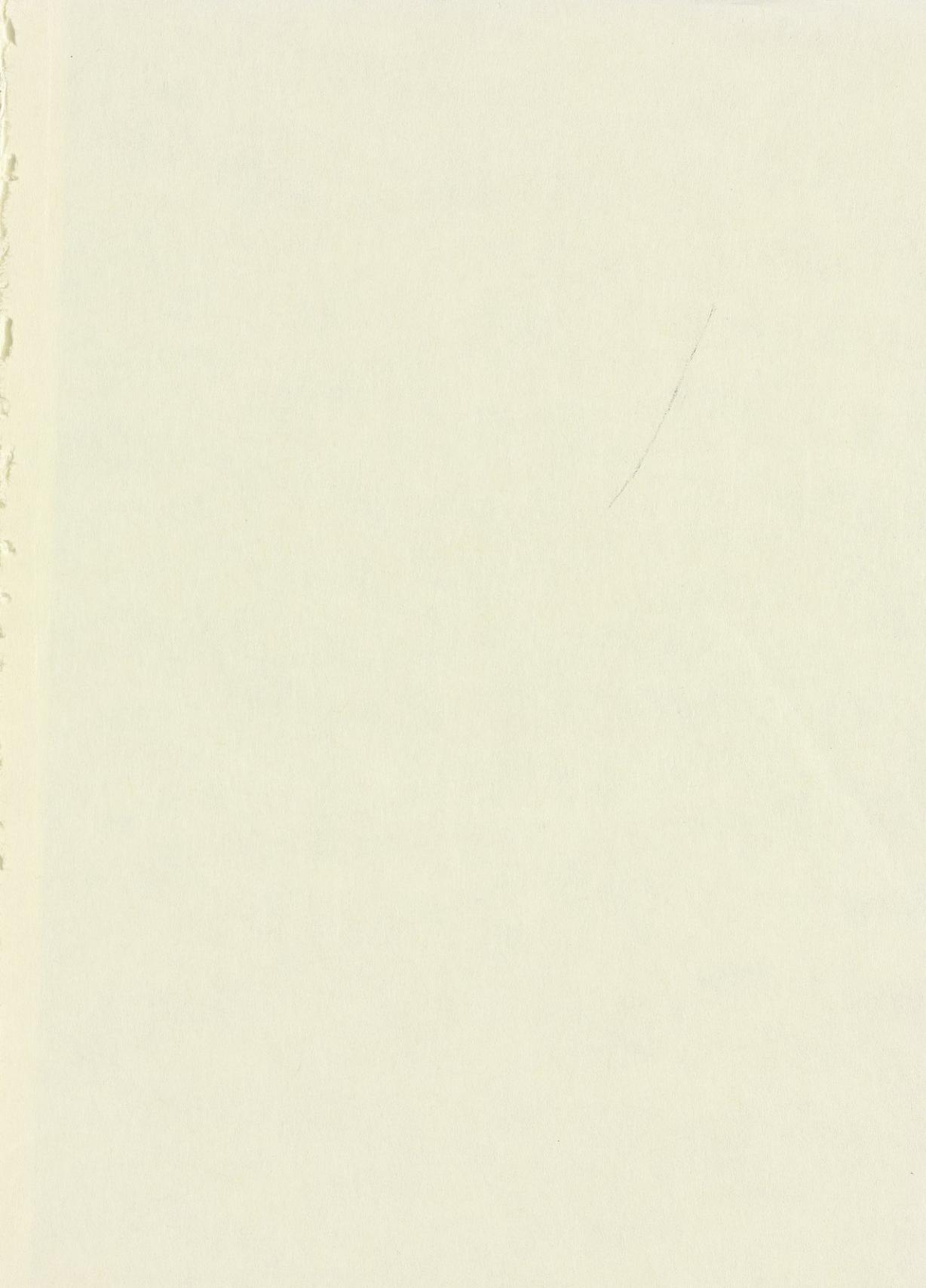
هـ

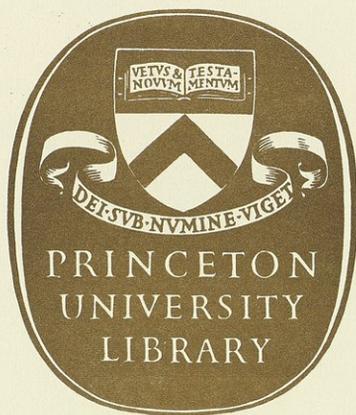
فهرست اسنى المغانم

<u>العنوان</u>	<u>الصفحة</u>
الديباجة	١
فضل العلم	٦
من هو العالم	١٦
ماحق العالم	١٩
ماهى وظيفة العالم	١٢٠
فى المعلوم	٢٥
افعال الله	٢٧
الفقه	٢٩
مراتب العلوم	٣٣
موضوع العلم	٣٤
موضوع الفقه	٣٥
تقسيمات لفظية	٣٦
الحقيقة الشرعية	٣٧
الاشترك اللفظى	٤٥
استعمال اللفظ فى معنيين	٥٥
صيغة افعال	٦٠
المرءة والتكرار	٦٩
الفور والتراخى	٧٣
ماهو لازم الفور	٨٠
مقدمة الواجب	٨١
النهى عن الضد	٨٧

<u>العنوان</u>	<u>الصفحة</u>
الواجب التخييري	١٠٢
الواجب الموسع	١٠٢
فى التعليق على الشرط	١٠٩
فى التعليق على الوصف	١١١
فى التعليق على الغاية	١١٥
الأمر مع انتفاء الشرط	١١٦
نسخ الوجوب	١٢٣
صيغة النهى	١٢٩
اجتماع الأمر والنهى	١٣٤
دلالة النهى على الفساد	١٣٨
فى العموم والخصوص	١٤٥
الجمع والمفرد المعرفان	١٤٩
الجمع المنكر	١٥١
اقل مراتب الجمع	١٥٤
خطاب المشافهة	١٥٥
فى منتهى التخصيص	١٥٦
الباقى بعد التخصيص	١٦٠
حكم العام المخصص	١٦٨
وقوع المخصص بعد متعدد	١٧٢
حكم العمل بالعام	١٧٦
تعقب الضمير للعام	١٩٥
تخصيص العام بالمفهوم	٢٠٠

<u>العنوان</u>	<u>الصفحة</u>
تخصيص الكتاب بالخبر	٢٠١
فى بناء العام على الخاص	٢٠٤
فى المطلق والمقيد	٢١١
فى المجمل والمبين	٢١٦
فى الاجماع	٢٣٩
فى الأخبار	٢٤٨
خبر الواحد	٢٥١
شروط خبر الواحد	٢٦٦
عدالة الراوى	٢٧٢
الجرح والتعديل	٢٧٦
مستند الراوى	٢٧٩
النقل بالمعنى	٢٨٢
الأرسال	٢٨٤
فى النسخ	٢٨٧
فى القياس والأستصحاب	٢٩٥
فى الاجتهاد والتقليد	٣٠٨
فى التصويب والتخطئة	٣١٢
فى التقليد	٣١٣
فى المفتى	٣١٦
فى التعادل والترجيح	٣٢٠





WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
Oct. - Dec. 1995
We're Quality Bound

كتب المؤلف الناجزة من الطبع

- فى النحو -

(١) التحفة المحمدية بكليات القواعد النحوية طبع مرات عديدة

(٢) حلّ الطلاسم من شرح الألفية لابن الناظم

- فى المنطق - (٣) التقريب الى حواشى التهذيب طبع ثلاث مرات

(٤) المفحات المحمدية فى مهمات المسائل المنطقية

- فى المعانى والبيان -

(٥) الوشاح على الشرح المختصر لتلخيص المفتاح فى ثلاثة اجزاء طبع مرتين

- فى الاصول - (٦) القول المسدد فى اصول محمد

(٧) الهداية فى تلخيص وتوضيح الكفاية

(٨) طريق الوصول الى تحقيق كفاية الاصول فى اربعة اجزاء طبع مرتين:

وهذا الكتاب الذى بأيدينا

- فى الفقه - (٩) القول الجامع فى تحرير فروع الشرائع

- فى التفسير - (١٠) التفسير لكتاب الله المنير فى ثمانية اجزاء

- فى نهج البلاغة - (١١) بحوث وآراء فى ستة اجزاء

- فى علم الكلام - (١٢) احسن الأثر فى شرح الباب الحادى عشر

(١٣) نتائج الفكر فى شرح الباب الحادى عشر فى اربعة اجزاء

(١٤) الثانى والثالث من الحياة الروحية فى التعليق على محاضرات

تاريخ الأمم الاسلامية

- فى الأدب والاخلاق - (١٥) عواطف نائرة

(١٦) والأول والرابع من الحياة الروحية : هذا فضلا عما نشرناه فى العرفان

والنهج والعدل والايمان ومكتب اسلام وغيرها طوال اكثر من عشر سنين



القيمة ١٠٠٠٠ ريال