عوائد الأيام

تأليف

أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر

منشورات

مكتبة بيروت

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

Niraqi

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله على انعمه والشكر له على الهمه والصلوة على باعث ايجاد العالم محمد سيد العرب والعجم وعلى المعصومين من اهل بيته سادات الامم صلى الله عليه وعليهم وسلم **اما بعد** يقول الاذل الاحقر احمد بن محمد مهدي بن ابي ذر ساعدهم الله يوم العرض لاكبر هذا ما استطرفته من عوائد الايام من مهمات ادلة الاحكام وكليات مسائل الحرام والحلال وما يتعلق بهذا المرام جعلته تذكرة لنفسي ولمن اراد ان يتذكر من اخواني وما توفيقي الا بالله **عائدة** قال الله سبحانه يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود قد اشتهر عند الفقهاء الاستدلال بهذه الاية الكريمة في تصحيح العقود ولزومها وبه يجعلون الاصل في كل عقد عرفي وكل ايجاب وقبول اللزوم واستشكل جماعة في دلالتها فالدلالة تحتاج مدلولا حتى تعلم دلالتها وعدمها وذكروا لاطائفة من كلام المفسرين واللغويين في تفسير الاية ومعنى العقد والعهد قال صاحب الكشاف في تفسيرها يقال وفى بالعهد واوفى به ومنه والموفون بعهدهم والعقد العهد الموثق شبه بعقد الحبل ونحوه ومنه قول الخطيئة قوم اذا عقدوا اعقدوا لجارهم شدوا العناج وشدوا فوقها الكربا وهي عقود الله التي عقدها على عباده والزمها اياهم من مواجب التكليف وقيل هي ما يعقدون بينهم من عقود الامانات ويتحالفون عليه ويتباعون من المبايعات ونحوها والظاهر انها عقود الله عليهم في دينه من تحليل حلاله وتحريم حرامه وانه كلام قدم مجملا ثم عقب بالتفصيل وهو قوله احلت لكم بهيمة الانعام **اقول** الظاهر اتحاد ما جعله ظاهرا مع ما ذكره اولا ويحتمل ان يكون مراده من الاول ما اختص بالواجبات من التكاليف وما اوجب عليهم فعله وما جعله ظاهرا يكون اعم ومراده من عقود الامانات عهودها من الودايع المالية وغيرها من اسرارهم التي يأتمنون فيها بعضهم بعضا والتخصيص بما يتحالفون عليه لحصول

فبيان قوله تعالى اوفوا بالعقود

العناج كتاب جبل ليشد في صدر الدابة الظهرية يمر بين الذنب والمراق وخيط خفيف يشد في احد اذان القلو الخفيفة الى العرقوة قاموس الكربة الحبل الذي يشد في وسط العراق الى بلى الذنب فلا يعبر الحبل الكبير

2272
.7084
.313
1980z

الشد والاستيثاق المأخوذين في معنى العقد والمراد بالتماسك المضافة حيث كانت ذلك في المباشرة
واستيثاقها فراد القائل المعهود التي تكون الأيدي عرفا وقال الشيخ ابو علي الطبرسي في مجمع البيان يقال وفى بعهده
ووفاء وأوفى بإيفاء بمعنى ثم قال والعقود جمع عقد بمعنى المعقود وهو اوكد العهود والفرق بين العهد والعقد ان
العقد فيه معنى الاستيثاق والشد ولا يكون الا بين متعاقدين والعهد قد ينفرد به الواحد الى ان قال واوفوا بالعقود
اى بالعهود عن ابن عباس وجماعة من المفسرين ثم اختلف في هذه العهود على اقوال احدها ان المراد
بها العهود التي كان اهل الجاهلية يعاهد بعضهم بعضا فيما على النصرة والموازرة والمظاهرة على من حاول ظلمهم
او بهم سوء وذلك هو معنى الحلف عن ابن عباس ومجاهد والربيع ابن انس وقتادة والضحاك والسدي وثانيها
انها العهود التي اخذ الله سبحانه على عباده للايمان به وطاعته فيما احل لهم او حرم عليهم عن
ابن عباس في رواية اخرى قال هو نا احل وحرم وما فرض وحد في القرآن كله فلا تنقضوا ولا تنكثوا او
تنقضوه قوله تعالى الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه الى قوله تعالى سوء الدار وثالثها ان المراد بها
العقود التي يتعاقدها الناس بينهم ويعقدها المرء على نفسه كعقد الايمان وعقد النكاح وعقد العهد
وعقد البيع وعقد الحلف عن ابن زيد وروي ايضا عن ابن اسلم وايهما ان ذلك امر من الله سبحانه لاهل الكتاب بالوفاء
بما اخذ به ميثاقهم بالعمل بما في التوراة والانجيل في تصديق نبينا صلى الله عليه وآله وبما جاء به من
عند الله عن ابن جريج وابي صالح واقوى هذه الاقوال قول ابن عباس ان المراد بها عقود الله التي اوجبها
على العباد في الحلال والحرام والفرائض والحدود ويدخل في ذلك جميع الاقوال الاخر فيجب الوفاء بجميع
ذلك الا ان كان عقدا في المعاونة على امر قبيح فان ذلك محظور بلا خلاف انتهى وعلى هذا القول المعول في جمع
البحرين اقول مراده من قول ابن عباس الذي جعله اقوى هو الذي نقله عنه منفردا وهو القول الثاني
ووجه دخول الرابع فيه ظاهر واما وجه دخول الاول فلانه العهد على النصرة على من حاول ظلمهم وكانوا
يحلفون عليه كما يدل عليه قوله وهو الحلف ولا شك ان النصرة على من ظلم وبغى سوءا مما اوجبه الله سبحانه
سيما مع الحلف عليه فانه امر واجب عقلا واجب فيجب بالحلف ووجه دخول الثالث ان المراد ليس كل
عقد يعقده المرء على نفسه ولو اختراعا بل العقود المجوزة شرعا المرخص فيها بلسان الشرع مثل البيع و
النذر والنكاح واليمين كما يدل عليه تصريحه بدخول في قول ابن عباس فانه صرح بان قول ابن عباس
هو عقود الله التي اوجبها على العباد ولا شك ان ما يخترعه المرء ليس كذلك وجه بذلك الرابع اشكل الى
ذكرها الثاني واما الاستثناء الذي ذكره بقوله الا ما كان عقدا في المعاونة على امر قبيح فهو غير منافٍ
للتعميم بالعقود المرخص فيها من الشرع لان فيها ايضا ما يكون كذلك كالبيع الظلمة وبيع المحرم الا ان المعهود والمتبادر
في المعاقد واشكل المنافي للمراد بالمرخص نوعها في الشرع فان قلت قوله سبحانه والذين هم لامناتهم راعون
يدل على حسن الوفاء لكل عهد وان كان مما يخترعه العباد فهو ايضا يكون من عهود الله سبحانه قلنا المستفاد من

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>
32101 019581121

الوفاء بكل عهد الذى لا كلام فيه فيكون عهد الله سبحانه حسن الوفاء فيجب الوفاء بذلك العهد اى اعتقاد
حسنه فيكون كل عهد فى سائر المستحبات فيدل المراد على وجوب الوفاء بهذا العهد من الله ولان حسن
الوفاء بكل عهد ولو كان مختلفا لا وجوبه ومن ذلك يظهر ان ما جعله اقوى لا يدل على صحة كل عقد يتعهد
العباد بينهم ايضا بل يدل على وجوب الوفاء بكل عقد عقده الله سبحانه فلو كان صحة كل عقد اخر موجبا
ثابتا من الله غير هذه الاية يدل ذلك الاية على وجوب الوفاء بمقتضاه لا ان هذه الاية يكون دالة على صحته
وقال البيضاوى الوفاء هو القيام بمقتضى العقد وكذلك الايفاء والعقد العهد الموثق ثم قال بعد الخطبة
المتقدم فصل واصل الجمع بين الشبهين بجهة بعد الانفصال ولعل المراد بالعقود ما يعم العقود التى عقدها
الله على عباده والتى عقدها بعضهم من التكاليف وما يعقدون بينهم من عقود الامانات والمعاملات ونحوها
مما يجب الوفاء به او يحسن ان حملنا الامر على المشترك بين الوجوب والندب او يتمحل ان يكون مراده بما يعقدون
بينهم العقود المرخصة فيها شرعا وقال الراغب على ما نقل عنه العقود باعتبار المعقود والعاقد ثلثة اضرب
عقد بين الله وبين عباده وعقد بين انفسهم وعقد بينهم وبين غيرهم من البشر الى ان قال وظاهر الاية يقتضى
كل عقد سوى ما كان تركه قربة او واجبا وقال فى القاموس بعد ذكر الاية التى عن الفساد وعلى المتسلام اى
بالعهود اقول الايفاء والوفاء بمعنى والعقد العهد الموثق ويشمل هنا كل ما عقده الله على عباده والزمهم اياهم
من الايمان به وملئكته وكتبه ورسله واوصيائه وتحليل حلاله وتحريم حرامه والايمان بمتشابهه وسننه
ورفائه حدوده واوامره ونواهيه وكلما يعقده المؤمنون على انفسهم فيما بينهم من عقود الامانات والمعاملات
الغير المحظورة والتحرى عن الجواد ثم ان رسول الله ﷺ عقد عليهم لعلى ثم بالخلافة فى عشرة مواطن ثم انزل الله بانها
الذين امنوا اوفوا بالعقود التى عقدت عليكم لامير المؤمنين ثم انشد وقال المحقق الاردبيلى فى اثبات الاحكام
الوفاء والايفاء القيام بمقتضى العقد والعقد العهد المشدد بين اثنين فكل عقد بعهد دون العكس لعدم لزوم
الشدة والاثنينية ثم قال بعد نقل كلام صاحب الكشاف ويحتمل كون المراد العقود الشرعية الفقهية ولعل
المراد اعم من التكاليف والعقود التى بين الناس وغيرها كالايمان فالايفاء بالكل واجب لا يدل دليل وجوب
الكل فنهما بينهم ان الاصل فى العقود اللزوم انتهى وقال فى القاموس فى معنى العقد عقد الحبل والبيع
والعقد يعقده شده وعقله كمنعه والحاسب حسب والعقد الضمان والعهد والحبل الموثق الظهر
وقال فى معنى العهد الوصية والتقدم الى المرء فى الشئ والموثق واليمين وذمة عاهده والذى يكتب الولاة
من عهد اليه اوصاه والمحافظ ورعايته الحرمة والامان والذمة والايفاء والمرفق من عهد يعهد وضع بموضع
كذا وقريب منه فى الصحاح وغيره ومن جميع ما ذكر ظهر انه يلزم فى العقد الاستيثاق والشد وان للعهد معانى
متكثرة وان المعانى التى ذكروها للعقود فى الايتين ستة بل ثمانية الاول مطلق العهود والثانى
عهود امير المؤمنين ﷺ والثالث عهود الجاهلية على النحو المتقدم والرابع العقود التى بين الله سبحانه وبين

اما التكاليف والواجبات خاصة او مطلقا على ما حده وشرحه لهم والخامس العقود التي بين الناس والمراد منها
يحتمل ان يكون العقود المتداولة بينهم المقررة لهم من الشرع اى العقود الفقهية وان يكون مطلقها ولو كان اختراعهم
والناس من جميع ذلك ثم ان فقهاءنا الاخيار رضي في كتبهم الفقهية بين تناوله للاستدلال بالآية لزعم اجمالها
وبين حاملها على المعنى الاعم فيستدل بها على جملة كل ما كان عند العقلاء وعرفهم وترتب ثمرتها التي اوادها
مواضعوه الآتي خرج بدليل بل على لزوم الوفاء بالجميع وبين حاملها على العقود المتداولة في الشريعة من
البيع والنكاح والاجارة والصلح والهبة والمزارعة والمساقاة والسبق والرماية وغيرها مما ذكرها
الفقهاء فيستدل بها على ابطال هذه العقود ويتمسك بها في تصحيح هذه اذا شك في اشتراط شيء فيها
او وجود مانع عن تاثيرها ونحو ذلك لا تصح عقد باسمه ومنهم من ضم مع العقود المتداولة ما شاء ربنا عقده
الله سبحانه على عباده ايضا فحمل الآية على كل ما عقده الله سواء كان من العقود المتداولة او غيرها وهو
كما يقف في محط الاستدلال ويظهر من بعضهم ايضا احتمال حملها على العقود التي بنى الناس بينهم
على بعض حكم سواء كان من العقود المتداولة في الكتب الفقهية ام لا ومحط الاستدلال ح كالاول ثم ان
منهم من يفسر الامر بالايفاء على لزوم نفس العقد ووجوب الالتزام به الا اذا تحقق ما يرفع لزومه شرعا فيكون
منافيا لجواز العقد ومنهم من يفسره بالعمل على مقتضى العقد ما دام باقيا فلا ينافي كون بعض العقود جائزا
كالشركة والمضاربة ونحوهما ومنهم من فسره بوجوب اعتقاد لزوم الملازم وجواز الجائز ومنهم من حمله على
الرخصة ونفي الحظر وبعض هذه الوجوه في الايفاء يختص ببعض محامل العقود وتوضيح المقام
ان الآية الشريفة على ما هو نظر الفقهاء يحتمل وجوها الاول ان يكون المراد بالعقود العموم و
الامر بالايفاء لوجوب القيام بالمعقود دائما حتى يرد المزيل الشرعي فيدل الآية على وجوب العمل على
مقتضى كل عقد يعقد ونحن مطابق لحكم العقل بحسن الوفاء بالعهد والاول فيكون ايجابا للوفاء بكل عهد و
شرطا الا ما خرج بالدليل فيكون معنى الآية انه يجب الوفاء بكل عهد موثق بينكم وبين الله كالنذر واشباهه
او منه البكم كالايمان به المعهود في غالب النذور وبعده واداء امانة التكليف التي حملها الانسان او بين
انفسكم بعضكم مع بعض كالبيع واشباهه او بين انفسكم مع انفسكم كالالتزامات على النفس من غير جهة النذر
فيكون الاصل وجوب الوفاء بكل عهد موثق خرج ما خرج بالدليل كالشركة والمضاربة ومثلهما فانها وان
كانت صحيحة بسبب الاجماع او قوله تعالى تجارة عن تراض ونحوه داخلة تحت عموم الآية الا انها ليست بلازمة
بالدليل الخارجي وكالمضاربة وشركة الوجوه والابدان فانها محظورة راسا من الخارج فكلما
يندرج في تجارة عن تراض يثبت صحته منه ولزومه بمثل هذه الآية وما لا يندرج فيه يثبت
صحته ولزومه معا بها بل يثبت الصحة واللزوم في جميع العقود بهذه الآية خرج ما خرج من الصحة
واللزوم وبقي الباقي وعلى هذا الاحتمال لا يجب تتبع احوال العرف في كل عقد في ان بناءهم فيه على اللزوم

او الجواز وبثمر الاول في العقد المجهول الحال بخصوصه شرعا او عرفا ويثبت منها اصل الرخصة والايجاب واللزوم
الثاني ان يثبت المنع من الخارج الثاني ان يكون المراد بالعقود العموم ويكون المراد بالايفاء وجوب القيام بمقتضى العقد
والعهد مادام المتعاقدان والعاهد اذا كان واحدا بان على العهد فالعهد يوجبا او احدهما يكون الوفاء واجبا ومع
وجوبهما او احدهما وفسخ العهد يرتفع الوجوب في ذلك كما في الشركة مثلا فان المرتهن اذا شرط في راس المال شرطا ان يكون
الربح بينهما بالمناصفة فان اصل العقد وان كان جائزا يجوز لكل منهما الرجوع الا انهما ما لم يرضيا يجب عليهما الوفاء بالشرط
فعلى هذا فلا يفيد الا بيان لزوم العقد بالمعنى المتعارف واما على احتمال الثالث ان يكون المراد بالعقود العموم ويكون المراد
بالايفاء وجوب العمل بمقتضى العقد بمعنى اعتقاد لزوم اللازم وجواز الجائز وحل الحلال وحرمة الحرام وعلى هذا فيكون
المراد ما بيناه لكم جوازه من العقود وبيناه اللازم منها من الجائز والراجح عن المرجوحة وفوايدها على مقتضاها فانتقل
لزوم اللازمات واعلموا بمقتضاها وجواز الجائزات واعلموا بمقتضاها وما يتبين لكم من العقود التي بينكم
فاتبعتم المعروف من اللزوم والجواز فاعلموا فيها كذلك فيكون الامر بالنسبة الى العقود المعلومة حالها شرعا
من باب الارشاد والامر بالمعروف وبالنسبة الى غيرها من باب التاسيس والتقرير على ما هو مقتضى العقد
عندهم فيجب تتبع احوال العرف واتى عقد عندهم لازم وايا منه جايز الرابع ان يكون المراد بالعقود
العقود التي بينها فاذهما التاس بينهم سواء كانت من العقود المنصوصة في الشرع او غيرها ويكون المراد بالامر
بيانا لتعهد وترتيب الثمرة التي كانت مطلوبة للمتعاهدين بينهم كلما بعاهدون عليه بينكم فاجزنوه وترتب عليه
الثمرة التي يريدون منه فصار شرعيا فيكون الامر من باب رفع الحظر واثبات محض الرخصة وجوازا بفعلون
ويكون في العقود المجوزة شرعا بخصوصها من باب التاكيد او التاسيس وفي غيرها من باب التاسيس
ويلزمه ان يصير كلما كان عندهم على وجه اللزوم لازما على وجه الجواز جايزا وهذا ايضا يحتاج
الى تتبع احوال العرف في اللزوم والجواز فيبقى الرابع مجملا لان الشرع الخامس ان يكون المراد بالعقود
العقود التي بينها فاذهما التاس غير المتداولة للفقهاء ويكون المراد بالامر ما ذكر في الرابع السادس
ان يكون المراد العقود الفقهية والامر اللزوم ويكون المعنى انها جوزنا لكم وحللنا وترتبنا على الثمرة
من العقود فيجب عليكم الوفاء بمقتضاه مثل ان عقد البيع صحة الشارع وجوزه وترتب عليه الثمرة
التي اراد ها بقوله احل الله البيع ومثل عقد المضاربة الذي جوزه بقوله تجارة عن تراض بينكم ثم
قال اوفوا بالعقود بمعنى يجب الوفاء على مقتضاه من الفعل بمعنى استمرار ملكية الطرفين لما ملكاه فهذا
يثبت اللزوم في جميع العقود المجوزة **السابع والثامن والتاسع** ان يكون المراد بالعقود
احد الثلاثة الاخيرة وبالامر العمل بمقتضى العقد ما كان باقيا فلا يثبت اللزوم العاشر ان يكون
المراد العقود الفقهية ويكون المراد بالوفاء اعتقاد اللزوم في اللازمات والجواز في الجائزات ومما
ذكرنا يظهر احتمالات اخر ايضا ثم لا يخفى ان استدلال الفقهاء بتلك الاية انما يكون لتصحيح عقد برأ

وجملة الامر اى ما كان عقدا ولم يبلغ الشرع حقه لزومه بخصوصه وهذا عند من يقول ببقاء العقود على العموم المطلق او بحمله على جميع ما يفيده الناس بينهم نظما او يكون في تصحيح العقود الشرعية خاصة اذا شك في شرطيته شرطا او مانعيته مانعا او يكون في اثبات اصالة اللزوم في العقود الشرعية خاصة وهذا عند من يخصص العقود بالشرعية واستشكل الاول باستلزامه خروج الاكثر اذ اكثرها بقي عقدا مما لا يجب الوفاء بها اجماعا البتة في جنب الخرج كالمعدوم واجيب عنه بان لزوم تخصيص الاكثر انما هو لو سلم اكثرية العقود الغير المتداولة في الشرع وانما هو اذا اريد بوجوب العقود العموم التوجيهي وهو خلاف التحقيق بل المراد هو العموم الافرادي فاذا لوحظ الافراد فلا ريب ان افراد العقود المتداولة اكثر من افراد غيرها مما يشمله مثل البيع والاجارة والنكاح واستشكل الثاني بانه لو صحت العقود بشك العقود المتداولة فلا بد من ان يكون هي العقود المتداولة في ذلك الزمان وكل ما اتفق فيه شيء محتمل الشرطية او وجد فيه محتمل المانعية لا يحكم كونه من العقود المتداولة في ذلك الزمان فلا يصح التمسك بالآية في موضع من المواضع ولا في خصوص اثبات لزوم بعض ما يلزم خاصة وجاء ايضا وهذا خلاف سيرة العلماء وطريقتهم المسلوكة بينهم بلا خلاف يظهر بينهم في ذلك اصلا من جهة استنادهم البها في محل النزاع والوفاق واجيب عنه بان الالف واللام للعهد والاشارة الى جنس العقود المتداولة في ذلك الزمان المعهودة المضبوطة الآن في كتب فقهائنا كالبيع والاجارة ونحو ذلك لا خصوص اشخاص كل عقد عقد متداول فيه مع كيفياتها المخصوصة والمتداولة فيه ولا ريب في ان مواضع استدلالاتهم بتلك الآية الشريفة داخلة في جنس ذلك العقود في افرادها وان جهل اشتراكها معها في الخصوصيات وذلك لا يقدح في دخولها في ذلك العقود ثم يرد على الثاني انه لم يثبت حقيقة شرعية في العقد والاصل عدم المخصص فيجب ابقاؤه على المعنى اللغوي ثم نقول ان ما تقدم في معنى الامر بالوفاء سوى التزام ما عقد واوعهد واوجب عليه وجوب العمل بما عاهد وعقد لا بخلوا عن تجوز في هيئة الامر بها دة فتعين حمله على وجوب العمل بما عهد واوجب به الذي هو معنى لزوم العقد فيثبت بالاجماع اصالة اللزوم كل ما يصدق عليه العهد والعقد لغة او عرفا الا ما خرج ويتم تصحيح العقد براسه وجملة الامر بها وكذا التمسك بعمومات ما شك في شرطيته او وجود مانعه ولزومه وكذا التمسك بلزوم ما علم حقيقة شرعها وشك في لزومه فيقال انه يحكم بلزوم عقد المساقاة مثلا لو لم نقل بدخوله في البيع وعقد الصلح الابتدائي لو خصصنا الصلح الوارد في الاخبار بما كان لرفع النزاع كما يدل عليه تعريفهم للصلح وعقد اسقاط حق غير بالى حق الرجوع في الطلاق مثلا بعوض شيء آخر وعقد المبايعة بالفارسية والمضارع لو لم نقل بكونه بيعا عرفا اى لم نقل بثبوت معنى البيع عرفا والمقصر انما هو على موضع الاجماع وكذا يحكم بلزوم ما كان من العقود المتداولة ولكن شك في انتفاء شرطه او وجود مانعه كعقد البيع بالفارسية اذا قلنا بكونه بيعا عرفا وكذا يحكم باصالة لزوم جميع العقود المجوزة في الشرع كالاجارة والمزارعة والمزارعة والشركة والمضاربة مما لم يعلم جوازه من الخارج وهذا

بخلاف ما لو خصت بالمتداولة فانه يمكن الاستدلال بالاية لخبر خاص ومع الثاني بالتقريب المتقدم
في دفع الاشكال الوارد على الطائفة الثانية هذا غايته انه يمكن ان يقال ان تقييم الاستدلال بالاية الكريمة
فيلزم جميع العقود في المطالب المنتهية ومع ذلك فقد صرح المتمسك به كالمتن بالاول انه وان كان
مقتضى الجمع المحلى باللام كونه مفيدا للعموم ولكن يخدشه في الاية امران احدهما انا قد ذكرنا في كتبنا
الاصولية ان الثابت من اصالة الحقيقة انما هو اذا قرن بالكلام حين التكلم به ما يوجب الظن بعدم
ارادة الحقيقة اي لم يقترن به ما يظن كونه قرينة التصرف عن الحقيقة بل اقترن ما يصلح لكونه قرينة ومما
فيما ان تقدم طلب بعض افراد الماهية او الجمع المحلى على الطلب بالنظر الدال على الماهية او بالجميع مما
يظن معه ارادة الافراد المتقدمة منه ولا اقل من صلاحيته لكونه قرينة لارادتها الاترى انه اذا قال مولى لعبده
عشرون بيضا ولعشرون ثوبا لعبده اكس كل يوم البيض فلاني والفلاني والفلاني الخمسة يوما كس كل
كل يوم الثوب فلاني والفلاني الخمسة الثوابي ثم قال لعبده يوم اكس البيوت اغسل الثياب اذهب الى السوق
يظن بل يفهم ارادة البيوت والثياب المعهودة دون العموم وعلى هذا نقول ان قوله الا بما في سورة المائدة وهي
على ما ذكره المفسرون اخر السور المتراخي اواخر عهد النبي ص ولا شك ان قبل نزولها قد علم من الشارع وجوب
الوفاء بطائفة جمة من العقود كالعقود التي بين الله سبحانه وبين عباده من الايمان به وبرسله وكتبه والاتيان
بالصلوة والصيام والزكوة والحج والجهاد وغيرها بل بعض العقود التي بين الناس بعضهم مع بعض كالبيع
والنكاح والاجارة والرهن وامثالها وتقدم طلب الوفاء بتلك العقود يورث الظن لارادتها من قوله
اوفوا بالعقود خاصة او بصالح قرينة لارادتها فلا يمكن التمسك باصالة الحقيقة في ارادة جميع الافراد
من الجمع المحلى بما ذكرنا الى ان قوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الى اخره تفصيل لبعض العقود ايضا كما
صرح في كلام بعض المفسرين وهذا ايضا مما يضعف الحمل على العموم وثانيهما انه اذا ورد امر بطلب شئ
ثم ورد طلب او لا يكون هذا الامر الوارد للتاسيس واذا امر بعد امر بطلب آخر فانما يكون الثاني للتاكيد ولو ورد
امر بطلب بعض افراد عام او لا ثم ورد امر اخر بطلب ما ظاهره العموم يجب ان يحمل على التخصيص بما طلب او لا حتى
يكون تاكيدا او غيره حتى يكون تاسيسا واذا حمله على العموم فيكون تاسيسا وتاكيدا معا فغير جايز كما في استعمال
المشترك في معنيه لان كلما يدل على عدم جوازه يدل على عدم جوازه ايضا ولا شك ان كان وجوب الوفاء ببعض
كثيرة معلوما قبل نزول تلك الاية فلا يمكن حملها على العموم الا ان يحمل على باب التاسي ولكنه وان كان جايزا
الا انه خلاف الاصل كالتخصيص في العقود فترجيح احدهما يحتاج الى دليل فتامل الثاني انه قد عرفت
انه متفرع على اشتراط الاستيثاق والشد في معنى العقد وانه العهد الموثق وهو المفهوم من لفظ العقد
فلو ابقينا العقود على العموم ايضا لما دل الا على وجوب الوفاء بالعهود الموثقة لا كل عهد فمن كل عهد
يراد اثبات لزومه شرعا لا بقاء ولا من اثبات استحكامه واستيثاقه وشده ولا يثبت ذلك الا بعد ثبوت

اللزوم الشرعي لم يكن خبرا ثابت لزومه شرعا موثقا فلا يمكن الاستدلال بالآية الا في المتمسك بنفي الاشتراط والمنافية فيما كان فرد من العقود اللازمة لا مطلقا وهذا يكفي فيه اصالة النفي للاشتراط والمنافية من غير حاجة الى التمسك بالآية ولو جوزنا حصول التوثيق بغير الشرع ايضا وظنا يكفي به التوثيق العرفي فلا يفيد فيما هم بصدده اصلا لاتمامه بدون اثبات لزوم مثل قول المتعاقدين عاوضت فوصي مع تردد من الموجب قبل المعاوضة من القابل لو لم نقل بكونه بيعا ومثل ايجاب استاطحوا الوجوع بعوض او صلحه لو لم نقل بوجوبه في عموم الصلح واشباه ذلك ونحن لا نسلم التوثيق في امثال ذلك شرعا لو لا اللزوم الشرعي بل هو نفس العهد وتوثيقه وتعهده انما يكون بالتزام امر آخر معه يجب توثيقه شرعا او عرفا ومع ثبوت الشرعي لا احتياج الى التمسك بالآية ولا يتوهم ان بناء المتعاهدين وعقدهم عدم الرجوع وتكلمهم بلفظ فاصدا منه البقاء على مقتضى العهد يكون توثيقا لان ذلك هو العهد اذ ما لا يقصد فيه الاتيان به البتة لم يعد العهد فحصول التوثيق يحتاج الى امر آخر وعلى المستدل اثبات التوثيق وعرة الثالث ان بعد ما علمت من اتفاقهم على كون العقد هو العهد الموثق اقول قد عرفت ان للعهد معاني متكثرة كالوصية والامر والضمان واليمين وغير ذلك وثبوتها لا يصدق على ما هم بصدد اثبات لزومه او حقيقة في المباحث الفقهية ولو سلمنا ان للعهد معنى يلائم ذلك بقرينة ارادة ذلك المعنى من العهد الذي هو معنى العقد فالآية غير معلوم لنا سبيل الى اثبات فيمكن ان يكون المراد من العقود الوصايا بالاضافة الموثقة اي المشددة في توثيقها اي التكاليف اللازمة فانها وصايا منه سبحانه الى عباده كما ورد في الاخبار المتكثرة كقوله سبحانه وتعالى الاحسان بالوالدين حسنا وذي القربى اوصينا بهم ونوح الى غير ذلك ويمكن ان يكون المراد منها مطلق الوصايا ويمكن ان يكون منها الامر او امر الايمان او الضمانات وبالجملة اثبات كون المراد من المعهود الماخوذ في معنى العقود في الآية معنى يصدق على مثل عاوضت فرسي ببعيرك امر مشكل جدا وبدون ذلك لا يصح الاستدلال بالآية فيما هم بصدده الرابع انه قد عرفت ان معنى العقد لغة الجمع بين الشيئين بحيث يعسر الانفصال بينهما واذا كان ذلك معناه اللغوي حقيقة فيكون المراد منه في الآية الشريفة معناه المجازي واذا كان كذلك فتتسع دائرة الكلام ويطال الجدال في التمسك بالآية كما لا يخفى ومن جميع ذلك ظهر ضعف التمسك بتلك الآية الشريفة في اثبات لزوم بعض ما يعد من العقود في الكتب الفقهية وحيث انحصر الدليل على اصالة اللزوم كل عقد بتلك الآية فيكون ذلك الاصل لغيرها بنا على الاصل عدم اللزوم الا ان يثبت لزوم عقد بدليل خاص كالبيع واشباهه وعلى الوكالة والاحتشام وعلى بيعه والصلوة والسلام عائدة قد تكرر في كتب الفقهاء الحكم بوجوب تعظيم شعائر الله وبه يتمسكون في احكام كثيرة من الوجوب والحرمة كحرمة بيع المصحف وكتب الحديث من الكفار ودخول الغرائج المتنجسة على غير طهر واشباه ذلك والاصل في قوله سبحانه في سورة الحج بعد ذكر طائفة من مناسك الحج ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب لكم

الثالث منها

الرابع منها

الخامسة الثانية في تعظيم الشعائر

فيها منافع لاجل مسمى ثم محلها الى البيت العتيق ولا بد فى تحقيق سناء من ذكر نبذة من كلام اللغويين والمفسرين فى معنى الشعائر وغيرهم الا بد فقول قال فى القاموس فى مادة الشعر وكسحاب الشجر الملتف وما كان من شجر فى لين من الارض يجلة الناس يستظلون به شثا وجمعه كالمشعر وكسحاب جبل المزدلفة والعلامة فى الحرب والسفر وما وقفت عنده الخيل والابل والشجر بضم ومنه خف الزاد من اللباس وهو فى شعر الجسد وبضمتين الجمع اشعرة وشعر الى ان قال والشعيرة البدنة المهداة الجمع شعائر الى ان قال وشعائر الحج مناسكه وعلاماته والشعيرة والشعارة والمشعر بضمهما اوشعائره معالمه التى ندب الله اليها أو امر بالقيام بها انتهى وقال فى الفتاح والشعيرة البدنة تهدى والشعائر اعمال الحج وكل ما جعل علما للطاعة انتهى قال الاصمعى الواحد شعيرة وقال وقال بعضهم شعارة والشاعر مواضع المناسك الى ان قال والشعار ما ولى الجسد من الثياب وشعار القوم فى الحرب علاماتهم ليعرف بعضهم بعضا والشعار بالفتح الشجر بالارض كثيرة الشعار واشعر الهدى اذا طعن فى سنامه الايمن حتى يسيل منه دم ليعلم انه هدى انتهى وقال ابن الاثير فى النهاية وقد تكرر فى الحديث ذكر الشعار وشعائر الحج أى اعماله وعلاماته جمع شعيرة وقيل هو كل ما كان من اعماله كالوقوف والطواف والسعى والرمى والذبح وغير ذلك وقال الازهرى والشعائر المعالم التى ندب الله اليها وامر بالقيام عليها وعنه يعنى المشعر الحرام كأنه معلم للعبادة وموضع ومنه الحديث ان جبرئيل قال له مُر اصحابك حتى يرفعوا اصواتهم بالتلبية فانها من شعار الحج ومنه الحديث انا شعار اصحاب النبى كان فى الغزو بامنصور امت اى علامتهم التى كانوا ينادون بها وقد تكرر ذكره فى الحديث ومنه اشعار البدن وهو ان يشق احد جنبى سنام البدنة حتى يسيل دمها ويجعل ذلك علامة تعرف بها انها هدى انتهى وقال الطبرسى فى مجمع البيان فى بيان الشعائر والشعار علامات مناسك الحج الذى شعرها جعلك له وقال ومن يعظم شعائر الله اى معالم دين الله والاعلام التى تعبدها الله فيه ثم اختلف فى ذلك فقيل هى مناسك الحج كلها عن ابن زيد وقيل هى البدن وتعظيمها استسمانها عن مجاهد وعن ابن عباس فى رواية مقسم والشعائر جمع شعيرة وهى البدن اذا أشعرت اى اعلمت عليها بان شق سنامها من الجانب الايمن ليعلم انها هدى فالذى يهدى مندوب الى طلب الاسمن والاعظم وقيل شعائر الله دين الله كله وتعظيمها التزامها عن الحسن فمعناه اى فان تعظيمها الدال عليه ثم حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه فعلى هذا فانها من تقوى القلوب اضاف التقوى الى القلوب لان حقيقة التقوى تقوى القلوب وقيل اراد صدق النية لكم فيها اى فى الشعائر منافع فمن قال ان الشعائر الهدى فالمراد بالمنافع ركوب ظهورها وشرب البانها اذا احتيج اليها وهو المروى عن ابى جعفر وهو قول عطاء ابن ابى رباح ومجاهد الشافعى وعلى هذا فقوله الى اجل مسمى معناه الى ان يضر قيل ان المنافع من ركوبها وحلبها وركوب ظهورها واصوافها واولادها الى اجل مسمى اى الى ان يتركها هديا فبهذا ينقطع المنافع عن مجاهد وقتادة وقيل والقول الاول اصح فان قيل ان بتركها هديا لا يبقى شعائر ومن قال ان الشعائر مناسك الحج قال المراد بالمنافع التجارة الى اجل مسمى الى

ان يهود من مكة ومن قال ان الشعائر دين الله قال لكم فيها منافع اى الاجر والثواب الاجل المسمى الغتيق ثم محلها
الى البيت العتيق ومن قال ان شعائر الله هى البدن قال معناه ان محل الهدى البدن الكبيرة وقيل محلها الحرم كله وقال
اصحابنا ان كان الهدى الحج فمحله بمنى وان كان العمرة المفردة فمحله مكة بالكعبة المجزورة ومحلها حيث نحرها ومن قال ان
الشعائر مناسك الحج قال معناه ثم محل الحج والعمرة الطواف بالبيت العتيق وان منتهيها الى البيت العتيق لان الظل
يقع بالطواف الطواف يختص بالبيت ومن قال ان الشعائر هى الدين كله فحصل ان يكون معناه ان محل ما اخص منها
بالاحرام هو البيت العتيق وذلك الحج والعمرة فى الفضيلة والقصوى فى الوجه الاسد ويحتمل ان يكون معناه ان البدن
على دب البيت العتيق انتهى وقال البيضاوى ذلك ومن يعظم شعائر الله قد مر ذكرها وفرائض الحج ومواضع مناسكه
او الهدايا لانها من معالم الحج وهو او فق بظاهر ما بعده وتعظيمها ان يختارها حسانا سمينا غالية الاثمان وقال انها
من تقوى القلوب فان تعظيمها من افعال ذوى تقوى القلوب قال ولكم فيها منافع الى اجل مسمى ثم محلها الى البيت
العتيق اى لكم فيها منافع درها وظهرها وصوفها وظهرها الى ان يضرها وقت نحرها منتهيه الى البيت
اى ما يليه من الحرم الى ان قال والمراد على الاول لكم فيها منافع دينية تنتفعون بها الى اجل مسمى هو الموت
ثم محلها منتهيه الى البيت العتيق الذى يرفع اليه الاعمال او يكون فيه ثوابها وهو البيت المعمور او الحجر وعلى
الثانى لكم فيها منافع التجارات فى الاسواق الى وقت المراجعة ثم وقت الخروج منها منتهيه الى الكعبة بالاحلاق
بطواف الزيارة انتهى وقال فى الصافى ومن يعظم شعائر الله اعلام دينه فانها من تقوى القلوب التى قال
تعظيم البدن وجودتها وفى الكافى عن الصادق تمامها بكون الجزاء مضاعفا فيها دون البدنة فاذا بلغ البدنة
فلا تضاعف لانه اعظم ما يكون قال الله ثم ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب عنه ثم فى خطبة
حجة الوداع وكان الهدى الذى جاء به رسول الله ثم اربعة وستين اوستة وستين وجاء على ع باربعة و
ثلثين اوستة وثلثين لكم فيها منافع الى اجل مسمى فى الكافى والفقيه عن الصادق ثم فى هذه الاية ان احتاج الى
ظهرها ركبها من غير ان يعنف عليها وان كان لها لبن حلبها حلابا لا يتهكنها ثم محلها الى البيت العتيق التى
قال البدن ركبها المحرم من موضعه الذى يحرم فيه غير مضر بها ولا معنف عليها وان كان لها لبن يشرب من
لبنها الى يوم النحر انتهى اقول رواية الكافى ما رواه باسناده الى الكافى عن ابى عبد الله ثم فى قول الله عز وجل
لكم فيها منافع الى اجل مسمى قال ان احتاج الى آخره ورواية الفقيه مثلها ايضا الا انه رواها عن ابى بصير
هذا وسائر ما ذكره سائر المفسرين ايضا يقرب مما فصل وفيه كفاية للطلوب ثم اقول ان المستفاد من
جميعها ان المراد بشعائر الله يحتمل وجوها اربعة الاول البدن خاصة الثانى مناسك الحج واعماله كلها
الثالث مواضع مناسكه ومعالمه الرابع علامات طاعة الله واعلام دينه والمعنى الصالح للمقابلة الاخير
فى وجوب تعظيم شعائر الله على ما يستدل به القوم هو الرابع دون غيره من الثلثة الاول فلا تقابل
بها بتوقف على تعيين ذلك المعنى ولا دليل على تعيينه الا عموم اللفظ من حيث كونه مجعولا مضافا

ومع ذلك يخدشه امران احدهما انه انما يفيد لو كان الشعائر جمعا للشعار بمعنى مطلق العلامة وهو غير ثابت لاحتمال كونه جمعا للشعيرة الذي هو البدنة وثانيهما ان هوم الجمع المضاف انما هو في الافراد المنوية الى المضاف اليه والمضاف اليه هنا وان كان هو الله ولكنه لما لم يصح بحاله الى تقدير لا بد من ان يكون هو دينه او طاعاته وعباداته او امثال ذلك بل يمكن ان يكون هو طاعته المخصوصة اي الحج فان ادخل في ملابسة كان في الاضافة هذا مع ان ظاهر المقام الابلاغ التعميم بل بناسب احد الثلثة كما مر في كلام البيضاوي لكون المقام مقام بيان اعمال الحج بل ما بعد هذه الآية وهو قوله لكم فيها منافع الخ بعين ارادة احد هذه الثلث اذ لا يوافق قوله ثم لكم فيها منافع الى قوله سبحانه الى البيت العتيق ارادة التعميم من شعائر الله الآية وتكلف خلاف الاصل من تقدير وتخصيص كما مر في كلام الطبرسي بل في الزوايا بين الثلثين مر ذكرها في كلام الصافي عن الكافي والفقيه بتغيير يسير قوله ثم لكم فيها منافع الى اخره بما لا يوافق الا احد الثلثة بل في بعض الاخبار اشعارا بارادة البدن خاصة من الشعائر وهو ما رواه في الكافي باسناده عن ابن عمار قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا دخلت الجمرة اشعر هديك ان كان من البدن ومن البقرة والاه جلل كبشا سمينا فحلا ان لم تجد فوجوه من الضأن فان لم تجد فتيسا فحلا فان لم تجد فحثا تبر عليك وعظم شعائر الله فان رسول الله صلى الله عليه وآله ذبح عن آل محمد صلى الله عليه وآله من نسائهم بقرة بقرة ومحمد بدنة هذا ولكن لقائل ان يقول سبحانه بعد هذه الآيات والبدن جعلناها لكم من شعائر الله عدم اختصاص الشيء بالبدن حيث ان الظاهر من لفظ من هو التبعيض وظهوره بذلك ضعف ما يستفاد من كلام جمع من الفقهاء من حمل شعائر الله على العموم ثم لو سلمنا حمله على العموم واراده جميع اعلام دين الله فلا دلالة في الآية على وجوب تعظيمها بل غايته ما يستفاد منها هو الرجحان وكونه من تقوى القلوب وابن هو من الوجوب ثم ظاهر الامر في رواية ابن عمار المتقدمة هو الوجوب فلو ثبت التعميم لكانت حسنا في اثبات الوجوب ومع ذلك كله وتسليم العموم واراده الوجوب لا يثبت من الآية والرواية الا وجوب التعظيم واما وجوب جميع انواع التعظيم وهو المفيد في مواضع الاستدلال فلا اذ الامر المطلق سيما لا بد له على وجوب جميع افراده فحصل الاجمال او وجوب نوع ما من التعظيم ومن ذلك ظهر ضعف ذلك الاستدلال واما نحن فقد ثبت بالعقل والنقل حرمة الاستخفاف والاهانة باعلام دين الله مطلقا واتفق عليها الاجماع بل الضرورة بل يوجب في الاكثر الكفر ونقول التعظيم قد يكون بما يكون اهانة واستخفافا وقد لا يكون كذلك كما ان ترك تعظيم شخص قد يكون هضما واهانة وقد لا يكون كذلك فان كان من الاول يكون حراما لا بخصوصه بل لكونه اهانة ودون ما كان من الثاني ثم الامور الموجبة للاهانة ربما تتم على قسمين قسم يكون اهانة بطبعه اكثر شخص ونحوه وقسم قد يكون اهانة وقد لا يكون ويختلف بالقصد والمناط هو حصول الاهانة هذا ثم لا يخفى ان مطلق التعظيم لشعائر الله اي جميع افراده بجميع افراده لو ان لم يثبت وجوبه ولكن استحبابه ورجحانه لاجل انه من شعائر الله ومنسوب اليه مما لا شك فيه ولا شبهة

يقتضيه والظاهر انعقاد الاجماع عليه وقوله عم لكل امرئ ما نوى يدل عليه بل يستفاد من تضاعيف اخبار كثيرة اخر
ايضا ومحوى بحان تعظيم البدا او مطلق مناسك الحج يشعر به والله هو الموفق **فائدة** ينقسم الاذن الى صريح ومحوى
وشاهد حال والمراد بالاول ما دل عليه اللفظ بمعناه المطابقي كقول الطاعم لصاحب داره اشرب من مائك وكل من ثمارك
وبالثاني ما دل عليه اللفظ بمدلوله الالتزامي من باب مفهوم الموافقة نحو كن عندنا ضيفا في دارنا الى العيد فان ذلك
يدل بالالتزام على الرخصة في صلوته في داره والتوضي من مائه واواني وبالثالث ما كانت هناك حالة تشهد
بالاذن في امر كالمصادقة التامة بين شخصين الدالة على اذن كل منهما في اكل الاخر من بيته والضابط فيه انه اذا
لوحظت تلك الحالة يقطع بالاذن وبانه لو استاذن المالك في ذلك لاذن له في ذلك فيه كان الاتحاد في
الدين وعدم تصور الضرر وعدم المعاداة والتجاج يشهد باذن كل احد بالشرب من ماء قناته والتوضا منه
فالاول اذن بلسان المقال اما مطابقة او التزاما والثالث اذن بلسان الحال والحال حالة للاذن او مرابطة
بينه وبين الماذون له ناطقة بلسان الحال من جانب صاحب المال بقولها ادخل الدار واشرب من الماء واستند
الى الحائط وامثال ذلك وهذه الحالة قد يكون امرا عدميا كعدم الضرر والعداوة والتجاج الدال على الاذن
في الاسناد الى الحائط وقد يكون وجوديا كالسخاء التام المعلوم من شخص وقد يكون مرابطة خاصة كالمرابطة
الحاصلة بين صديقين متعادفين يعرف كل منهما صاحبه وصداقته واما عامة كمودة اهل الايمان
بعضهم لبعض وان لم يتعادفوا والاذن في كل من المتعادفين والمتشاركين فعلي ان الصديق الذي لا يعلم الصديق
صداقته ماذون فعلا في دخول داره من حيث دخوله في الاصدقاء وفعليا الاذن لهم والحاصل ان هذا
الصديق الذي لا يعلم صداقته ماذون بالفعل في نفس الامر وان كان يعلم الاذن او غيره انه مندرج تحت
الماذونين بالقوة فلا يعتبر في كون شخص ماذونا ما يشاهد الحال في تصرف ملك غيره علم المالك ولا غيره مكونه
من اهل المرابطة الموجبة للاذن بل يكفي كونه منهم واقعا وعلم الماذون له به ليصح التصرف شرعا فلو كان
شخص صديقا للاخر ولم يعلم ذلك الاخر بصداقته له ولكن علم انه راض بدخول كل صديق له في دخول داره فمقول
ذلك الشخص ماذون بشاهد الحال في دخول داره لان شاهد الحال ناطقة بالاذن لكل صديق وهذا انما
صديق ولا يشترط فيه علم المالك بصداقته بل نقول انا نعلم قطعا ان ذلك الشخص يقول بلسان الحال لو كنت صديقا
لي فادخل في داري والمفروض انه صديق نعم لو فرض كون شهادة حالة مختصة بصورة اذن علم المالك لا اخص
الاذن فيها ايضا وقد يحصل التعارض بين شهادة الحالين كما اذا زعم زيد ان عمرا عدوه وكان هو في نفس الامر
من اصدقاء فالحالة المعلومة تشهد بعدم الاذن له في دخول داره والحالة النفس الامرية تشهد بالاذن
له فيه ولكن المعلوم بالشهادة الاولى ليس الا المنع من الدخول لو كان كذا واقعا ولما لم يكن كذا واقعا بقي
الشهادة الثانية بلا معارض فيحمل به بل يحصل هنا حالة مركبة شاهدة بالاذن كما يأتي **وتحقيق المقام** ان الحاصل
الحاصل لكل من الاقسام الثلثة الصريح والمحوى وشاهد الحال مؤثر شرعا في ما يشترط فيه الاذن ومقبول و

مترتب عليه الأثار اما الاول فظاهر واما الثاني فلكون المعاني المفهومة التزاما كالمفهومة مطابقة في التأثير لان مدار الاحكام على الفهم والعلم دون الدلالات المطابقية واما الثالث فلان المفروض حصول العلم بالاذن بشيء في ذلك المحال ولم يثبت انه يشترط في تاثير الاذن كونه معلوما بلفظ دال فانه وردانه لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه ولم يقيد بانه يجب ان يكون معلوما بتلك النفس بلفظ فالثالثة معتبرة شرعا مترتب عليها ما يترتب على الاذن وقد يحصل المعارض لكل من الثلثة ومعارضته اما ان يكون صريحا او نحوي او شاهد الحال وصفة المعارض المقصود ذكرها ستة

الصورة الاولى تعارض الاذن الصريح مع مثله وذلك كما اذا قال عمرو لكل من كان سيدخل داري ممن هو مأذون في دخول داري وقال لزيد الصديق لا تدخل داري وهذا على اقسام لان عمرا اما يعلم بصداقة زيد ولا يعلم صدق الاول يختص زيد من بين الاصدقاء ولا يجوز له الدخول وعلى الثاني اما يعلم ان نهي زيد لاجل زعم عدم صداقته او لا يعلم السبب فعلى الاول يقدم الاذن العام لانا نعلم ان علة النهي عدم الصداقة بزعمه وهو منتف واقعا فكذا النهي لانتفاء المعلول بانتفاء علته بل نقول لم يتعلق النهي بزيد اصلا لعدم تحقق علته فيه وايضا شاهد الحال هنا يعاضد الاذن العام ويوجب القطع بالاذن ولا يعارض القطع ابدا وايضا نقول بعد العلم بعلته عدم الصداقة يعلم تقييد نهيه قطعا فيكون معناه لا تدخل ان كنت كما زعمت وعلى الثاني ايضا يقدم الاذن العام لان نهيه لكونه امرا حادثا يكون معلولا لعلة قطعا منهوا ما عدم الصداقة بزعمه وامر اخر فان كان الاول يكون النهي منتفيا في الوجود كما عرفت قطعا وان كان الثاني يكون مشكوكا وليس اسناده الى احدهما معلوما بدليل ولا موافقا لاصل فلا يعلم تحققه فلا مخصص للاذن العام

فان قلت تحقق المنهي معلوم فوجه يحتاج الى دليل قلنا المعلوم اللفظ بالنهي واما تعلقه بزيد فغير معلوم لانه ان كان معلولا لعدم الصداقة لم يتعلق فان يزيد اصلا حتى يحتاج دفعه الى دليل مع ان اطلاق النهي ايضا غير معلوم بل عدم معلوم لان بعد زعم عدم الصداقة لا يمكن الحكم بان معناه لا تدخل داري سواء كنت صديقا او لا وايضا زعم عدم الصداقة حال مقارنة مع اللفظ صالحة لكونها قرينة على التقييد وقد اثبتنا في الاصول انه لا يحمل اللفظ على الحقيقة اذا كان كذلك وههنا كذلك نحو وهو ان لا يعلم زيد ان عمرا يعلم صداقته او لا يعلم وحكمه حكم لا يعلم لاصالة عدم العلم ولا اقل من احتمال عدمه فيحمل عليه زعم عدم الصداقة للنهي لاستواء الاصل بالنسبة الى العلل فلا يعلم تعلق النهي بزيد ويبقى الاذن العام بلا معارض وبعدا لاحاطة بما ذكرا تعلم حكم التعارض لو فرضنا المثال على عكس ما ذكر اي جعلنا المنع عاما والاذن خاصا

الصورة الثانية تعارض الصريح مع النحوي مثل ان يقول لا يصل غير صديقي في داري وقال لزيد كن صديقي وادخل داري الى الغد وكان هو غير صديق له واقعا وهذا ايضا ينقسم الى الاقسام السابقة والتقديم للنهي الصريح العام في الجميع الا في صورة علم عمرو بعدم صداقة زيد فيقدم النحوي لكونه خاصا

الصورة الثالثة تعارض الصريح مع شاهد الحال مثل ان يعلم من حال زيد انه داض بدخول كل صديق له في داره وقال لزيد لا تدخل و

منهما اذا قال لزيد ادخل داري وعلمنا انه لا يرضى بدخول غير الصديق داره وكان زيد في المثال الاول صديقا وفي الثاني عدوا وهذه اقسام كسائر بقية ينقسم الى الاقسام المتقدمة وحكم كل قسم ما ذكرنا وقد يكون المنع الصريح عاما ومدلول شاهد الحال خاصا كما اذا قال احد لا يدخل غير صديقي داري ويكون بينه وبين زيد حالات تشهد بانه يرضى بدخوله فيها وكان في الواقع غير صديق وان كانت شهادة الحال انه يرضى بالدخول لزعم الصداقة اي يشهد الحال بانه زعم صديقا له وتوسطه يشهد بالاذن بالدخول فيقدم المنع اذ لم يثبت من الحال الا الاذن مع كونه غير صديق في الواقع اي بسبب الحال بحيث يدل على ان زيدا لو علم استاذنه مع بيان حاله من عدم الصداقة باذن له الاذن معلوما وان كانت الحال تشهد بانه يرضى بالدخول ولو لم يكن صديقا كما قد يتفق بين اهل النفاق فيقدم شهادة الحال لكونها خاصة وان كانت تشهد بالاذن بالدخول ولكن لم يعلم انه هل لزعم الصداقة حتى لا يجوز له الدخول حيث انه غير صديق او لا حتى يجوز وحينئذ يقدم المنع اذ المقدر المعلوم من شاهد الحال مع ملاحظة المانع المذكور ليس الا الاذن في الدخول لو كان صديقا وقد حصل التعارض بين شاهد الحال والمنع الصريح ولاجل نظر ما لاحتمال في شاهد الحال لا يكون دلالته في خصوص المورد قطعية فلو لا رجح للمنع يتساقطان ويبقى اصالة عدم الاذن بحاله **الصورة الرابعة** تعارض الفحوى مع الفحوى وحكمه حكم تعارض المفهومين ومع عدم الترجيح يبقى اصالة عدم الاذن معمولا بها وهذه الصورة قسم آخر وهو ان يكون هناك اذن او منع صريح وكانت هناك حالة صالحة للمنع عن مقتضى الصريح اذ كان اذنا كان او منعا ولكن لم يعلم شهادته بالمنع عن مقتضاه واثباته بخلافه وذلك كما اذا قال لزيد ادخل داري وكان هو فاسقا او اجنبيا له فان علم الاذن بالحال فلا شك في العمل بمقتضى الصريح وان علم خلافه كان علمنا انه يزعم ان زيدا عادل او من اقربائه ولم يكن كذلك واقعا فلا يحكم بمقتضى الصريح فيمنع زيدا عن الدخول لما مر من ان الاذن او المنع الصريح امر حادث وله علة في الواقع لا محالة ويمكن ان يكون العلة زعم العدالة او القرابة وان يكون غيرهما فان كان غيرهما الاول فهو مفقود في المورد فلا يعلم تعلق الحكم الصريح بالمورد وايقاعه لكونه موضع الحكم الصريح فرع كونه مطلقا اي ادخل سواء كنت فاسقا او عادلا وهذا غير متصور في المورد لزعم العدالة وايقاع الاطلاق انما يحكم به لاصالة الحقيقة وهي غير جارية فيما نحن فيه كما مر وكذا اذا كان المنع صريحا ولكن حتى وان لم نحكم بالمنع لاجل التصريح ولكن المنع الاصلي يكون باقيا ومن هذا القسم ضمان المشتري المقبوض بالبيع الفاسد باذن البايع اذا كان البايع جاهلا بالفساد وزعم الصحة حيث ان الفحوى حالة صالحة لعدم الاذن والبايع زعم انفاءه **الصورة الخامسة** تعارض الفحوى مع شاهد الحال ويظهر حاله مما مر في تعارض الصريح مع شاهد الحال اذ لا فرق بين الصريح والفحوى الا في كون دلالة احدهما بالمنطوق والاخر بالمفهوم وهو غير موجب للاختلاف فيما نحن فيه **الصورة السادسة** تعارض الحالين في الشهادة كان يكون شخص صديقا لزيد وكان سادقا

فانّا لا نقل ليشهد بالاذن في الدخول والثاني بالمنع والتحقيق انّ المعتبر هو الحالة المركبة اي ملاحظة التصديق السابق فيتبع ما يشهد به تلك الحالة دون كلّ حالة بانفرادها ومن هذه الصورة ما لو كان زيد صديقا للمرء وزعم عداوته او كان عدوّا وزعم صداقته فانّ مقتضى الواقع في الاوّل الاذن وفي الثاني المنع ومقتضى الزعم بالعكس والتحقيق ما مرّ من جعل الحالة مركبة وفرض الاستيذان معها من عمرو ومن المعروف فيقع هل اذن لمن زعم عداوته وكان صديقا واقعا اولمن كان عدوّا واقعا وزعم صداقته فما يحكم به هذه الحالة فهو المشهود به والحكم في الصورتين للواقع دون الزعم لشهادة العرف والعادة وحكم الحدس والوجدان والقطع بان مناط الرضا وعدمه الامور الواقعية دون الزعمية **ثمّة** قد عرفت انّ كلا من الاقسام الثلثة للاذن اي التصريح والفحوى وشاهد الحال معتبر شرعا مؤثر فيما يؤثر فيه مطلق الاذن وانما لم يثبت تاثير مطلقه فيه بل كان امرا مخالفا للاصل لم يثبت تحققه الا مع الاذن التصريح مثلا او مع الفحوى وتوقف مضافا الى الاذن على امر اخر ايضا فلا يكفي في ثبوته مجرّد ثبوت الاذن باحد الثلثة انّما كان بل يقتصر فيه على القدر الثابت مثلا ثبت بالاجماع في الاخبار جواز التصرف في مال الغير واكله بمجرّد رضاه واذنه فكلما علم ذلك يحكم باباحة التصرف سواء علم الاذن التصريح او الفحوى وشاهد الحال بخلاف ما اذا علم رضاء البائع ببيع ماله بثمن معين كما اذا كان له مال قيمته عشرون دينارا وكان اراد بيعه بهذه القيمة ولم يكن راغب شراء فباعه غيره بغير توكيل منه ولا اذن صريح عامّة ولا خاصّة فلا يحكم بلزوم البيع مالم يصرّح بالاجازة على القول بصحة الفضولي ولا يترتب سائر اسباب البيع عليه وكذا ان شهد الحال بانّ فلانا اراض بطلاق زوجته ولكن لا يطلقه لاجل صداقة فطلقه غيره في غيبته واذى الشاهد من نفسه انّه لا يجوز للزوجة التزويج بالغير بعد العدّة والسرّ انّه لم يعلم ترتب هذه الاثار على الوقوع بمجرّد الرضا وعلى هذا ما يوجد في كلام بعضهم في بحث الوقف من تجويز بعض التغييرات في الوقف او بيعه مع تعطله استنادا الى انّ شاهد الحال على رضاء الواقف بذلك حين الوقف لا وجه له لان مقتضاه الوقف عدم الجواز ولان الوقف بعد تحقق الوقف ليس ملكا للواقف حتى يؤثر رضاه في جواز التصرف ولان الرضا بالبيع من غير تصريح لا يؤثر في اللزوم ولذا لو وقف على اكبر اولاده الذكور وحصلت للاصغر اوذكور اولاده الاناث حالة نقطع بانّ الواقف راض باكله منه لا يجوزه واغرب من ذلك ما قيل من جواز صرف منافع الوقف في غير الموقوف عليه اذا كان بحيث لو علم الواقف حاله لكان راضيا بصرفها فيه ولو جاز امثال ذلك واثرت دلالة شاهد الحال على الرضا فيها لاثرت دلالته على عدم الرضا ايضا فلو كان الزوج سيّئ الخلق مغلوبا لليد مؤدّيا للزوجة غاية الايذاء لزم ان يحكم بفساد النكاح لدلالة شاهد الحال على عدم رضاها حال النكاح بالعقد لو علم بالحال والله الهادي الى الرشاد في جميع الاحوال **عائدة** قد شاع استدلال الفقهاء في كثير من المسائل الفقهية بنفي الضرر والضرار وتحقيق المقام في ذلك ليستدعي رسم ابحاث **البحث الاوّل** في نقل الاخبار الواردة في ذلك المضمار وهي كثيرة **الاوّل** ما رواه العلامة في التذكرة وابن الاثير في نهايته وهو قوله

العاشرة الوقف الواقع فاعلم انه قد نفى الضرر وفيها البحث الاول

لا ضرر ولا ضرار في الاسلام والثاني صحيحة البزنطي عن حماد عن المعلى بن خنيس عنه ع قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن والثالث صحيحة الكناني عن ابي عبد الله ع قال من اضر بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن ومعنى ذلك الحديث وسياقه والله سبحانه اعلم ان من اضر في الطريق على احد بشيء فهو له ضامن على ان يكون لفظ الباء ومن بمعنى في ويكون المجرور متعلقا بقوله اضر ويكون الطريق ظرفا للاضرار ويحتمل ان يكون ظرفا للشيء ويكون المجرور متعلقا بمحذوف ويكون المعنى من اضر شيئا كائنا في طريق المسلمين او بشيء كائن فيه فهو له ضامن ومال المعنيين واحد ويمكن ان يكون المجرور بيانا للشيء ويكون الباء في الحديث للتابع ايضا بمعنى من ويكون المعنى من اضر بشيء من الطريق بان ينصب فيه ميزابا او حفر فيه بئرا او وضع فيه حجرا او رش فيه ماء او غير ذلك مما يوجب الضرر على المسلمين فهو ضامن لما يتلف بسبب ذلك الضرر والفرق بين ذلك المعنى وما بقي ان هذا اخص منهما لاختصاصه بما كان الضرر بسبب احداث امر في الطريق وعمومهما ويؤيد ذلك المعنى ما رواه المشايخ الثلثة باسنادهم عن الحلبي وفيه كل شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه ويمكن ان يكون المراد هو الاخير ولكن يكون معنى قوله هو ضامن لديته ضامن لما اضر به من الطريق لا لما تالف لاجل ذلك ولكن ذلك بعيد لعدم استقلال الضمان في مثل ذلك بل لعدم صحة اطلاقه ومخالفته لما افهمه جميع الاصحاب من الحديثين **الرابع** رواية طلحة بن زيد عن الصادق ع قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم ولعل المراد منه ان الرجل كما لا يضار نفسه ولا يوقعها في الاثم او لا يعد عليها الامر اثما كذلك ينبغي ان لا يضار جاره ولا يوقعه في الاثم ولا يعد عليه الامر اثما **الخامس** رواية عقبة بن خالد عن الصادق ع قال قضى رسول الله ص عام بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال لا ضرر ولا اضرار **السادس** رواية هرون بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله ع في رجل شهد بعيرا مريضا وهو بياع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء واشترى منه رجلا بدرهمين بالراس والجلد فمضى ان البعير برئ فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خمس فما بلغ قال تجز اديم الراس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار وقد اعطى حقه اذا اعطى الخمس **السابع** موثقة ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر ع قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الانصاري الى رسول الله فشكا اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله ص وخبره بقول الانصاري وما شكا وقال اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما زال يساومه حتى بلغ به من الثمن له ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق مذلل في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ص للانصاري اذهب فاقلعها وادم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار **الثامن** رواية ابن مسكان عن زرارة عن ابي جعفر ع وهي اتم رواية واوردها في واقعة سمرة مع الانصاري وهو ان سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه اليه في جوف منزل رجل من الانصار وكان يجيء ويدخل الى عذقه بغير اذن من الانصاري فقال الانصاري يا سمرة لا تزال تفجانا على حال لا نحب ان تفجانا عليها فاذا دخلت فاستاذن فقال لا استاذن في طريقي وهو طريقي الى عذقي قال فشكاه الانصاري الى رسول الله ص فارسل

اليه رسول الله ﷺ فاتاه فقال له ان فلانا قد شكاك وزعم انك تمر عليه وعلى اهله بغير اذنه فاستاذن عليه اذا اراد ان يدخل فقال يا رسول الله ﷺ استاذن في طريقي الى نخلي فقال له رسول الله ﷺ خل عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا فقال لا فقال لك عشرة في مكان كذا وكذا فابى فقال خله ولك عنه ولك مكانه عذق في الجنة فقال لا اريد فقال له رسول الله ﷺ انك رجل مضار ولا ضرر ولا اضرار على المؤمن قال ثم امر بها رسول الله ﷺ فقلعت ثم رمى بها اليه وقال له رسول الله ﷺ انطلق فاغرسها حيث شئت **التاسع** رواية الحذاء عن ابي جعفر ﷺ وهو ايضا وارد في واقعة سمرة وقريبة من سابقيها الا انه ليس فيها لفظ الضرر والضرار بل فيها ان رسول الله ﷺ قال له انك يا سمرة لا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه **العاشر** مكاتبة محمد بن الحسين عن ابي محمد ﷺ وفي اخرها فوقع ﷺ يتقي الله عز وجل ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضار باخيه المؤمن **الحادي عشر** رواية اخرى لعقبة بن خالد عن ابي عبد الله ﷺ قال قضى رسول الله ﷺ بين اهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع نقع البئر وقضى بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء فقال لا ضرر ولا ضرار واعلم ان محرر المحققين قد ادعى تواتر الاخبار على نفي الضرر والضرار في مبحث الرهن **البحث الثاني** في بيان معنى الضرر والضرار في الغة اما الضرر فهو ضد النفع كما في القاموس ضره به واضر به وضاره مضارة وضرارا وفي النهاية الاثيرية وفيه لا ضرر ولا ضرار في الاسلام الضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى والتكرار للتاكيد انتهى وفي المصباح الضر بفتح الضاد مصدر ضره يضره من باب قتل اذا فعل به مكروها واضر به يتعدى بنفسه ثلاثيا وبالباء وباعيا والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان وضاره مضارة وضرارا بمعنى ضره انتهى وقيل الضرر هو الاسم والضرار هو المصدر فيكون منهيا عن الفعل الذي هو المصدر عن ايجاد الضرر الذي هو الاسم اقول ان الوارد في الاحاديث ثلثة الفاظ الضرر والضرار والاضرار وتلك الالفاظ الثلثة وان كانت مختلفة بحسب المعنى اللغوي على ما يستفاد من اكثر كلماتهم ولكنه ليس اختلافا مما يختلف به الحكم المعلق عليها بل الاختلاف في بعض الاوصاف للمعنى غير متعلق كثيرا بما يتعلق به الحكم فان الضرر سواء كان اسما او مصدرا يكون مآل المنفي بقوله لا ضرر متحدا ويرجع اليه معنى الاضرار واما الضرار فهو وان كان بمعنى الضرر كما قيل فواضح انهم يختلفون في الجملة لو لم يكن بمعناه بل اخذت فيه المجازات والاثنينية ولكن الظاهر من الرواية السادسة عدم اعتبار شيء منهما فيه وبالجملة الامر في ذلك سهل بعد جدة الظهور المعتبر ثم لا يخفى ان الضرر كما مر خلاف النفع وهو بحكم العرف واللغة في الاموال تلف شيء من مال شخص عينا كان او منفعة بلا منفعة او عوض وان كان بفعل الغير فهو اتلاف شخص شيئا من مال شخص او نفسه وبعبارة اخرى الضرر هو اخراج ما في يد شخص

من الاعيان والمنافع بلا عوض وله متى كان صرفه وانما منه بجلب نفع او عوض حاصل لم يكن ضررا والنفع والعوض اعم من ان يكون دينيا او دنيويا في الاخرة او الدنيا والنفع في الاموال هو حصول زيادة مالية عينية او منفعة او ابصال تلك الزيادة اذا كان النفع من فضل الغير والحاصل ان كل عمل او حكم صدر من احد في ماله او في مال غيره فاما لا يحصل بسببه تبديل او تغيير في ماله او يحصل ولكن ما حصل بعوضه من عين او نفع اخروي او دنيوي مما يسا ويه عرفا وعادة فهو ليس مما فيه نفع ولا ضرر وان كان ما حصل بازائه مما يزيد على ما بازائه بحسب المتعارف فذلك الزيادة يسمى نفعا وان نقص عنه يسمى ذلك النقص ضررا وكذا ان لم يحصل بازائه شئ وكذا كل عمل او حكم يوجب نقص مال في يد شخص من عين او منفعة فهو ضرر واضرار وان لم يكن تصرفا في ماله وكل عمل او حكم يوجب حصول شئ عيني او نفعي له فهو نفع له وان لم يكن بسبب تصرف في ماله وعلى هذا فلو كان لاحد متاع قيمته عشرون دينارا فباعه او باعه غيره بخمسة عشر دينارا فقد اضره ولو باعه بخمسة وعشرين فقد اوصل اليه النفع ولو باعه بعشرين لم يضره ولم ينفعه الا اذا اراد المالك بيعه فباعه الغير بهذا المبلغ بلا اجرة فان بفس ذلك البيع منفعة حاصلة للمالك من الغير ولو منعه مانع عن بيع متاعه فهو ليس اضرارا بل منع عن نفع وكذا لو كان له مسلك ليس له نفع كقنوة بائرة وادا اصلاحها ومنعه مانع فانه مانع عن تحصيل النفع لا انه اضر به بخلاف ما لو كان له قنوة دايرة فاراد اجراء الماء فيها وخربت لاجله فانه ضرر وكذا لو منعه عن تنقية بئر منها حتى خربت سايرا الابار ولو صرف بعض ماله في سبيل الله بنية القربة فهو غير ضار بنفسه لان ما بازائه من درجات الاخرة اضعاف ما صرف من المال الحلال مالو اعطاه فقير الاجل الزيادة امثاله ولم ينفعه نفعا دنيويا ايضا فانه قد ضر بنفسه وهكذا

البحث الثالث

قال البدخشي في بيان ان نفي الضرر والضرار الضرر والمضار وسمي منه شرعا وتحقيق ذلك ان النفي ههنا بمعنى النهي بقرينة ان اصل الضرر واقع انتهى اقول الحديث يحتمل معان ثلثة احدها ما ذكره من حمل النفي على النهي والمراد تحريم الضرر والضرار وثانيها ان يكون النفي باقيا على حقيقته ويكون المعنى لا ضرر ولا ضرار موجودا ومشروعا في دين الاسلام والحاصل ان الله تعالى لم يجوز لعبادة ولم يشرع لهم ضررا ولا ضرارا ومال ذلك واحد اتم الاول اذ مفاده تحريم الضرر وثالثها ان يكون النفي باقيا على حقيقته ويكون المراد نفي ماهية الضرر والضرار في دين الاسلام ويكون المعنى لا ضرر ولا ضرار موجودا ومتحققا في دين الاسلام اي ليس من احكام دين الاسلام ما يوجب ضررا او ضرارا فكلما كان فيه ضرر فليس منها ومحصله ان الله سبحانه لم يرض لعباده بضرر ولا من جانبه ولا من جانب بعضهم بعضا فكلما كان مقتضيا للضرر فهو ليس مما يرضى الله به وليس من احكامه تعالى لا يشك في ان مقتضى اصالة الحقيقة هو الحمل على المعنى الاخير لان الاول يوجب حمل الاخبار على المعنى الانشائي والثاني حمل نفي الجنس الذي هو حقيقة في نفي الحقيقة على نفي الوصف وكل منهما خلاف الاصل مع ان قوله صلعم في الاسلام كما في الحديث الاول لا يلايم مع المعنى الاول اصلا فيكون المعنى الثالث منفيا واما الضرر الواقع فهو لا يصلح قرينة للاول لان المراد من الضرر الواقع ان كان مطلق الضرر فيكون كذلك ولكن قرينة

المقام وهو كون النبي ﷺ مقام بيان احكام الدين والاسلام بل خصوص الرواية الاولى تدل على نفي الضرر والضرار في الاسلام من حيث هو اسلام وليس مثل هذا الضرر بواقع وان كان ما هيل من قضية مثل القصاص والديات والتقاص وتضمين الغاصب ونحوها مع منع مثلي كونها ضررا بل هي جائزة للضرر الواقع على الغير فجوازها بينا في العنصين الاولين ايضا والمتوجيه المختص مشترك هذا مع ان المعنيين الاولين يختصان بضرر العشائر بينهم بعضا مع انك ترى الفقهاء يستدلون بنفي الضرر على الاعم من مثلا يقولون بعدم وجوب الحج مع العلم بالضرر او ضنه في الطريق تمسكا بنفي الضرر وامثال ذلك فظهر مما ذكران المواخذ الاصل والاوفق بكلمات القوم هو المعنى الثالث اعني الحمل على نفي مهية الضرر ووجوده في الاسلام ويلزمه ان كل حكم يتضمن ضررا او ضرارا لم يكن من احكام الاسلام والا تحقق الضرر في الاسلام والحكم اعم من الحرمة والوجوب والاستحباب والكراهة والاباحة فلا يتحقق تحريم ولا كراهة ولا وجوب ولا استحباب ولا اباحة يستلزم ضرر يختص من الاشخاص فكلما كان كذلك لا يكون حكما للشارع بل يستفاد من تلك الاحاديث ان عدم الضرر وعدم كون الحكم المتضمن للضرر حكما شرعيا حكم شرعي يجب اتباعه والاخذ به

البحث الرابع لما كان الضرر والضرار نكرتان منفيتان فيفيدان العموم فعلى الاول يكون النهي عن جميع افراد الضرر وعلى الثاني نفي لتجويز كل فرد منه وعلى الثالث يكون نفيا لوجوده كذلك ويكون المعنى انه لا ضرر ما لنا بوجه من الوجوه ولا بد نيا ولا عرضيا ولا غير ذلك من المضار متحققا في احكام الشرع فيدل نفي الضرر على ان كل حكم يتضمن او يستلزم ضررا او ضرارا فهو ليس من احكام الشرع والاسلام فلا يجب اتباعه ومن هنا يظهر كيفية الاستدلال في المايل الفقيه بتلك الاخبار فانه ليستدل بها على نفي كون ما يوجب ضررا او ضرارا حكما شرعيا واما تعيين اصل الحكم الموقوف على ليل اخر مثلا اذا كانت المبايعة مما يوجب ضررا على البايع بسبب الغبن فيحكم بتلك الاخبار على عدم كون لزوم المبايعة من احكام الشرع واما ان الحكم هو خيار البايع او فضا المبايعة او ضمان المشتري للقاوت فهو يحتاج الى عناية اخرى

البحث الخامس قد ظهر مما ذكران نفي الضرر والضرار في الاحكام الشرعية من الاصول والقواعد الثابتة بالاخبار المستفيضة المعتضدة بعمل الاصحاب المواظفة للاعتبار والمناسبة للملة السمحة السهلة المعاضدة بنفي الحرج والعسر والمشقة كما ورد في الكتاب والسنة فهذا من الاصول كسائر القواعد والاصول المسلمة ودليل شرعي يدل به في موارده فان لم يكن له معارض فالامر واضح وان كان بان يدل دليل اخر على ثبوت حكم شرعي يلزمه ضرر فيحمل فيهما بمقتضى التعارض والترجيح وقد يعارض نفي الضرر نفسه بان يكون الامر مرددا بين حكمين يستلزم كل منهما ضررا على احد فالحكم الترجيح ان كان والا فالتوقف والتخيير ولا يخفى ان مرادنا من كون نفي الضرر والضرار من الاصول انه من الادلة الشرعية لا انه اصل كاصل البراءة والاستصحاب واصل الحقيقة ونحوها حتى لا يعارض دليلا اصلا والتوضيح انهم قد يقولون ان القاعدة الفلانية من قبيل الدليل دون الاصل حتى لا يعارض دليلا اصلا ومرادهم من الاصل هنا كل ما ثبت لولا الدليل على خلافه وبعبارة اخرى ما يدل على ثبوت شيء لولا الدليل على خلافه ومن الدليل ما يدل على

ثبوت شئ مطلقا والفرق ان الاول لا يعارض دليلا اعم سواء كان موضوع الدليل اعم من موضوعه مطلقا او من وجه
او اخص والثاني يعارض مع الادلة ويعمل حين التعارض بما يقتضيه التعادل والترجيح مثلا قوله ع كل ماء طاهر دليل
على طهارة الماء فاذا ورد كل شئ نجس يتعارضان والاول اخص مطلقا فيخصص الثاني به واذا ورد كل شئ ملاق للنجاسة
نجس يتعارضان بالعموم من وجه ومحل التعارض الماء الملاقي للنجاسة فيعمل منه بمقتضى الترجيح واذا ورد كل ماء
ملاق للنجاسة نجس يكون اخص مطلقا من الاول فيخصصه واما قوله ع كل ماء لم يعلم نجاسته فهو طاهر او كل ماء طاهر
حتى يعلم انه نجس فهو دليل على اصالة طهارة الماء لا على طهارته فهو دليل على الاصل ولا يعارض شيئا من
المذكورات لان كلا منها دليل شرعي عام شامل للماء مطلقا او الملاقي للنجاسة فهو يكون معلوم النجاسة
فيكون خارجا عن مدلول كل ماء لم يعلم نجاسته ويكون الماء معلوم النجاسة ح ويعلم كل شئ من باب
الدليل والاصل بكونه مقيدا بعدم الدليل على خلافه ومطلقا فان كان مقيدا فهو من باب الاصل كاصل البراءة
والحقيقة وامثالهما فانه ليس هناك دليل دال على براءة ذمة كل احد من التكاليف ولا على كون كل لفظ مستعملا
في معناه الحقيقي بل الثابت هو براءة الذمة مالم يعلم الشغل ثم الحقيقة والاستعمال مالم يعلم التجوز ولو
كان هناك دليل على ان كل لفظ حقيقة مطلقا لكان ذلك معارضا مع قرائن المجازية وان كان مطلقا فهو
الدليل نحو قوله لا ضرر ولا ضرار فان قيل هو ايضا مقيدة لا نحكم بقيد لولا الدليل على خلافه قلنا نعم ولكن
كلما يعارضه ايضا مقيد بذلك فلا يمنع هذا القيد من التعارض **البحث السادس** قد اشرنا فيما سبق الى ان
نفي الضرر والضرار انما يصلح دليلا لنفي الحكم اذا كان موجبا للضرر واما اثبات حكم وتعيينه فلا بل التعيين
محتاج الى دليل الخ ومن هذا يظهر فساد ما ارتكبه بعضهم من الحكم بضمان الصاد والمتلف بحديث نفي الضرار
فان عدم كون ما ارتكبه حكما شرعيا لا يدل على الضمان بل ولا على الجبران مطلقا كما قيل نعم لو قيل ان معنى الحديث
لا ضرر بلا جبران لدل على تحقق الجبران وهو ايضا لا يثبت ضمان الصاد لامكان الجبران من بيت المال او في الاخرة
او في الدنيا من جانب الله سبحانه بان يفعل ما ينفع من استضر به بعد وما استضر او ازيد نعم اذا كان حكم
بحيث يكون لولاه محصل الضرر اي كان عدمه موجبا للضرر مطلقا والحكم بانتفاء الضرر يثبوت الحكم الفلاني
يحكم بثبوته بدليل نفي الضرر ولكن الثبوت ح ايضا ليس بنفي الضرر خاصة بل به وبالاخبار وبذلك وهذا
موجب للتعيين في غير هذا المورد ايضا كما اذا كان هناك احتمالات ثلثة مثلا او كان اثنان منها موجبا للضرر يحكم
بتعيين الثالث لولا دليل اخر غير الاصل على انتفائه ولكن اذا كان احدها موجبا للضرر والاخر فيا الدليل شرعي اخر
غير الاصل فيحكم بتعيين الثالث اذا لم يكن على نفيه دليل غير الاصل واما الاصل فهو غير صالح للنفي هناك لان
بطلان غيره دليل على ثبوته بقي ههنا امر اخر وهو ان الضرر كما مر هو ما لم يكن بازاء عوض والعوض كما اشرنا
اليه اعم من الاخروي ايضا والعوض الذي ينوي مما يمكن درك وجوده او انتفائه بخلاف الاخروي وعلى هذا فكيف
يمكن فهم ان الضرر الذي يتضمنه الحكم الفلاني لا عوض له حتى يكون ضررا ودفعه ان الضرر هو الذي لم يكن

بازائه عوض معلوم او مظنون واحتمال العوض لا ينفي صدق الضرر مع ان العوض لا خروجي معلوم الانتفاء بالاصل فان قيل هذا ينفع اذا لم يكن الحكم المتضمن للضرر واخلافه عموم او ليل شرعي واما اذا كان واخلافه ستيما اذا كان من باب الاوامر وامثاله مثل العوض ويلزم عدم تعارض نفي الضرر مع عمومه مع انه مخالف لكلام القوم مثلا اذا ورد اذا استطعتم حجوا واذا دخل الوقت صلوا يدل بعمومه على الامر بالحج والصلوة في كل وقت حصل الاستطاعة او دخل الوقت وان تضمن ضررا كليا والامر يدل على العوض فلا يكون ضررا مثلا الامر يتعلق بالحج والصلوة وكلاهما يتحقق الاجر المقابل لهما فالحج والصلوة المتحقق في حالة عدم الضرر وانما حصول عوض في مقابل الضرر واجره فلا دليل عليه نعم لو كان نفس الضرر مما امر به يحكم بعدم التعارض وعدم كونه ضررا كما في قوله اذا ملكم الله نصاب فزكوا وامثاله

البحث السابع تحديد الضرر المنفي موكول الى العرف اي ما يسمى ضررا عرفا فما لا يكون كذلك وان كان فيه نقص شيء كمثال لحفنة لا يعد ضررا وليس منفيا ولا يعارض نفيه اذ لا ثبوت الاحكام بل الضرر يختلف باختلاف الاشخاص في الاموال والبلاد والازمنة وفي الاحكام المتعارضة مثلا اذا كان احد في الصلوة عند وقوع كثير له واراد احد اخذ سبيله واحدة من زوجه فلا يقال انه ضرر منفي فيعارض لا تبطلوا اعمالكم بخلاف ما لو اخذ نصف مال زوجه وامثاله وعلى الفقيه ملاحظة ذلك في الموارد لكن بعد صدق الضرر عرفا لا يتفاوت قليله وكثيره في كونه منفيا ونفيه معارضا لادلة الاحكام واما ما قيل من تعيين اخف الضررين عند التعارض فهو لا يستفاد من حديث نفي الضرر فان كان تقديم اخفهما قاعدة ثابتة بدليل اخر او دال عليه دليل في مورد خاص فيتبع والا وجه له

البحث الثامن من موارد تعارض نفي الضرر مع دليل اخر ما لو استلزم تصرف احد في ملكه تضرر الغير فانه يعارض ما دل على جواز التصرف في المال مثل قوله الناس مسلطون على اموالهم والتعارض بالعموم من وجه فقد يرجح ادلة نفي الضرر بما مر من المعارضات وقد يرجح الثاني وقيل لو استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير فهل هذا من الضرر المنفي ام لا مقتضى العمومات ذلك وما ذكره الاصحاب مثل العلامة في التحرير في كتاب احياء الموات حيث قال للرجل ان يتصرف في ملكه وان استضر جاره الى اخر ما قال فانظر انه لا ينافي ما ذكرنا فان المراد من نفي الضرر نفيه راسا فلا يكفي في نفيه انتفائه من الخارج اذا تضرر المالك يتم بعدم التصرف بل هو اولى بالمراعاة نعم لو امكن دفع الضرر عنهما جميعا لزم العمل عليه فترك اضرار الجار لم يعلم وجوبه مع تضرر نفسه فلاحظ الروايات الواردة في حكاية نخل سمرة فان رسول الله صلى الله عليه واله الجمع بين الحقين بان يستاذن سمرة في النزول او يبيع نخله باعلى القيم او نحو ذلك ولم يرض فحكم بقلعها ورميها فان تصرف سمرة كان في ملكه ولكن بحيث يتضرر الانصاري فظهر ان التصرف في ملك نفسه اذا اوجب تضرر الجار مع امكان دفعه بحيث لا يحصل ضرر له منهي حرام نعم لو كان التصرف بقصد الاضرار فهو حرام وان لم يمكنه دفعه عن جاره بنحو اخر فهو احد محملات حكاية سمرة انتهى اقول وجه التردد في كون التصرف في ملكه المستلزم لضرر الغير من الضرر المنفي هو ان النسبة بين ادلة نفي الضرر وعمومات جواز التصرف في المال عموم من وجه فيكون احدهما مخصصا قطعا ولكنه لما

لم يكن معلوما يحصل الثروة في عموم كل منهما وشموله للمورد ومقتضى عمومات نفي الضرر وان كان نفي ذلك ايضا
ولكن مقتضى عمومات جواز التصرف في المال خلافه وكلام العلامة في التحرير يعم من ان يكون تصرف الرجل في ملكه
لدفع الضرر عن نفسه او لجلب النفع فيحمله على الاول والحكم بعدم المنافاة لكون هذا الضرر ايضا منفيا لا وجه له
بل يمكن ان يكون كلامه مبنيا على ترجيح عمومات التصرف واسقاط المتعارضين والرجوع الى اصالة جواز التصرف
او غير ذلك وقوله نعم لو امكن دفع الضرر عنهما جميعا الزم العمل عليه هذا صحيح اذ لم يكن ما يرفع به الضرر عنهما
مما كان مخالفا للدليل الآخر غير الاصل على ما مر ومع ذلك اذا كان ما يرفع به الضرر متعددا وابلزم الحكم بالتخيير بين
جميع ما ينتفي به الضرر وقوله فان رسول الله صلعم اراد الجمع بين الحقين الظاهر انه تفريع على قوله نعم لو امكن دفع
الضرر وعلى هذا فكان اللازم ان يامر رسول الله بالاستيذان او البيع لانه مقتضى لزوم العمل بما يرفع الضرر عنهما
دون القلع لانه ضرر على سمرة وقوله نعم لو كان التصرف بقصد الاضرار الخ فهو كذلك والاجماع يدل عليه والاخبار
والايات الواردة في موارد مختلفة متبينة ومنه يظهر ان هذا التصرف اي بقصد الاضرار خارج عن عمومات
جواز التصرف في الملك بل مطلق ما كان متعلقا بهذا القصد وكان المقصود منه الاضرار يكون حراما وهذا
هو السبب في امر النبي بقلع نخلة سمرة حيث انه تم لما امره بالاستيذان او البيع ولم يقبل علم تم ان قصده من بقاء
ملكه هنا ليس الا الاضرار اذ لو كان القصد الانتفاع به لتحقق بالاستيذان ايضا ولذا قال صلعم ما اراك الا رجلا مضارا
او انك رجل مضار وهذا لابقاءه ليس واجبا فامر بقلعه واما تضرر سمرة بالقلع فيمكن ان يكون هذا المخصوص
خارجا عن الضرر المنفي بالعموم لوجه خاص فيه فان العمومات يخصص تخصيص الرسول صلعم سيتيما مع ما ظهر
من سمرة من عدم قبول تخيلات الجنة بعوض هذا النخل المنبئ عن نفاقه وعدم اعتقاده فتدبر

البحث التاسع قيل في تحقيق نفي العسر والحرج ونفي الضرر ما عبارته ذلك بعد التلخيص وحذف بعض الزوايد ان معنى نفي
العسر والحرج والضرر في كلام الله ورسوله وخلفائه اما في الاولين فهو انه تم لا يرضى للعباد بالعسر والحرج
ولا يجعل عليهم ما يوجبهما واما في الضرر فهو انه تم لا يفعل ما يضر العباد به او لا يرضى باضرار بعض
عباده بعضا فيجوز لمن يتضرر دفع الضرر عن نفسه ولا يجب تحمله عن الضار ويجوز على الضار ايصال الضرر و
يمكن اجراء المعنيين في العسر والحرج ثم قد تداول الاستدلال في جميع تلك الموارد اما في عدم اضرار الله تم
بعباده كما في وضع الدين في الزكوة واما في عدم جواز اضرار العباد بعضهم بعضا فكثير وكذا العسر والحرج اما المنفي
عن فعله تم كما في القعود في الصلوة والافطار في الصوم للمريض واما عن فعل الغير فكما في تكليف الوالدين
ما يوجب الحرج على الولد ثم ان تلك المذكورات اما ترد على التكليف الثابت نوعا او على نفس التكليف فليفيه
رأسا **ثم** الاشكال في هذا المقام من وجهين **الاول** ان نفي المذكورات بعنوان العموم كيف يجامع
ما نشاهد من التكليف بالجهاد والحج والصيام في ايام الحارة والجهاد الاكبر وامثالها **والثاني**
انا نرى لشارع لم يرض لنا في بعض التكاليف باد في مشقة كما نشاهد في ابواب التيمم ونرى عدم السقوط

كثيرتها باكثر من ذلك وكلامنا الكلام في الضرر المنفي فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة وصرف المال في الحج وفي انفاق الوالدين وغيرهما مع ما فيها من الضرر وكذا نرى عدم الرضاء بالضرر فيما هو اقل من ذلك والذي يقتضيه التتبع بعد القطع بان التكاليف الشاقة والمضار الكثيرة واردة في الشريعة ان المراد بنفي العسر والحرج والضرر نفي ما هو زائد على ما هو لازم لطبايع التكليفات الثابتة بالنسبة الى عامة اوساط الناس المبرئين عن المرض والعذر الذي هو معيار مطلقات التكاليف بل هي منفية من الاصل لا بما ثبت وبعد ما ثبت والحاصل انا نقول ان المراد ان الله تعالى لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف الاوساط وهم الاغلبون فالنفي في نفي سواء لم يثبت اصله اصلا او ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك النفي اما من جهة تنصيص الشارع كما في كثير من ابواب الفقه من العبادات وغيرها كالقصر في السفر والخوف في الصلوة والافطار في الصوم ونحو ذلك واما من جهة التعميم بجواز العمل بالاجتهاد للغير المقصر في الجزئيات كالوقت والقبلة ونحوهما او الكليات كالاحكام الشرعية للعلماء انتهى اقول لا كلام لنا فيما ذكره لتحقيق نفي العسر والحرج وانما هو ما في عامة اخر واما الكلام هنا معه فيما ذكره لدفع الاشكال وفي فصه معا اما الاول فلما ذكرنا سابقا من ان صدق الضرر عرفا انما هو اذا كان النقص مما لم يثبت بازائه عوض معتد به للعقلاء فيساويه قطعا واما مع ثبوت ذلك بازائه فلا يصدق الضرر اصلا سيما اذا كان ما بازائه اضعافا كثيرة له وضررا من بكثير ولا شك ان كل ما امر به من التكاليف الموجبة لنقص في المال من الخمس والزكوة والحج والصدقة وانفاق العيال وامثالها مما يثبت بازائها اضعاف كثيرة في الاخرة ومن يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه وما انفقتم من نفقة صغيرة ولا كبيرة الاية ومثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء بل في كثير منها وعد العوض في الدنيا ايضا وكيف يكون مثل ذلك ضررا الا عند من لا يؤمن بالله ولا باليوم الاخر ولو قال رجل بظن صدق وعده ان من اعطى عبده شيئا اعوضه اضعافا على يد عبده لا يقال انه اضر بنفسه فكيف بمن لا يخلف لوعده والكلية في قوله نعم انما يصح لاستشكال فيما لم يكن بازائه ثواب دنيوي واخروي ولم يكن لجبر نقص اخر كالقصاص والدية للجنايات وامثالها لو وجد مثله في الشريعة كضرب الدية على العاقلة على ما يتوهم فان وجد مثله فلا اشكال ايضا لانه يكون من باب التخصيص قطعا كالاشكال في تخصيص سائر العمومات حتى قيل ما من عام الا وقد خص فكذا هنا وهذا وان كان جاريا في جميع التكاليف مثل الزكوة والخمس والانفاق وامثالها لو قلنا بكونها ضررا ولكن هذا التخصيص الكثير من هذا التاكيد في نفي الضرر والضرار بعيد غاية البعد واما الثاني فلانه على ما ذكره في دفع الاشكال يكون قاعدة نفي الضرر من باب اصل البراءة دون الدليل فلا يعارض دليلا اصلا اذ يكون نفي الضرر معتدا بغير التكاليف الثابتة ويكون موضوع الضرر المنفي ما هو زايد عن اصل طبايع التكاليف فكل تكليف ثبت بالخصوص او العموم او الاطلاق والتقييد يكون خارجا عنه فكلما كان عليه دليل عام او خاص لا يعارضه قاعدة نفي الضرر وهذا منافٍ لاستدلالات الفقهاء بل الناصرح بهذا القائل الآن بقال ان مراده بعدم

اصل الاشكال في كلام المصنف

ان نفي الضرر مقيد بنفسه بهذا القيد العام حتى يكون من قبيل نفي التكليف لا بعد البيان بل مراده ان بعد ملاحظة عمومات التكاليف وخصوصاتها وملاحظة معارضها تمنع قاعدة نفي الضرر واعمال القواعد الترجيحية واخراج ما ثبت ترجيحه من التكاليف الضارة يقيد حديث نفي الضرر والضرار بغير هذه المخصصات فافهم

البحث العاشر ما يكون جبر الضرر واقع من شخص على غيره من الالزامات فهل هو ضرر ام لا ونظهر الفائدة عند التعارض كما اذا تلف شخص مال غيره فلو لم نقل بكون الزام المثل او القيمة ضررا لحكم بلزوم المثل او القيمة على المتلف بلا معارض ولو قلنا بكونه ايقاع ضررا يحصل التعارض بين الضررين والتحقيق ان الالزامات على قسمين احدهما ما هو موجب لزوال الضرر المتحقق اولا كاعطاء المثل او القيمة فان معه لا يكون ضرر على من تلف ماله وثانيهما ما ليس كذلك كقصاص الجنايات وامثالها فانه عقوبة على المضر لا جبر الضرر من حصل عليه الضرر فما كان من الاول لا يعد ضررا الان بالزامه يندفع الله تعالى الضرر عن صاحب المال فيخرج المتلف بهذا عن كونه مضرا وهو نفع عظيم لان الاضرار فعل محرم موجب للعقاب وقد وقع النهي عنه في الاخبار ومثل ذلك لجر ضرر ابلغ دفع ضرر عظيم عن نفسه بامر يسير وما كان من الثاني يكون ضررا لانه لا يندفع الضرر الاول فلا يحكم بثبوته بمحض الاضرار بل لا بد من دليل اخر **البحث الحادي عشر** لا فرق في نفي الضرر والضرار ونفي كونهما من الاحكام الشرعية بين ما اذن به من يحصل عليه الضرر ام لا وضمن ام لم يرض لعموم الاخبار فلا يفيد اذن صاحب المال مثلا في اتلافه في باحة الاتلاف ولا في نفي الالزام بالمثل او القيمة فيما اوجب الضرر لصدق الضرر الا فيما يحصل بسبب نفع دنيوي او اخروي كالضيافة وامثالها فانه ليس ضررا حقيقة نعم لو دل دليل من اجماع او نص على عدم الالزام بالمثل او القيمة او بجواز الضرر مع الاذن في موضع خاص او مطلق يكون ذلك خارجا بالدليل **عائدة** قد كثر ذكر لفظ الباس في الاخبار وكقولهم بئس كذا وكقولهم ان كان كذا فلا باس فيه وهو يدل بالمفهوم على انه ان لم يكن كذا ففيه باس فهل يثبت به الحرمة او الاعم منه ومن الكراهة وكذا الثابت من المنطوق هل هو الاباحة او الجواز الشامل للكراهة ايضا الظاهر في الاول الاول وفي الثاني لان الباس هو العذاب والشدة والخوف وشيء منها لا يكون الا في الحرام قال الله سبحانه فلما احسوا باسنا اذا هم منها يركضون **قال** ابو علي في مجمع البيان اي فلما ادركوا عذابنا باسنا اي عذابنا **وقال** البيضاوي فلما ادركوا شدة عذابنا وكذا في الصافي **وقال** في شرح قوله سبحانه ولا ياتون الباس لا يقيلا الباس الحرب واصله الشدة وفي الصافي في تفسير قوله سبحانه وحين الباس عند شدة القتال **وقال** الجوهري الباس العذاب والباس الشدة في الحرب **وقال** في النهاية الاثيرية بؤس بؤس بالضم فيهما بؤسا اذا اشتد قال ومنه حديث علي كنا اذا اشتد الباس القينا برسول الله صلى الله عليه وآله يريد الخوف ولا يكون الا مع الشدة **وقال** في القاموس الباس العذاب والشدة في الحرب الى ان قال والباساء والابوس الداهية ومنه عيل طهوية ابوسا اي داهية والبئيس كخبيث الشديد **وقال**

الطريح في مجمع البحرين الباس الشدة في الحرب والباس العذاب ومنه قوله تعالى فلما راوا باسنا اى عذابنا وقال ابن الباس الخضوع والخوف وقال وقد تكرر في الحديث لا باس بذلك ومعناه الاباحة والجواز انتهى وعطفه الجواز على الاباحة لا يخلو عن شئ ويمكن ان يكون مراده انه يستعمل نفي الباس في الموضعين حيث ان العذاب منفي في المباح والجائز معا فقولهم لا باس بذلك يستعمل في المباح ويستعمل في الجائز والمراد من استعماله في المباح ليس ان المراد من نفي الباس الاباحة بل المراد انه استعمل في المورد المباح فالمراد في الموضعين نفي العذاب واما ساوى الطريحين فيعلم من الخارج ومما يؤيد ان المراد من نفيه نفي الحرمة ومن اثباته اثباتها نفي الباس في الاخبار عما يكره قطعا كما في الاستحطاط بعد القيعة فانه مكروه نصا واجماعا ومع ذلك نفي عنه الباس في الاخبار كما في رواية معلى بن خنيس الرجل يشتري المتاع ثم يستوضع قال لا باس ورواية يونس بن يعقوب الرجل يشتري من الرجل اللبيع فيستوهبه بعد الشراء من غير ان يحمله على الكره قال لا باس به في الدبيح في الليل فانه مكروه بصريح الروايات ونفي عنه الباس في صحيحة البرنطي قال سئلت الرضا عن طروق الطير بالليل فذكر ما ظاهرا لا باس بذلك ومثلها صحيحة صفوان وفي الصلوة في بيت الحمام اذا كان ظاهرا مع تحقق الكراهة فيه كما في مرسلة الفقيه عن علي بن جعفر انه سئل اخاه عن الصلوة في بيت الحمام قال اذا كان الموضع نظيفا فلا باس الى غير ذلك وهذا هو المستفاد من كلام الفقهاء ايضا قال ابن ادريس في السراير ولا باس ببيع الخشب ممن يتخذ ملاهي وكل ممن يجعله خمرا فانه مكروه وليس بحرام وغير ذلك ثم ان هذا مقتضى معناه الحقيقي وقد يستعمل في غيره بضرب من المجاز كما في المكروه فانه قد ورد في بعض الاحاديث اثبات الباس للمكروه فيكون مجازا كما يدل عليه الامر بقرينة دالة عليه

عائدة مقدمة الحرام ان كانت سببا له فهو حرام ومعصية كما ثبت في الاصول كوضع النار على يد زيد بعد النهي عن احراقها فلا يجوز له وضعها عليها مطلقا وان كانت شرطا له فان لم يكن قصده من فعله التوصل الى المحرم فلا شك في عدم حرمته وعدم كونه معصية كما اذا اوقد نارا في الشتاء واشترى فحما او حطبا او سافر الى بلدة فيها من قتل نفسا او فيها فاحشة او خمر الى غير ذلك من غير ان يريد بهذه الامور التوصل الى الحرام وان قصد من فعله التوصل الى المحرم كان ايضا في البلدة المذكورة لاجل قتل الرجل او شرب الخمر ونحوهما فالظاهر كون هذا الفعل معصية وحراما فلو صار بهذا القصد وحصل له مانع عن فعل اصل المحرم ولم يفعله يكون اثما باصل المسافرة عاصيا به مستحقا للعقاب لاجله بل لو فعل المحرم يكون له العقاب والاثم لاجلهما ويتفرع عليه ايضا حرمة المعاونة على هذه المقدمة اذا فعلت بقصد التوصل وان لم يعلم انه يحصل له التوصل وبتم ما قصده واراده ممن صرح بالحرمة الشهيد في قواعده قال اذا تطيبت المرئة لغير الزوج فعلت حراما فاحشا وكذا اذا خرجت متطيبة للتعرض للفجور او مقدماته او قصد الرجل بذلك التودد الى النساء المحرمات انتهى بل الظاهر انه لا خلاف لاحد في ذلك ومما يدل على كون الفعل بهذا القصد حراما موجبا للاثم ان فاعله من

فعله بعد عاصيا لاجله في الامر وكل عصيان حرام اثم فاعله بالاجماع والنصوص ويدل عليه ايضا اما لا شك ان فعل مقدمة الحرام بقصد التوصل اليه والاتيان به اطاعة للشيطان واتباع للهوى وهما محرمان اما الاولى فظاهرة جدا واما الثانية فبالاجماع والكتاب والسنة المتواترة قال الله سبحانه ولا تتبع الهوى وقال ايضا ولا تتبعوا الهوى قال صلى الله عليه وآله ثلاث مهلكات شح مطاع وهوى متبع واعجاب المرء بنفسه وفي رواية اسمعيل بن جابر المروية في روضة الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث طويل كتبها الى اصحابه يأمرهم بمدارستها والعمل بها واياكم ان تشرهوا نفوسكم الى شيء مما حرم الله عليكم فان من ابتهك ما حرم الله عليه فيما احل الله منه وترك من ذلك ما قد نهي عنه حرم الله عليه ان يتخذه ويقيمها الى ان قال ولا تتبعوا اهواءكم ودينكم متصلا وهو رواية ابي بصير الى الصحيحة عن الصادق عليه السلام اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول احذروا اهواءكم كما تحذرون اعدائكم فليس شيء اعدى للرجل من اتباع هواه وفي رواية يحيى بن عقيل اني اخاف عليكم اثنتين اتباع الهوى وطول الامل ويدل على حرمته ايضا قوله سبحانه لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فان قصد الحرام من كسب القلوب ويدل عليه ايضا الاخبار المستفيضة المصرحة بان لكل امرئ ما نوى وان العمل بالنيات وعن رسول الله صلى الله عليه وآله انما يحشر الناس على نياتهم وقال انما خلد اهل النار في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدا ولا شك ان فاعل المقدمة بقصد التوصل بفعله الى الحرام وبنيته فيكون حراما وقال لو تزوج امرئة على صداق وهو لا ينوي اداءه فهو زان ومن استدان دينا وهو لا ينوي قضاءه فهو سارق وصرح من الكرام روى عنه صلى الله عليه وآله انه قال اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه بعض هذه الادلة وان دلت على ترتب الاثم والعقاب والمؤاخذة على مجرد القصد وان لم يوجد في الخارج الا ان مقارنة فعل الآلة المستفيضة من الاخبار بل الاجماع خصوصا لذلك فيبقى الباقي ويدل عليه ايضا ما ورد في ذم فاعل بعض مقدمات الحرام واثبات الاثم له كلعن غارس الخمر وحارسها وعاصرها ومثل ما ورد في ان من ذهب الى باب الظلمة او الى باب السلطان كان عليه لكل خطوة عقاب كذا وكذا ويمكن الاستدلال عليه بقوله سبحانه ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن فان ظاهر الفواحش بقصد التوصل اليها اقرب منها لاستحالة ان يكون حراما **عائدة** قال الله سبحانه في سورة المائدة ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وهذه الاية الكريمة تدل على حرمة المعاونة على كل ما كان اثما وعدوانا واستفاضت على تحريمها الروايات وانعقد عليها اجماع العلماء كافة واستدل عليه الفقهاء في موارد كثيرة على احكام عديدة والكلام في ثبوت تحريمها والنهي عنها وانما الكلام في تعيين ما يكون مساعدة ومعاونة على الاثم والعدوان وتحقيقه انه لا شك ولا خفاء في انه يشترط في تحقق الاعانة والمساعدة على الشيء قصد وعمل وفعل من المعاون له مدخلية في تحقق المعاون عليه وحصوله او تحققه كاملا وتمامه ونحو ذلك وانما الخفاء في اشتراط القصد الى تحقق المعاون عليه من فعل المعاون كونه مقصودا او مطلوبا منه انفرادا او مع اشتراك شيء اخر وفي اشتراط تحقق المعاون عليه وعدم ما يترتب على فعله وفي اشتراط العلم بتحقق المعاون عليه او الظن بالاثم لا وفي اشتراط العلم بمدخلية فعله في تحققه اما الاول فالظاهر اشتراطه ومعناه ان يكون مقصود المعاون من فعله ترتب المعاون عليه وحصوله في الخارج ويكون ذلك منظوره من فعله سواء كان على سبيل الانفراد او على الاشتراك اي كان هو المقصود والمنظور مع غيره ايضا سواء كانا مستقلين في المقصود به والعلية او لا لان الشيء

في مباشر المعاونة على الاثم والعدوان

تحقيق موضوع المعاونة

من المعاونة والمساعدة ذلك عرفا فانه لو قيل اعان زيد عمرا في الامر الفلاني بجميع اداته والاتيه فهم منه ان مقصود زيد من جميع الاسباب والآلات كان حصول ذلك الامر واصحّ السلب عرفا فانا نعلم انه لو لم يعط زيد ثوبه الى الخياط ليخيطه الخياط ولا يتحقق منه خياطة مع انه لو اعطاه اياه وخاط لا يقال انه اعانه على صدور الخياطة لان غرضه كان صيرورة الثوب مخيطا لا صدور الخياطة منه الا اذا كان مقصوده صدورها عنه كما اذا كان ثوب شخص واراد تلمذه من الخياطين خياطة فمضى شخص في اعطائه الى واحد معين منهم ليصدر الخياطة منه فيقال انه اعانه على ذلك ولذا ترى انه لا يقال للذاهبين الى الخياط انهم اعانوه على صنعة الخياطة وتعلمها مع انه لو اراد دفع احد ثوبه اليهم ليعلم صنعة الخياطة ولو دفع احدهم ثيابا متعددة الى شخص ليخيطها وكان غرضه ترغيبه الى تعلمها وتحسينها وشوقه اليها حتى صار ذلك سببا لتعلمها يقال عرفا انه اعانه عليها وكذا التاجر لا يجترأ لو علم ان احدا لا يشتري منه شيئا او لا يبيعه منه فالبيع والشراء منه مدخلية في تحقق التجارة منه ولا يقال للبائعين والمشترين منه انهم معاونوه على التجارة بخلاف ما لو باع احد منه واشترى منه لترغيبه في التجارة وتعلما فيقال انه اعانه عليها وكذا سائر الحرف والصناعات وكذا نرى انه اذا صادرت جماعة اضيافا على زيد واشترى زيد لهم طعاما من شخص لو لاهم لما اشتراه لا يقال انهم اعانوه على بيعه بخلاف ما لو كان مقصودهم من صيرورتهم اضيافا فاد واجا طعامه واشتراه زيد منه فيقال انهم اعانوه وهكذا وقد صرح بذلك الفاضل الاردبيلي في آيات الاحكام قال في كتاب الحج منه عند بيان هذه الآية والظاهر ان المراد الاعانة على المعاصي القصد وعلى الوجه الذي يقع عرفا انه كذلك مثل ان يطلب الظالم العاصي من شخص ضرب مظلوم فيعطيه اياه او يطلب منه القلم للكتابة ظلم فيعطيه اياه ونحو ذلك مما يعد معاونة عرفا فلا يصدق على التاجر الذي يتجر لحصول غرضه انه معاون للظالم العاشر في اخذ العشور ولا على الحاج الذي يؤخذ منه السلعة بعض المال في طريقه ظلما وغير ذلك مما لا يخفى فلا يعلم صدقها على شراء من لم يحرم عليه شراء السلعة من التاجر عليه البيع ولا على بيع العنب ممن يعلم خمرا والخشب ممن يعمل صنما وطبل ورد في الروايات الكثيرة الصحيحة جوازه وعليه الاكثر ونحو ذلك مما لا يخفى انتهى كلامه رفع مقامه وهو جيد غاية الجودة ويظهر ذلك ايضا من المحقق الثاني في مباشرته على الارشاد وكذا من صاحب الكفاية واما الثاني فالظاهر ايضا اشتراطه فلو فعل احد عملا قد يترتب عليه حرام ويكون لبعد خليته في تحقق ذلك الامر لم يترتب عليه ذلك الامر فلا يقال انه اعانه على ذلك الامر وان كان مقصوده منه اعانة شخص اخر في تحقق ذلك الامر وحصوله نعم لو قصد الاعانة يصدق بانه اعانه على مقدماته او في المسبب فيه ولكن حينئذ لو كان ذلك الامر الذي يريد المعاون عليه اثما ومحرما يكون ذلك الفعل الذي صدر من المعاون ايضا اثما وحراما لما علم في العائدة السابقة كما لو علمنا بكونه معينا على الاثم غاية الامر اختلاف جهة الحرمة ولو فلنا بكون ذلك ايضا معاونة على المحرم محرما بالاعتبارين وعلى هذا فلو عرض احد كرما بقصد عصر الخمر منه للتجارين فهو غافل عن هذه الفروع ثم على هذا المعلم الماشر في العائدة المتقدمة فلو اثم وحصل منه الخمر يكون معاونة على الاثم ايضا ويكون حراما من هذه الجهة ايضا ولو لم يتفق ذلك ضيعا حتى قلع لا يكون معاونة على اثم ولكن يكون حراما لاجل قصده واما الثالث وهو العلم بتحقق المعاون عليه وبترتبه على عمله فهو لا يشترط فانه لو عرض كرما بقصد انه لو اراد احد شرب الخمر كان حاضرا فاثم واخذ منه الخمر وشرب يكون عمله معاونة على الاثم وان لم يؤخذ منه الخمر لا يكون

معاونة وان اثم في غرسه بهذا القصد المناط في الاثم والحرمة مطلقا هو العمل مع القصد سواء ترتب عليه ما قصد ترتبه عليه ام لا وسواء علم انه يحقق النية او ظنه بقصده انه لعله يحقق والمناط في المعاونة على الاثم هو القصد وتحقق المعاون عليه معا فلو تحقق باثم بالاعتبارين فلو لم يعلم انه يتحقق فان فعل بقصد تحققه وتحقق يكون معاونة على الاثم وان فعل بقصد ولم يتحقق يكون فاعلا لقصد المعاونة على الاثم ولذلك يكون اثما وان فعل لا بقصد لا يكون اثما سواء تحقق ام لا ومن هذا يظهر حال الرابع ايضا اي اشتراط العلم بمدخلية عمله في تحقق المعاون عليه ام لا وذلك كما اذا علم ان زيدا الظالم يقتل الوصي ظلما فاراد ان يسقيه لذلك مع عدم علمه بانه هل يحتاج الى هذا السقي في قتله وله مدخلية في تحقق القتل ام لا فانه يكون اثما في الارسال قطعا فان تفوق احتياجه اليه وترتب القتل عليه يكون معاونا على الاثم ايضا والا فلا وفرق ذلك مع ما سبقا في السابق يعلم التوقف لكن لا بعلم تحقق التوقف كما اذا علم انه لو مثل زيدا لاحتاج الى هذا السقي ولكن لم يعلم تحقق القتل وفي ذلك قد يعلم التحقق ولكن لا يعلم التوقف ثم اذا احطت بما ذكرنا فعلم مما ذهب اليه الاكثر من جواز بيع العنب ممن يعلم انه يجعله خمرا مالم يتفق عليه وحرمته مع الاتفاق عليه اما الاول فلان المقصود من البيع وغرض البائع منه ليس جعله ذلك خمرا فلا يكون اعانة على الاثم وان علم انه يجعله كذلك وذلك مثل حمل التاجر المتاع الى بلد للتجارة مع علمه بان العاشر يأخذ منه العشور او بناء شخص دارا لزيد مع علمه بانه يشرب فيه الخمر واما الثاني فلان مع الاتفاق عليه وشرطه يكون البائع بائعا بقصد الحرام فيكون اثما وان لم يكن لاجل المعاونة على الاثم لو لم يتحقق جعله خمرا ومن هذا يظهر عدم الحاجة الى التأويلات البعيدة في الروايات المصرحة بجواز بيع العنب لمن يعلم انه يجعله خمرا والخشب لمن يجعله بربطا واجارة السفينة لمن يحمل الخمر والخز ير بر بسقي على ظاهرها والاصر فيه لعدم كون ذلك اعانة على الاثم ولا محرما مالم يقصد البائع بفعله ذلك غاية الامر ان المشتري يفعل حراما وهو عاقل عالم مكلف فعليه ترك ذلك الفعل ولا اثم على البائع مالم يقصد اثما بفعله ومن ذلك اذ يظهر جواز ربما ورخص روايات كثيرة من جواز بيع المنخص من الذئب والميتة مستحل الميتة مع كون الكفار مكلفين بالفروع فانه لا شبهة في ذلك لان البائع لم يفعل حراما ويظهر من ذلك ايضا عدم حرمة بيع السرجين للاتجال ولو علم انهم يلبثون اذا كان المقصود من بيعهم لهم فان المشتري ما مور بعد التلبس فان لبث يكون عاصيا ولا اثم على البائع كذلك من يصنع اواني الذهب والفضة او يبيعها من يعلم انه يستعملها وكل من يعطي الاجر على صنعتها الا اذا اعتاد الاستعمال فيكون اثما لاجل هذا القصد نعم لو كان كل صنعتها حراما فان اعطاء الاجر لصنعتها يكون معاونة على الاثم ويكون حراما لان المقصد من اعطاء الاجر هو الصنعة المحرمة ولكن لم يثبت حرمة صنعة اواني الذهب والفضة واما مثل علم الصور المجسمة التي يثبت حرمة فيكون اعطاء الاجر لعملها حراما لكونه معاونة على الاثم وكذا كل عمل يكون اصل العمل حراما فانه يكون لا يستحق له معاونة على الاثم ومحرما والله العالم

عائدة قد تكرر في كلمات الفقهاء الاستدلال على فساد البيع بكونه غرريا واستلزامه للغرر وقد اول تمسكهم به في مظان عديدة ولا بد في تحقيقه من بيان امرين الاول ما خذ بناء جميع الغرري والثاني في معنى الغرر ومعنى بيع الغرر اما الاول فما خذه امران الاول الاجماع فان المتتبع لكلماتهم يراهم مصرحين بذلك في غير موضع واحد بحيث يحصل العلم بانه حكم الامام المعصوم وهو المتفق عليه بين الفريقين وسيأتي شطر من كلماتهم ان شاء الله تعالى والثاني ما استدل به على ذلك وهو اخبار

مسلمين الجميع صرح بعضهم بالاجماع عليه قال بعض مشايخنا في الاجارة في بطلان ما تواشر به حكم احد المتبايعين للغرر والجهالة المنهي عنها بالاجماع والرواية المتفق عليها بين العلماء كافة وربما يشعر كلام جمع منهم الشهيد ثم موسوعين من شرح الارشاد كون غرر يسيرا فلا في شرح قواعد الصمد والاثمان يتعين بالتعيين قالوا تسامحهما غرر فيكون مبنيا عنه اما الصغير فلجواز عدمها وظهورها مستحضح البيع واما الكبير فظم ونحوه في مسئلة اشتراط بدو الصلاح والشافعي الخبر الذي رواه عن النبي صلى الله عليه وآله نهى عن بيع الغرر ذكره الشهيد في القضاء وابن ادريس في السرائر والعلامة في نهج الحق وسواضع عديدة من التذكرة وولده في شرح القواعد والشيخ المقداد في التنقيح والشهيد في قواعده وبعض المتأخرين في شرحه على اللمعة والطريحي في مجمع البحرين والجوهري في صحاحه وابن الاثير في نهايته والحاجبي في مختصره وفضل القاضي نقله واقره في احقاق الحق عن ابن جزمانة قال البرهان على ابي بيع ما لم يعرف بوجه ولا صفة انتهى وسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر وهذا عين الغرر لانه لا يدرى كما اشترى ام لا وقد مر في كلام بعض مشايخنا ان هذه الرواية متفق عليها بين العلماء كافة وعلى هذا فيكون الرواية مشهورة بالشهرة العظيمة بل الاجماع القطعي او الضرورة منهي مما لا ريب في حجيتها وكونها كالخبر الصحيح بل اقوى منه واما النهي عن بيع الغرر فسيأتي بعد ذكر مقامين المقام الاول في نقل طايفة من كلام اهل اللغة وغيرهم وفي بعض تلك المادة قال الجوهري في الصحاح غرر نفسه وماله يغرر غررا وغرورا خاطر بهما والغرر الخطر والغرر ما لا يدري هل يحصل ام لا كبيع السمك في الماء والطير في الهواء ابن السكيت الغرر والشيطان ومنه قولهم لا يغرنكم بالله الغرور والغرور ايضا ما يغرك من مال او متاع والغرور ما اغرك من شيء والغرر الثوب الخليق وليلة غرراء اي مقمرة وشهر غرر اي هلال اول ليلة منه والغرار بقية الشهر والغرار ايضا لبن الناقة ثم ذكر معاني كثيرة للغرار بكسر المعجمة فقال وغرة بيضة عرو واحد عدد ما غرك بفلان اي كيف جرأك عليه وغر الطير اتاها فرخة بغرة غرارا اي زقها والتغرير حمل النفس على الغرر وقد غرر بنفسه تغريرا وتغرة كما يقال جمل تجليلا وتجلة وبيعة غرر ثنيا الغلام اي تطلعت اول ما تطلع الاصمعي بقي غادت الناقة تغادو غرارا قال ابن السكيت غادت السوق تغادو غرارا اكدت والغرغرة ترديد الروح في الحلق انتهى وقال صاحب القاموس ما لحصه غرة غرا وغرورا وغرة بالكسر فهو مغرور وغرير خدعه واطمعه بالباطل فاغتر هو والغرور الدنيا وما يغتر به من الاموية وما غرك او بضم بالشيطان وبالضم الاباطيل جمع غار وما غرير لك منداي احذر وكه وغرر بنفسه تغريرا وتغرة عرضها للهلكة والاسم الغرر محركة والغرة والغرغرة غرة بضمهما بياض في الجبهة الى ان قال غرة وجهه بيضاء بالفتح غرا محركة وغرة بالضم وغراء بالفتح صادرة اغرة وابيض والغرة بالضم العبد والامة ومن الشهر ليلة استهلال القمر الى ان قال والغار الغافل والغار غفل والاسم الغرة بالكسر انتهى وقال ابن الاثير في النهاية فيه انه جعل في الجنين غرة عبدا او امة ثم ذكر احاديث كثيرة ذكر فيها الغرة والغرة بالضم والغرة بالكسر والاغرة والغرار والغيرة والاغترار وفسر الغرة بالكبر الغفلة والاغترار بطلب الغفلة فظاهر انه نهى عن بيع الغرر وهو ما كان الخ وفي المجمل

وقال الازهري بيع الغرر ما كان على غير عهدة ولا ثقة ويدخل فيه البيوع التي لا يحيط بكنهها المتبايعان من كل معقول وقد تكرر في الحديث ومنه حديث مطرف انه نفسا واخذه والذي اكره ان اغرر نفسا اي احملها على غير ثقة وبه سمي المقيط غررا لانه تحمل الانسان على مجاهرة ومنه ذلك ما يسوء ومنه حديث الدعاء وتعاطى ما نهيت عنه غررا اي مخاطرة وغفلة عن عاقبة امره ومنه الحديث لان اغتر بجذعة الا به ولا ان لي احب الي من ان اغتر بعذاقة الا به يريد قوله تعالى فقالوا الذي نبغي وقوله ومن قبل ومنا نعمدا المعنى ان اخاطر بتركي مقتضى الامر بالاولى احب الي من ان اخاطر بالدخول تحت الاية الاخرى ومنه حديث عمر ايما رجل باع اخوفانه لا يؤثر واحد منهما الغرر اي تقيلا الغرر مصدر غررته اذا القيت في الغرر وهي من التغرير كالتعلل من التعليل وفي الكلام مضاف محذوف وتقديره خوف غرر اي تقيلا اي خوف وقوعهما في الغرر انتهى وفي مجمع البحرين وغرر غرارة وغرة بالكسر فهو مغرور واخدعه والطمع الباطل غار هو الذي ان نال وفي الخبر نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر وقد يكون له ظاهر يغر المشتري وباطن مجهول مثل بيع التملك بالماء والطير في الهواء الى ان قال والغرر حمل النفس على الغرر ﷺ اي يعرض له الرجل نفسه فيهلكه ومنه الحديث لا يغرر الرجل بنفسه انتهى وفي مجمع البيان واغرر يجوز ان يكون من الغرر او الغرار فيكون معناه ما اجهلك واغفلك عما يراد بك ويجوز ان يكون من الغرر على غير القياس وفيه ايضا والغرور ظهور امر يتم بجهله الامان من الخذوف قال اغر غرورا او اغر اغترارا وفيه ان الكافر ذو الغرة غرور وقيل معناه ما هم الا في امر لا حقيقة له وفي الصافي ان الكافرون الا في غرور لا معتمد لهم انتهى اقول وانظهر من كلامهم ان الوجه من تلك المادة الفاظ عديده من المصادر المجرده كالغرر والغرار والغرور والغرر وغيره وغير المجرده كالتغرير والمغاورة والتغرة والاغرار ومن الاسماء كالغرر بالكسر والغرة بالضم والغرار والغرور بالفتح والغرور بالضم والغرر محركة وغير ذلك ولكن كلها متطابقة على ان الغرر هو الاسم من التغرير الذي معناه التعريض للتهلكة وان معنى الغرر هو الخطر المصدوي الاشراف على الهلاك والمخاطرة او تكاب ما فيه خطر وهلاك اي فيه احتمال ذلك او مساواة التلف والهلاكة فيكون هو معنى الغرر بتصريح اللغويين من غير معارض ولا يكون مشتركا ووضع الفاظ اخر متحدة مادة مع هذا اللفظ لمعان اخر لا يوجب اشتراك هذا اللفظ بعد اختلاف الهيئة وعدم الاشتقاق ثم معنى بيع الغرر بيع يكون احد العوضين فيه في الخطر اي في شرف الهلاك ومعرض التلف

المقام الثاني في ذكر طائفة من كلام الفقهاء في موارد استعمالهم لفظ الغرر قال الصدوق ره في معنى الاخبار بعد ذكر بيع المنابذة والملامسة وبيع الحصاة وقيل الاول بان يقول الرجل لصاحبه نبذا الي الثوب او غيره او انبذه اليك فقد وجب البيع او يقول اذا نبذت الحصاة فقد وجب البيع وانما معنى بيع الحصاة والثاني بان يقول اذا مسست ثوبي او لمسته ثوبك فقد وجب البيع او ان تلمس المتاع من وراء الثوب ولا ينظر اليه فيقع البيع على ذلك وهذه بيوع كان اهل الجاهلية يتبايعون فنهى رسول الله ﷺ عنها لانها غرر كلها وقال ايضا في ﷺ عن بيع حبل الحبلة ومعناه ولد ذلك الجنين الذي في بطن الناقة وقال غيره وهو نتاج النتاج وذلك غرر انتهى

وقال السيد

ذكر كلام الفقهاء في معنى الغرر

وقال السيد في الانتصار ومما انفردت به الامامية القول بحواز بيع العبد الآبق مع غيره وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى انه لا يجوز بيع الآبق على كل حال الى ان قال ودليلنا بعد الاجماع المتقدم ان بيعه على انه بيع غرر وان بيعهما في عقد بيع الغرر الى ان قال هذا ليس ببيع لان هذا البيع تخرجه من ان يكون بيعا انضمامه غيره اليه وقال الشيخ في الخلاف اذا قال اشتريت منك احد هذين العبدين بكذا او احد هؤلاء العبيد لم يصح الى ان قال دليلنا ان هذا بيع مجهول فيجب ان لا يصح ولانه بيع غرر بخلاف قفيز العبدين وقال ابن ادريس في السرائر بعد ذكر حلب بعض اللبن وبيعه مع ما في الضرع او بحمل عوص اللبن شيئا من العوض والاقوى عندي المنع من ذلك كله لانه غرر وبيع مجهول والوصول الى عين بيع الغرر وقال العلامة في التذكرة في ذكر شرائط المبيع القدرة على التسليم وهو اجماع في صحة البيع فيخرج البيع من ان يكون بيع غرر وقال فيها ايضا لا يصح بيع الطير في الهواء سواء كان مملوكا او غيره اجماعا لانه في المملوك غرر وقد نهى النبي ﷺ عن الغرر وفيها ايضا يجب العلم بالقدر فلو جهل به مما في الذمة ثمنا كان او مثمنا بطل الى ان قال وبه قال الشافعي وابو حنيفة للغرر ويظهر من المحرر جعل بيع ما ليس عنده ايضا من بيع الغرر وبه صرح ايضا في التذكرة قال وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر كبيع عسيب الفحل وبيع ما ليس عنده وبيع الحمل في بطن امه لنهيه ﷺ ولانه غرر لعدم العلم بسلامة صفاته وقد يخرج حيا او ميتا ولا يقدر على تسليم عقب العقد وفيها ايضا ومن الغرر بيع الملاقيح والمضامين وفيها ايضا ومن الغرر جهالة الثمن قال ولو في الايضاح المبيع اذا كان المقصود منه المطعوم والمشروب اذا لم يكن احباره موديا الى افساده هل يصح بيعه من غير اخبار الى ان قال اختلف الاصحاب فقال ابو الصلاح وسلار لا يصح وقال المصنف يصح الى ان قال احتج الاولون بانه بيع غرر وقد نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر وقال الشهيد في قواعده بشرط كون المبيع معلوم العين والقدر والصفة فلو قال بعتك عبدا من عبدي بطل لانه غرر وقال في شرح الارشاد في مسئلة تعيين الاثمان بالتعيين قالوا تعيينها غرر فيكون منهيا عنه اما الصغرى فلجواز عدمها او ظهورها مستحقة فينفسخ البيع واما الكبرى فظاهرة الى ان قال فلم يمنع الصغرى فان الغرر احتمال يجتنب عنه في العرف بحيث لو تركه ونجا عليه وما ذكره لا يخطر ببال فضلا عن اللوم عليه وقال في بحث سلم الدروس في سلم الرقيق ولو قدره بالاشبا كالحمل والستة احتمل المنع لانتفائه الى الغرر وقال في بيان شرط القدرة على التسليم عند الاجل ان كان وجوده نادرا بطل وان امكن تحصيله لكن بعد مشقة فالوجه الجواز لالتزامه به مع امكانه ويحتمل المنع لانه غرر وقال الشهيد الثاني في المسالك بعد حكمه بعدم لحوق البعير الشارد والفرس الغائر بالآبق في البيع مع الضميمة وعلى هذا يبطل البيع للغرر وقال صاحب التنقيح بعد نقل عدم صحة بيع ما يراد طعمه ويحه من غير اخبار عن الصلاح والفاضي وسلار لانه مجهول فهو بيع غرر وقد نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر وقال المحقق الشيخ علي في شرح القواعد في بيان صحة مع الصنع من الصبرة المجهولة الصفات وذلك لان المبيع امر كلي والاجزاء متساوية فلا غرر بخلاف ما لو باع النصف مع جهالة الاعلم قدره فيلزم الغرر وقال ايضا في بيان تجويز بيع العسل ونحوه اعتمادا على مقتضى طبعه فالمراد بالغرر مطلق الجهالة والا لم يخرج الصبرة المرئي بعضها ولا المبيع بالوصف على وجه مخصوص ونمنع حصوله هنا واعلم انه ربما فهم من كلامهم

انه لا يشترط مشاهدته ايضا والظاهر انه لا بد من المشاهدة لئلا يلزم الغرر الى غير ذلك من كلمات الفقهاء من المتقدمين والمتاخرين الواردة في موارد مختلفة وقد ذكرنا شطرا منها لتعلم كون الاستدلال بالغرر من القواعد المسلمة بل للجمع عليها ولتظهر موارد الغرر عندهم وقد علم ان مواردة عندهم هو الموافق لمعناه الذي ذكره اللغويون وهو ما كان المبيع او الثمن في موضع الخطر اي موضع كان محل التلف احتمالا ملتفتا اليه عرفا وعادة فيكون الخطر فيه لعوضه حيث يعطى عوضا لا يوثق به فيذهب عن اليد من غير وصول معوض معتد به في مواضع ثلثة احدها ان يكون الخطر باعتبار عدم الوثوق بامكان التسليم بان يكون احد العوضين غير مقدور التسليم فيكون هو في الخطر اي معرض عدم الوصول او يكون عوضا لاخر في الخطر حيث يذهب بلا عوض فيكون غررا ومنه ما ذكروه من بطلان بيع الابق والطير في الهواء والسمك في الماء والمغصوب وامثال ذلك وثانيها الخطر باعتبار عدم الوثوق بتحقق وجوده بان يكون احدهما غير موثوق بتحققه وخروجه الى الوجود على ما هو المقصود من المبايعة فيكون هو في معرض التلف او يكون عوضا كذلك ومنه ما ذكروه من بطلان بيع عصير العنب والحمل والحمل وجز الجمة وامثالها فانها ان يكون خطرا باعتبار الجهل بقدر احد العوضين او جنسه او وصفه لعدم العلم المشترط ذلك بجعل الثمن في موضع الخطر جوازا ان لا يكون الثمن على نحو يقابل ذلك الثمن فجعل ثمنا في موضع الخطر وان لم يعلم البايع بجعل الثمن في محل الخطر جوازا ان يكون على نحو لا يطابق الثمن المأخوذ ولكن يشترط في ذلك ان يكون الاختلاف المحتمل بحيث لا يتسامح فيه عرفا ولذا لم يلتفتوا الى ما يتعارف من فضول الكيل واختلاف الوصف بما لا يختلف به القيمة عرفا ولذا صرح الشيخ على ما مر بانه ليس المراد بالغرر مطلق الجهالة بل على وجه مخصوص ومراده ما ذكرنا من كون الاحتمال احتمالا ملتفتا اليه عرفا والاختلاف اختلافا غير ما يتسامح به كذلك وكذا قال الشهيد ان الغرر احتمال يجتنب عنه عرفا بحيث لو تركه وبيخ عليه وعلى هذا فالجهل الذي ليس كذلك لا يسمى غررا فبطلان بيع احد العبدين اذا فرض قيمتهما سواء ليس لاجل الغرر ولذا نرى الشيخ كما مر استدل على بطلانه بالغرر لاجل اختلاف قيمتي العبدين ولولا كذلك يكون البطلان لنفس الجهل كما يدل للغرر وكذا اذا كانا مختلفي القيمة ولكن اشتريه بقيمة الادون وكان البايع عالما او القيمة الاعلى وكان المشتري عالما بالواقع لم يكن هناك غرر وبالجملة المستفاد من كلام اهل اللغة واستعمالات الفقهاء ان بيع الغرر ما يدخل احد العوضين في محل الخطر بان لا يوثق بوصول العوض او بوجوده او بكونه مما يقابل العوض الاخر وضابطه ما ذكره الشهيد طاب ثراه في شرح الارشاد من تحقق احتمال يجتنب عنه عرفا بحيث لو لم يلتفت اليه وتركه جاز صار محلا للتوبيخ واللوم في العرف من جهة تضييع المال وللشهيد في قواعده كلام يوهم بظاهره مخالفته في بعض ما ذكر من معنى الغرر وقال الغرر ما لم ظاهره مجهول وباطنه مكروه قال بعضهم ومنه قوله لكن متاع الغرور وشرعا هو جهل الحصول واما الجهول فمعلوم الحصول مجهول الصفة وبينهما عموم وخصوص من وجه لوجود الغرر بدون الجهل في العبد الابق اذا كان معلوم الصفة من قبل او بالوصف الان ووجود الجهل بدون الغرر كما في المكيل والموزون والمعدود اذا لم يعتبر وقدم بتوغل في الجهالة كحجر لا يدري اذهب ام فضة ام نحاس ام حجر ويوجد ان معا في العبد الابق المجهول صفته

ويتعلق الغرر والجهل تارة بالوجود كالعبد الابق وتارة بالحصول كالعبد الابق المعلوم وجوده والطير في الهواء وبالجنس كحنطة لا يدري ما هو وكملء من سلع مختلفة وبالنوع كعبد من عبيد وبالقدر كالكيل الذي لا يعرف قدره والبيع المبني على السهم والتعيين كثوب من ثوبين مختلفين وفي البقاء كبيع الثمرة قبل بدو الصلاح وشرط في الغرر بدو الصلاح لا عدم كان غررا عند الكل كما لو شرط صيرورة الزرع سنبلا والغرر قد يكون بما له مدخل ظاهر في العوضين وهو ممنوع اجماعا وقد يكون بما يتسامح به لقلته كاتن الجدار وقطن الحجة وهو معفو اجماعا وكذا اشتراط الحمل وقد يكون بينهما وهو محل الخلاف كالجزاف في مال الاجارة والمضاربة والثمرة قبل بدو الصلاح والابق بضميمة انتهى اقول ما ذكره من العموم من وجه بين الغرر والجهل فهو كذلك لتحقق الاول خاصة في الابق المعلوم الصفة والثاني خاصة في بيع احد العبدين المتساويين قيمة وغررا واجتماعهما في الابق المجهول الصفة وكذا ما ذكره من ان الغرر يتحقق مع الجهل بالحصول لكن ما ذكره من اختصاصه به ممنوع كونه معنا شرعا غير صحيح واما الثاني فلعدم ثبوت حقيقة شرعية فيه واما الاول فلانه مخالف لكلمات جميع الاصحاب فارجع الى ما قدمناه ذكره من مواردا استعمالا تهم الغرر واستدلالا تهم به حتى ما نقلناه من الشهيد نفسه حتى من قواعده في موضع اخر واذا كان كذلك لم يفهم الاختصاص من معناه اللغوي ايضا بل كان مقتضاه التعميم على ما تقدم فلا وجه للتخصيص بل ذكره لا يوافق ما ذكره في هذا الكلام اخيرا ايضا من جعله الجزاف في مال الاجارة والمضاربة من الغرر وكذا اس الحايط وقطن الحجة ويمكن توجيه كلامه بان يقال ان مراده من الجهل بالحصول عدم الوثوق بحصول ما يقابل الثمن في يده وعلى هذا فاعلم وجوده ولم يعلم وصفه الموجب لاختلاف القيمة لم يوثق بحصول ما يقابل الثمن وهو المتصف بالوصف الاحسن فيكون غررا وان كان ذلك لتجهله من حيث عدم تعيين الوصف ايضا فكل جهل بالصفة التي يختلف باختلافها القيمة يكون جهلا من جهة عدم التعيين وغررا من حيث لا يوثق بحصول ما يقابل الثمن المجهول الصفة وان كان فيه الغرر ايضا الا انه من جهة عدم الوثوق بحصول ما على الوصف الاحسن وعلى هذا فان كان مجهول الصفة عند ذوي الشعور خاصة ولكن كانت القيمة التي تشرأ بها مما يقابل الوصف الادون لا يكون فيه غرر بل يكون جهلا خاصة وهو كذلك هذا ولا يخفى انه لا يوثر علم البايع او المشتري بكونه في محل الخطر ورضاه به لان نفي الشارع عام شامل لصورة العلم ولا يجب ان ينفي الشارع من الرضا بجعل المال في معرض الخطر او شرآء ما في معرض الخطر مع العلم به كما في الاسراف واتلاف المال عبثا نعم لو لم يكن خطر بل علم الواقع واشتراه بالقيمة الاعلى او باعه كذلك كان صحيحا لعدم كونه غررا لغة وعرفا والغرر في الرواية كما يظهر من الشهيد في شرح الارشاد مبني على الخلاف في ان عموم لفظ الحكاية من الراوي هل يكفي في اثبات العموم ام لا والحق كفايته في مثل ذلك الموضع كما بيناه في الاصول وكذا لا يوثر عدم التلف في الواقع فلكونه بعد المبايعة قبل القبض والثمن او القدرة على التسليم لم يفد تحقق الغرر وهو احتمال التلف احتمالا يعتد به عرفا في حال البيع فيشمل النهي قال الشهيد في قواعده اما لو باع صبرة بعشرة ظنها تماثيلها في القدر تجانسين او متخالفين وتخالفهما متخالفين ولم يتماثلا قال الشيخ رحمه الله والاقرب منعه للغرر

القسم الثاني لان بيع الغرر المنهي عنه ما دخل لاجله المال في معرض الخطر ووجود مصلحة اخرى لا يخرجه عن كونه غررا وخطرا فيشمله النهي اذا كانت تلك المصلحة مما يوجب عدم تلف المال كما في شراء العبد الابق لمن كان عليه كفارة واراد عتقه فانه لا بعد غرر فلولا النهي الصريح المطلق في الاخبار من شراء العبد الابق بلا ضميمة لما حكمنا ببطلانه في مثل ذلك الموضع ثم ان خطر كل شئ بحسبه فلا تفاوت في شراء عصفور في الهواء بنصف درهم او شراء عبد تركي ابق بالف دينار وان حقر كل شئ بحسبه هذا وهل ينتفي الغرر مع ظن عدم التلف او يلزم في انتفائه العلم بعدمه لو عاديا الظاهر ان الظن ان كان من امارة معتبرة عرفا يكفي في انتفائه والا فمجرد الظن لا يحمي خطرا واسرافا على الحلال عرفا ولا يلام على تركه في العرف الحاصل ان الغرر يتحقق احتمال وقوع التلف احتمالا يلتفت اليه عادة فلو كان الظن بحيث يعتبره اهل العرف لا يلتفتون الى احتمال خلافه يكون كافيا وكذا ينتفي الغرر باشتراط الخيار لولا الوصف القوادح للغرر فيه لعدم صدق الغرر عرفا فهو انما يكون في البيع اللازم او ما شرط فيه الخيار من غير هذه الجهة واعلم ان ما ذكر من بطلان بيع الغرر قاعدة كلية ثابتة من الشارع وهي كسائر القواعد يقبل التخصيص فلو ثبت من الشارع تجويزه في موضع خاص يحكم بالجواز وعلى الفقيه الاخذ بالقاعدة والتفحص من جزئيات المسائل هذا وقد يدخل كل بيع فيه احتمال عدم تحقق المبايعة وتحقق النزاع بين المتبايعين تحت بيع الغرر وكذا بيع كان فيه جهالة وان ثبت من الشرع جوازه او وقع الخلاف فيه ولذا ذكره العلامة في التذكرة بيع الفضولي والغاصب وبيع الشاة المذبوحة واما الحاقي في باب بيع الغرر وفي التحرير ذكرني هذا الباب ايضا بيع المكره وفي دخول بعضها في بيع الغرر خفاء وانت بعد ما ذكرناه من معنى الغرر وموارده تقدر على معرفة مواضعه وما يطل بسببه وما لا يطل والله الموفق

عائدة الملكية والمالكية صفتان رابطتان وجوديتان نفس الامريتان فلا يمكن شوتهما الا لموضع متحقق فان ثبتا واقعا يكفي ثبوت الموضوع في الواقع ولا يلزم فيه الوجود الخارجي كما اذا قال الشارع الخمر نجس ولم يكن حين التكلم خمر موجودا في الخارج او العنب حلال ولم يكن العنب موجودا في الخارج فان المراد اثبات الحلية والحرمة واقعا لهاتين الماهيتين الواقعيتين ومرجعه الى الحكم بانه لو وجد هذا الموضوع في الخارج لوجدت فيه تلك الصفة فالمتحقق قبل وجود الموضوع في الخارج هو هذا الحكم الشرطي ومحل هذا الحكم هو الموجود الذهني نحكم عليه بانه لو وجد في الخارج لوجدت معه هذه الصفة فيخارجا وبعد وجوده يوجد فيه الصفة لاجل جعل الشارع ايجاد هذا الحكم الشرطي لهذا الموجود الذهني على النحو المقرر والشرائط المعلومة علة وسببا لتحقق هذا الحكم الخارجي بعد وجود الموضوع فيه وهذا هو المراد من الثبوت الواقعي للحكم بلا موضوع وليس مبنيا على ثبوت المعدوم وما ان وجدت الصفة في الخارج فلا بد من وجود الموضوع خارجا ايضا لامتناع قيام الموجود بالمعدوم ويجب على التقديرين تعين الموضوع وامتيازه من غيره لامتناع قيام الصفة المعينة الواقعية والخارجية بغير المعين اذ غير المعين لا ثبوت له ولا وجود

ولا وجود لاحدهما ولا لاحدهما وامّا ما ترى من ان المطلوبية لاحد الشيئين او الاشياء في الواجب التخييري فهي ثابتة لكل منهما او منها معينا لان هذه المطلوبية هي المطلوبية التعيينية وهي ثابتة لكل واحد معين منهما لان معناها مطلوبية هذا الفرد بخصوصه لو لم يات بالاخر ومطلوبية الاخر لو لم يات بالاول وهذه الصفة ثابتة لكل منهما عينا وكذا ما ترى من ثبوت مطلوبية هذا بشرط كذا لو ذاك بشرط كذا في الواجب المشروط فانها ثابتة لكل منهما معينا لان هذه المطلوبية المشروطة وهي ثابتة لكل واحد منهما معينا واما الملوكية فلم يثبت لها في الشريعة هذا ان القسم الاخير اي التخييرية والمشروطة بل الثابت منها ليس الا العينية المنجزة ولا دم ذلك عدم جواز النزاع فيها لامتناع تعلقها بغير المعين في الواقع ونفس الامر بل يلزم كون ما يتعلق به صفة الملكية معينا في الواقع ونفس الامر ولكن لا يجب كون تعيينه بالجزئية الحقيقية بل يلزم فيه التعيين سواء كان موجودا خارجا معينا اي جزئيا حقيقيا او ماهية كلية معينة مميزة عن غيرها بضوطها المميزة وعلى هذا فلما كان البيع اثبات ملكية شيء للمشتري يتعلق بالموجود الخارجي حال البيع يجب تعيينه خارجا كهذا الثوبي المعين وان يتعلق بالماهية والنوع يجب تعيينها في نفسها فلا يصح بيع احد هذين الشيئين او احد هذين النوعين نعم لما كان البايع مامورا بالايفاء والتسليم وهو لا يمكن في الماهيات الا بتسليم الفرد فيكون تسليم الفرد واجبا عليه في الثاني من باب المقدمة متعلقا وجوبا تخييريا ولا يتوهم انه اذا باع احد هذين الفردين او احد هذين النوعين يكون موضوع البيع وما تعلق الملكية اي امر كليا معينا وهو القدر المشترك بينهما فيكون البيع صحيحا لان المراد بهذا القدر المشترك الذي صار موضوعا للبيع والملكية ان كان هو مفهوم احدهما او هما على اعتبار ما ليس له وجود لا في الخارج ولا في الواقع فلا يمكن كونه موضوعا لهذه الصفة الواقعية التي الامر بيده ولا يمكن للبايع جعله محلا لهذا الصفة وان كان المراد هو الكلي الذي يجمعها وهما من الافراد الواقعية له فيلزم عدم لزوم تسليم احد هذين الفردين بل جاز تسليم فرد اخر من افراد هذا الكلي على فرض وجوده كما هو شان بيع الانواع والاجناس وهو منتف في المتباينين فتغير كون البيع فاسدا والتوضيح انه كما عرفت لا بد للملكية من موضوع هو لا بد وان يكون امرا واقعيا يمكن تحققه في الخارج وكما ان الاعيان الخارجية والجزئيات الحقيقية امور موجودة متاصلة متحققة فكذا الكليات لا بمعنى انها موجودة خارجا بوصف الكلية بل على نحو وجود الكليات كما بينا في شرح تجريد الاصول وغيره فان كل احد من العوام والخواص يعلم ان بين افراد الانسان ممتازات يمتاز بعضها عن بعض وقد مشترك بينها الجنس بين كل منها وبين افراد الفرس والفرس وصار ذلك الجامع سببا لحكم كل واحد بمناسبة وتطابق وتوافق بين تلك الافراد ليس بينها وبين افراد سائر الحيوانات ولا شك ان هذا القدر المشترك امر موجود اذ يعلم كل احد ان بين تلك الافراد امرا وجوديا يمتاز الكل منها عن فرد نوع اخر ويعلم انه مركب من هذا القدر المشترك ومن الممتاز لا بتركب الوجود من الموجود والمعدوم ولكن ليس كل لفظ يشير لفظا الكليا كليا متحققا بل لا بد من الوجود الخارجي ولو لا اعتبار معتبر وانتزاع منتزع ولا شك ان احد هذين ليس شيئا متحققا بينهما بتركب كل منهما منه ومن امر اخر ويكون ممتازا كل منهما عن سائر الاشياء بل هو محض جعل واعتبار وقد صرح بذلك المحقق

الشيخ على في شرح القواعد قال ره قوله ولو قال بعتك صاعا من هذه الصبعان مما بها فالاجزاء انهما صح ولو فرق الصبعان
فقال بعتك احدها لم يصح والفرق بين القصد بان المبيع في الثاني واحد من الصبعان المتميزة المنتفية غير معينة بكونه
بيعه مشتملا على الغرر وفي الاولى المبيع امر كلي غير منتفي ومتميز بنفسه بقوم بكل واحد من صبعان الصبرة
ويؤخذ به وشائع ما لو قسم الاربع وباع ربعا منها من غير تعيين ولو باع ربعا قبل القسمة صح ونزل على واحد
منها شائعا لان امر كلي ان ذلك المبيع في الاولى ايضا امر كلي فانا نعلم ان كل واحد من تلك الصبعان المنتفية بهم
فهو مبيع قوله الصبارة يشبه الامر الكلي وبعبارة اوضح جزئي غير معين ولا معلوم والمنتفي لهذا المعنى هو فرض
الصبعان وجعل كل واحد براسه فصارا طلاق احدهما منزلا على شخص منها غير معلوم فصار كبيع احد الشاة واحد
العبيد ولو انه قال بعتك صاعا من هذه شائعا بان جعلتها الحكم بالقسمة انتهى كلامه رفع مقامه هذا كلام اذا ظننا
بوجود الكلي الطبيعي كما هو الحق المقطوع به كما اشرنا اليه ولو ابيت عنه وقلت بعدم ثبوت وجوده فلك ان تقول انا نقطع بعدم
ثبوت الملك لغير ما يمكن تخصيص ملك بحكم بخصوصها الا بالبرهان الخصوصية نعم لما ثبت الاجماع والاخبار في باب التكسير بيع القبرة
والنصب اشالها ثبوتها وما بقا الامكلي فيقتصر في هذا الحكم على المتيقن ولا يعلم جواز نعلقها بمثل احد هذين الشيئين
ولا يتوهم ان ثبات الكلية في الامر الكلي يتوقف على وضع الالفاظ الكلية الكلي بديهة ان تحقق الكلي واقتضاء ادائه بلفظ
لا يتوقف على الوضع الخصوص ولم نعلم ما ذكرنا ان بيع الكيلات وجعلها ثمانا لا يوجب جهالة لامكان اثبات الاحكام لها وعدم
التنازع فيها وظاهر انهم اذا كان بين فردين كل منهما بينا يمتاز احدهما عن الفرد الآخر بالاشارة فهو من الجهالة وعدم موضع الشبهة بالكثير
لكثير الفاحش فيستدلون على فساد بيع شئ بعيد بجهالة المبيع انما مر كلي لا جهالة فيه كبيعه بدينار مثلا فانه كما انه لا
جهالة في الدينار وكذلك لا جهالة في العبد فان كلا منهما امر كلي واقوى منه لما كان بين افراد العبد تفاوت كثير اوجب الحصول
الغرر اوجب فساد البيع بخلاف الدينار وبظهر الفائدة في القصود التي لم يثبت فيها الفساد بالغرر فانه لا يحكم فيها بالبطلان
اذا وقف على الكليات نعم الابد اليل ولا ورود في الاخبار مختص صداق عبد وخادم وبينا نه يرجع فيها الى الوسط فاخذ من
رد الحديث بانه موجب لجهالة المهر لانه لا جهالة فيه بل فيه الغرر ولم يثبت فساده في الصداق مع انه على فرض ثبوت ذلك الغرر
في الصداق انما يوجب ذا الحديث لان ايجاب الغرر للفساد ليس عقليا كالجهل بحيث لا يمكن التخلف فيكون ذلك من باب
التخصيص بل لو كان عقليا انما يوجب كان الجهل يمكن التوجيه انهم نقول فيما اذا فرض ورود حديث على صحة بيع احد العبيد
وانه يرجع الى استهم او اصغرهم مثلا ان هذا موجب لرفع الجهالة الذي يثبت منه ان بيع احد العبيد بيع استهم او
اصغرهم بالشرع فلا جهالة ولا غرر ثم نقول فيما لو ورد حديث في انه يصح بيع احد الاشياء من دون تعيين المرجع في
الحديث والا لزم ح الحكم بصحة البيع التخييري انه كالوجوب التخييري فيما لو باع على ان من عين ومضى البيع المختار
هو ما ذكرنا في البيع بكل منهما على سبيل التخيير كما في الواجب التخييري ولكن لما لم يثبت في المقام في البيع وهو وما ذكره المورد
ترقيه وما ثبت جواز الاستغلال بغير المعين فعلا فيحكم بصحة بيع المجهول واذا فيحكم بالتصدق في بعض الصور كما يقولون في الزكاة
اذا جهل انه زيد ماله كذا فلم يكن واحد منها كذا فلم يكن واحد منها كذا ورجعنا الى الاجادة التخييرية لما ظاهرا ولا هو الاصل الموقوف رفعه على الموقف

فيقال في البيع مثلا ان الثابت في البيع هو البيع التعييني الذي هو المتبادر منه وحقيقة ما يبيع الشيء بعينه فكان الواجب التعبير بلفظ البيع التعييني ليس بواجب حقيقة وهو لا يمكن تعلقه بالمجهول وما يمكن تعلقه به في الجملة وهو البيع التخييري لبينا بين الشرع ثم بما ذكرنا ظهر بما ذكره المصنف انه من فساد البيع بجهالة احد العوضين ولكن ذلك مختص بما كان غير معين في الواقع وعند المتبايعين كاحد هذين الشيئين واما ما كان متعلق الواقع مجهولا عندهما او عند احدهما فلا يثبت فساده بهذا الدليل بل الدليل المتقدم وتوضيحه ان الجهالة اذا دخلت في البيع اما ان يكون في الثمن او المثمن وعلى التقديرين اما ان يكون واقعية اي لا يكون المبيع او الثمن معينا في الواقع ايضا نحو احد هذين الشيئين حيث ان تعين كونه مبيعا بنوع من قصد المتبايعين ولا يمكن تعيينه من هذه الحيثية الا بعد لا قصد لهما على التعيين او يكون ظاهرا اي لا يكون معلوما بخصوصه عند المتبايعين او احدهما وان تعين في الواقع نحو بيعتك هذا العبد او ذاك على التقادير الا بعد انما يكون الجهل في المقدار او الجنس او الوصف على التقادير انما يوجب الجهل بالفرد اذا لا محذور او بعد وعشرون صورة ويبطل البيع فيما يتغير الفرد فيها بالنهي عن بيع الفرد كما مر وهو في اثنا عشر صورة وفيما كان الجهل بحسب الواقع مطلقا المسبوق من توقف ثبوت الملكية على التعيين في الواقع وهو ست صور من الصور الثانية ويبطل ايضا فيما كان بحسب العدد وان كان مما يعلم عدده بالكيل او الوزن او العد الا بما يتسامح بمثله عادة بالاخبار وان كان زائدا في الثمن الا انهم يتسامحون في الثمن بعدم القول بالفصل بين الثمن والمثمن بجميع اصحابنا ظاهرا وبه صرح العلامة في التذكرة ايضا قال لا فرق بين الثمن والمثمن بالجزاف في الفساد عندنا وبه يمكن تعليل بعض الاخبار ولهما ايضا كما رواه العلامة في التذكرة من ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن بيع الطعام مجازفة وما في مجمع البحرين من قوله ثم لا اقف لي على شيء من مجازف وضعف سنديهما بعدم الشهرة العظيمة غير ضائر لتخصيص الاول بالطعام لعدم الفصل وفي رواية حماد بن بشير عن جعفر عليه السلام انه كره ان يشتري الثوب بدينار غير درهم لانه لا يدري كم الدينار من الدرهم مثنى وثلاث واخران دلهما كان الجهل في الجنس او الوصف عند المتبايعين او احدهما ولم يكن غررا وهو في صحة البيع غير مضر وقد تلخص مما ذكرنا ان الجهل الداخل في البيع انما يفسده اذا كان باحد الوجوه الثلاثة الاول ان يكون بسبب عدم تعين المبيع او الثمن في الواقع والثاني ان يكون موجبا للغرر والثالث ان يكون احد العوضين مكيلا او موزونا او معدودا ولم يتعين قدره واما ما سوى ذلك من اقسام الجهل المذكورة فلا دليل على كونه مبطلا سواء كان في الجنس او الوصف سواء كان الجنس المجهول حاضرا شاهدا عند البيع كبيع جنس حاضر مرئي عند المتبايعين او احدهما بيتا هو المطلوب شلا او الاسلج مع فرض تساوي قيمتهما وكون المشتري طالبا لهما او كان شاهدا قبل البيع مثل ان يكون تحت هذا السلج واسلج وراءهما احد وتلف احدهما ولم يعلم المشتري او مع البائع ايضا التالف بينه فيشتري الموجود من غير حضوره او لم يكن شاهدا اصلا بان كان معلوما بالوصف مثل ان يكون هذا السلج او اسلج زيد وذكرهما بالوصف لغرر وتلف احدهما ولم يعلم التالف بينهما ويدل على البيع الموجود فالبيع في الكل صحيح مالم يكن في غرر وما ذكره العلامة في التذكرة من انه لا بد من ذكر جنس المبيع او مشاهدته عندنا شاذ

اجمع فهو مع كونه ظاهرا فيما يستلزم الغرر حيث يشترط فيه بانه لو لاه لزم الغرر لا يدل على ان بدون شائعة وذكره لو صفة لو كان معه غيره ايضا فرق بين كل من القيود الثلثة بصدق ذكر الجنس المبيع او شائعة بشائع في الاجناع المنقول من الوهن وعدم الحجية وقد صرح نفسه بانه لو راى ثوبين متحدين نوعا ووصفا وقيمة ثم سرق احدهما ولم يعلم المسروق بينهما يجوز بيع الباقي وان لم يرثا بما ثم ان هذا الذي ذكرناه هو القاعدة الكلية وقد يجيء تفاصيل الاخبار في الموارد الجزئية حكم اخر من القعود او الفساد فتتبع حتى هذا البيع واما سائر العقود المملكة كالاجارة والصلح والهبة وامثالها فهي ايضا كالبيع في البطلان بالجهل اذا كان بحسب الواقع او كان يتعلق القصد بمجهول وانما كصلح احد هذين الشيئين واما في غير ذلك العقود فظهر حكم سائر العقود حكم البيع كما ان الخلف كما في الصلح وتحقيقه في جزئيات الفروع فائدة المعدوم انما يمنع وجوده وتحققه في الخارج اما بيانه او بوصفه فيمنع بيعه وبيع احد هذين الشيئين غير معين لامتناع وجود غير المعين مع وصف عدم التعيين او يمكن تحقق وجوده فان كان وجوب الغرر الاصل عدم تحققه بعد على ما مر وان لم يوجبه الاصل فيه ايضا عدم العقد بمقتضى الاخبار الغير الدالة على اشتراط الملكية حال البيع في البيع ومنا لا وجود له بعد ليس بملك وقد يخرج عن هذا الاصل بدليل كما في بيع السلم وبيع المعدوم مع التضمين في بعض الموارد فان قلت كيف يمكن بيع المعدوم مع ان البيع نقل الملك والانسان لا يملك الا في الموجود قلت اللازم في البيع تحقق النقل حال البيع لا تحقق الملك حتى يجوز نقل الملك المتحقق غدا او بعد شهر اليوم كما في نقل المنفعة في الاجارة سيما اذا لم يكن بد منها متصلا بالعقد والحاصل ان البيع نقل الملك الى الغير بالفعل سواء كان الملك ايضا ملكا فعليا او قوة قريب الحصول فيكون معنى بيعك الخ اني نقلت الان الملك الذي يحصل لي بعد مدة كذا الملك بعوض كذا ثم بعد تحقق البيع يلزم عليه التحصيل من باب مقدمة التسليم الواجب عليه حين حلول الاجل ومن هذا يتضح بيع ما في الذمة حالا ايضا وان كان موجودا في الخارج لكن لا في ملك البايع كبيع قفيز حنطة اذا لم يملكه البايع فانه ايضا نقل ملك مترقب الحصول او مقطوع الحصول بعصيان البايع وهذا ايضا امر مخالف للاصل اشتراط الملكية الحالية خرج عنه بالاخبار والاجماع فائدة معنى الملكية والمالية ما اراده منهما ان الالفاظ معنى اضافي لا يتحقق الا مع وجود المالك والمملوك وهذا المعنى الاضافي بحكم العرف والعادة عبارة عن اختصاص خاص وربط مخصوص معهود بين المالك والمملوك والمال موجب للاستيلاء والاقتدار على التصرف فيه بنحو اراده ونحاله ذلك الاختصاص المعهود بالنسبة الى شخص هو المالك والمال ومعنى الملكية والمالية والملك والمال معنى عرفي او لغوي لا يتوقف معرفته على توقيف من الشرع ولا على دليل شرعي بل يجب فيهما الرجوع الى العرف واللغة كما هو الحال في سائر الالفاظ التي لم يثبت لها حقائق شرعية ولكن ثبوت ذلك الاختصاص والربط الموجب بالنسبة الى شخص خاص بصدق على عرفا انه ملكه ومالك له كما ان امرأة زيد مثلا هي في العرف من يثبت لها حقوق بضعها الزوج وله وطيها ولكن لا يكفي العرف في ثبوت هذه الاحكام بل لا بد من دليل خاص فيجوز ان امرأة زيد معنى عرفي او لغوي ولكن تحقق ذلك المعنى العرفي او اللغوي يحتاج الى دليل وكذلك وجوب ثبوت بعض

لغوي وعرفي غير محتاج في معرفة هذا المعنى الى توقيف من الشرع ولكن تحقق الوجوب بالنسبة الى شخص محتاج الى الفوت
كل غيره من الاحكام الشرعية والوضعية والحاصل ان الملكية من الاحكام الوضعية التي لا يحكم بها الا بعد
ثبوت الوضع بدليل معتبر ومن هذا ظهر ان الاصل في الاشياء عدم الملكية وان كون شئ ملكا لاحد من الامم او الاحد
امر مخالف للاصل يحتاج الى الدليل المثبت له لا بمعنى ان حدوث ملكية هذا الذات الشخص بعد كونه ملكا لغيره امر مخالف
للاصل فانه وان كان كذلك لكن مقطوع به بل ضروري ولكن غير مقصود لنا هنا بل هو ليس حدوث الملكية بل هو حدوث
انتقال الملك بل بمعنى ان حدوث ملكية هذا المال بعد عدم كونه ملكا وثبوت اختصاص شخص بعد خلوه عن هذا
الاختصاص امر مخالف للاصل سبوق بالعدم فالمراد اصالة عدم كونه ملكا وهذا ايضا امر ظاهر جدا لا اختفاء
فيه مع انه لو قطع النظر عن ذلك فقول المفيد الفقيه هو اثبات ملكية احد للمكلف احد
امر خاص مخالف للاصل وبالجملة اصالة عدم الملكية بهذا المعنى امر ظاهر وعليه بناء الفقهاء كما يظهر من مباحث
احياء الموات والجبانة والاسترقاق واما المباحث لا يحكون بملك شئ من المباحات الا بعد وجود دليل عليه
قال بعض المتأخرين الاصل عدم تملك شئ من المباحات الا بعد وجود سبب التملك فاذا بعد التسبب تحقق الملك
والاظهر الاصالة بمعنى ان بوجد سببا انتفى هذا الاصل تارة يكون مع يكون عدم العلم بحكم الشارع
بتملك هذا الشئ اصلا بنفي الاصل عدم تملكه وعدم حكم الشارع بكونه ملكا لاحد واخرى يكون مع العلم بحكم الشارع
بانه بصير ملكا في الجملة وشك في سبب ما بان جعل التملك سببا في شئ دون اخر انا بهم هل هو سبب لتملكه
ابدا او لجعله سببا بعد على التقديرين يحكم باصالة عدم التسبب بالانتفاء فلكن هذا الاصل يعارضه فيك
ذكل مقام يحتاج فيه بثوت حكم على ملكية شئ لاحد او عدمها والحاصل ان الاصل في جميع الاشياء عدم كونه
ملكا وفي كل امر عدم كونه سببا للتملك الا اذا دل دليل على تملك شئ معين بسبب خاص او حصول التملك في نوع
من الاشياء بنوع من الاسباب كما انه ثبت من الشارع تملك كل ما فيه انتفاع من الاشياء الباحة الى يجوز لكل
احد التصرف فيها والدليل عليها بعد الاخذ والضرورة عليه الاجماع والاخبار كصحيحة ابن سنان عن ابيعبدالله قال
من اصاب ماء او بعيرا في فلاة من الارض قد كلت وقامت وسيبها اصاحبها فاما لرتبعه فاخذها غيره فاقام عليها وانفق نفقة
حتى احياها من الكلال ومن الموت فهو لها ولا سبيل عليها وانما هي مثل الشئ المباح رواية ابي بصير عن ابي جعفر قال
من وجد شيئا فهو له فليتمتع به حتى يأتي طالبه فاذا جاء طالبه رده اليه وبثوبه رواية السكوني عن ابي جعفر عن ابيه
عن ابائه ان امير المؤمنين قال في رجل ابصر طايرا فتبعه حتى سقط على شجرة فجاء رجل اخر واخذه فقال امير المؤمنين للعين ذاك
وللبد ما اخذت انما جعلنا هاتوبة لعدم ثبوت عمومها حيث ان لفظة ما يحتمل المصدرية والموصولية فعلى الاول لا يفيد
العموم وتملك الطيور المباحة خاصة بالاخذ المستفيض من الاخبار كصحيحة الحلبي عن ابي الحسن الرضا وفيها قال له فان
هو صادها او مالك يجاحبه لا يعرف لها الباقا هو له ومرسلة ابن بكير عن ابي عبدالله قال اذا املك الطائر جناحه فهو
لمن اخذه ورواية اسمعيل ابن جابر عن ابي عبدالله وفيها بعد السؤال يقع على الدار وفوخذ السكوي جناحاه املك

جانبه فهو له حيث جاء قال هو لمن اخذه حلال وروى ابان التكوني عن ابي عبد الله قال قال امير المؤمنين ان الطير اذا ملك جناحه فهو صيد وهو حلال لمن اخذه وروى ابن محبوب عن ابن عمار عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال كان يقول لا باس بصيد الطير اذا ملك جناحه الى غير ذلك وكان في تحقق التسبيب الاجماع في الاراضي الموات والاحراز في المباح المباحة والامتناع في الرقاب بشرائطه والمجانية في المعادن والغوص والاخراج في بعض ما يخرج من البحر والزراعة للماء الى غير ذلك من الموارد المذكورة المتفرقة في كتب الاحاديث والفقه ومما يمكن ان يتاييد به ورود الملكية وعروضها لجميع الاشياء الا ما خرج بالادلة المستفيضة المصرحة بان الدنيا وما فيها وما عليها لرسول الله والائمة بعضهم المصرحة بان ما للائمة فهو لشيعتهم او حلال لهم اثما معا او بعد وضع اليد عليه انما الاولى المصرحة بانهما للرسول والائمة فكرواية عمر بن يزيد وفيها او ما لا من الارض وما خرج الله منها الا الخمس الا مباحا وان الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شئ فهو لنا الحديث وكرواية ظاهر عن ابي جعفر قال قال رسول الله خلق الله آدم واقطعه الدنيا قطيعة فما كان لآدم فلرسول الله وما كان لرسول الله فهو للائمة من آل محمد وكرواية محمد ابن الريان عن العسكري جعلت فداك قد روي لنا ان ليس لرسول الله من الدنيا الا الخمس فجاء الجواب ان الدنيا وما عليها لرسول الله ومرسلة محمد بن عبد الله قال الدنيا وما فيها لله ولرسوله ولنا فمن غلب على شئ منها فليتق الله وليؤد حق الله وليرجع الحديث وكرواية ابن بصير عن ابي عبد الله وفيها اما علمت ان الدنيا والآخرة للامام يضعها حيث جاء وبعدها الى من جاء جاز له الى غير ذلك الحديث الى غير ذلك واما الثابتة فكرواية بوخر او المعلى عن ابي عبد الله وفيها وما كان لنا فهو لشيعتنا وليس لعبد شئ الا ما نصب عليه الحديث وكرواية داود والبرقي عن ابي عبد الله قال سمعته يقول الناس كلهم بهيشون في فضل مظلمتنا الا اتا احللنا شيعتنا من ذلك وكرواية ابن المغيرة عن ابي عبد الله وفيها وكل من والى آبائي فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب وكرواية سعاذ بن كثير عن ابي عبد الله قال موسع على شيعتنا ان ينفقوا مما في ايديهم بالمعروف الحديث وانما جعلنا هذا مؤيدا لعدم تعين ارادة التملك المعهود من الكلام في تلك الاخبار وعدم دلالة التحليل عليها ومما يؤيده ايضا بل يثبته بعد ضميمة الاجماع والشهرة ما نقله الشيخ الحر في فصول المهمة عن الصادق وكل شئ يكون لهم اي للعباد فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله احل لهم بيعه وشراءه واستكراه واستعماله وهبته وعاريته ولا شك ان ملك الامور لا تتحقق الا بعد التملك ثبت منه ملكية كل ما فيه جهة من جهات الصلاح ثم ان ما ثبت فيه التملك بالتعرف في المباحات الاصلية بل في جميع الموارد الاخر ايضا تما هو ما كان لجهة انتفاع منصوص عند الفقهاء وانما غيره فلا لظاهر الاجماع المنعقد على ان ما لا نفع فيه ليس بملك لا حد بل لاختصاص ما هو المحقق من ادلة التملك بما ينتفع به اتفاقا الاجماع فقط وانما صحيحة ابن سنان فلان معنى المباح الحلال ولا بد في الحلية من جهة انتفاع فيكون حلالا اذا المراد حلية نوع انتفاع منه وحيث المباحات الاصلية مباحة لاجل اباحتها لكل احد حيث انه لا يد لشخص مخصوص عليها اخر بمجرد لاجل التصرف والانتفاع على غيره فكون مباحا لكل احد ولا ثبوت في ذلك فلا اقل من عدم ثبوت اطلاق المباح على غيره وهو كاف واما رواية ابي بصير لكان قوله فليتمتع به واما سائر الموثقات فهو وان لم ينفع عمومها او اطلاقها

ولكنها ايضا مخصوصة باعتبار ذكر المحبة ونحوها او ظاهرة فيما ينتفع به واما المنقول عن الفصول المهمة فواضح **عائدة** اذا ورد عام مطلق وخاصان مطلقان احدهما موافق العام في الحكم والاخر مخالف وكانت النسبة بين الخاصين عموم من وجه ولم يكن مرجح فالعمل في محل التعارض على العام المطلق نحو اكرم العلماء واكرم الفقهاء ولا تكرم العلماء الفاسق فيتعارض الاخيران في الفقيه الفاسق ولا مرجح فيبقى عموم الاول خاليا عن المعارض لعدم العلم بشمول الاخير لمحل التعارض حتى يختص به الاول واصالة بقاء الثالث على عمومه حيث لا علم تخصيصه فيختص به الاول معارضة باصالة بقاء الثاني ايضا على عمومه فيمنع عن تخصيص الاول وايضا تخصيص العام بالخاص حتى في مقام يكون دليل معارض الخاص لم يثبت واصالة عدم تخصيصه خالية عن المعارض ولا يعارضها اصالة عدم تخصيص الخاص في مقام تعارضه مع الخاص الاخر لمنع جريان هذا الاصل مع وجود المعارض **عائدة** اذا ورد في حديث او كلام اخر لفظ احتمل كونه امرا حتى يكون حقيقة او ناصبا بمعنى الانشاء حتى يكون مجازا نحو عد عن الصلوة او احتمل كونه نهيا او مضارعا بمعناه نحو لا يتكلم في الكنيف فعلى يكون مجملا او يحمل على الامر او النهي لاصالة الحقيقة الصواب هو الاول لان معنى اصالة الحقيقة انه اذا كان لفظ له معنيان حقيقي ومجازي يحمل على الاول وههنا هيئة كتبت بحيث لو كان احدهما بكون حقيقة ولو كان الاخر بكون مجازا ولم يثبت ان الاصل في تلك الهيئة ما هو بمعناه الحقيقي ولم يثبت هذا القيد من اصالة الحقيقة ويظهر الفائدة على القول بكون الاخبار في مقام الانشاء غير مفيد للوجوب بل لا يفيد الا مطلق الطلب كما هو الحق **عائدة** اذا ورد كلام فيه لفظان احدهما مشترك بين معنيين والاخر حقيقة ومجاز ولم يجمع احد معنيي الاول مع حقيقة الاخر فهل يحمل على المعنى الاخر ام لا الاظهر لان الاصل في الاخر الحقيقة وبعد حمله عليها يكون قرينة معينة لما يجتمع معه من معاني المشترك ولولا العلم بتحقق قرينة لفظية على تجوز لاحتمال ارادة مجاز مع القرينة يجامع حقيقة اللفظ وكذا لو كانت هيئة اللفظ محملة لو جمعين لم يجتمع احدهما مع المعنى الحقيقي للفظ الاخر كما فيما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه نهى عن بيع الغرر فانه يحتمل ان يكون الغرر جمع غرة بمعنى العبيد والاماء ولكن يكون النهي حينئذ بجواز العدم حرية بعضهم وان يكون المراد بها الجهالة والخطر فيكون النهي حقيقة حينئذ ففيه تردد ثاني لان الاصل في النهي الحقيقة **عائدة** اعلم ان من مهمات مسائل الشرط في ضمن العقد وقد تداول ذكرها في كتب الفقهاء والسنة العلماء ويترتب عليها احكاما كثيرة يكون الخيار بالشرط وسقوطه بها فيما اثبت شرعا والزام المكلفين ببعض الامور المباحة بشرطها في ضمن العقد اللازم ونحو ذلك فلا بد من تحقيقها وتنقيحها وذلك يكون برسم مباحث الاول في معنى الشرط الثاني في بيان لزومه وعدمه وحكم العقد اذا لم يف المشروط عليه بالشرط او تعذر الوفاء الثالث في بيان المراد من الشرط المخالف للكتاب والسنة والمغاير لمقتضى العقد الذي حكموا بعدم لزومه الرابع في بيان حكم العقد اذا فسد الشرط

المبحث الاول في معنى الشرط

الاول في بيان معنى الشرط في هذا المقام اعلم ان للشرط اطلاقات ثلثة احدها الشرط النحوي وهو ما يذكر احد واحد والثاني الشرط الاصولي وهو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده وهو

يكون معناه على شئ لا محالة كشرط الصلوة وشرط الوجوب وغيرهما والثالث الشرط اللغوى وهو ما
يلزم به الغير ويلتزم به ومصدره بمعنى الالزام والالتزام قال فى القاموس الشرط الزام الشئ والتزامه فى البيع و
نحوه كالشريطة الجمع شروط والمعنى الاول اصطلاح خاص لا دخل له فى المقام واما الثانيان فكلاهما
من المعانى العربية فى شرط اكرام زيد يجب ويترتب عليه ان لا يفعل اكرام وشرطى عليه ان يفعل كذا ويمكن ان يكون
استعمال لفظ الشرط فى شرط ضمن العقد باعتبار المعنى الثانى بناء على ما هو المشهور والمعروف منهم فى مسائل
البيع من ان بناء استمرار العقد ولزومه موقوف على ان لم يسلم الشرط لمشترطه فان له اسقاطه بتخيير فسخ
العقد المشروط به وامضائه سواء شرط ذلك فى ضمن العقد بهذا الانحاء كان الشرط مما ينافى العقد بالاتفاق
وهذا وان لم يكن مجمعا عليه بل لا مشهورا فى جميع العقود ولكن يمكن ان يكون الاطلاق فى الاعتبار المذكور
اطلق فيها لا بنحو استمرار العقد بانتفاء الشرط او اطلقه من لا يرى الخيار وعدم سلامة الشرط المشترط مطلقا
من باب التجوز ويمكن ان يكون استعماله باعتبار المعنى الثالث بحسب ان كل ما يشترط فى ضمن العقد فهو مما التزم به
المتعاقدان او احدهما فى ضمن العقد فيكون الشرط ملتزما به سواء قلنا بان المتعاقدين صيرورته ذلك الملتزم شرطا
بالمعنى الاول او لا وظاهر كلام الاكثر حيث قالوا بالخيار الفسخ مع عدم سلامة الشرط وان كان ارادة المعنى الاول
ولكن استدلالهم فى هذا المقام بمثل قولهم المؤمنون عند شروطهم فى جميع موارد هذا المسئلة يوافق ارادة
الثانى لكن يلزم استعمال المشترك فى معنييه او حمل اللفظ على معنييه الحقيقى والمجازى الا ان يمكن ان يكون نظر
المستدل الى جواز هذين الاستعمالين وانما جعلنا الشرط بناء على المعنى الاول شرطا لاستمرار العقد
دون اصله حتى يكون شرط التخلف لانه يكون تعليقا للعقد ويرجع الى ان حصول مدلول الايجاب والقبول
معلق على حصول الشرط وهذا غير جائز اجماعا كما ثبت فى محله المبحث الثانى فى حكم الشرط فى ضمن العقد ولا بد
اولا من ذكر الاخبار المناسبة للمسئلة وما ينبغى منها وهى كثيرة منها صحيح عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله
عليه السلام قال سمعته يقول من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله عز وجل فلا يجوز له ولا يجوز على الذى اشترط عليه
المسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله جل وعز ومنها صحيحة الاخرى عنه عليه السلام قال المسلمون عند
شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله جل وعز فلا يجوز ومنها حسنة الحلبى عنه عليه السلام قال سئل عن الشرط فى
الاماء ان لا يباعوا ولا يوهبوا قال يجوز ذلك غير الميراث فانها تورث وكل شرط خالف كتاب الله عز وجل
فهو رد ومنها مرسلة جميل عن احدهما عليهما السلام فى رجل اشترى جارية وشرط لاهلها ان لا يبيع ولا يهب قال ينبغى له ان
اذا شارطهم ومنها مرسلة الاخرى عنه عليه السلام فى الرجل يشترى الجارية وشرط لاهلها ان لا يبيع ولا يهب ولا
يورث قال ينبغى له ذلك اذا شارطهم الا الميراث ومنها موثقة سماعة عن عمار عن جعفر عن ابيه عليهم السلام ان عليا عليه السلام كان
يقول من شرط لامرئة شرطا فليف لها به فان المسلمين عند شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما ومنها موثقة
منصور بن بزرج قال قلت لابى الحسن موسى عليه السلام انا قوم جعلنى الله فداك ان شرب كل كانت تحته امراة يطلقها ان

فيما يحكم الشرط فى ضمن العقد

منه فاذا دمر اجعتها فقالت المرة لا والله لا اتزوجك ابدا حتى تجعل امري بيدي فجعل امرها بيدها فقالت قد فعلت ثم جاءني فقال بئس ما صنع وما كان بدري ما اتبع في قلبه في جوف الليل او النهار ثم قال انا الان نفعل له فلتتم للمرأة شرطها فان رسول الله ﷺ قال المسلمون عند شروطهم الحديث ومنها صحيحة ابن سنان عن الصادق في رجل يتزوج المرئة وشرط لها ان لا يخرجها من بلدها قال ينبغي لها بذلك او قال يلزمه ذلك ومنها رواية عثمان بن عيسى عن ابي عبد الله ع قال قلت لجاد رجل تزوج امرأة فشرط لها ان تزوجها فليس له ان يتزوج عليها فقال ليس له ان يتزوج عليها فان فعل فلتطلق ان شاءت ولا تنظر في ذلك ومنها رواية ابي بصير قال سألته عن رجل تزوج امرأة وشرط لها ان لا يتزوج عليها ولا يتسرى فغاب عنها سنين ما حد الذي يسعها ان تصبر عنه فقال ما شرط لها فلها ان لا تنظر في ذلك ومنها رواية ابي بصير ايضا قال سألته عن رجل تزوج امرأة وشرط لها ان لا يتزوج عليها ولا يتسرى فغاب عنها سنين ما حد الذي يسعها ان تصبر عنه فقال ما شرط لها فلها ان لا تنظر في ذلك ومنها رواية ابن ابي عمير قال قلت لجميل ابن دراج رجل تزوج امرأة وشرط لها المقام بها في اهلها او بلد معلوم قال فقد روى اصحابنا عنهم ع ان ذلك لها وانه لا يخرجها اذا شرط ذلك لها ومنها حسنة هشام ابن سالم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول عدة المؤمن اخاه نذر ولا كفارة له فمن اخلف فخلف الله عدته ومقته تعرض وذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون ومنها حسنة شعيب بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ﷺ من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فليف اذا وعد ومنها ما ورد من ان ثلث من خصال المنافق ان حدث كذب واذا وعد اخلف واذا ائتمن خان ومنها ما رواه العامة عن رسول الله ﷺ من قوله المؤمنون عند شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله ومن قوله ﷺ المؤمنون عند شروطهم الا من عصى الله ومنها الرواية المستفيضة المصرحة بان رسول الله ﷺ قضى بان من باع نخلا قد ابر ثمرته الذي باع الا ان يشترط المبتاع الى غير ذلك وسنذكر بعض اخبار اخر مناسبة للمسئلة في المباحث الآتية ثم المستفاد من التعليل الاول والثانية وموثقة اسحق ومنصور المتضمنة لقوله ع المسلمون عند شروطهم وكذا المروية بان من الخيانة وجوب الوفاء بكل ما التزم به المسلم الا ما استثنى انا دلالتها على الوجوب فلا استدلال الا بالامام به على وجوب الوفاء في موثقة اسحق المتقدمة فانها تدل على ان قول رسول الله ﷺ ذلك انما هو الحكم ومعناه ان المسلمين يجب ان يكونوا ثابتين عند شروطهم لعدم صحة الاستدلال بدون ذلك ولانه المتبادر من استدلاله ويدل على كونه جملة حكمية اي انشائية لا خبرية وصفة الاستثناء المذكور في اكثرها ان المؤمن لا ينبغي ان يشترط ما يخالف كتاب الله حتى يكون من صفته عدم الوفاء به ومقتضى الوصفية انه يشترط المخالف للكتاب لكنه لا ينبغي به وهو كما ترى واما اذا اريد منه الحكم فلا حزازة فيه اصلا ان المسلمين لهم اكل جميعا بل هذا صفة القليل منهم فلو كان خبر الزم الكذب او خروج الاكثر بمضاه الى ان قوله الا من عصى الله على تقدير ارادة الوصف مستثنى متصل من الذين ومقتضاه لزوم العصيان بمخالفة الشرط وبه يثبت الحكم المطلوب بكل لو اريد به الحكم وجعل مستثنى منقطعا وان ابعد الا من عصى الله في الشرط بان شرط ما خالف الشرع فهو باطل لا يناسب الوصف بهذا وان ثبت كون

الجملة فانه لا انفكاك عنه وغير كاف في اثبات الوجوب كما قيل بل لا بد من ضم ما ذكرنا من استشهاد الامام مع ان فهم العلماء عصرا بعد عصر في جميع ابواب الفقه واستدلالهم بذلك على وجوب الوفاء اعظم شاهد على ذلك لا ينشر على من قدح في ذلك واما ان المراد بشرطهم ما التزموه فلان ذلك معنى الشرط لغة ولم يعرف له معنى في الفقه الا ذلك والاصل عدمه واما انا بنفي الشرط بانتفاء ما فهو مما استعمل في العرف ظوسلنا ولكنه حقيقة فهو حقيقة عرفية تقتضي الاصل الآخر اعني ان كل ما ينفي الشرط بانتفائه فهو ملتزم في ضمن المشروط فيمكن ان يكون المستعمل فيه مجازا واما على معنى الالتزام بهذا المعنى فانا نقول الى ان ما استشهد له ليس الا مجرد الالتزام ولم يعلم انتفاء المشروط الذي هو العقد بانتفاء المعلق عدم انتفائه في مقام الاستشهاد وذكر الاكثر الاخبار والمستعمل فيها لفظ الشرط فان قيل المراد بالالتزام ما جعل الازما على نفسه بوجه شرعي فلا يفيد وبما اتت بصدده من جعل ذلك سببا للزوم الشرعي قلنا المراد من الالتزام هو التعهد بذلك مع ان استشهاده مما خالف كتاب الله فلا يصلح لذلك اصلا لانه لو كان كذلك لا يقبل التزوم الشرعي وكذا شرط عدم البراءة في بعض الروايات ونحوه فلا لان هذا الكلام على وجوب الوفاء بالتزام شرع في ضمن العقد الذي هو مقصودنا تماما اشكال فيه اصلا ويدل عليه بعض الاخبار الثالث الموجب الوفاء بالوعد فان كل ما يلتزم به احد المتعاقدين في ضمن العقد وعلى الوفاء ويكفي في ذلك روايته عمار وصحيحة محمد والروايتان الاخيرتان حيث دلت على ان مع الشرط يكون الثمرة للمبتاع وبضمينه عند القول بالفصل تم المطلوب في سائر العقود وبقي الشروط ومن ذلك يظهر امكان الاستدلال باخبار اخر ورد في موارد خاصة مذكورة في مظانها فان قيل لو تم ما ذكرت لاقتضى وجوب الوفاء بكل ما يوعد به بل يلتزم به ولو لم يكن في ضمن عقد وكان في ضمن العقد الجائز والظاهر انه لم يقل به احد قلنا نعم نحن نقول بوجوب الوفاء بكل وعد وقد صرح به جماعة ثم لما لم يكن وظيفة كتاب المكاسب الا الشرط في ضمن العقد فخصوا الكلام به واما الشرط في ضمن عقد الجائز فهو ليس التزاما معلما بل التزام على تقدير بناء مقتضى العقد فكانه التزام بالشرط وهو لا يجب الوفاء به بدون الشرط اجماعا فليس التزاما حقيقة والشرط في ضمن العقد اللازم وان كان بعض كلا انه لما لزم العقد شرط الالزام متحقق قطعا وبما يدل على وجوب الوفاء بالشرط في ضمن العقد انه يصير جزء من احد العوضين فيصير لازما كما ياتي اما انه يصير جزء من احدهما فلان المراد بالعوض الامامون فلم يجز اداء بعوضه فاذا لم يرض احد المتعاقدين بما يعطى عوضا عن شاة الا مع هذا الشرط فهو ايضا يكون جزء ثمنا هو باز اداء شاة فيكون جزء من عوضه واي فرق بين ما اذا باع فرسا بثلاثين دينارا وبين شرط ان يعطيه حمارا ايضا وشرط ان يفعل له كذا وكونه منفعة غير صالحة للثمنية لا ينافي كونه جزء من الثمن واما انه لازم فلان الشرط انما يجوز ان يكون المنفعة في البيع ثمنا او مثمنا اذا لم يكن بطريق الشرط واما معه فلا دليل على عدم جواز هذا واعلم انه قد يستدل بهذه الاخبار على اصالة لزوم العقود ايضا وهو محل نظر لان كل عقد وان تضمن نوع الالتزام لا ان صدق الشرط لغة او عرفا على مثل ذلك غير معلوم على ان غايته ما سلم تضمنه من الالتزام له هو ما لم يتضح العقد فالالتزام الذي يتضمنه هو التزام العقد على تقدير عدم ارادة الفسخ واما عدم فلا دليل هو موقوف على ثبوت لزوم العقد بخلاف غيره من الشروط المصرحة بها فان الاصل عدم تقييدها بشرط وغايته ومن هذا يظهر الشرفي

الحكم بعدم لزوم الوفاء بالشرط في ضمن العقد اذا بطل العقد او انفسخ بالتقايل ونحوه والحاصل ان العقد والثابت المعلوم حصول الالتزام بالشرط مع بناء العقد واما بدونه فذلك غير معلوم وعدم تقييد الشرط بذلك غير بعيد لان وقوعه في هذا التركيب كاف في احتمال التقييد بل صلح لهو مقرين عليه واذا عرفت ذلك علم ان الامتحا اختلفوا في الشرط في ضمن العقد الازم الى اقوال خمسة الاول وجوب الوفاء به على المشروط عليه فان امتنع المشروط عليه من الشرط اجبر عليه وان لم يمكن اجباره عليه فسخ امره الى الحاكم ليجبره عليه ان كان مذهبه ذلك وليس احدهما بدون عقد والشرط الفسخ الامع رضاء الآخر فاذا عقد ذلك فحكمه حكم بعد تحصيل الشرط وهو ثبوت خيار الفسخ للمشروط له وهذا ليس اجماعيا منهم شيخنا الشهيد الثاني في المسالك صاحب الكفاية بل في التذكرة والغنية الاجماع عليه الثاني في وجوب الوفاء به على المشروط عليه والشروط له الزامه واجباره ايضا اذا امتنع ولو بالتوا فسخ له الفسخ ايضا واما تعين الاجبار عليه وعدم جواز الفسخ بدون رضى المشروط عليه فلا الثالث وجوب الوفاء به على المشروط عليه فان امتنع فللمشروط له الفسخ دون الاجبار وهو الظاهر من الدروس قال يجوز اشتراط ما تقع في عقد البيع فيلزم الشرط من طرف المشروط عليه فان اخل به فللمشترط الفسخ وهل يملك اجباره عليه فيه نظر انتهى الرابع عدم وجوب الوفاء به على احدهما وانما فائدة الشرط جعل العقد عرضة للزوال عند فقد الشرط ولزومه عند الاتيان به الخامس التفصيل المنسوب الى الشهيدة وهو ان الشرط الواقع في العقد الازم ان كان العقد كافيا في تحققه ولا يحتاج بعده الى صيغة فهو لازم لا يجوز الاخلال به كشرط الوكالة في عقد الرهن ونحوه وان احتاج بعده الى امر آخر وراء ذكره في العقد كشرط العتق فليس بلازم بل يثبت للعقد الازم خيارا والحق هو الاول اما وجوب وفاء المشروط عليه بالشرط فلما مر من ان له وجوب الوفاء بالشرط واما عدم جواز الفسخ من احدهما فلكون العقد لازما على ما هو المفروض قيل الاصل عدم انتقال كل من العوضين عن صاحبه الى الآخر الى ان يثبت الانتقال ولم يثبت الا في صورة تحقق الشرط ولما امتنع المشروط عليه فيرجع المشروط له الى ماله اذ اداد قلنا المفروض ثبوت ايجاب العقد للانتقال وثبوت لزومه ولو كان عقد لم يثبت كونه منجزا مؤثرا واحتمال اشتراط تاثيره او لزومه بامر خارجي ايضا كتحقق شرط او تسليم احد العوضين فهو خارج عن المفروض وسلم فيه ذلك مما ذكرنا ظهر دليل القولين الثاني والثالث وجوابهما واما الرابع فنحن لا نسلم ضعف التصوير عن افادة الوجوب وجوابه تمام مر ظاهر واستدل الخامس بان اشتراط ما العقد كاف في تحققه كجزء من الايجاب والقبول فهو تابع لمطلق اللزوم والجواز واشتراط ما سوجد امر منفصل عن العقد وقد علق عليه العقد والمعلق على الممكن ممكن وانت خبير بان ذلك ايضا مخالف للعمومات اذ دلة اللزوم يشملهما جميعا هذا كله اذا لم يعقد الشرط واما اذا عقد وكما اذا اشترط تسليم الثمن في يوم معين ولم يؤده في ذلك اليوم فظاهرهم في مسائل البيع تخيير المشروط له بين فسخ العقد وامضائه وذلك الذي هو في جملة الخيارات بخيار الاشتراط لم يسلم خلافه في ذلك ولكن لم نقف على تصريح بذلك في مسائل النكاح الآتي بعض صور التدليس ثم صرحوا بانفساخ خيار الشرط به وهو الخيار الحاصل بسبب شرط الخيار وهو غير خيار الاشتراط الحاصل بسبب تعذر الشرط ثم انهم استدلوا على ثبوت الخيار

بانه ذلك هو مقتضى الشرط وهو منظور فيه لان هذا انما يتم اذا كان مراد المتعاقدين من الشرط الشرط الاصولي
اي ما ينتفي المشروط بانتفائه وانما لو اراد منه مجرد الالزام والالتزام فلا مع ان هذا لو تم لزم بطلان العقد
لانه المشروط لاختيار الفسخ وجعل المشروط اللزوم لا وجه له وقد يستدل على ثبوت الخيار بان التراضي
في العقد على سبيل اللزوم والاستمرار انما وقع بهذا الشرط ولم يعلم من الطرفين اخراج ما لهما من ملكهما
على سبيل اللزوم الا مع تحقق الشرط فمع انتفائه لهما الرجوع الى ما لهما وفيه ان الظاهر من العقد الرضا
بالانتقال مع التزام الشرط وقد تحقق الالتزام اذ لا يشتمل على غير ذلك وانما الالتفات الى عدم تحقق الشرط
وعدم الرضا معه والاصل عدمه ولا يعبر ذلك الاحتمال في شيء من العقود اجماعا واذا لو اشترى احد شيئا وقبضه
فتلف بعد ثلثة ايام مثلا لا يحصل له خيار ولا يبقى انه لم يعلم اخراج ماله عن ملكه على سبيل اللزوم الا مع عدم
التلف في هذه المدة مع انه لو التفت الى هذا الاحتمال وعلم حين العقد لم يرض بالشراء والحاصل ان الملتفت
اليه في العقود من المقصود انما هو ما يستفاد من اللفظ فاذا دل لفظ على التراضي بالنقل مع التزام شيء يحكم بالرضاء
مع ذلك الالتزام وانما انه لو لم يتحقق ما التزم به فهو امر خارجي لا دخل له بالعقد وبهذا يفرق بين هذا الشرط وبين
ما اذا باع شيئا بشرط ان يخيطه المشتري بعد مدة ونفس قيمة ذلك الثمن عند التسليم نقدا كثير الوباعه
بثمن الى مدة وبان المشتري في تلك المدة ينقل المبيع الى غيره ولم يخطه شيئا وانما اصالة عدم التراضي الا
مع سلامة الشرط فمع عدمه بما هو الظاهر من اللفظ وهو الرضا مع التزام الشرط وقد تحقق وهذا الظهور
معتبر بالاجماع القطعي والا لم يسلم عقد لاحد لامتناع ظهور ذلك بعض فقول يكفي الاجماع المقطوع به في
ذلك وظهر من ذلك ان مقتضى القاعدة اصالة عدم الخيار مع تعذر الشرط ايضا وانه لا اجماع على ثبوت الخيار
على ثبوته في بعض الموارد ولكنه خارج عن مطلوبنا هنا فانه لو دل دليل من اجماع او غيره
على ثبوته في بعض الموارد يتبع ذلك والمقصود هنا بيان الاصل واما ذكر حكم الخيار ثبات فبيانه في مطاوي
الكتب الفقهية ثم ان ما ذكرنا انما هو اذا لم يكن الشرط من باب التعليق واما اذا كان منه اي شرط تعليق اللزوم
على امر حين العقد بان يكون مقصود المتعاقدين كون العقد متزلزلا موقوفا على اتيان المشروط عليه بالشرط اتجه ما
كان يقول بذلك هذا بما ذكره وهم تعليقها في راس الشهر بشرط خيار الفسخ مع عدم العطاء فيه فلا كلام فيه وهو يرجع
الى شرط الخيار ويجب الحكم به بمقتضى العمومات وليس من الخيار الناشي من الاشتراط فاذا قيل ذلك العمومات تعارض
دليل لزوم العقد الذي يقتضيه الشرط بالعموم من وجه قلنا اذا لا رجح فالاصل عدم اللزوم فثبت الخيار من هذه
الجهة هذا ثم ان سئل سائل انه قد ذكرت ان الشرط في العرف يطلق على الالزام وعلى ما ينتفي المشروط
بانتفائه وعلى هذا فاذا قال البائع مثلا بذلك هذا بدرهم بشرط ان تؤديه راس الشهر او شرطت ذلك عليك فيمكن
ان يكون المعنى الاول ويكون جعل ذلك انتفاء الفسخ بانتفائه فعلى اي هما نحمل قلنا وان كان كل
منهما محتملا الا ان العقد يكون باقيا على لزومه اذا اداه كل من المعنيين بالنسبة الى الاصل متساوية

واما الثاني عدم وجوب الوفاء كما هو مقتضى الاول مما فيه منع عدم ثبوت الخيار كما هو مقتضى اصالة لزوم البيع
باقية بحالها مع ان الثاني لا يخرج وجوب وفاء ايضا وهو وجوب الوفاء بمقتضى شرط الخيار مضافا الى انه محتاج
الى قيد بالشرط وهو ايضا خلاف الاصل والحاصل ان مقتضى ادلة لزوم البيع لزومه مطلقا خرج منها علم شرط الخيار فيبقى
الباقي على اللزوم فتدبره قال الشهيد في قواعده كل شرط متقدم العقد او متاخر فلا اثر له وقد يظهر اثره في مواضع
وعد مواضع قبلها اقول مراده ان الشرط الذي يعتد به هو الذي يذكر بين الايجاب والقبول بحيث يكون جزء
منهما وقد يقال ان المشهور ذلك بل قيل الظاهر عدم الخلاف في ذلك ثم يظهر من الشيخ في النهاية الاكتفاء
بما ذكر بعد العقد واوله السيد محمد في شرح النافع على ما ذكر بعيد الايجاب هو بعيد غاية البعد وايضا يأباه على
ظاهره الاضمر فيه ويمكن ان يكون التخصيص بما بعد العقد لاجل ان العبد الخالي عن الشرط المتاخر عن الشرط لظهوره
في زمانهما عن الشرط فلا يجب الوفاء به اجماعا او يكون ذلك مخصوصا بالنكاح وقد دل الاخبار على ان الشرط
الذي قبل النكاح بهدمها النكاح فهي خارجة عن مقتضى الوفاء بالشرط بالدليل ثم اقول ان مقتضى العمومات المتقدمة
وجوب الوفاء بالشرط نظم سواء كان قبل العقد او بعده بل لو لم يكن عقد ايضا الا فيما كان شرطا في العقد
مقارنا للشرط او قبله او بعده وقد خرج من ذلك ما كان قبل النكاح بالاجماع وما عداه فلا دليل على خروجه بل الادلة
الكثيرة صريحة بنفوذ الشرط بعد النكاح والتزويج وما يلحق الى ما بعد الايجاب فلا دليل بلا دليل والاجماع على عدم
تاثير الشرط المتقدم او المتاخر او المتقدم خاصة كما يظهر ابت كيف والشيخ مخالف في المتاخر ويظهر من بعض
آخر التردد فيه ايضا وقد وقع في كلام بعضهم لزوم الوفاء بالشرط بما شرط من غير تقييد بالمتاخر للعقد وقد صرح
جماعة بوجوب الوفاء بالوعد نظرا الى حملوا الخلف معصية ولا شك ان كلما يلتزم به وعد مع انه لو ثبت اجماع على عدم تاثير
المتقدم او المتاخر فيمكن ان يكون في جعل العقد بترا لا عند الامتناع من الشرط او عند حبسهم يلتزمون على جميع ذلك
جزء العوض وانما يوجب الشك في التراضي بنظم وامثال ذلك وهو كاف بالجملة مقتضى العمومات وجوب الوفاء بكل ما يلتزم به
انسان لغيره وبعده ولم يظهر اجماع على خلافه فيجب اتباعه وان كان لما وقع في ضمن العقد لو ازم لغير كما لا تاثير في
تزايل العقد على وجه عند جماعة وايجابه ابطال العقد في بعض الصور المبحث الثالث في بيان ما يجوز من الشرط
وما لا يجوز وجملة ما ذكروه عدم جوازه ووقع التعبير عن غير الجائز بعبارات منها ان يشترط الشرط المخالف لكتاب الله والسنة
والشرط الذي احل حراما او حرم حلالا والشرط المنافي لمقتضى العقد والشرط المؤدي الى جهالة احد العوضين اما
الاول فعدم الاعتداد به مجمع عليه في المستفيضة تصريح بها اما الاخبار الدالة على عدم الاعتداد بشرط خالف كتاب الله
فكثيرة واما الدالة على عدم الاعتداد بما خالف السنة فمنها مرسلة ابن فضال عن ابي عبد الله عليه السلام في امرئة تكفل رجل بامرئة
المرئة واشترط عليه ان يبيدها الجماع والطلاق قال خالف السنة وعلى المحق بن ابس من اهل الحق وفي معناه ان على الرجل التزويج
وان يبيده الجماع والطلاق فخالف السنة ومنها رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام وهو قريبة من سابقتها ايضا ومنها مرسلة ابن
ابي نصر عن ابي بصير قال قلت له ما تقول في رجل جعل امر امرئته بيدها فقال قضى علي عليه السلام ان طلاق ذي الامر بيده

لم يجز النكاح ثم المراد بشرط خالف الكتاب او السنة ان يشترط اي يلتزم امرا مخالفا للثابت من الكتاب والسنة عموما او خصوصا من اقتضاء او اثبات والحاصل ان يثبت حكم في الكتاب او السنة وهو يشترط ضده ذلك الحكم وخلافه اي يكون الشرط امرا مخالفا للثابت في احدهما سواء كان من الاحكام الطلبية او الوضعية وذلك كما انه ثبت من الكتاب والسنة ان امر المرء ليس بيده فيشترط ان يكون امرها بيدها او ثبت ان الطلاق بيد الزوج فيشترط ان لا يكون الطلاق بيده وثبت ان الناس مسلطون على اموالهم فيشترط ان لا يكون مسلطا على اموال ولده او على مال معين منه وثبت ان الخمر حرام فيشترط ان يكون حلالا او ثبت ان المال المشتبه حلال فيشترط ان يكون مال المشتبه حراما او ثبت ان النظر الى وجه حلال فيشترط ان لا يكون حلالا او ثبت ان المبيع المشتري والثمن المبيع فيشترط ان لا يكون له الى غير ذلك واما اشتراط ان لا يتصرف المشتري في المبيع مدة معلومة فهو ليس مخالفا للكتاب او السنة اذ لم يثبت فيهما التصرف حتى يكون شرط عدم التصرف شرطا مخالفا لاحدهما بل انما ثبت جواز التصرف والمخالف لعدم جواز التصرف هو اشتراط ان يكون باطلا واما اشتراط عدم التصرف فهو ليس مخالفا للكتاب والسنة وان ثبت من الكتاب والسنة جواز التصرف فيما يشترط عدم التصرف لان اشتراط عدم جواز التصرف ليس مخالفا للكتاب والسنة لانهم ان اشتراط عدم جواز التصرف لا ان المشروط هو عدم التصرف ودون جوازه فتم اسباب الشارع العمل باشتراط يستلزم عدم جواز التصرف وليس المستفاد من الاخبار اشتراط مخالف لكتاب الله او وجوب بكتاب الله او السنة بل شرط مخالف لما في الشرط الكتاب والسنة والشرط هو عدم التصرف ان ثبت هذا بتتبع اذ كان الشرط في المستثنى منه الشروط واما اذا كان بالمعنى المصدري حتى يكون المعنى الالتزام خالف الكتاب والسنة فيكون شرط عدم التصرف ايضا كذلك لان التزامه يخالف جواز التصرف الثابت من الكتاب والسنة فلا يلتزم ان التزام عدم التصرف يخالف جواز التصرف مما لم يثبت وجوب ما التزم به بعد واما شرط فعل حتى يثبت حرمته من الكتاب والسنة فلم يثبت وجوبه او جوازه منهما فهو ليس شرطا خالف الكتاب والسنة اذ لم يثبت من الكتاب والسنة فعله او تركه بل جوازه فعله او تركه ولكن بحمل الشارع يخرج بها دل على حرمته الفعل او الترك دون ادلة وجوب الوفاء بالشرط فيجب العمل بمقتضى الشارع كما يأتي الاشارة اليه واما الثاني اي الشرط الذي احل حراما او حرم حلالا فعدم الاعتداد به ايضا منصوص عليه بخصوص موثقة اسحق ابن عمار المتقدمة فلا اشكال في عدم الاعتداد به انما الاشكال في فهم المراد منه حيث ان كل شرط يوجب تحريم حلال او تحليل حرام فان اشتراط عدم الفسخ يوجب تحريم الفسخ الحلال وكذا اشتراط عدم اخراج الزوجة من بلدها واشتراط اختيار الفسخ يوجب تحليل المحرم فان الفسخ لولا الشرط كان حراما وهكذا ولذا نرى انه قد وقع كثير من الاصحاب في حيص وبيص من تفسيره فمنهم من حكم باجمال الرواية ومنهم من فسر تحريم الحلال وتحليل الحرام بالتحريم الظاهري للحلال الواقعي والتحليل الظاهري للحرام الواقعي قيل المراد بالحلال والحرام في المستثنى ما هو كذلك بالاصل الشرعي من دون توسط العقد واستشهد لذلك بانهم على مجرد اشتراط خاصة يكون منافيا لمقتضى العقد كاشتراط عدم الانتفاع مدة بالمبيع وسقوط خيار المجلس والحيوان ونحو ذلك ولا ريب ان قبل الشرط بمقتضى العقد بحل الانتفاع بالمبيع والوفي في زمان الخيار وبحرم بعده فقد جعلت الشروط ما كان حلالا بتوسط العقد قبله وعلى هذا فالضابط في الشروط التي تحرم الحلال باصل الشرع وبالعكس هو الجواز الا ان يمنع عنه مانع من نص او اجماع ولا يخفى ان

الشرط الذي احل حراما او حرم حلالا

التشريع تخصيصا بلا دليل وتقييدا بلا مقيد ظهر مما في الثاني من مخالفة الواقع فانه يوجب الفرق بين اشتراط سكنى البائع في داره بعضا في مدة معينة وبين اشتراط سكنا مزوداره اخرى للمشتري غير تلك الدار في ذلك المقدار وجواز الاول وعدم جواز الثاني وهو لبس كلا ولكذا الفرق بين اشتراط عدم الانتفاع مدة بالمبيع وبين عدم الانتفاع بثمره مما هو من مال البائع او المشتري لا وجه لبعد منهما واظهر فسادا مما قيل بان الظاهر من تحليل الحرام وتحريم الحلال هو تاسيس القاعدة قال وهو تابع للحكم المجعل او المحرمة مثلا بفعل من الافعال على سبيل العموم من دون النظر الى خصوصية فرد فتحريم الخمر معناه منع المكلف عن شرب جميع ما يصدق عليه هذا الكلي وهكذا حلية البيع والتزويج والتسري مثلا امر كلي حلال والتزام تركه مستلزم لتحريمه بل وكذا الشرعي من الطلبية والوضعية وغيرها وانما يتعلق الحكم بالجزئيات باعتبار تحقق الكلي فيها فالمراد من تحليل الحرام وتحريم الحلال المتحقق منه هو ان يحدث شارع حكما جديدا اضداجزئيا في الشرع البناء على الشروط الاشرطا اوجب ابداع حكم كلي جديد مثل تحريم التزويج والتسري وان كان بالنسبة الى نفسه فقط وقد قال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع وجعل الخيرة فيها والطلاق بيد الزوج وقد قال الله تعالى الرجال قوامون على النساء وفيها لو شرط عليه ان لا يتزوج عليها فلانة او لا يتسرى عبدا نه خاصة اشكال انتهى فان الفرق بين الكلي والجزئي مما لا اشاهد عليه ولا دليل فان التزام عدم ارتكاب مباح يستلزم حرمته على ما ذكره كما اشير اليه قوله والتزام تركه يستلزم تحريمه سواء كان كليا او جزئيا فتخصيص المراد من تحليل الحرام وعكسه بالاول مما لا وجه له اصلا وكل قول لا اصل له خطأ والطريق في فهم الحد مع انه ظاهر على فهمي القاصر غاية الظهور كما يظهر مما ذكرنا في بيان مخالفة الكتاب والسنة والحاصل ان عبارة الامام ثم هكذا ان المسلمين عند شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما وقوله على حرم واحل هو الشرط فالمستثنى شرط حرم ذلك الشرط الحلال او احل الحرام وهذا انما يتحقق مع اشتراط حرمة حلال او حلية حرام لا مع اشتراط عدم فعل حلال فانه لو قال بتلك هذا وشرطت عدم جواز التصرف في المبيع او حرمته او حليته انصرف الى وجه ذي يكون الشرط حرم الحلال او احل الحرام بخلاف ما لو قال وشرطت عدم التصرف في المبيع فان الشرط لم يحرم التصرف ثم لو اجاز الشارع ذلك الشرط فانه وان اوجب الوفاء به حرم الحلال ولم يحل الا شرطا حرم ايجابه حلالا او التفصيل ان معنى قولهم المسلمون عند شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما انا ان الا شرطا حرم وجوبا لوفاء به شرطا الحلال او بالعكس او شرطا حرم نفس ذلك الشرط الحلال او بالعكس والاول مخالف لظاهر العبارة لاحتياجه الى التقدير مع ايجابه لمناقضة ذلك مع ما استشهد به الامام عليه السلام في بريرة منصورة بحلية عدم الطلاق والتزويج بل يلزم كون الكل لغوا او منحصرا مورده قوله المسلمون عند شروطهم باشتراط الاتيان بالواجبات واجتناب المحرمات والحكم بوجوب ذلك بل تكليف بالوصف المشعر بالعلية لوجوده فيبقى الذي هو الموافق لنظم الكلام فيكون المعنى الا شرطا حرم ذلك الشرط الحلال وذلك بان يكون المشروط هو حرمة الحلال فان قيل اذا شرط عليه عدم صلاة ظهر فعلى تقدير فعله حراما عليه قلنا لا نريد ان معنى الحرمة في قوله الا شرطا حرم طلب الترك ولو من الشرط بل جعله حراما او انشاء اي مطلوب الترك

شرعا حتى يكون الشرط هو كون الفعل حراما على فحوى الامر ولا شك ان شرط عدم فعل بل في شخص اخر من فصله لا بجعله حراما
كذلك اي شرعيا فان قيل الشرط بنفسه مع قطع النظر عن ايجاب الشارع الوفاء به لا يوجب تحليلا ولا تحريما شرعا فلا يحرم
ولا يحل قلنا ان اريد انه لا يوجب تحليلا ولا تحريما شرعيين واصافة كل اليهما فهو كذلك وان اريد انه لا يوجب تحليلا ولا تحريما شرعيا
بحكم الشرط فهو ليس كذلك بل حكم الشرط ذلك وهذا معنى تحريم الشرط وتحليله على هذا فالاجمال في الحديث لا تخصيص
يكون الشرط في ذلك النذر والعهد واليمين فانه لو نذر واحد او عاهد او حلف ان لا يأكل المال المشتبه يعقد ويكون
صحيحا ولو نذر او عاهد او حلف ان يكون المال المشتبه عليه حراما شرعا او يحرم ذلك على نفسه شرعا لم ينعقد ثم انك
لو تتبعت الاخبار الواردة في الشروط المجوزة والممنوعة تجدها بأسرها منطبقة على هذا المعنى الذي ذكرنا لهذا الحديث
مخالفة الشرط للكتاب او السنة ثم الشرط المحرم للحلال او عكسه مخصوص بمن خالف الكتاب والسنة لصدق الاخبار
على مخالف الاحكام الوضعية ايضا بل يمكن كون الجار به ميرا ولذا ابطل الامام ع شرطهم في ما صرح عليه السلام بعد
جواز شرط يخالف الحكم الوضعي في رواية محمد ابن قيس عن ابي جعفر ع في رجل تزوج امرأة وشرط لها ان هو تزوج عليها
امرأة او هجرها او اتخذ عليها سرية فهو طالق فقضى في ذلك ان شرطها قبل شرط الله تعالى الحديث يعني الحكم الذي وضعه الله
سبحانه قبل حكمكم وهو ان الطلاق بيد الزوج وفي رواية ابراهيم بن هرمز قال سئل ابا جعفر ع رجل وانا عنده فقال
رجل له ان امرأته بيده قال اني لا يكون هذا والله يقول الرجال قوامون على النساء ليس هذا بشيء وانما الشرط
عدم التزويج على المرأة والتسري ونحو فهو ليس مخالفا للكتاب والسنة بل شرط عدم اتيانه واستحبابه مخالف لا لانه
تولد ضدا في نكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع على الرخصة وكذا شرط فعل مرجوح او ترك مستحب ليس
بمخالف لهما ولا مما حرم حلالا او احل حراما سواء كان على سبيل الاستمرار او مرة او اكثر ثم لو شرط اتيان المكروه
او المستحب او عدم كراهته او استحبابه كان ذلك مخالفا للكتاب والسنة ثم لو شرط فعل ما ثبت مرجوحيته بالكتاب
او السنة تحريما او كراهة او ترك ما ثبت رجحانه بهما اما وجوبا او استحبابا بحسب التعارض بين ما دل على ذلك
من الكتاب والسنة وبين ما دل على وجوب الوفاء بالشرط والاول منهما فيه الرجوع الى مقتضى التعارض والترجيح ومن ذلك شرط
شرب الخمر واكل الميتة وان الشرب والاكل ليسا مخالفا للكتاب والسنة بل حليتهما مخالفة لهما ولكن بحسب التعارض
بين ما دل على حرمتهما وبين ما دل على وجوب الوفاء بالشرط والاجماع ورجح جانب الحرمة وما لم يكن فيه مرجح فمقتضى
القواعد والاصول ثم لو جعل هذا الشرط انهم من اقسام المخالف للكتاب والسنة كما طلق عليه هنا ايضا لم يكن
بعيدا والاستئناف لاجله واعلم ان ما ذكرنا في معنى الشرط المحرم للحلال وعكسه يظهر معنى الحديث المشهور كل مسلح
جائز الا ما حرم حلالا او احل حراما انتهى ويرتفع عنه الاجمال واما الثالث وهو الشرط المنافي لمقتضى العقد
فتحقيقه يحتاج الى بيان مقتضى العقد فنقول ان مقتضى العقد اما مقتضى ذاته من حيث هو من غير احتياج الى
جعل الشارع ذلك مترتبا عليه كوجوب كل امر لا يتحقق العقد بدونه بحيث لو انتفى ذلك المقتضى لانتفى العقد لفقد ركن او
شرط وذلك كالتقابض في البيع هو نقل المال الى الغير بعوض فلو لم ينقل المبيع الى المشتري ولا الثمن الى البائع لا يكون بيعا وكملك

الشرط المنافي لمقتضى العقد

لو انتفى احدهما لان نفي الجزء يستلزم انتفاء الكل او لكون من مقتضى ذاته بل رتب الشارع على ذلك العقد من حيث هو وجعله من مقتضاه وهو كل امر رتب الشرع على ذلك العقد من حيث هو وجعله مقتضيا بالكسر وان امكن تخلفه عنه كترتب الشرع خيار المجلس والحيوان على البيع ووجوب النفقة على النكاح الدائم وعدم اللزوم قبل التفرق على الصرف واما الامور الخارجة الملازمة للعقد شرعا من غير كونها متولدة منه فمترتبة عليه من حيث هو وليست من مقتضيات العقد كجواز التزويج على المرئة والشرى عليها ثم كل من قبيل المقتضى بصيغة المفعول على نوعين لانه اما ان يكون مقتضيا بلا واسطة كما مر او بواسطة او وسائط كالتسلط على المبيع الذي هو من مقتضيات انتقال المبيع الذي هو من مقتضيات البيع وكالانفساخ بالفسخ الذي هو من مقتضيات خيار المجلس الذي هو من مقتضيات البيع وكالتسلط الزوجة على الانفاق الذي هو من مقتضيات وجوب الانفاق الذي هو من مقتضيات النكاح وهكذا واذ قد عرفت ذلك تعلم الشروط المنافية للعقد ووجه عدم الاعتداد بها اما فيما كان من القسم الاول فظاهر لان الاعتداد به يستلزم تخلف مقتضى العقد الذي هو معنى عدم ترتب الاثر عليه الذي هو معنى الفساد وهو يستلزم عدم الاعتداد بالشرط المذكور لانا نثبت بما مر ان الثابت بوجوب الوفاء بالشرط في ضمن العقد انما هو اذا كان العقد صحيحا باقيا مع انه يحصل الفساد فخرج بهذا عن وجوب الوفاء بالشرط واما قصة هذا العقد فيرجع الى انتفاء العقد وعدم لزوم الوفاء بالشرط بل يكون هذا الشرط مخالفا للدال من الكتاب والسنة على ترتب هذا الاثر على هذا العقد فيكون الشرط مخالفا للكتاب او السنة فيكون لغوا واما فيما كان من القسم الثاني فلما قد عرفت من ان الوفاء مع ما دل على ثبوت هذا المقتضى للعقد او احد مقتضياته فيحصل التعارض ويرجع الى الاصل بل يكون الشرط مخالفا للدال على الثبوت على ما مر فيكون مخالفا للكتاب او السنة فيبطل الا ان هذا انما هو فيما اذا كان هناك دليل عام او مطلق على سببية هذا العقد لذلك المقتضى وتولده منه اما لو لم يكن كذلك بل احتمل اختصاص الاقتضاء بالعقد الخالي عن الشرط بحكم بعض الشرط مثال ذلك انه ثبت خيار المجلس للمتبايعين بقوله المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا فصار عقد البيع مقتضيا لهذا الخيار ولا طلاق الخبر يكون ثبوته مطلقا سواء اشترط عدمه ام لا فشرط عدمه مناف لهذا الخبر باطلاقه بخلاف ما اذا كان دليل الخيار الاجماع مثلا وثبت في حال الاشتراط في بقوله وعدمه فان العقد الثابت ترتب الخيار على البيع الخالي عن شرط سقوطه واما معه فلا يعلم بل يعلم بعدم الوفاء ثم ان القسم الثاني من مناقضات مقتضى العقد مناقضا له تارة من مناقضات مكملاته وقد ظهر لك مما مر الاعتداد به من جهة كونه من مناقضات مقتضى العقد انما هو القسم الاول الذي يناقض تارة من مناقضات مقتضى ذكر العقد واما الثاني فعدم الاعتداد به لكونه مخالفا للكتاب والسنة او كون دليل الاعتداد به معارضا الدال على عدم الاعتداد به فهو قد يستند به لدليل آخر كما سنشير اليه انشاء تعالى واما الرابع وهو الشرط المؤدي الى جهالة احد العوضين فعدم الاعتداد به لا باعتبار بطلان العقد الموجب لبطلان الشرط كما مر يجب تخصيصه بعقد كان الجهل مبطلا له ولا يخفى ان شرط في ثمن هذا الشرط كونه موجبا لجهالة العوض من حيث هو عوض فلو لم يوجب له ذلك وان حصل الجهل من وجه آخر يحصل الاشتباه في ذلك الموضع كثيرا فلو قال بعتك هذا بمائة دينار الى سنة بشرط ان حدث لك في خلال المدة كان الثمن خمسين دينارا حصل الجهل في العوض من حيث

هو عوض اثنا لو قال بعتك بمائة دينارا الى سنة بشرط انه ان حدث كذا في خلال السنة وجب في خمسة دنانير منها او اسقطتها الوجب الجهل في العوض لان العوض هو المائة والشرط هبة بعضها او اسقاطه وذلك لا يوجب جهل العوض ولو قال بعتك بمائة مؤجلا الى سنة وشرطت انه ان حدث كذا كان الثمن معجلا عندي جاز ولا يجعل الجهل في العوض لو قال بعتك بمائة مؤجلا الى سنة بشرط انه ان حدث كذا اعطيتك الثمن عندك لم يدخل الجهل في العوض مع ان شرط كون الثمن خمسة دنانير او كونه معجلا مناف لمقتضى العقد ايضا ولو منع كون العقد المتقدم كذلك لشرط مقتضى الكون الثمن مائة او مؤجلا بعيد الجهل بعد اضماحلاله ومن ذلك يظهر فساد هذا الشرط ولو قلنا بان الثمن هو الاول والشرط الثاني وان وجب التغيير في الكتابة من جهة الشرط والثمن الذي هو حقيقة في المعنى لم يحصل التغيير فيه ومن امثلة الشرط الموجب لجهل العوض بعتك بمائة دينار مؤجلا الى سنة بشرط كون الدينار من رابج وقف الاداء ثم لا يخفى انا ذكرنا من ان كلا من الشروط المذكورة موجب للوفاء بها انما هو من باب تأسيس القاعدة فيجب بناء العمل عليه حتى يدل دليل على خلافه في الموارد الخاصة فقد دل دليل على وجوب الوفاء بشرط مع كونه مخالفا لبعض ما ثبت في عموم كتاب او سنة او اطلاق وح يكون هذا الدليل مخصصا لعموم الامر بشرط خالف الكتاب او السنة بل بعد وجود الدليل على الاعتداد بهذا الشرط لا يكون مخالفا للكتاب والسنة ويكون هذا الدليل مخصصا لعموم الكتاب والسنة المنافي لذلك الشرط مثلا لو دل عموم البيعان بالخيار ما لم يفترقا على ثبوت الخيار لكل بيع فشرط عدم الخيار مناف لعمومه واذا دل دليل على سقوط الخيار باشتراط سقوطه يدل ذلك الدليل على اختصاص البيعين بغير الشرطين فلا يكون الشرط مخالفا للسنة وقد يدل دليل على عدم وجوب الوفاء بشرط لا يخالف كتابا ولا سنة وح يكون هذا الدليل مخصصا لعموم المؤمنون عند شروطهم

تتمة اعلم انا ذكرنا من عدم الاعتداد بشرط خالف الشرع انما هو فيما اذا كان مخالفا لعموم كتاب او سنة او اجماع او نحوها اما لو لم يثبت العموم بحيث يشمل بورود الشرط فلا يحكم بالمخالفة بل يعمل بعمومات الوفاء كما مر في الاشارة الى ما قد يتوهم من وجود العموم او الاطلاق في بعض الاعلام المخالفة لحصول التعارض بينه وبين عمومات الوفاء وقد ان عمومات الوفاء مقيدة بقوله الا ما خالف الكتاب والسنة فعاد ان الشرط الغير المخالف يجب الوفاء به فلا يشمل الشرط فيما اذا لم نسلم التعارض فنرجع الى الاصل وهو مع عدم تاثير الشرط لكونه من الاحكام الوضعية التوقيفية وهذا بتمامه اذا لم يكن بناء العقلاء على خلافه والا فنرجع الى اصل آخر وذلك كما اذا قلنا ان الاصل عدم تاثير اشتراط سقوط الخيار ولكن الاصل عدم ثبوت الخيار ايضا ونرجع الى اصالة اللزوم البيع ويجب على الفقيه دقيق النظر لئلا يقع في الخطاء البحث الرابع في بيان حكم العقد اذا فسد الشرط وتحقيق انه لا يسري في بطلان الشرط وعدم الاعتداد به سواء كان العقد مقتضيا لفساد البطلان والفساد والحق هو الاول وفاقا للاكثر كما صرح به في كتاب النكاح من المسالك لان العقود تابعة للقصود والمقصود هو الامر المركب من الشرط وغيره فاذا بطل الشرط بطل المقصود لانتفاء الكل بانتفاء جزئه والتفصيل انه سياتي في الفائدة الآتية ان ترتب الاثر على كل عقد يتوقف على قصد انشاء هذا الاثر بجميع ايجابه وقبوله فاذا لم يقصد ذلك لم يترتب عليه ذلك الاثر وان كل اثر فاسد من العقد لا يترتب عليه وبقي العقد فاسدا وعلى هذا فالعقد المتضمن

الخامس عشر في الشرط في ضمن العقد

الشرط الفاسد اذا قصد من شخص لظاهر ان الاثر الذي قصد انشاءه منه هو المركب من التزام هذا الشرط الفاسد فهذا بناء جزء قصد الجزء الصحيح في ضمن غيره كما ان قصد الكل لا يكفي في قصد الجزء فاذا لم يكن الجزء مقصودا منفردا المرتب على حكم ولو لاظهوره فغيره ايضا اي انشاء الاثر المجرد عن هذا الالتزام غير ظاهر والاصل يقتضي عدم ترتب الاثر فقصد انشاء الاثر الصحيح الذي هو الموقف عليه في الصحة غير معلوم وظهور المركب التركيبي الصحيح وهو المتضمن للشرط في قصد الاثر الصحيح وهو المجرد من التزام هذا الشرط غير ظاهر ان لم يكن في خلافه ظاهر اقتضى السبب لحصول الاثر فيكون العقد فاسدا لاصالة عدم ترتب الاثر بلا بعد الحكم بالفساد وان علم قصد انشاء الاثر المجرد من التزام هذا الشرط لان ذلك لم يجد ظاهرة في قصد انشاء المركب الذي شاملا ما نوزن في حصول جزء المركب بمجرد قصده غير معلوم كما بالي الاشارة اليه فافهم ثم ان هذا الذي ذكرناه هو الاصل والقاعدة وقد يختلف من جهة الدليل الخارج فهو يجعل ذلك العقد المتضمن الشرط الفاسد سببا للاثر الصحيح من غير احتياج الى التزام قصد ذلك الاثر والله سبحانه هو العالم بحقايق احكامه وشرايعه

فائدة

من القواعد المشار اليها في السنة الفقهاء فو لهم العقود تابعة للقصود وتحقيق الكلام فيها انه لا شك ان الاصل عدم جميع الاحكام الشرعية حتى يثبت من الشارع طلبية كانت او تخييرية او وضعية ولا ريب ايضا ان ترتب كل اثر على اي عقد كان مخالف للاصل لا يحكم به الا مع الثبوت من الشارع وهذا العقد سواء كان عقودا او ايقاعات لازمة او جايزة لتلقيه وضعا لكل المعاملات في البيع على القول بلزومها ثبت بالادلة الشرعية ترتب آثار واحكام عليها ولكن تلك الآثار احكام انشائية لا يترتب عليها الا مع قصد الانشاء منها وهذا القصد معتبر في تلك العقود والايقاعات اجماعا ومقتضى الاصل اذا لم يثبت ترتب اثر عليها بدون ذلك القصد والاصل عدم الترتب فلو صدر بلا قصد او مع قصد الاخبار او قصد آخر لا يترتب اثر عليها قطعا والمراد من قصد الانشاء قصد انشاء الاثر المطلوب فترتب الاثر على تلك العقود والايقاعات موقوف على قصد انشاء الاثر منها ولا يكفي ترتب الاثر من قصد انشاء الاثر الذي رتبه الشارع عليها فلو قصد انشاء اثر آخر كمثل الملك من عقد النكاح او الطلاق منه لا يثمر شيئا الا الاصل المتقدم والاجماع فقصد انشاء الاثر المترتب عليه شرعا مما لا بد منه في ترتب الاثر مضافا الى قصد بعض الاثر من الزوجة المجتزء والزوج المجتزء في النكاح والمشتري والبايع والثمن المثمن في البيع وهكذا ثم كل اثر يترتب على عقد او ايقاع يصور له انواع مختلفة وشئون متشتتة واعتبارات مختلفة كما ان ملك المالك الذي هو اثر البيع يكون لازما او متزلزلا او متزلزلا يتحول او معلقا على شرط او عوض او مطلقا ومتبدا بمدة ملك المالك حتى بالانتفاع مع غيره ومع ضم نقل الغير اياه الى غيره ثم لكل نوع وجوه كما ان المتزلزل يكون من الطرفين او من احدهما وبازاء عوض يكون بازاء هذا العوض وهذا العوض هكذا وكذا النكاح يتصور فيه جميع هذه الاقسام وغيرها وان كان الاصل عدم ترتب شيء من الآثار على عقد او ايقاع الا مع دليل لانه لا اقتضاء في انواع الآثار ووجوهها على ما ثبت ترتبه شرعا وما لم يثبت فحكم بعدم ترتبه مثلا لم يثبت جواز البيع المقيد بمدة معينة فحكم بعدم ترتب نقل الملك الى مدة خاصة على عقد البيع فلو قصده يكون البيع باطلا وكذا البيع بلا عوض او النكاح الدائم بعوض وكذا الاثر المعلق ثم قد يكون

الاثر المترتب عليه شرعا سنة انواع وثمانية وجها وفرد اكان نقل الملك يكون منزلا ابتداء واذا ابتداء هذا العوض واذا ابتداء ذلك والتنزل من الطرفين ومن الطرف الواحد والاذن في مدة مع تنزل له بعده وهكذا وكل هذه الوجوه آثار مترتبة على عقد البيع اي على البدل وح لابد من ترتب احد ذلك الآثار عليه من قصده فلو قصد واحدا منها يترتب عليه ذلك خاصة ولا يترتب عليه غيره اذ عرف من اقتضاء الاصل والاجماع لزوم قصد كل اثر في ترتب على العقد ويظهر الفائدة فيما اذا ظهر عدم تحقق بعض شرائط المقصود فيبطل العقد وهذا هو مراده من توقف العقود تابعة للمقصود اي يترتب على العقود من الآثار الممكنة ترتبها عليها القابلة لاستتباعها ما هو المقصود للمتعاقدين ودون غيره ثم لا يخفى ان العقد الذي يترتب عليه انواع او افراد من الآثار على التعاقد لا يخ اما ان يتصرف طالفه على بعض انواعه خاصة عزا وشرعا ولا يتقوم منه غيره الا بضم غيمته او لا يتصرف الى بعض خاص فالاول كعقد البيع المتصرف حين خلوه عن شرط الخيار الى اللازم وقوله بثمن فخرج عن يرد بهم حيث يتصرف الى الفضة والذهب المطلقين والثاني كقوله انكحت بنتي طلحة ابنك محمدا اذا كانت له بنتان سماها ان بنات طلحة ولم ابنان سماهما ان سمتا بان بمحمد فان كان الاول فان ذكر العقد مطلقا وقصد به صرف البدل او مقيدا وقصد المقيد فلا اشكال وان اطلق وقصد المقيد او قيد وقصد المطلق فيحصل الاشكال كما اذا قال بعتك فضة خرزا من يرد بهم وقصد فضة خاصا من يرخاص بدرهم معين من غير اصطلاح على ذلك بين المتعاقدين بهذا الاسم حتى يصير من باب مهر السر والعلانية او قصد امع ذلك انحاءا الى مدة ابهم والموافق للاصل بطلان العقد لعدم ثبوت ترتب الاثر المقصد على هذا اللفظ بضم المقصد وان ثبت في موضع بدليل مخصص فهو الخارج عن الاصل وان كان الثاني فان اطلق في العقد وقصد احد الفردين فهو والا فيبطل العقد ايضا لعدم امكان ترتب الاثرين وبطلان الترجيح بلا مرجح ثم اعلم ان المعتبر كما عرفت وان كان هو القصد وقصد الاطلاع العلى عليه غالبا الا ان الشارع لهم الالفاظ الظاهرة فيه الدالة عليه بالظهور ثما مضام العلم بالاجماع القطعي بل الضرورة الدينية وعلى هذا وان كان الاصل عدم ترتب الاثر الا مع العلم بقصد ذلك الاثر الا انه يكفي بما هو ظاهر فيه من الالفاظ اجماعا قطعيا فلو قال بعتك هذا بدرهم وادعى قصد نقل الملك في مدة خاصة ابطلا البيع لدعوى دعواه بمجرد هما وان كان الاصل عدم الانتقال الا ان يكون هناك قرينة حالية او مقالية مصدقة لدعواه فيبطل البيع لعدم الاجماع على الحكم بالعقد وقصد التصحيح وذلك كما اذا قال بعتك هذا بدرهم على ان تكرينيه ابتداء هذه هو ما تظهر الدابة ملكا لغير المشتري فيحكم ببطلان البيع لان هذا الكلام ظاهر في ان الاثر المقصود من البيع هو نقل المبيع بالدرهم مقتضاه الاكرار لا الملك ولا الاقل من ذلك وهي الاحتمال الذي مثل هذا التركيب لم يهمل منه قصد البيع بالدرهم منفردا والى هذا اشير كلام من قال ان المعتبر من ذلك القصد هو ما اطلع عليه المتعاقدان ولا يكفي في ذلك قصد احدهما من دون اطلاع الآخر فيحمل وجوها كثيرة ولم يذكر في العقد جنسها ولم يعين فحكمه حكم المطلق فان كان المطلق منصرفا الى وجه خاص تعين والا فيبطل والمعتبر هو الاطلاع على قصد ذلك من العقد اي قصد منه هذا النوع من الانشاء ونلقي به لانشاء ذلك النوع ولا يكفي في ذلك كون المطلوب في الذهن هذا القصد باعثا وسببا للعقد من غير ان يكون الملقى بالعقد ايضا لانشاء ذلك بحيث يكون هذا ايضا من آثار العقد

فرع كفاية ظهور القصد

ومن هنا حصل الوهم لبعضهم في كثير من المقامات كما اذا اتفقا على ان بيع احدهما داره للآخر وبيع الآخر بستانه للاول بيع فباع الاول وامتنع الآخر بعد انقضاء خيار المجلس وباع الآخر وظهر بستانه مستحقا للغير او فحش ثمنا بغبن ونحوه حتى توهم ان هذا الاتفاق قرينة حالية على ان المقصود هو بيع الدار بالمبلغ المعين وبيع البستان وقبله ان ذلك لا يصلح قرينة لارادة ذلك من قوله بعتك داري بمائة وانما هو قرينة على عدم الغلط بذلك وتخيره في الغلط لا على ان المراد من بعتك داري بمائة ذلك حتى يكون ذلك جزء من الثمن ابدا وبيع الدار على المائة وبيع البستان بالمقصة ليس الا بيع الدار بمائة والمخبر عنه والمعقود عليه على انه ابهم بيع بستانه وهذا التخيير والعقد سبب لبيع الدار وناشئ ذلك التخيير في بطلان عقد بيع الدار اذا خيار الفسخ لا وجه له مع كون الاصل في البيع اللزوم وعدم ثبوت اشتراط غير قصد انشاء الامر الملتزم من اللفظ وقد حصل وتوهم انه قد يفتقر بايع الدار كثيرا مدفوع بانه ضرر اقدم نفسه عليه ووقع فيه بتقصيره في فهم الاحكام جلي بنفسه انه لا يلزم على المشتري بيع بستانه وقد بيع وفسخ بخيار او يظهر مستحقا للغير فكان يجب عليه علاج ذلك اولا وافادة فحوى الفسخ آه عن مثل القصور الواقع بتقصير المتصدر في نظم المسئلة في كثير من المواضع ومن هذا القبيل ما لو لم يعرف احد المتعاقدين بعض الاحكام المترتب على العقد والا لما رضي به كما لو رضي المرتهن بعد القبض مع علمه ان لها قماشا ونفقة ولكنها لم تذكر في ذلك سيما اذا كان القبض بعد مدة طويلة فيشكل بان العقود انما تقصد بما هو موضوعها الحال كونها مستحقة النفقة وغيرها لم يقصد غيرها في ذلك فلا يصح العقد لا غير مقصود وفيه ما ذكرنا من انه لم يقصد ذلك من العقد ولم يرده من قوله زوجتك ان وجب عليك النفقة وان اراد ذلك فالعقد باطل وانما فات في قصد ايجاد القبض اعتبارا غير مطابق للواقع وهذا مراد من دفع هذا الاشكال بان الذي يفيده الدليل هو ان العقد اذا امكن حصوله على شئون مختلفة من الاطلاق والتقييدات المختلفة الحاصلة بالشروط والخيارات وغيرها فالعقد تابع للقصد اعني ان المهية المطلقة بحكم حصولها في ضمن ما قصد من افرادها واقسامها لا ان كل ما يترتب على العقود من الآثار والثمرات الخارجية والاحكام اللاحقة لا بد ان يعلمها ويعتقدها ويقصدها في العقد ومع اعتقاد خلافها وعدم القصد اليها لا يصح العقد والا لزم بطلان اكثر العقود فتقول بمثل ذلك في العقد الذي انعقد في الغالب سيما اهل الرساتيق انهم يعتقدون ان الزوجة يجب عليها خدمة الزوج بالكنس ولو علم انه لا يستحق ذلك لم يرض بزوجها ابدا وكذلك الزوج ولكن لا امر في الغالب الذي لا توجب الفسخ شرعا الى غير ذلك مما يظهر لهما بعد العقد يجب لو كان ظهر له قبله لم يرض ولم يأت في شئ من ذلك احد من العلماء آه ولم يقل ان العقد تابع للقصد والحاصل ان اعتقاد ترتب بعض الاحكام والآثار على شئ من الاسباب الشرعية مما لم يرد من الشرع اعتباره وقصد بعض الاحكام لا من خصوص العقد واعتقاد ان احد المتعاقدين او غيره يفعل امرا آخر لم يفعله لا يوجب خروج اصل ذلك السبب من السببية فان اصل السبب ثابت من الشرع وذلك الاعتقاد لا يوجب تغيرا في مهية السبب في جعله شيئا آخر ثم لا يخفى ان ما ذكرناه من ان العقود تابعة للقصود فانما هو على سبيل الاصل والقاعدة على ما عرفت ويمكن ان يتخلف في بعض المواضع للدليل خارجي كان يحكم الشارع بصحة عقد مع فساد شرط فيه فان ذلك خارج عن القاعدة بالدليل ويحكم بان سبب الاثر

هو هذا المعنى مع قصد الاتحاد وهو علامة لتحقق هذا الامر ولا يشترط فيه قصد الامر الخاص فلا تشمل عائدة اذا كان
لفظة شتقا من مبدء كالضرب من الضرب او لم يعلم انه مشتق هو موضوع لطلب الضرب مطلقا او من المذكر فصل يحمل على الاطلاق
او يختص بالمؤنث لان المبدء وان كان عاما الا ان الهيئة موضوعة خاصا والموضوع له كما يحتمل ان يكون طلب الضرب عاما
كذلك يحتمل ان يكون طلب ضرب خاصا وذلك الاصل اليهما على السواء يتوقف ويرجع في الاحكام الى ما هو مقتضى الاصل
وكذا اذا شك في ان مشتق هو موضوع لطلب مطلق الضرب او نوع خاص منه كالضرب الشديد لتحقق الهيئة التي هي المعنى
الحقيقي المبدء في ضمن النوع الخاص ايضا غاية الامر فقد الخصوصية من الهيئة الاشتقاقية ثم لو شك في ان مشتق هو
موضوع لطلب الضرب الحقيقي او المجازي كالقتل فالكلام ارادة الحقيقة بعد ثبوت الاشتقاق والتفصيل ان ما اشتق من
مبدء يشتمل على المعنى المبدئي وعلى امر زايد مبهم يتكفل امثال هيئة اشتقاقية ذلك المعنى المبدئي وفي ذلك الشئ الزايد الاول
كما اذا شك في ان معنى اضرب مشتق هو طلب الضرب او القتل مجازا او الثاني كما اذا شك في ان معنى مشتق هو طلب الضرب
المطلق من المذكر او الاعم فان كان الاول فمقتضى طبيعة الاشتقاق عدم التغيير والا لم يكن شتقا من ذلك المبدء و
هو خلاف المفروض وان كان الثاني فلما لم يكن ذلك الامر الذي زيد في المشتق معلوما ولم يتحقق فيما اصل فيجب فيه
الوقف ومن هذا القبيل لفظ البنت حيث انها اسم لانثى تشتمل المولد وغيره اذا شك في انها مشتق مطلق المجوان الذي
يشمل المولد وغير الانسان كالبقر مثلا بحكم بثبوت كل حكم علق عليها للبقر الا ان لكونها بقيدها ومنها في الانسان الاصل
مشتق لفظ القطعة فانها اسم لجزء قطع من الكل فاذا شك في انها مشتق هي كل جزء قطع منه او جزء كبير منه يصدق عليه القطعة
عرفا فيحكم بثبوت الحكم المعلق عليها لما علم صدقها عليه **عائدة** الحمل اما حقيقي او مجازي والمراد بالحمل الحقيقي الحكم
باتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي حقيقة سواء انحصر اتحاد المحمول فيه مع هذا الموضوع نحو الانسان نحو
الحيوان او ينحصر نحو زيد انسان والمراد بالحمل المجازي اتحادهما فيه مجازي نحو زيد اسد ثم الهيئة الحملية حقيقة في الحمل
الحقيقي لانه المتبادر منها عند الاطلاق وهل هو حقيقة في الحمل الانتسابي الذي هو حمل المساوي على المساوي ام الاعم يشتمل
حمل الاعم على الاخص ايضا الظاهر هو الثاني لعدم منافاة السلب فلا يصح ان يقال زيد ليس بانسان هذا معنى الهيئة
واما الموضوع والمحمول فمقتضى الاصل فيهما ارادة المعنى الحقيقي من كل منهما فمعنى زيد انسان ان ما هو المعنى الحقيقي
لزيد متحد في الوجود الخارجي حقيقة مع ما هو المعنى الحقيقي للانسان وعلى هذا فيكون قولك ضرب فعل مجازا في
الموضوع لارادة اللفظ منه وهو غير معناه الحقيقي وقولك زيد اسد مجازا في المحمول اذا اريد من الاسد الرجل الشجاع
ومجازا في الهيئة اذا يراد منه الحيوان المفترس وكذا يكون القضية المجملة في بيان معاني الفاظ مجازية الموضوع
لان المراد من قولك التراب صعيد هو التراب ان لفظ الصعيد موضوع للتراب فالمحمول هو الموضوع المقدر واريد من الموضوع
في الكلام لفظه وهو ليس معنى حقيقيا لدلالة توهم انه لو كان المعنى ان المعنى الحقيقي للصعيد هو المعنى الحقيقي للتراب
يكون المراد من كل من الموضوع والمحمول معناه الحقيقي لان معنى قولك المعنى الحقيقي للصعيد ان المعنى الحقيقي للفظه فيجب
تقدير المعنى الحقيقي في كل من الموضوع والمحمول مع ارادة اللفظ الذي هو ابهم مجازا من كل منهما اذا عرفت ذلك علما

اذا وجد قرينة حالية في كلام الشارع فتقضي اصالة الحقيقة ان يراد من كل من الموضوع والمحمول والنسبة الحقيقة الا اذا كان هناك دليل على التجوز في شيء منها ويلزم من اتحادها حقيقة ثبوت جميع احكام المحمول للموضوع الا مع دليل التجوز فاذا صدر من الشارع قضية حملية فيتصور على وجوه الاول ان يعلم ان المراد بالموضوع والمحمول معناهما الحقيقيان وان المراد بالحمل الحكم باتحادهما خارجا وكون الموضوع عين المحمول او مساويا له نحو الصلوة واجب حيث ان معناها الحكم بكون الافعال المخصوصة مصداقا للذات ثبت لها الوجوب وبحكم العقل او الحكم ظاهر فحكم بثبوت كل حكم للواجب من حيث هو واجب للصلوة والثاني ان يعلم انه ليس المراد من الجميع الحقيقة نحو الطواف بالبيت صلوة حيث علم عدم اتحاد معنييهما حقيقة بل المراد بالصلوة والطواف انما حكم بهما على سبيل التجوز او الحذف والمراد بالحمل الحمل المجازي نحو المذي نجاسة يخرج فيتردد فيها بعض ان فيه هو الذي يعتبر وفيه هو الذي يعتبر وفيه الشركة المبهمة فان كان هناك مجاز شايع فينصرف اليه والا فالمتيقن الا قصر اذ الى الجميع لعدم المرجح وبطلان اللغو والاجمال وقيل بالتوقف لعدم دليل على التعيين ولزوم الاجمال انما يكون لو اريد من هذا الكلام الافهام تفصيلا وهو ممنوع لجواز ان يريد منه نوع اجمال الكل التفصيل موكولا الى غيره ومن هذا القبيل جميع العمومات والمطلقات المختصة والمقيدة بالقرائن المتصلة والمجاز كذا ولو لا الجواز لزم ذلك الاجمال في اكثر العمومات والمطلقات والمجازات فان قلت هذا انما يتم فيما اذا كانت هناك قرينة ولو منفصلة على التعيين او الترجيح والا لزم المحذور قلت قلنا لو وجد مثل ذلك في كلام الشارع مما لم يعلم من الخارج اتحاد الموضوع والمحمول في حكم من الاحكام الشرعية فيكون هو دليلا وقرينة على التعيين والترجيح مع ان وجود المجمل في كلمات الشارع غير عزيز وفي القرآن حكم ومتشابه وفي اخبارهم محكم كحكم القرآن ومتشابه كمتشابهه فالمحذور انما يلزم لو علم ان الغرض من هذا الكلام افهام التفصيل ومن اين يعلم ذلك مع ان الاحاطة بمقاصد الكلام غير ممكنة وقصد الاجمال ممكن والثالث ان لا يعلم شيء منهما وله اقسام احدها ان يعلم المحمول معنى ويعلم عدم صحة الحمل الحقيقي في ذلك المعنى وشك في انه هل وضع الشارع هذا اللفظ لمعنى يصح حمله على الموضوع فالواجب عليه بل قد يحتمل ان يكون ذلك الحمل اخبارا عن الوضع او اريد بالمحمول معنى مجازيا يصح الحمل عليه او تجوز في الحمل نحو الفقاع خمر اذا علمنا ان الخمر في اللغة او العرف مخصوص بما يؤخذ من العنب والحكم التوقف كما بينه وعدم اثبات حكم منه الا مع شيوع تجوز او حكم بصرفه اليه لان كلا من الوضع والتجوز في المحمول او الحمل خلاف الاصل الا بصارف اليه الا بدليل ولا دليل على تعيين شيء منهما واما كون ذلك اخبارا بالوضع فمع كونه خلاف ظاهر كلام الشارع كما ليل ومع احتياجه الى التجوز بان يراد من الخمر مثلا اللفظ محتاج الى التقدير كما مر وثانيهما ان لا يعلم المحمول معنى اصلا بل يشك في تردده بين معنيين او اكثر يصح الحمل الحقيقي في احدهما دون غيره نحو الشهيد بينة حيث لا يعلم ان المحمول هل هي موضوعة للمطلق ناقل روحها او تختص بغير الانسان ولما كان الاصل في الاستعمال الحقيقة فيجب ان يقال ان المحمل والمحمول هنا مستعملان في معنييهما الحقيقيين ولازم ذلك كون معنى البينة هو المطلق وثانيهما ان لا يعلم المحمول معنى اصلا ومقتضى الاصل حينئذ ان يكون الموضوع عين المحمول الحقيقي او مصداقا له فيحكم بثبوت حكم كل ثابت للمحمول

الموضوع قاعدة مذ شاع وذاع بين الفقهاء استدلالهم بنفي الحرج والعسر والمشقة وتحقيق ذلك من الامور المهمة
والتحقيق في ابحاث البحث الاول وفي بيان الادلة الدالة على نفي هذه الثلثة وفصل شطر من الاخبار الواردة في المقام
فمقول من الادلة عليه دليل العقل وهو حيث تحيل ما فيه هذه الامور ولكنه يختص ببعض افرادها وهو ما كان يعمها
لتحيل ما هو خارج عن الوسع والطاقة اعني كان تكليفا بما لا يطاق ولا يمكن الاتيان به واتيانا سوى ذلك فلا
قبح فيه اذا كان بازائه عوض واجر او دفع مضرة ونقصان ولذا ترى العقلاء يحملون اولادهم وعبيدهم مشاقا كثيرة
فيحجمهم ويامرهم بشرب الاشربة الكريهة بل قد يقطعون اعضائهم ولو كان تحمل كلما كان فيه مشقة قبيحا لبطل
كثير من التكاليف لاشتمالها على المشقة بل معنى التكليف حمل ما فيه كلفة ومشقة ومنها الاجماع وهو ايضا
كالاول مخصوص بما لا يمكن تحمله واتيانا امكن ولو بالمشقة الشديدة فلم يثبت اجماع على نفيه بعمومه وان قيل بحجيته
في بعض المواقع الخاصة ومنها الايات قال الله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال تبارك وتعالى ربنا ولا
تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به الاية وقال عز شانه وما جعل عليكم في
الدين من حرج وقال عز شانه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج وقال سبحانه يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومنها الاخبار
وهي كثيرة جدا وهاهنا نذكر شطرا منها ومناسب المقام الاول ناوا في قرب الاسناد عن الفضل عن
ابيه عن النبي صلى الله عليه وآله انه اعطى الله امتي وفضلهم به على سائر الامم اعطاهم ثلث خصال لم يعطها الا انبياء وذلك
ان الله تعالى كان اذا بعث نبيا قال له اجتهد في دينك ولا حرج عليك وان الله تعالى اعطى امتي في ذلك جميعا بقول
وما جعل عليكم في الدين من حرج بقول من ضيق الحديث الثاني صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وهي طويلة وفيها قلت له اصلحك
الوضوء عن لم يجد الماء اتيك بعض الغسل سماه الله قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم ثم قال منه اي من ذلك التيمم
لانه علم ان ذلك لم يجز على الوجه الا منه على من ذلك الصعيد بعض الكف ولا على بعضها ثم قال ما يريد الله ليجعل
عليكم في الدين من حرج والحرج الضيق الثالث صحيحة الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله عليه السلام قال في الرجل الجنب يغتسل
فينضح من الماء في الاناء فقال لا بأس ما جعل عليكم في الدين من حرج الرابع صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام
قال سالته عن الجنب يحمل الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه قال ان كان يده قذرة فليهرقه وان كان اصابها
قذر فلم يغتسل منه هذا مما قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الخامس موثقة
ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اتاخا فنروح تمر بنا بلينا بالغدير من المطر يكون الى جانب الطريق يكون
فيه العذرة ويبول فيه الصبي ويبول فيه الدابة ونروث فقال ان عرض في قلبك منه شيء فضل فكذا يعني اغرف
الماء بيدك ثم توضاء فان الدين ليس بمضيق فان الله عز وجل يقول ما جعل عليكم في الدين من حرج السادس رواية
عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله ثم عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة كيف اصنع
بالوضوء فقال اعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فامسح عليه السابع حسنة
محمد بن المنكدر قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل منه وليس

في الاخبار الدالة عليها

سبيا ثم عرف بعد وبداء فذر ذلك ان قال بضع بداء وبقضاء ثم يغتسل هذا ما قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الثامن صحيح البزنطي قال سئلته عن الرجل يأتي النوم فيشتري جبة فيرى اذكيتها هي ام غيرها فيكتب يصلي فيها قال نعم ليس عليكم المسئلة ان ابا جعفر عليه السلام كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم وان الدين اوسع من ذلك التاسع رواية المعلى بن خنيس عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اما والله لا ادخل كلا الا نيما ادخلكم العاشر رواية حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام والحديث طويل وفيها بعد ذكر قضاء الصلوة اذا نام عنها او الصيام للمرض بعد المرض قال وكل اذا نظرت في جميع الاشياء لك نجد احدا في ضيق الى ان قال وما امروا الا بدون سعتهم وكل شئ امر الناس به فهم يسعون له وكل شئ لا يسعون له فهو موضوع عنهم الحادي عشر صحيح هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون الثاني عشر رواية حمزة ابن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها قلت اصلحك الله اني اقول ان الله تبارك وتعالى لم يكلف العباد ما لا يستطيعون ولم يكلفهم الا ما يطيقون الى ان قال هذا والله الذي انا عليه وابى الثالث عشر رواية في قرب الاسناد باسناده الى الصادق عن ابيه عن آبائه عليهم السلام قال لا غلظ على مسلم من شئ اتابع عشر المروي في الكافي وجود القدر وقد الخصال وغيرها بطرق متعددة مع قليل تفاوت في الالفاظ انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه عليهم السلام الخامس عشر رواية في العلل باسناده الى الصادق انه قال والله ما كلف العباد الا دون ما يطيقون الحديث والروايات بهذا المضمون كثيرة جدا وكلها او اكثرها التي استشهد بها الامام بنفي الحرج السادس عشر رواه العياشي في تفسيره عن احدهما عليهما السلام في آخر البقرة قال لما دعوا بما حيوا به الى قوله تبارك ولا تحمل علينا اصرا الخ السابع عشر رواه علي بن ابرهيم في تفسيره عن الصادق في تفسير قوله سبحانه ربنا لا تؤاخذنا الآية ان هذه الآيات شافهه الله بها حبيبه صلى الله عليه وآله لما اسري به الى السماء قال النبي انتهيت الى سدرة المنتهى الى ان قال فنادى ربي تبارك وتعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه فقلت نعم يا سيدي فقال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الى ان قال فقلت ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فقال الله لا اؤاخذك فقلت ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا فقال الله لا احملك فقلت ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به الى ان قال فقال الله تبارك وتعالى قد فعلت ذلك لامتك فقال الله صدقت ما وعدتك انه تبارك وتعالى احد اكرم من رسول الله حين سأل لامته هذه الخصال وروى العياشي بنا في معناه في حديث بدو نزوله فقال الله الى آخر الحديث الثامن عشر رواه الطبرسي في الاحتجاج عن الكاظم عن ابائه عن امير المؤمنين عليهم السلام في حديث ذكر فيه مناقب رسول الله صلى الله عليه وآله انه اسري به من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مسيرة شهر وعرج به في ملكوت السموات مسيرة خمسين الف عام في اقرب ساعة حتى انتهى الى سدرة المنتهى الى ان قال سبحانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت من شر فقال النبي صلى الله عليه وآله لما سمع ذلك اما اذا فعلت ذلك بي وبامتي فزدني قال سل قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا قال الله قد فعلت سل قال ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على من كان قبلنا الآية قال الله قد فعلت واما ذكره ابن فهد عليهم ابواب العذاب فقد وقفت على ذلك من امتك وكان الامر السابع اذا اخطأوا او نسوا واما الخطاء

وعوفيا عليه وقد رفعت ذلك عن امتك الكرامة على فضائل النبي اللهم اذا اعطيتني ذلك فردني فضائل
سألك ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا يعني الامم الشديدة التي كانت على من كان قبلنا فاجابه
الله الى ذلك فضائل بارك اسمه قد رفعت عن امتك الاصار التي كانت على الامم السالفة كما اقبل صلوتهم الا في
بقاع من الارض صلوتنا اخرتها لهم وان سيدت وقد جعلت الارض كلها لامتك مسجدا وطهورا فهذه من الاصار
التي كانت على الامم قبلك فوضعها عن امتك وكانت الامم السالفة اذا اصابهم اذى من نجاسة قرضوه من اجسادهم
وقد جعلت الماء لامتك طهورا فهذه من الاصار التي كانت عليهم فوضعتها عن امتك وكانت الامم السالفة
تحمل قربانها على اعناقها الى البيت المقدس فمن قبلت ذلك منه وسلك اليه نارا فاكلته فرجع مسرورا ومن لم اقبل
ذلك منه رجع مثبورا وقد جعلت قربان امتك في بطون فقرائها ومساكينها فمن قبلت ذلك منه اضعفت له
اضعافا مضاعفة ومن لم اقبل ذلك منه رفعت عنه عقوبات الدنيا وقد رفعت ذلك عن امتك وهي من الاصار
التي كانت على الامم السالفة قبلك وكانت الامم السالفة صلوتها مفروضة عليها في ظلم الليل وانصاف
النهار وهي من الشدائد التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك ورفعت عليهم صلوتهم في اطراف الليل و
النهار ووقاتها طهم وكانت الامم السالفة عليهم خمسين صلوة وخمسين وقتا وهي من
الاصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك وجعلتها خمسا في الحساب وقتا هي احدى وخمسون ركعة وجعلت
لهم اجر خمسين صلوة وكانت الامم السالفة حسنتهم بحسنة وسيئتهم بسيئة وهي من الاصار التي كانت عليهم فرفعتها
عن امتك وجعلت الحسنة بعشر والسيئة بواحدة وكانت الامم السالفة اذا نوى احدهم حسنة ثم لم يعملها
لم يكتب له واذا عملها كتبت له حسنة واذا نوى احدهم بسيئة ولم يعملها كتبت له حسنة واذا عملها كتبت
له عشرا وهي من الاصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك وكانت الامم السالفة اذا هم احدهم بسيئة ثم
يعملها لم يكتب له واذا عملها كتبت له سيئة واذا هم احدهم بسيئة ثم لم يعملها كتبت له حسنة وهذه
من الاصار التي كانت عليهم فرفعت ذلك عن امتك وكانت الامم السالفة اذا اذنبوا كتبت ذنوبهم على
ابوابهم وجعلت توبتهم من الذنوب ان جزعت عليهم بعد التوبة احب الطعام اليهم فقد رفعت ذلك عن
امتك وجعلت توبتهم فيما بيني وبينهم وجعلت عليهم ستورا وقبلت توبتهم بلا عقوبة ولا اعاقبهم بان
احرم عليهم احب الطعام اليهم وكانت الامم السالفة بتوبة احدهم من الذنب الواحد مائة سنة او ثمانية
سنة او خمسين سنة ثم لا اقبل توبته ورددت اعاقبته في الدنيا بعقوبة وهي من الاصار التي كانت عليهم
فرفعتها عن امتك وان الرجل من امتك ليذنب بعشرين سنة او ثلثين سنة او اربعين سنة او مائة ثم يتوب
وينيب ثم يندم فاغفر له ذلك كله فقال النبي اللهم اذا اعطيتني ذلك كله فردني فقال سل قال ربنا
ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به قال قد فعلت ذلك بك وبامتك وقد رفعت عنهم عظيم بلايا الامم
وذلك حكمي في جميع الامم اذا لا اكلف خلقا فوق طاقتهم الحديث الى غير ذلك من الاخبار وبتاكد ذلك بعض

قوله متن الحنيفية لسهلة التي هي البحث الثاني قد ورد في تلك الآيات الاخبار الطاقة والسعة والضيق والاستطاعة والاصر والحرج والعسر والطاقة هي بمعنى الشدة والقوة قال الجوهري وهو في طوقي اي في وسعي وطوعي اصله طوقي كحملي اي قوتي وفي القاموس طوقي الشيء حمله قوي عليه وفي النهاية لابن الاثير وورد ان طوقي للناس ليته جعل الخلافة طاقتي وقد وقال ابن سكر مر بجاهد بطوقه اي اقصى غايته وهو اسم لمقدار ما يمكن ان يفعل بمشقة منه وفي مجمع البحرين وقد اطلق الشيء الطاقة قد ورد عليه وسئل ان تمتك لا تطيق اي لا يقدر عليه والسعة تطلق على معنيين احدهما الجدة والطاقة والثاني خلاف الضيق قال الجوهري الوسع والسعة الجدة والطاقة وقال ابن الاثير والتوسيع خلاف التضييق في القاموس وقد اوسع ذلك ما الحقيقة والواسع ضد الضيق كالوسيع وفي الجمع السعة بالفتح الجدة والطاقة والسعة عدم الضيق والتوسيع خلاف التضييق ومن ذلك علم سوء الضيق بهم وفسر بالمشقة الخ في قوله وضاق بالامر ذرعا اي ثقل عليه والاستطاعة بهم بمعنى الطاقة والقدرة وفي المصباح الاستطاعة الاطاقة وفي النهاية لابن الاثير الاستطاعة القدرة على الشيء وفي الجمع من استطاع اليه سبيلا اي قدر وعلى ذلك ان تستطيع موصبرا اي ان تقدر على ما افعل وانما الاصر في الاصل ما عقد به حبل او صوت الذي امر اكثر به الى ان قال والاصر العهد والاصر الذنب والثقل وفي القاموس الاصر الكسر والعطف والحبس وبالكسر العهد والذنب وفي النهاية الاصر الاثم والعقوبة واصله من الضيق والحبس من اصره ما صره اذا حبسه وضيق وفي مجمع البحرين ولا تحمل علينا اصرا اي عبئا ثقيلا وقيل عهدا يعجز عن القيام به وقيل اصل الاصر الذنب الضيق والحبس يقال اصره ما صره اذا ضيق عليه وحبسه وبه للمثل اصر وفسر في حديث الاعتكاف لا شد آند كامرد والحرج الضيق في القاموس كان حرج اي ضيق وضر بالاثم ايضا وقرب منه في القاموس وفي النهاية الحرج في الاصل الضيق وضع على الاثم والحرام وقيل الحرج اضيق الضيق وفي الجمع ما جعل عليكم في الدين من حرج اي ما ضيق ان يكلفكم ما لا طاقة لكم به وما تجوزون عليه وفي كلام الشيخ على ابن ابراهيم الحرج الذي لا مدخل له والضيق ما يكون لسد مدخل وقد صرح الاحاديث المتقدمة بالضيق بهم والعسر واضح المعنى وهو نقيض اليسر وفي النهاية العسر ضد اليسر وهو الضيق والشدة والصعوبة وفي الجمع عسر اي صعب شديد واعسر الرجل اصابه ذلك ثم ظهر مما ذكر ان الاستطاعة والطاقة بمعنى واحد وهو القدرة والسعة بهم اما واجعة اليهما او الى عدم الضيق وان الحرج بهم هو الضيق والعسر يحتمل ان يكون مع الضيق بمعنى واحد بان يكون بمعنى العسر ما فيه صعوبة شديدة واصله عدم الضيق او يكون بمعنى الضيق ما فيه صعوبة مطلقا وان يكون اعم منه بان يصدق على كل صعب شديد ولا يصدق الضيق الا على ما كان في غاية الصعوبة والشدة والظاهر من العرف هو الاخير فان اهل العرف يطلقون العسر على كل شديد صعب لا يطلقون الضيق عليه ولعل بث من اللغة خلاف في ذلك بهم واما الاصر فهو ايضا كما عرفت لا يخرج عن العسر والضيق بل انما بمعنى الاول او الثاني او بمعنى يعم مراتب احدهما وكيف كان فالذي يدل عليه تمام ذكر ان الثابت من الآيات والاخبار انتفاء التكليف بامور ثلثة ما لا يطاق وما فيه الضيق وما فيه العسر اما الثاني الخامس عشر من نفي التكليف بقدر الطاقة بهم بل لا بد ان يكون ادون منه فهو لبس نفي امر دائر الضيق والعسر لصدقهما على ما ليس فيه الشدة والطاقة مع ان الروايات التي بهم نفيها ضعيفة غير صالحة

لانسان اصل بدون مساعدة غيرها ايامها وكذا في الروايات الثالثة عشر **البحث الثالث** اعلم ان مراتب التكاليف المتصورة عقلا اربعة ما دون العسر ويطلق عليه السعة والتسهيل والعسر والعسر الغير البالغ حد الضيق والضيق الغير البالغ حدا لا يطاق وهو الحرج وما لا يطاق وقد يطلق الحرج على ما يعم ذلك ايضا واما ما يستفاد من كلام الشيخ الحر في الفصول المهمة من ان جميع التكاليف فيها العسر بل الحرج فليس كذلك كما يرجع في تحقق مصاديق تلك الالفاظ انما هو العرف فالعسر هو ما يصدق في العرف شاق صعب او يقال انه يشق تحمله او يصعب على فاعله ومما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه انه اذا كان لولي عبد مثلا معاشه وبرزقه ويحتاج اليه اذا امره باشتراء شيء من اللحم والخبز لعياله المولى كل يوم من السوق لا يقال انه صعب عليه وحمله امر امهوعسر شاق بل وكذا لو ضم معه كنس بيته وسقي دابته وعلفها بل ولو ضم مع الجميع بسط فراشه وطيه واغلاق بابه وفتحه ونحو ذلك لا بد في تحقق العسر من كون الخدمة مثلا بحيث يعسر عليه تحملها ومثال ذلك في التكاليف الشرعية خارج عن حد الاحصاء فان ورد السلام تكليف مع عدم كونه صعبا بل وكذا الوضوء وورد كان من الصلوة ستينا مع عدم مزاحمة الشغل مهم وعدم كونه في برد شديد وكذا الصوم سيما في الايام البادرة القصيرة ومما يدل على ذلك قوله سبحانه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فان التعليل دل على ان الصوم مع المرض وفي السفر عسر وانه في ايام اخر خال عن المرض والسفر يسر ثم ان المرتبة الثانية وهو العسر كما اشرنا اليه اعم مطلقا من الضيق فان كل ضيق عسر ولا عكس فان من حمل عبد بشرب وآجر كوزين يوم مثلا فانه ضيق او ضيق عليه مولاه وكذا ان يكون مشي طائفة حمل ما يثقل اذا امر بحمل تسعين مثلا وفضلا الى فرسخ فانه يعسر عليه ولكن لا يقال انه في الضيق نعم لو امر بحمله وفعله كل يوم فانه ضيق عليه وكذا يصح ان يقال ان الوضوء بالماء البارد في اليوم الشديد البرد مما يعسر ولكن لا يقال ان المكلف في ضيق من ذلك والنسبة بين هذه المرتبة والرابعة بالتباين اذ لا يطلق العسر الا على ما يمكن فعله فلا يمكن ان يقال انه يعسر والمرتبة الثالثة اعم مطلقا من الرابعة اذ كل ما لا يقدر عليه ضيق ولا عكس ثم انه لا كلام لنا في هذا المقام في المرتبتين الاولى والاخيرة فان الاولى مما لا ريب في جواز التكليف بها ولم يخالفه ولا نتوهم ايضا ان يعارض جواز هذا التكليف الاخيرة متفق عندنا عقلا وشرعا بل اتفاقهم في الشرايع كلها ولبس اتفاقهم من باب الاصل حتى يجوز الخروج عنه بدليل بل تحققه مقطوع غير جايز واما الكلام في المرتبتين الثانية والثالثة **البحث الرابع** قد عرفت انه تكاثر الايات واستفاضة الاخبار على نفي العسر والحرج اعني الضيق في الدين والتكاليف ومقتضى ذلك الظواهر انتفائهما اساسا ولو لغير هذه الظواهر لم يكن هنا لكلام ويجب بل كان اللازم العمل بموجبها في تعيين معنى العسر والضيق الى العرف فيحكم بانتفاء كل ما بعد في العرف عسر وضيقا ولكن هنا امران اوجبا الاشكال في المقام **احدهما** ان نفيهما بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما ثبت من التكاليف الشاقة والاحكام الصعبة التي لا شك لعرفي في كونها عسرا وصعبا بل حرجا وضيقا كالتكليف بالصيام في الايام الحارة الطويلة بالحج ماشيا ومقارعة السيف الشاك والامر بالفرار في مقابلة الشجعان والنهي عن الفرار من الميدان وعدم المبالاة بلوم

اللوم وابواء الاحكام والتوضا بالماء البارد في ليالي الشتاء سيما في الاسفار واشد منها الجهاد الاكبر مع احوال النفس والمهاجرة عن الاوطان لتحصيل ما وجب من مسائل الحلال والحرام وتولي الرسوم والعادات المتداولة بين الانام المخالفة لما يرضي به الملك العلام الى غير ذلك **وثانيهما** انا نرى الشارع لم يرض لنا في بعض التكاليف بادنى شقة كما يشاهد في ابواب اللمم وغيره ويلاحظ في الاخبار الواردة عن الائمة التي ذكرنا بعضها من تعميم بعض المشاق الجزئية مستدلين بنفي العسر والحرج وكذا في كلام الفقهاء ونرى مع ذلك عدم سقوط التكليف في كثير منها باكثر واشد من ذلك لم اعثر على من تعرض لذلك المقابل اجمالا او تفصيلا الا طائفة من المتاخرين فاقتضى بحثه كلما انهم تعرضوا لهذا المقام ومنها ما ذكره شيخنا الحر في كتابه المسمى بفصول المهمة قال بعد نقل طائفة من الاخبار الدالة على الحرج اقول نفي الحرج مجمل لا يمكن الحكم به فيما عدا التكليف بالايطاق والا لزم رفع جميع التكاليف التي هي ذات مشقة على المكلف فعلم ان المراد نفي العسر والحرج في جميع التكاليف وقد عرف فساده واجمال نفي الحرج يقتضي رفع اليد عن ابواب العفو وهو خلاف سيرة الفقهاء وطريقتهم بل الكل يتمكن من ايراد كثرة كالا يخفى على المتتبع ومنها ما ذكره بعض اصحابنا الطيب ثراه في فوائده قال قدس سره بعد بيان نفي الحرج واما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض الناس والاشارة على العائلة ونحوها فليس شيء منها من الحرج فان الحرج قد يتفق بوقوع مثلها على الناس بل يكون مثل ذلك في الندرة بحيث لا يعد تكليفا بما لا يطاق ولا حرجا كما اذا اعطى على ذلك اجرة فانا نرى ان كثيرا يعملون ذلك بسيرة بالجملة فاجرى العادة بالاتيان بمثله والمسامحة وان كان عظيما في نفسه كبذل النفس والمال فليس في الدين الحرج ونحو تعذيب النفس وتحريم الطيبات والمنع عن جميع المشتهيات او نوع منها على الدوام حرج وضيق ومثل هذا ينافي الشرع انتهى اقول لهذا مراتب ففي الاول وكذا الاول فراطها انه بحيث لو سلم انتفاء الحرج في التكاليف حينئذ بمعنى فيه عسر ومشقة وادى كما يشير اليه قوله على الدوام فلا شك في وجود امور تشق على الناس وتعسر عليهم والعسر ايضا منفي كالعوض بل ايضا ما بعد ضيقا عرفا وهو المراد من الحرج كما عرفت فان دفع الاخلاق المذمومة والمجاهدة مع النفس سيما بالنسبة الى بعض الاشخاص مما لا يخلو من ضيق وحرج ومن لاحظ كلمات الفقهاء بل الاخبار المستدل فيها بنفي الحرج يرى انهم يقولون امور التي الحرج هي اسهل بكثير من كثير من التكاليف الثابتة وانا ما ذكرنا من ارتكاب الناس لمثلها من دون عوض او بعوض يسير فهو غير مسلم في مثل الحج والجهاد والصيام في ايام الحارة ونحوها واما المحاربة للحية فهو لا يدل على عدم عسرها وصعوبتها بل ندر بنكب الحية بورد وضعه المشقة ظاهرة للشدة وجريان العادة بالاتيان بامثال ذلك انما هو لغرض مهم او بعوض يسير كما لا يخفى ومنها ما ذكره بعض المعاصرين وقد مر ذكره من عائدة نفي الضرر قال بعد ان قسم الضرر الى قسمين بعد ذكر الاشكالين والذي يقتضيه النظر بعد القطع بان التكاليف الثابتة والمضار الكثيرة واردة في الشريعة ان المراد بنفي العسر والحرج والضرر نفي ما هو زايد على ما هو لازم للمنافع التكليفية الثابتة بالذات الحاصلة او ساط الناس المترتبين على الامر والحد الذي هو مبنى التكاليف هو المتبين من الاصل الاتباعي بعد ورود الخاص ان قلت ان المراد ان الله سبحانه لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال مكلفين الاوساط وهم الاغلبون فالباقي منفي

سواء اثبت اصلا اصلا او ثبت لكن على وجه الاستثناء من هذه الزيادة ثم ان ذلك المنفي اما ان يكون جهة تفصيل الشارع كما في كثير من ابواب الفقه من العبادات وغيرها كالقصر في السفر والجمع في الصلوة والافطار في الصوم ونحو ذلك واما ان يكون جهة التعميم كجواز العمل بالاجتهاد وغير المقصر في الجزئيات كالوقوف والقبلة ونحوها او الكليات كالاحكام الشرعية للعلماء المعنى الاول قد مر في الآية المذكورة ما يظهر به جلية الحال في هذا المقال والحاصل ان المستفاد مما ذكره ان قاعدة نفي العسر والحرج من باب اصل البراءة دون الدليل او تكون مقيدا بغير التكاليف الثابتة ويكون موضع العسر والحرج المنفيين بها هو زايد على اصل طبايع التكاليف ويكون قاعدة نفي العسر والحرج من قبيل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نحو ونحوه فكل تكليف ثبت بالخصوص او العموم او التقييد او الاطلاق يكون حاله حاله فكما كان عليه دليل عام او خاص لاجله وصحة قاعدة نفي الضرر ورد هذا مما ذكر في طرق الفقهاء في استدلالاتهم بقاعدة نفي العسر والحرج بل منهم من صرح ان قاعدة نفي الحرج ليس من باب الاصل الذي جاز الخروج عنها بدليل كسائر العمومات بل الامر بالعكس اصلا كما بان تعم لو كان مراد ان بعد ملاحظة عمومات التكاليف وخصوصاتها وملاحظة التعارض بينها وبين ادلة نفي العسر والحرج واعمال القواعد الترجيحية واخراج ما ثبت ترجيحه من التكاليف الصعبة العسرة بمقتضى ادلة نفيهما بغير هذه الحرجان لكان صحيحا كما سنذكره ومنها ان العسر والحرج في الامور انما يختلفان باختلاف العوارض الخارجية فقد يكون عسرا وحرجا بعسر يعتبا رامر خارجي سهلا وسعة من الامور الموجبة لسهولة كل عسير وسعة كل ضيق مقابلة بالعوض الكثير والاجر الجزيل والاشك ان كل ما كلف الله سبحانه بفعله من الاجور من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وعلى هذا فلا يكون شيء من التكاليف عسرا وحرجا وما امر بترك الله سبحانه فيه باذى شفة يكون من الامور التي لا يطلبها الجزء لا يستحق فاعلها عوضا وثوابا وما كلف به من الامور الشاقة ظاهرا بعدا وقفت مشقتها بما وعد فاعلها من الاجر الجميل والثواب الجزيل ولا يخفى ان اللازم من ذلك اينما كان بعد معتبر قاعدة نفي العسر والحرج لشيء من الادلة بل عدم ترتب فايدة في التمسك بها اذ كل ما ثبت فيه التكليف عموما او خصوصا فلا يكون القاعدة فيه جارية وكذا كلما كان التكليف به مشوبا كافيه ومالم يكن كذلك فالتكليف فيه منفي من غير حاجة الى امر اخر وهذا منتف الى ان انتفاء العسر والحرج من كل فعل يعتبا مقابلة بالعوض الكثير في حيز المنع فانه لا شك ان النفس لا عوض هو الجنة ولا ريب ان من وقف جوشه على قطع عضو منه كالرجل او اليد التي عرضتها الشفاء لو بعد قطع عضو عسرا وصعبا والتحقيق ان الامور الصعبة على قسمين قسم يرد صعوبته ومشقته على الغلب الخاطر من غير صعوبة في البدن والجسم كالفقر الذي مثلا وهذا يرتفع صعوبته اذا قابلها بامر اخر اهم وقسم يرد صعوبته على البدن كحمل الشيء الثقيل وقطع العضو واشباه ذلك وهذا الاخير ترتفع صعوبته وان قابله من الاجر ما قابله نعم لما كان الغلب بهم صعوبة تحمل الصبا البدنية فاذا قابلها اهم منه يسهل تحمل الصعوبة معه اي يرتفع صعوبتها الغلبية فلا يخرج من العسر والحرج هذا ما عثرت عليه مما ذكروه في هذا المقام والتحقيق انه لا حاجة الى ارتكاب امثال هذه التاويلات والتوجيهات بل الامر في قاعدة نفي العسر والحرج كما في سائر العمومات المخصصة الواردة في الكتاب الكريم والاخبار والواردة في الشرع القويم فان دلالة نفي العسر والحرج بالاطلاق انتفاهما كلية لانهما النفيان مطلقان واتصاف موضع النفي فيهما ان العموم وقد ورد في الشرع التكليف ببعض الامور الشاقة

والتكاليف

والتكاليف الصعبة ايضا ولا يلزم من وجوده اشكال في المقام كما لا يرد بعد قوله سبحانه ما جعل عليكم من حرج اه ذلكم اشكال في تحريم كثير منا وآخر ولا بعد قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الخ تحريم اشياء كثيرة بل يخصص بادلة تحريم غيره عموم ذلك فكذا ههنا فان تخصيص العمومات مخصصا كثير لا يحصى بل هو امر في ادلة الاحكام شايع وعليه يستمر طريقة الفقهاء فانيا الامر كون ادلة نفي العسر والحرج عموما ثانيا يجب العمل بها ايضا لم يظهر لنا مخصص بعد ظهوره بل بقاء ادلة التخصيص فلا يرد شيء من الاشكالين ولعل الذي دعا بعض الاكابر لذكر الاشكال في ذلك اذ لا اشكال في تخصيص العمومات بالتخصص فلا يلزم هناك تخصيص الاكثر ايضا فان الامور العسرة الصعبة غير متناهية التكاليف الواردة في الشريعة محصورة متناهية ومع ذلك لم تكن هناك ما ليس فيه صعوبة ولا شقة كالبناء واما عدم وضاءة الله سبحانه بادئ شقة في بعض الامور ووضاءة بناء ما واصعب منه كثيرا في بعض فلا يهم ان عدم وضاءة بالاول لكونه صعبا وعسرا بل لعله لامر آخر ولو علم انه لذلك فلا منافاة بين عدم وضاءة بمشقة ووضاءة بمشقة اخرى لمصلحة تخصها واما احتجاج الائمة الاطهار بنفي التكليف في بعض الامور بانتهاء العسر والحرج فهو كاحتجاجهم بحلية بعض الاشياء بقوله سبحانه قل لا اجد فيما اوحي الي الخ ومرجعه الى الاحتجاج بعموم نفيه سبحانه الحرج وعدم وجود ما يخصص ذلك ومن هذا يرتفع الاشكال عن بعض الاحاديث الذي نفى الامام فيه الحكم مخبرا بكونه حرجا مع وجود ما هو اشق منه في الاحكام فان غرضه عليه السلام انه معنى لكونه حرجا لا يمكن تحقق الحرج في الحكم بل المراد انه حرج فيكون داخلا تحت عموم قوله سبحانه ما جعل عليكم في الدين من حرج فلا يحكم بخلافه الا ان يوجد له مخصص ولا مخصص لهذا الحكم واكثر الاحتجاجات انما وقع في مقام الرد على العامة العمياء ومن ذلك يظهر ايضا وجه احتجاج الفقهاء ايضا في بعض الاحكام الجزئية بنفي العسر والحرج ولا يلتفتون لما ورد من احكام اخر اصعب منه واشد عسرا وحرجا كما ذكرنا ذلك في المقام فاعلم ان وظيفتنا في الاحكام بالنسبة الى ادلة نفي العسر والحرج مثل وظيفتنا في سائر العمومات فنقبل اولا معنى العسر والحرج ونحكم بانتفائه في الاحكام عموما الا ما ظهر له مخصص وتخصص عن تحته اولا ادلة نفي الحرج والعسر فان ظهر له معارض اخص منها مطلقا خصصها به وان كان اخص من وجه اوساويا لها فعل فيها بالقواعد المرجحة ومع انتفاء المرجح ترجع الى ما هو المرجع عند الناس عن التراجيح ثم وظيفتنا في تعيين معنى العسر والحرج ما هو وظيفتنا في تعيين معاني سائر الالفاظ فنعتبر ما عرف في اللغة والعرف ومن التفاسير الواردة في الاحاديث ان العسر هو الصعب الشاق والحرج هو الضيق فنرجع في تعيينهما الى العرف والعادة فكلما يعد في العادة شاقا وصعبا او ضيقا يكون عسرا وحرجا وما لم يحصل للنفس القطع بدخوله تحتهما تعارفيه بمقتضى الاصل الاولي لعدم كونه عسرا وحرجا اذ الاصل براءة الذمة عن خروجه عن تحت العام التكليفي الذي يدل على ورود التكليف عليه ويلزم في تعيين معناهما ملاحظة الاوقات والحالات فقد يكون شيء مشقة في وقت وحال بالنسبة الى شخص دون آخر والا لازم فيما ان يعد في العرف مشقة وعسرا ان كان الفعل صعبا على فاعله عند اكثر الناس وان لم يكن صعبا على الاكثر من جهة اختلاف حال فاعله مع حال الاكثر ولا يكفي كونه صعبا عليه عنده او عند شخص اذ مجرد ذلك لا يحقق العسر العرفي بل اللازم كونه صعبا عليه عند عامة الناس ثم اذا تحققت المشقة العسرية في فعل عرفا يلزم الحكم بدخوله تحت عمومات نفي العسر والحرج سواء كان من ادنى

مراتب العسر والحرج اوادناها والمتوسط بينهما والحاصل ان مجرد صدق العسر على امر لا يحكم بذلك فلا بد وان يقيد بكونه من عدم انضباط العسر والحرج المنفي ثم يرجع الى دليل التكليف فان لم يعارضه منه شيء اصلا يحكم بانتفائه قطعا وان عارضه وكان اخص منها تخير به وان كان بينهما عموم من وجه او تساو يرجع الى القواعد وقد يرجح جانب التكليف باجماع ونحوه ولكن اللازم الاقتصار على القدر الذي ثبت فيه الاجماع فانه قد يثبت الاجماع التكليف في شيء مع مرتبة من المشقة ولا يثبت الاجماع في مرتبة فوقها فتأمل الاجتهاد التام وما ذكرنا يظهر سر ما يرى في كلمات الفقهاء من انهم قد يستدلون بانتفاء حكم فيما في مشقة بانتفاء العسر والحرج ولا يستدلون فيما هو اشد منه بذلك بكثير به

الباب السادس مقدمة بما ذكرنا انه قاعدة نفي العسر والحرج من قبيل سائر العمومات يجوز تخصيصها بالمخصصات وانها اصل لا يخرج عنه الا مع دليل وقد ذكرنا ان بعضهم قال انه ليس كذلك وهو بعض سادة مشايخنا طاب ثراه قال قدس سره وليس المراد ان الاصل نفي الحرج وان الخروج عنه جائز كما في سائر العمومات الواردة في الشريعة انما على تقدير اختصاص دفع الحرج بهذه الشريعة فظاهر الا لزم ان تكون مساوية لغيرها في الاشتمال على الحرج والضرر والفرق بالمقادير الكثيرة تعسف شديد واما على العموم فلاجماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين ولان التكليف بما يفضي الى الحرج مخالف لما علم من اصحابنا من وجوب اللطف على الله فان الغالب ان صعوبة التكليف المفضي الى حد الحرج تبعد عن الطاعة وتقرب من المعصية بكثرة المخالفة ولان الله تعالى ارحم بعباده وارؤف من ان يكلفهم ما لا يتحملونه من الاموال الشاقة وقد قال الله سبحانه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها انتهى اقول بل التحقيق ما ذكرنا من كون نفي الحرج والعسر اصلا لا يخرج عنه بدليل ولا يلزم منه مساواة هذه الشريعة لغيرها في الاشتمال على الحرج لان الحرج له مراتب كثيرة منها ما يقرب الحرج وعدم الطاقة فيمكن ان يكون المنفي وجوده في هذه الشريعة بعض مراتبه كما مذكور في الباب السابع فان قلت على ما ذكرت يجوز تخصيص هذه المرتبة ايضا من تلك العمومات قلت نعم ولكن الجواز غير الوقوع والفرق انما هو في الوقوع وعدمه لان الجواز وعدمه انما ذكره من اجماع المسلمين على نفي الحرج في هذا الدين فالمسلم منه ما كان تكليفا بما لا يطاق او ما يقرب منه ويوجب ضيقا شديدا في غاية الشدة واما ما دونه فلا كيف قد عرف تصريح بعضهم بكون جميع التكاليف الواقعة حرجا وبعضهم بوقوع التكاليف الشديدة في الغاية وما اجمع عليه المسلمون وهو المنفي في الحرج في الشرع على سبيل العموم لا انه لا يختص به وانما ذكره من مخالفته لما يجب على الله سبحانه من اللطف فبعد اغماض النظر عن مطالبته معنى اللطف والمراد منه وانه هل هو ما كان لطفا عندنا او في الواقع وان لم نعلم وجه لطفه او نظن عدم كونه لطفا وعن ان الواجب عليه هل هو اللطف في الجملة او كل لطف بمعنى انه قد يترتب على امر صعب ضيق وهوله وسعة كثيرة دائمة على واضع من هذا الصعب ومقتضى اللطف التكليف بالصعب الا في الوصول الى السعة الاعلى فانا لا نرى في بعض على والده بحبس في المكتب وسعة عن الاغذية المرغوبة الواحدة عند الكبر بل يحتجمه ويقلع اضراسه لدفع الامراض واما ايجاب ذلك كثرة المخالفة فهو غير مساو للطف فانه نقض من جانب المكلف ولو اوجب ذلك عدم التكليف لزم ان يكون مقتضى

اللطف عدم التكليف لايجاب المخالفة ولافرق فيها بين الكثرة والقلة مع انا نرى كثرة المخالفة بحيث تجاوز حد الحد ولم يوجبا الاصل التكليف واما قوله سبحانه لايكلف الله نفسا الا وسعها فالمراد بالوسع الطاقة كما عرفت مع انه لو اريد به مقابل الضيق فهو ايضا كواحد من العمومات القابلة للتخصيص

البحث الثامن قال السيد السند المذكور قدس الله نفسه الزكية بعد ما ذكر انتفاء التكليف بما فوق الطاقة في جميع الاديان وشهد له بالسعة في الجميع اما التكليف بعد الطاقة والمراد به ما فوق السعة مما لا يصل الى الامتناع العقلي او العادي فلم يقع التكليف به في شرعنا لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى دين محمد حنيف وقوله تعالى بعثت بالحنيفية السمحة وقد وقع في الشرائع السابقة لقوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وما ورد في الاخبار في بيان التكليف الشاق الذي كان على بني اسرائيل وهل كان التكليف بالمحال ايضا عليهم جائزا واصرا وهي بالنسبة الينا كذلك والظاهر الاول وحديث المعراج وقول موسى لنبينا صلى الله عليه وآله لا تطيق ذلك بتوبيخ الثاني وما في الخبر من بيان بسطة الاولين في الاجسام والاجساد وشدتهم وطاقتهم على تحمل شداد الامور مما يعاضده وعلى هذا فالحرج منفي في جميع الملل وانما يختلف الحال بحسب اختلاف اهلها فما هو حرج بالقياس الى بعض الناس ربما كان غير حرج بالقياس الى غيره ولكن الامر ينتهي الى الحرج في هذه الامة كما هو الظاهر من الآية ورفع الاغلال والآصار يعم ذلك انتهى

اقول قوله قدس سره اما التكليف بما فوق السعة مما لا يصل الى الامتناع العقلي فلم يقع التكليف به في شرعنا ان اراد بعض مراتبه وهو ما كان في غاية الشدة وله استمرار دوام فلا وجه وان اراد مطلقا فهو مما استدل له بعمومات التخصيص قبله قوله وقد وقع في الشرائع السابقة هو كذلك والفرق بين سائر الشرائع وبين شرعنا على القول بوقوع بعض مراتبه في شرعنا ايضا باعتبار المراتب او باعتبار بعض الاصار الخاصة فالمراد بقوله تعالى ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا اي اصرا حملناه وحمل مثله عليهم لا مطلق الاصر وكذا في الاغلال اي خصوص الاغلال التي كانت عليهم او مثل ما كان عليهم

البحث التاسع يمكن اختلاف العسر والحرج بالنسبة الى الاعصار والامصار كما يمكن اختلافهما بالنسبة الى الاشخاص والاحوال فكما انه يكون شيء عسرا او حرجا بالنسبة الى شخص دون آخر كالقوي والضعيف او بالنسبة الى حال دون حال كالشتاء والصيف او الصحيح والمريض كذلك قد يكون شيء عسرا او حرجا في زمان دون زمان او بلد دون آخر باعتبار التعارف وعدم التعارف وحصول الملائمة وعدمه

البحث التاسع اعلم ان المستفاد من ادلة نفي العسر والمشقة انهما موجبان للتخفيف وذلك يستعمل في موردين احدهما ان يوجبا بحكم التخفيف من الله سبحانه وبعدم كون ما فيه المشقة تكليفا لنا لعموم ادلة نفيهما وهذا يكون في كل مورد لم يتحقق دليل معارض من تلك العمومات واما ما تحقق فيه الدليل المعارض فيحكم بمقتضى التعارض وان تساقطا تساويا يوجبان التخفيف من الله سبحانه يعني ان العسر والمشقة يوجبان في الواقع ان يتخفف الله سبحانه الحكم بحيث ينتفي عنه المشقة كما هو المستفاد من قوله سبحانه لا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج ومن رفعه الله

في بعض ما يترتب على القاعدة من الفوائد والفروع

سبحانه بالتيسير على عباده، ومن عدم الاحتياج لحرج عباده، المشقة بل كل ما يكلفهم فانما هو لمصلحتهم ولا تزال ذلك ان يكون التخفيف في كل مورد لم يستعقب المشقة مرتبة عظيمة يسهل معها تحمل تلك المشقة واما اذا كان كذلك فمقتضى اللطف والرأفة التحمل ولهذا اختصت العزائم وقت التكاليف الشاقة في الشريعة المقدسة وثانيهما انهما اوجبا وضع التخفيفات الثابتة من الشريعة المطهرة وانفسانها سبب للرخص الواردة في الملة الشريفة والذي يفيد للفقيه في الفروع ودظيفة التكليف هو ايجاب نفي العسر والمشقة فالتخفيف الاستعمال الاول واما الثاني فلا يترتب عليه للفقيه كثير فائدة اذ بعد ثبوت الحكم من الله جل شانه لا جدوى كثيرة في دلالته للتخفيف ورفع المشقة وقد ذكر شيخنا الشهيد قدس الله سره في قواعده كثيرا من جزئيات هذه القاعدة نفي المشقة وايجابه لليسر لكنه انما ذكرها على الاستعمال الثاني اعني انها ذكر احكاما كثيرة ثابتة من الشرع مناسب لان يكون شرعيتها للتخفيف والرخصة وذكر ان بناء تلك الاحكام وشرعيتها انما هو للتخفيف والرخصة هذا ولم يكن في ذكرها كثير فائدة الا الكلام في فروعاتها التي هي من شان الكتب الفقهية ولكنا نذكر ملخص ما ذكره بتركا كلامه وتكثير الفائدة قال طاب ثراه ما ملخصه المشقة موجبة لليسر وهذه القاعدة بعمومها جميع رخص الشرع كاكل الميتة للمضطر ومخالفة الحق للتقية عند الخوف على النفس او البضع او المال او الغرباء بغير الوطن بل يجوز اظهار كلمة الكفر عند التقية ومن القاعدة شرعية التيمم عند خوف التالف من استعمال الماء او الشين او تلف حيوان او مال ومنها ابدال القيام عند التعذر في الفريضة ومنع في النافلة وصلوة الاضطجاع غالبا ومنها قصر الصلوة والصوم ومنها المسح على الواحد الرجلين بالليل مستناه ومن ثم اتجه الفطر جميع الليل بعد ان كان حراما بعد النوم ومن الرخص ما يختص كرخص السفر والمرض والاكراه والتقية ومنها ما يعم كالقعود في النافلة واباحة الميتة عند التحمل في السفر والحضر ومن رخص السفر له الجمعة وسقوط القسم بين الزوجات لو تركن حقهن عدم القضاء بعد العود، وسقوط القضاء للحائض لو استعجب بعضهن ومن الرخص اباحة كثير من محظورات الاحرام مع الفدية واباحة النظر للحامل والمرضع والشيخ والشيخة وذي العثائر والنداوي للجائفة المحرمة عند الاضطرار وشرب الخمر لاساغة اللقمة واباحة الفطر عند الاكراه عليه مع عدم القضاء ولو اكره على الكلام في الصلوة توجه ذلك ومنه الاستنابة في الحج للمعضوب والمريض المايوس من برئه وخائف العدو والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر والوحل والاعذار غير كراهية ومنه اباحة نظر المخطوبة للجبيب واباحة اكل مال الغير مع بذل القيمة مع الامكان وعدمها مع عليه عند الاشراف على الهلاك ومنه العفو عما لا يتم الصلوة فيه منفردا مع تجاسته وعدم القروح والجروح الذي لا يرقى ثم التخفيف قد يكون بالابدال كقصر الصلوة وترك الجمعة وصلوة المريض وقد يكون الى بدل كهدية الصائم وبعض الناسكين في بعض المناسك والرخصة قد تجب كتناول الميتة عند خوف الهلاك وقصر الصلوة والصيام او تستحب كالفطر للمسافر قد يباح كالفطر في الاماكن الاربعة والمشقة الموجبة للتخفيف هي ما ينفك عنه العباد غالبا اما ما لا ينفك عنه كالكلفة الوضوء والغسل في البرد ونحو اقامة الصلوة في الظهرات والصوم في شدة الحر وطول النهار وسفر الحج ومباشرة الجهاد فهي لتكليف على المشقة ومن المشاق التي تكون على وجه العقوبة على الجرم

وان اذا تعلق النفي كالغصب والحدود بالنسبة الى المحل والفاعل وان كان قريبا يعظم المشقة فاسقاطه مقرب والضابط في المشقة ما قدره الشرع وقد اباح الشرع حلق المحرم للقمل كما في قصة كعب بن عجرة واقر النبي صلعم على التيمم لخوف البرد فلبقاء الثياب في الحر محظورات الاحرام وبقاء سوءات النيم وليس منه طاف للوداع الكل بل بما فيه تضيق على النفر ومن ثم ضعف القاعدة وابيح الفطر في السفر الاكثر مشقة فيه والاعمى غالبا لم يجز الجلوس في الصلوة مع مشقة القيام وان امكن تحمله على عسر شديد وكذا ماق مراتب وقيع التخفيف في القعود كما وقع في العبادات في مراتب القرد فيها ثلث احديها ما يسهل اجتنابه كبيع الملاقيح وهذا لا تخفيف فيه وثانيها ما يعسر اجتنابه وان امكن تحمله بمشقة كبيع البيض في قشره وبيع الجلد اوفي الارض وهذا ابقى عنه تخفيفا وثالثها ما توسط بينهما كبيع الجوز واللوز في القشر الاعلى والاعيان الغائب بالوصف منه لاكتفاء بظ العبرة المقاولة ومن التخفيف شرعية خيار المجلس ومنه شرعية المزارعة والمساقاة والقراض وان كان معاملة على معدوم ومنه اجارة الاعيان فان المنافع معدومة حال العقد ومنه جواز تزويج المرأة من غير نظر ووصفها للزوج ومنه الفسخ للاقاذورة ومن ذلك شرعية الطلاق والخلع دفعا للشقاق المقام على الشقاق وسوء الاخلاق وشرعية الرجعة في العدة غالبا لندوى ولم تشرع في زيادة على المرتين دفعا للشقة عن الزوجات ومنه شرعية الكفارة في الظهار واليمين ومنه التخفيف عن الرقيق بسقوط كثير من العبادات ومنه شرعية الدية بدلا عن القصاص مع التراضي كما قال الله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة انتهى ما اوردناه من كلامه ملخصا وهو كما ترى في التحقيق الثابت من الشرع وبعد ثبوتها منه لا فائدة كثيرة في بيان كونها تخفيفا او لا **عائدة** قد اشتهر بين الاصحاب ان الاحكام تابعة للاسماء قيل معناه انه ينتفي الحكم من جهة الاسم بانتفاء الاسم وليس المراد انتفاء الحكم بانتفائه مطلقا ولو بدليل اخر فان التقسيم بالذكر لا يقتضي التخصيص بالحكم الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة ولا زم ذلك امكان اثبات الحكم بعد زوال الاسم بالاستصحاب فانما لو كان دليل التسوية الحالين في الحكم اباحة او وجوبا واجماعا كان حجة ولم يكن منافيا لبقية الحكم للاصل اذا كان استصحابا فانه دليل شرعي يجب الحكم بمقتضاه وهو التسوية بين الحالين في الحكم فان قلت لو كان الاستصحاب حجة مع زوال الاسم كان الحكم تابعا للمسمى وبعد نفاها فائدة في البقية التي ذكرتها قلت فائدة البقية تظهر في الحالة الثانية على ورود النص كالحصر بالنسبة الى الغنم في الحالة الاولى حتى مع تبدل الحجفة وبالجملة الا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم لعموم المقتضي وانتفاء ما يصلح دليلا للاشتراط ولذا ترى الفقهاء يستصحبون حكم الخطة بعد صيرورتها فيفاوالدقيق بعد صيرورته عجينا والحنطة بعد صيرورتها خبزا وهكذا حكم النطف بعد ان يصير علقا والنزل بعد ان يصير ثوبا وكذا حكم الطين بعد صيرورته لبنا بل اللبن بعد صيرورته خزفا والجر والاسم في ذلك كله ليس باقيا فظهر ايضا لو تخلل الغنم خمار وذهبت فانه يبقى على نجاسته ولا يطهر بزوال النتنة وارتفاع وصف النتنة وليس الا لاستصحاب حكم النجاسة وعدم اشتراط بقاء الاسم في حجية الاستصحاب اقول وما ذكره من ارادة من تعلقية الحكم للاسماء صحيح فانه ليس المراد منه انه يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الاسم حتى يكون معارضا

الدليل أخر دل على ثبوته حال انتفاء الاسم ايتقبل المراد ان الحكم الثابت بواسطة هذا الاسم ومن جهته هذا الاسم ينتفي بانتفائه وذلك لا ينافي ثبوته بدليل أخر اصلا واما ما ذكره من امكان اثبات الحكم بعد زوال الاسم بالاستصحاب فليس بصحيح لان من شرائط الاستصحاب المجمع عليها عدم تغيير موضوع الحكم فاذا كان الشارع جعل موضوع الحكم شيأ مسمى باسم فاذا انتفى الاسم ينتفي الموضوع فكيف يمكن الاستصحاب هذا ان لم نقل بان الاستصحاب نجاسة الكلب بعد صيرورته ملحا او العذرة دودا او ترابا او النطفة حيوانا او السراق من شرط جريان الاستصحاب عدم كون الحكم مقيدا بشئ غير متحقق في الحالة الاخرة فاذا علق الشارع حكما على اسم يكون مقيدا به فكيف يمكن استصحابه بعد انتفائه وبهذا ذلك من وقف سعيد ابن فداد عن الصلاة في الرجل باع عصيرا فصار الشاطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا بأس به فان قلت تعليق الشارع الحكم على الاسم ليس من جهة الاسم نفسه بل من جهة الحقيقة التي دل الاسم عليها ولا يلزم ذلك انتفاء الحكم بانتفاء الحقيقة لا بانتفاء الاسم وعلى هذا فاذا انتفت الحقيقة مع الاسم ايضا لا يستصحب كما في مثال الكلب والعذرة وان لم تنتف الحقيقة يستصحب كما في مثال الخطة والقطن قلت الافهم المراد من انتفاء الحقيقة فان اريد بعد انتفاء الاثار والخواص التي لها كما قيل في دفع اشكال استصحاب نجاسة الخطة التي صارت دقيقا وعدم استصحابها اذا صارت ثوبا فيلزم عدم استصحاب اللبن اذا تبدل بالجبن او الاقط او الماست وعدم استصحاب النجاسة المرضعة الحاصلة للعصير لوقوع النجاسة فيه اذا صار دبسا وعدم استصحاب نجاسة المحرم اذا صار عنبا لتبدل الحقيقة بهذا المعنى مع ان الكل متفقون على صحة الاستصحاب في هذه المواضع وكذا ان اريد بدل الحقيقة العرفية فان حقيقة الخمر غير حقيقة العنب عرفا وحقيقة اللبن غير حقيقة الاقط عرفا وان اريد بانتفاء الحقيقة انتفاء النسبة فهو لا تحقق في الجميع وان اريد امر اخر فليبينه حتى ننظر فيه فاذ كره من ان فائدة التبعية انما تظهر في الحالة الاخرة بعد تبدل الحقيقة لا يخفى له قد وضبوط تطرد وتنعكس هذا يظهر مما ذكرنا في قوله لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم ولذا ترى هم يستصحبون حكم الخطة فانه لو لم يكن شرط الم الاستصحاب في هذه المواضع وكذا ان اريد بدل الحقيقة العرفية فان حقيقة الخمر غير حقيقة العنب عرفا وحقيقة اللبن غير حقيقة الاقط عرفا وان اريد بانتفاء الحقيقة انتفاء النسبة فهو لا تحقق في الجميع وان اريد امر اخر فليبينه حتى ننظر فيه فاذ كره من ان فائدة التبعية انما تظهر في الحالة الاخرة بعد تبدل الحقيقة لا يخفى له قد وضبوط تطرد وتنعكس هذا يظهر مما ذكرنا في قوله لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم ولذا ترى هم يستصحبون حكم الخطة فانه لو لم يكن شرط الم الاستصحاب في هذه المواضع وكذا ان اريد بدل الحقيقة العرفية فان حقيقة الخمر غير حقيقة العنب عرفا وحقيقة اللبن غير حقيقة الاقط عرفا وان اريد بانتفاء الحقيقة انتفاء النسبة فهو لا تحقق في الجميع وان اريد امر اخر فليبينه حتى ننظر فيه فاذ كره من ان فائدة التبعية انما تظهر في الحالة الاخرة بعد تبدل الحقيقة لا يخفى له قد وضبوط تطرد وتنعكس هذا يظهر مما ذكرنا في قوله لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم ولذا ترى هم يستصحبون حكم الخطة فانه لو لم يكن شرط الم الاستصحاب في هذه المواضع وكذا

بعد البدل

تحقيق

لذا لو مذر احدان يصوم ما دام في بيته الفطر لا يستحب وجوبه بعد صيرورته غرارا وهكذا والحاصل ان في مثال الحنطة واشباهها لم يتعلق حكم شرعي على اسم الحنطة وهو الشرع في عدم الاستصحاب لاعدم تبدل الخفية ولا عدم اشتراط الاستصحاب ببقاء الاسم وتما ذكرنا يظهر سر ما ذكره جماعة وهو الحق الموافق للتحقيق من الفرقة بين الاعيان النجسة وبين المتنجسة في صحة استصحاب النجاسة بعد الاستحالة في الثانية وعدمها في الاولى وهو لاء ذهب من الاستشكال في وجه الفرق بين الحنطة النجسة اذا صارت دقيقا وبينها اذا صارت دما او بين اللبن النجس اذا صار اقطا وبينه اذا شربه حيوان ما كول اللحم وصار بولا او لحما فانهم يقولون بصحة الاستصحاب في جميع تلك المواضع ويحكمون بالنجاسة الا ما دل دليل اخر من اجماع او نحوه على الطهارة لعدم كون الحكم الشرعي فيها معلقا على الاسم ولعدم صحة الاستصحاب في كل ما كان الحكم معلقا على الاسم وكالكلب اذا صار ملحا ونحوه فيحكمون بالطهارة الا ما دل دليل اخر على النجاسة واما من لم يتفطن بذلك ولم يفرق بين النجس والمتنجس في ذلك المقام فقد وقع في حيص وبيص فتراه يحكم بطهارة الخشب بصيرورته فحما وبطهارة الحنطة بصيرورتها دما او لا يحكم بها بصيرورتها خبزا وبتبدل الحقيقة في الاول دون الثاني ويقول ان المراد بتبدل الحقيقة تبدل الاثار والخواص ويلزمه الحكم بطهارة الحصرم اذا صار عنبا او اللبن اذا صار اقطا مع انه لا يقول به ولو قال بعدم تبدل الحقيقة هنا قلنا لا نفهم الحقيقة المتحدة في الحصرم والعنب وفي اللبن والماست والخل في الخمر واللحم

عائدة اعلم ان من الامور الموجودة في الخارج ما يمكن ان يكون المقتضي لوجوده في زمان او حال مقتضيا بنفسه لعدمه في الزمان الثاني او الحال الثانية من غير حاجة الى مقتض اخر ومنها ما لم يكن كذلك فطعام اذا وجد يحتاج عدمه دوما الى علة وارادة عليه مزيلة اياه وان شئت قلت من الامور ما لا يكفي وجوده في زمان او حال لوجوده في زمان اخر او حال اخرى لولا المانع والرافع بل يحتاج وجوده ثانيا الى مقتض ثان ومنها ما يكفي وجوده اولا لوجوده ثانيا لولا المانع فالاول كالاذن والتوكيل ونحوهما فانه يمكن ان يكون المقتضي لوجوده في زمان او حال مقيدا بذلك الحال او الزمان مشروطا به فينتفي بانقضاء الحال او الزمان ولا يكفي وجوده في الاول لوجوده في الثاني ولو لم يحدث مانع ورافع ومزيل له ايضا بل يمكن ان يوجد اولا محدودا او الثاني كالسواد والعلم والجهل واليبوسة والرطوبة والجلوس وامثال ذلك فانها لا يمكن ان يوجد ولا تحدودا بان تحقق سواد محدود الى زمان او حال او علم كذا وينتفع بعد انقضاء الزمان او الحال ولو لم يطرء عليه مزيل او رافع او تحقق الجلوس الكذائي واما قول الامر اجلس ساعة فهو مقتض لتحقق وجوب الجلوس المحدود دون نفس الجلوس والوجوب من قبيل الاول وكذا الحال في الامور الشرعية والوضعية فان منها ما لا يقتضي وجوده في زمان ما شيئا اخر ولا المزيل ومنها ما يقتضيه فلا يرتفع الا برافع فالاول كالوجوب والحرمة ونحوهما والثاني كالطهارة والنجاسة والحدث والملكية والرقية وامثالها فان وجوب شيء في زمان او حال او حرمته لا يقتضي بقاء الوجوب او الحرمة في زمان اخر او حال اخر وان لم

من الاحكام الشرعية

بطرء مزيل وارفع بل يمكن ان يكون المتحقق اولا هو الوجوب المقيد بخلاف الطهارة واما الحنفي فوجودها
في زمان كان في ايجاب بناءها في زمان بعده لا وجود الرافع عليها ولا يمكن ان يتحقق اولا محدود ابدا الا الاول
انما مثل العلم والسواد ونحوهما اي لا يجوز ان يكون كذلك لا يحتمل وقوعها محدود اعقلا بل نقول اندان
جاز ذلك في تلك الامور الشرعية عقلا ولكن حصل بالتتبع والاستقراء في ادلة الاحكام واخبار
سادات الانام وكلمات العلماء الاعلام ومن ملاحظة طريقتهم وسيرتهم هذه الامور وكلية مطلقا
فانا نعلم الاجماع على ان الحدث اذا تحقق في زمان يكون باقيا بعده ما لم يحدث عليه رافعة له وحدوثه
في الزمان الاول مفقود لبقائه في الثاني لا حدوث الرافع وكذا النجاسة والملكية ونحوهما وهذا العلم
حاصل من تتبع الادلة والفتاوى واستقراء جزئيات الموارد ثم انه يظهر الفرق بين هذين القسمين
في الاستصحاب انه ان كان من الثاني يمكن استصحابه مطلقا وبعد وجود الا يعارضه استصحاب حال اعم
بخلاف ما كان من الاول فانا انما نعلم ان المقتضي لوجود في الاول اقتضاء مقيدا بوقت وحال نحو انت
ما دون ساعة او يجب عليك كذا مرة او بالدوام نحو انت ما دون دائما او يجب عليك ابدا او اقتضاء مطلقا
نحو انت ما دون او يجب عليك كذا ففي الاول لا يمكن الاستصحاب وفي الثاني يمكن وان حصل الشك المعارض
ولا يعارضه استصحاب حال عقل وفي الثالث يمكن الاستصحاب وله المعارض اينما ويلزم ذلك انه لو لم يعلم
حال المقتضي وان اقتضائه باي نحو من الانحاء الثلثة يرجع الى ان الاصل في وجود شيء في زمان او حال
وجوده بشرط الوصف حجة لا يصح استصحابا ومادام الوصف حتى يصح وتحقيقه في الاصول واما ما كان من
القسم الثاني فلا يتصور فيه هذه الاقسام بل يستصحب دائما الى ان يقطع بوجود المزيل والرافع له من غير
معارضة استصحاب حال عقل له ايضا **فائدة** فلا شتهر بينهم ان الاستصحاب لا يعارض دليلا اصلا
لا خاصا ولا عاما ولا مطلقا ولا مقيدا ولا منطوقا ولا مفهوما وقيل استصحاب الحكم المخالف للاصل في
شيء دليل شرعي رافع للحكم الاصلي ومخصص للعمومات وتحقيق المقام ان العمومات المعارضة للاستصحاب
على ثلثة اقسام احدها العمومات الدالة على المزيلية والرافعية نحو ما يراه ماء المطر فقد طهر وما اشرقت
الشمس عليه فقد طهر فانه معارض لاستصحاب النجاسة والشك ولا خلاف في تقديمه على استصحاب الطهارة
زوالها بها وفي انه يتم له الاستصحاب بها ويخصص عمومات عدم نقض اليقين بالشك بهذه العمومات ويقدم
عليها اجماعا بل لولاه لكان المعارض للعمومات الاستصحابية الجزئية الخاصة دون عمومات عدم نقض اليقين
بالشك يقدم العمومات مع عمومها على الاستصحاب مع خصوصه بالاجماع لان الاستصحاب وان كان خاصا
ولكن بازاء هذا العموم في كل مورد استصحاب خاص معارض له فلو قدم الجميع لغى العموم بالمرة والخاص في مثل
ذلك ليس مقدما على العام بالاطلاق بل المرجع الى المرجحات الخارجية كما اذا قال احد كل ما في البيت
لعمرو فانه يخصص بقوله لا هذا الشيء مما في البيت لزيد انا لو قيل هذا لزيد وهذا لبكر وهذا الحائط الذي

العموماتِ ليس بخاصٍ لاستلزامه لغويته بل يرجع الى المرجحات وثانيهما العموماتُ المقيدة بحال عدم العلم ونحوه مثل كل ماءٍ طاهرٍ حتى تعلم انه قذرٌ وكل شيءٍ حلالٌ حتى تعلم انه حرامٌ ونحو ذلك في معارضة النجاسة والحرمة الاستصحاب والاخلاف ايضاً في عدم معارضتها للاستصحاب وضدّ الاستصحاب على الاول الحكم فيها بالطهارة او الحلية مقيدٌ بعدم العلم والمفروض انه قد حصل العلم وخرج عن الموضوع فلا يشمل العموماتُ والحاصل ان المستفاد منها الطهارة في ظرف ما هو قبل حصول العلم فلا يفيد اذا حصل العلم وان نقض هذا مع ان الاستصحاب حاكمٌ على قاعدة العموماتِ المطلقة نحو الماء طاهرٌ او كل شيءٍ طاهرٌ ونحو ذلك فيقدّم بتقديم الاستصحاب عليها معللاً بان الاستصحاب خاصٌ والخاص وان كان استصحاباً مقدمٌ على العام وان كان حديثاً وكتاباً فان قيل مرجع الاستصحاب الى ما ورد في النصوص من عدم جواز نقض اليقين بالشك فهذا الاعم لا خاص قلنا الاستصحاب في كل شيءٍ ليس الا اعطاء الحكم الثابت له وهذا المعنى خاصٌ بذلك الشيء ولا يتعداه الى غيره وعدم نقض اليقين بالشك وان كان عاماً الا انه ورد في طرق الاستصحاب ولبس نفس الاستصحاب المستدل به والعبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة والا لزم ان لا يوجد في الادلة الشرعية دليلٌ خاصٌ اصلاً اذ كل دليلٍ فهو ينتهي الى ادلةٍ عامةٍ هي دليل حجيته ولبس عموم ولم لا ينقض اليقين بالشك بالقياس الى افراد الاستصحاب وجزئياته الا كعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسقٌ بنبأٍ فتبينوا بالقياس الى آحاد الاخبار المروية فكما ان ذلك لا ينافي كون الخبر خاصاً اذا اختص مورده بشيءٍ معين فكذا هذا ولذا ترى الفقهاء يستدلون باستصحاب النجاسة والحرمة في مقابلة الاصول والعموماتِ الدالة على طهارة الاشياء وحليتها وكذا باستصحاب شغل الذمة في مقابلة ما دل على براءة الذمة من الاصول والعموماتِ انتهى اقول مراده ان النجاسة الاستصحابية مورد خاص مدلول لعدم نقض هذا اليقين بالشك لانه يوجب النجاسة ويدل عليها ودليل هدم النقض ادلة حجية الاستصحاب في عدم النقض بنفسه لا بثبوت النجاسة مثلاً حتى يتوجه عليه ان الشارع اذا لم يثبت حجيته من الشارع فاذا عدم نقض اليقين بمنزلة افراد الاخبار وما يثبت منها هو الحكم المستصحب بمنزلة مدلول الاخبار ولا ينقض اليقين بالشك الذي معناه حجية عدم نقض اليقين بمنزلة انبات الشاة التي معناها كل خبر عدل حجة فاذكره من ان اخبار الاستصحاب دليل حجية مطلق الاستصحاب الذي يندرج في ضمنه الاستصحاب النجاسي صحيح ولكن ما ذكره من ان العبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة غير صحيح لان التعارض بين النسبين عبارة عن التنافي بين مدلوليهما اثباتاً بين خصوص المدلولين او بين عموم احدهما وخصوص الاخر او بين عمومهما سواء كان احدهما دليلاً لشيءٍ معارض مع الاخر او لا ويخفى ترى ان قول الشارع لا ينقض اليقين بالشك معناه عدم جواز نقض شيءٍ من افراد اليقين الذي منها نجاسة الماء مثلاً بالشك لازمه الحكم بنجاسته وعمومه هذا مناف بالبديهة لعموم كل ماءٍ طاهرٍ فلا بد حينئذٍ اما العلم بالعمومين قطعاً فيتعارضان ولا بد فيهما من الرجوع الى المرجحات او التعارض وكون الاول دليل حجية الاستصحاب الخاصة لا يوجب دفع التعارض او اغماض النظر عن تعارضهما

فان قلت هذا كذلك ولكن يكون استصحاب نجاسة هذا المرد من الماء الذي هو مدلول دليله الاستصحابي اخص من قولهم كل ماء طاهر وهو موجب لتخصيصه فيخص كل ماء طاهر بغير ذلك الماء فلا يكون معارضا لدليل هذا الاستصحاب ايضا قلنا صلاحية تخصيص هذا الاستصحاب الخاص لذلك العموم انما هي بعد ثبوت حجيته والا فلا شك انه لا يوجب تخصيصا وحيث فرع شمول دليل حجية الاستصحاب له بعد علاج التعارض بين هذا الدليل وبين عموم كل ماء طاهر وترجيح ذلك وهو لم يتحقق بعد فلا يسلم الشمول فلا يصلح للتخصيص فان اخبار وعدم نقض اليقين مع هذا العموم في مرتبة واحدة من الحجية بان حجيتهما بطريق واحد فلا بد من رفع التنافي بينهما حتى يعلم ما يندرج تحت كل منهما ولا يرد مثل ذلك في دليل حجية الاخبار لان المعارض للخبر الخاص اذا كان خبرا آخر فنسبتهما الى دليل حجية الاخبار واحدة وكل منهما يقتضي تخصيص الدليل بالآخر وهو موجب لطرحهما معا وهذا بخلاف حكم تعارضهما بالعموم والخصوص مطلقا او من وجه وان كان المعارض له شيئا آخر كاجماع منقول او شهرة فكل بعد تعارضهما في ذلك الشيء دليل حجية الخبر كذلك تعارض ذلك الخبر لدليل حجية هذا الشيء وبعد علاج تعارضهما يكون الحاصل بينه ما يحصل من علاج تعارض الخبرين بلا تفاوت وهذا هو السر في عدم التفاتهم الى تعارض معارضات الخبر مع ادلة حجيته بخلاف تعارض العمومات مع ادلة الاستصحاب هذا كله على فرض تسليم مناقاة الاستصحاب مع قولهم كل ماء مثلا طاهر والا فالظاهر عدم المناقاة اصلا لان مقتضى الاستصحاب الخاص وكذا مقتضى ادلة حجيته عدم نقض اليقين بمجرد الشك فمتى ما تيقن ان في كل مورد كان نجاسة بعينه وشك في بقائها فلا ينقض اليقين بمجرد هذا الشك وحكمه بطهارة كل ماء مشكوك الطهارة ليس مستندا الى الشك بل الى امر قطعي هو بعلم وكذا حكمنا بان مستند الى هذا القول من الامام عليه السلام الى الشك فان قلت فان لازم ذلك طرح الاستصحاب في امثال المطلب المقام انما على عدم التعارض فقط وانما عليه فعلى تعارض العمومات مع ادلة الاستصحاب العموم من وجه لا نرجحهما والرجوع الى الاصل ومقتضاه انما اذا انجس الثوب مثلا لا يستصحب نجاسته لعموم جعل الارض مسجدا وترابها طهورا واذا انجس بول ما يوكل لحمه لم يستصحب نجاسته لعمومات طهارة بول ما يوكل ونحو ذلك مع انه ليس كذلك قلنا نعم كان كذلك لو لم يكن مرجح للاستصحاب وما ذكرنا في العائدة السابقة من القطع بان النجاسة متى حصلت في شيء لا يحكم بانتفائها الا مع حصول العلم بطرو المطهر مرجح لاستصحاب النجاسة وكذا في كل امر كان من قبيل النجاسة واذا لم يكن كذلك فلا نسلم ترجيح الاستصحاب فيه فلو قال مسلم وقلنا بان الامر بالمطلب المهملة المطلقة يقتضي استحباب وجوبه بعد صوم يوم ايضا ولو ورود لا يجب صوم تعارض ذلك مع الاستصحاب المذكور ولا نقول بتقديم الاستصحاب لانهم قدم مما ذكرنا انه يجب الحكم بتحقق الاعيان النجسة ما بعد الاحتمال ايضا لعدم ورود ما علم كونه مطهرا الان النجاسة كما يرتفع بورود المطهر كذا يرتفع بانتفاء موضوعها عن الخارج وههنا كذلك عائدة من القواعد المشهورة بين كثير من الفقهاء حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة والصدق وتحقيق المقام فيها من المهمات ولا بد اولا من بيان المأخذ فيها واعلم اولا انه لا

يتعين هذا كذا اذا كان تعارضهما

شك في وجوب حمل فعل المسلم في الجملة على الصحة الصدق بمعنى ان الامر في بعض الموارد الكلية كذا مذهب الاخباري في جملة من المواضع بذلك ومنها ما انعقد عليه الاجماع ايضا كما قالوا في قول ذي اليد في الطهارة والنجاسة والتذكية ونحو ذلك كما في قاعدة كل ذي عمل مؤتمن في عمله وكما في قبول دعوى الفعل الخالية عن المعارض في الاحكام وقبول الشهادة في الجملة في موارد هذا وقبول اقرار العقلاء على انفسهم وتصديق المرأة فيما يتعلق بنفسها والبناء فيما هو جار في اسواق المسلمين من اللحوم والجلود على المذكى والاشياء الموجودة في ايديهم على الطهارة واما ان ذلك هو كثيرة جدا ولا كلام لنا في تلك الجزئيات في ذلك المقام فانها امور جزئية يتكلم في كل منها في موضعه من الفقه استدلالا ووردا ولا يجب ان يكون بناء تلك الجزئيات على هذه القاعدة الكلية في حمل افعالهم واقوالهم على الصحة والصدق كما اني وانما المقصود هنا النظر في انه هل يثبت تلك القاعدة على سبيل الكلية حتى يكون اصلا مرجعا في جميع تلك الجزئيات ولا يخرج عنه الا بدليل فكل موضع لم يكن فيه دليل خاص على الاصل يتبع فيه هذه القاعدة ام لا حتى نحتاج في كل مورد جزئي الى دليل آخر على هذا فلا يصح لنا التمسك في اثبات هذه القاعدة بالاخبار والادلة الخاصة بتلك الموارد الجزئية بل لا بد من الدليل العام فلاجل ذلك لا يذكر في مقام الاستدلال الادلة التي لها جهة اختصاص بمورد خاص نعم في مقام التمسك بالاستقراء يظهر الفائدة لهذه الادلة الخاصة وباني الكلام فيها اذا عرفت ذلك فنقول ان المتمسكين بهذه القاعدة يستدلون فيها الى الاجماع والكتاب والسنة اما الاجماع فلانا نرى العلماء على ذلك متفقين في كل الاعصار والامصار وهذه قاعدة مسلمة مشهورة بينهم يبنون عليها كثيرا من الاحكام واما الكتاب فقوله عز شانه واجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم واما الاخبار فكثيرة جدا من الصحاح وغيرها المنجبرة بالعمل منها المرسلة عن الحسين ابن المختار عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع في كلام له ضع امر اخيك على احسنه حتى ياتيك ما يغلبك منه ولا تظنن بكلمة خرجت من اخيك سوء وانت تجد لها في الخير محملا ومنها رواية معلى ابن خنيس عن ابي عبد الله ع قال قلت له ما حق المسلم على المسلم قال سبع حقوق واجبات ما منهن حق الا وعليه واجب ان ضيع منها شيئا خرج من ولاية الله وطاعته ولم يكن لله فيه من نصيب الى ان قال السابع ان يهب قمصه ويجود عونته ويهد مريضه ويشهد جنازته ومنها رواية اليماني عن ابي عبد الله ع قال حق المسلم على المسلم ان لا يشبع ويجوع الى ان قال فاذا انتهى الايمان في قلبه كان مثل الملح في الماء ومنها رواية ابي المأمون المحاربي قال قلت لابي عبد الله ع ما حق المؤمن على المؤمن قال حق المؤمن على المؤمن المودة له الى ان قال وان لا يكذبه الى ان قال واذا اتم الايمان في قلبه كان مثل الملح في الماء ومنها رواية اخرى للتميمي عن ابي عبد الله ع قال اذا اتم المؤمن اخاه اتم الايمان من قلبه كما يذوب الملح في الماء ومنها المرسلة عن عمر بن يزيد قال سمعت اباعبد الله ع يقول من اتم اخاه فلا حرمة بينهما ومن عامل اخاه بمثل ما عامل به الناس نحو برئ مما انتحل ومنها رواية ابي حمزة قال سمعت اباعبد الله ع يقول الى ان قال ولا يقبل الله تعالى من مؤمن عملا وهو

الحق الثاني ان يجتنب تخطئة وضع امر صانعه بوضع امره والحمل الشائع ان يكون الصانع قاصدا وبمرأى الجاعل حاضرا وبحيث عادته يفعل بديه يضع صنعه تمام فراغه ١٢

معصر على اخيه المؤمن سوء ومنها ما ورد من قولهم ع المؤمن وحده حجة الى غير ذلك من الاخبار التي لعله يذكر بعضها في محل ما يأتي ومما يمكن ان يستدل به على القاعدة المذكورة ايضا الاستقراء فان تتبع احكام جزئيات الافعال من عبادات الناس ومعاملاتهم واعمالهم واقوالهم وطهاراتهم ومناكحاتهم ومواريثهم وشهاداتهم يعطي ان الحمل على الصدق والصحة قاعدة كلية من الشارع ثابتة واللازم في تحقيق المقام ان ينظر فيما يحصل من تلك الاخبار وسائر الاخبار الواردة في ذلك المقام مما يوافق تلك الاخبار او يعاضدها ومن الادلة والاجماع والاستقراء حتى يتضح حق المقال فنقول ان المقام الاول فيما يحصل من الاخبار فنقول المحصل من الاخبار المتقدمة مما يتعلق بالمقام امور سبعة الاول وجوب وضع امر اخيك على احسنه حتى يأتيك منه ما يغلبك اي ما يمنعك عن حمل فعله على الاحسن ومعنى غلبته ان يكون بحيث لا يمكنك معه الحمل على الاحسن ومرجع الى ان يعلم غير الاحسن وفي شمول ما يغلبك لما يرجح خلاف الاحسن ان وجوب الظن بعدالة المسلم اذا لم يبلغ حد العلم احتمال قوي والثاني وجوب قبول قول المسلم والثالث وجوب عدم اتهام المسلم والمؤمن والرابع ان المؤمن وحده حجة يجب العمل بمقتضى اقواله الخامس وجوب عدم اضمار السوء على الاخ ولازمه عدم تجويز الكذب عليه فيما يخبر عنه وعدم تجويز الفساد والبطلان عليه فيما يفعله والسادس وجوب عدم ظن السوء بكلمة تكلم بها اخوك والسابع عدم تكذيب المؤمن والمراد بعدم اضمار السوء عدم العمل بمقتضاه والا فقد يخرج الاضمار عن تحت الاختيار وكذلك الاتهام وعدم ظن السوء ثم الاخبار الآتية ان سيأتي المتام لان عدم ظن السوء وعدم التكذيب اعم من ظن الخبر المحمل عليه ومن التصديق فبقيت خمسة اخرى فيها مع اغماض النظر عن ضعف جميع الاخبار الدالة عليها او بعضها وعدم ثبوت جابر لها من العمل والشهرة كما يأتي ان بعد حمل الاخ فيها على الاخ في الاسلام او الايمان وحمل الايمان على مطلق التشيع وان ذلك الاخبار الدالة عليها على لزوم حمل فعل المسلم او المؤمن مطلقا كما هو موضوع تلك القاعدة على الصحة والصدق الا ان بازاء تلك الاخبار اخبارا اخر موجبة للتفتيش في الموضوع وانه ليس بانيا على اطلاقه فلا يجب حمل فعل كل مسلم او مؤمن او قوله على الصحة والصدق كموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال لمن عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهر عدله ووجبت اخوته قال صاحب الوافي في هذا من هذا الحديث من جهة المفهوم ان من لم يكن بهذه الصفات لم يجب اخوته ولا اداء حقوق الاخوة معه وبتأيده حديث الاخبار بصدق الحديث واداء الامانة وعليه العمل وسيندفع الحرج ويسهل الخرج وكصحيحة ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع بم تعرف عدالة الرجل من المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم الى ان قال والدال على ذلك كله ان يكون ساتر الجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في

اخبار الباب

والثاني وجوب عدم اتهام المسلم والمؤمن والثالث وجوب قبول قول المسلم والرابع ان المؤمن وحده حجة يجب عدم اضمار السوء على الاخ ولازمه عدم تجويز الكذب عليه فيما يخبر عنه وعدم تجويز الفساد والبطلان عليه فيما يفعله والخامس ان المؤمن وحده حجة يجب العمل بمقتضى اقواله

الثاني ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الامن علة ذلك بمفهوم الغاية الذي هو اقوى المفاهيم على ان الرجل من المسلمين اذا لم يكن سائر الجميع عيوبه ولم يكن منه التعاهد للصلوات الخمس وحفظ مواقيتهن وحضور جماعة المسلمين لا يحرم تفتيش اموره وعيوبه عن انه فعاله لذا قوا له وظاهره ذلك منافي محل افعاله ذا قوا له على التهمة والفسق ورواية الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين عليهما السلام والحديث طويل يذكر فيه تفاصيل الحقوق وفيها وحق الناصح ان تلين له جناحك وتصغي اليه بسمعك فان هو ابى الصواب حمدت الله تعالى ان الم يوافق رحمته ولم تتهمه على رأيك ولم تؤاخذه بذلك الا ان يكون مستحقا للتهمة فلا تبعأ به حتى من امره على خلاف ذلك على علم الاعتماد خال من الحالات التي من امور من كان مستحقا للتهمة وظاهر ان المراد بالمستحق للتهمة ليس من علمت منه خلاف الحق لانه لا يكون انها مايل الظن من المستحق للتهمة ان يكون المظنون في حقه ذلك بل المستفاد من الاخبار المستفيضة بل المتواترة معنى ان كل فاسق مستحق للتهمة وجعل في الاخبار عدلا للتهمة ايضا ففي المرسلة عن ابي حمزة عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال علي بن الحسين عليهما السلام ايتني انظر خمسة فلا تصاحبهم ولا تحادثهم ولا ترافقهم في طريق ثم اتهم عد الخمسة الكذاب والفاسق والبخيل والاحمق وقاطع الرحم ولا شك ان النهي عن مصاحبة هؤلاء ومحادثتهم ومرافقتهم ليس الا لكونهم مستحقين للتهمة وفي مرسلة الكندي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام اذا صعد المنبر قال ينبغي للمسلم ان يجتنب مواخاة ثلثة الماجن الفاجر والاحمق والكذاب فاما الماجن الفاجر فيزين له فعله ويحب ان تكون مثله ولا يعينك على امر دينك ومعاشك ومعادك ومقاربته جفاء وقسوة ومدخله ومخرجه عار عليك الحديث بل المستفاد من ذلك الحر ونحوه ان المواخاة مع الفاجر منهي عنه مع ذلك فكيف يجب اداء حقوق الاخوة التي منها ما ذكره بقوله وضع امر اخيك على احسنه بالنسبة اليه بل في الاخبار في الاخوة بين البر والفاجر ففي مرسلة ابراهيم بن ابي البلاد كما ليس بين الذئب والكبش خلة كذلك ليس بين البار والفاجر خلة وفي موثقة سعيد عن ابي عبد الله عليه السلام لا ينبغي للمسلم ان يواخي الفاجر ولا الاحمق ولا الكذاب وفي رواية عبد الاعلى عن ابي عبد الله عليه السلام لا ينبغي للمرء المسلم ان يواخي الفاجر واما الاخبار الدالة على ان المؤمنين اخوة هي بنو اب واحد كما في رواية المفضل بن عمر ورواية ابي حمزة او ان المؤمن اخ المؤمن كما في موثقة بسير وصحيحة علي بن عقبة او ان المسلم اخو المسلم كما في صحيحة الفضل بن يسار ورواية الحارث بن مغيرة وغيرها فلا بد من تخصيصها بما لا اخبار ولم يختص بها فلم تختص وجوب اداء حقوق الاخوة وعدم الاتهام بمن مر في الاحاديث المتقدمة مع ان في المراد من المسلم والمؤمن في هذه الاحاديث اية كلاما كيف وفي رواية علي بن جعفر قال سمعت ابا الحسن عليه السلام يقول لا يكمل من قال بولايتنا مؤمنا ولكن جعلوا ان المؤمنين في رواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال لي يا جابر ايكتفي من انتحل التشيع ان يقول بحبنا اهل البيت والله ما شيعتنا الا من اتقى الله واطاعه وما كانوا يعرفون يا جابر الا بالتواضع والتخشع والامانة وكثرة ذكر الله والصوم والصلوة والبر بالوالدين والتعهد للجيران من الفقراء واهل المسكنة

الى ان قال ان كان له مطيعا فهو لنا ولى وان كان له عاصيا فهو لنا عدو وفى رواية ابى اسمعيل قال لك لا بى جعفر جعلت فداك الشيعة عندنا كثير فما اهل بعطف الغنى على الفقير وبتجاوز المحسن عن المسئ وبواسون ذلك الافضال ليس هؤلاء شيعة الشيعة من يفعل هذا فى صحيحة سليمان بن خالد قال ابو جعفر ع يا سليمان اتدرى من المسلم قلت جعلت فداك انا اعلم قال المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه ثم قال وتدرى من المؤمن قال قلت انا اعلم قال المؤمن من ائتمنه المسلمون على اموالهم ولفسهم وفى رواية السكونى عن ابى عبد الله قال قال رسول الله ص من اصبح لا يهتم بامور المسلمين فليس بمسلم فالمراد بالمسلم المنفى عن المذكورين فى تلك الاخبار هو الكامل فى الايمان والاسلام قلت ظهر مما ذكرنا من تخصيص الاخوة ووجوب اداء حقوقها وسائر ما ذكر بالاخبار المتقدمة انه ثابت من ملاحظة تلك الاخبار والاخبار المفيدة لحمل فعل المسلم او المؤمن او الاخ او قوله على الصحة والصدق ومقتضى الجمع بينها اختصاص تلك الاخبار بالمؤمن العدل الثقة الاكمل من صدق عليه عنوان الاسلام والايمان ويدل عليه اخبار اخوانه والاخوة فى موادد جزئية سنذكر بعضها هذا مقتضى الجمع بين اخبار الحمل على الصحة والصدق والاخبار المتقدمة وما بمعناها مما لم يذكر والا فلا اخبار الحمل على الصحة والصدق معارضة اخرى موجبة لانتفاء العمل بها واما كرواية عبد الله بن سنان قال ابو عبد الله ع لا تثق باخيك كل الثقة فان صرعة الاسترسال الى الاخ فهذه الرواية نهى عن تمام الوثوق والاخ مخصص الاخبار المتقدمة والاجمال فى بعض الوثوق الباقى بعد خروج الاخبار المتقدمة عن الحجية والاستناد ورواية محمد بن هرون الجلاب قال سمعنا ابا الحسن ع يقول اذا كان الجور اغلب من الحق لا يحل لاحد ان يظن باحد خيرا حتى يعرف ذلك منه وما لا تشك فيه ودلت عليه الاخبار والآثار ان هذا انما كان زمان الرسول ص او مع زمان ظهور الائمة الاطهار وصار الجور واهله اغلب من الحق بل الغالب تمام هذه الازمنة اهل الجور والعصيان فلا يكون ظن الخير باحد حلالا ويكون هذا اصلا حتى يخصص منه بعض افراده بخصص كما هو المظنون فى جل اكثر اهل هذه الاعصار وقد ظهر من ذلك انه لا يثبت من الاخبار فى حمل فعل المسلم وقوله على الصحة والصدق قاعدة كلية يتم الاستناد اليها فى المقامات التى يحصل من الادلة والاجماع والاستقراء اما الادلة فهى وان امرت بالاجتناب عن كثير من الظن وافادت ان بعض الظن اثم ولا ريب ذلك عند بعض الاجتناب عن جميع الظنون لا سيما على العمل بالبراءة العقلية والادلة المنهى عنه فيها هو الظن وهو غير مفيد لما نحن بصدده كما اشرنا اليه واما الاجماع فهو وان امكن ادعاءه بل القول بثبوته فى موادد جزئية بانى الاشارة الى بعضها ولكنه على سبيل الكلية كما صرح به الفاضل المولى محمد باقر الخراسانى فى الكفاية وغيره غير ثابت كيف وانا لم نقف على غير بعضهم التصريح بكلية حمل جميع افعال المسلمين واقوالهم على الصحة والصدق وكلام الاكثرين غير خال عن المناقشة من المناقشين عن ذكر هذه القاعدة وان حملوا فى بعض المواضع على ذلك للدليل الخاص به وهو غير ثبوت الامن الكلى

فيما يختص بالاجماع على

وبكفيل في عدم ثبوت الاجماع ما ترى من الاكثر في المواد الخاصة كباب الشهادات والرواية والاجتهاد والاقوال من ذوي الايدي ومدعي الاعمال في الظهارات والنجاسات والدعاوي في المشاوقات والمطاعم والمشارب وغير ذلك انهم يختلفون في قبول الاقوال وتصحيح الافعال ويطلبون في المواد الجزئية ادلة خاصة ويتكلمون فيها كما لم يجدوا يرجعون الى الاصل ولا يتمسكون بهذه القاعدة الا اقل قليل وبالجملة ثبوت الاجماع انما يكون بتصريح جماعة يحصل من اتفاقهم العلم بدخول المعصوم فهذه القاعدة الكلية ومن لم يعثر على التصريح بها يجب عليه وجب اشتهارها ايضا ويكون بعمل المجمع في جميع المواد الخاصة بمقتضاها يحب يحصل العلم بالاجماع بسببه ولا شك ان العمل في بعض المواد لادلة خاصة لا يفيد اجماعا على الكلية نعم قد يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يستفاد منه كون هذه القاعدة الكلية متلقاة بالقبول والاكتفاء في الاستدلال بها بمجرد ذلك ليس الا بمجرد التقليد وانما الاستقراء فالمراد منه انما استقراء الاحكام الواردة في الاخبار عن الائمة الاطهار وفي كلمات العلماء الابرار وشيء منها لا يفيد في المقام لان تمامه لم يتحقق وانضمه لو سلمنا كونه مفيدا فانما يفيد لو لم يعارضه خلافه في مواد خاصة اخرى وزيد مما يوافقه وكلم ذلك على ان المخالف فيه هو حمل فعل المسلم وقوله على الصحة والصدق ودون شيء آخر والامران منتفيان في هذا المقام فان الاخبار الواردة في هذا المضمار مختلفة فالحكم في بعضها موافق لمقتضى تلك القاعدة وفي بعضها مخالف لكليهما وان وافق في الجملة وفي بعضها لا يوافقه اصلا كما لا يخفى على المتتبع في مواد النجاسات والشهادات والمنازعات والدعاوي ونحوها ففي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن رجل جاء الى السكري من اهل بغداد ذهب الى ان بعض الخوارج كان يقول بخرق الزق فاشترى منه زيتا وبعث معه بزق الى اهله فزعم ان بعض الزق قد خرق فاهراق ما فيه فقال ان شاء اخذ الزيت وان شاء ترك وقال انه خرق ولكنه لا يصدق الا ببينة عادلة يعني ان الحلال يمكن ان يأخذ الزيت بقول الخرق الزق فلا يصدق قوله الا مع البينة وهذا صريح في عدم حمل قوله على الصدق ودون موثقة سماعة قال سئلته عن رجل تزوج امرأة وسمع بها خمسة نفر او اكثر او اقل غير نفر فقالوا ان هذه امرأة فلان ولم يبق بينة قال ان كان نفر فلا بأس بها وان كان غير نفر فلا يقبل منه وهذا مخالف لكلية القاعدة وكذا موثقة غياث عن موسى عن ابيه عن آبائه عليهم السلام انه سئل عن الرجل ياتي بالشراب فيقول هذا مطبوخ على الثلث فقال زمان مسلما وورعا ماموننا فلا باس ان تشرب من قوله وبكفيل في عدم الكلية ما ترى من اشتراطهم في الشهادة العدالة والعدد وانضمام الحلف والاكتفاء في سقوط الدعوى عن ورثة الميت بيمين نفي العلم والحكم بسقوطها مع عدم دعوى العلم على الوارث بلزوم الحلف فيما يدعيه احد مما هو موقوف على قصده ونحو ذلك ولا يعلم في الموارد التي يكون الحكم فيها موافقا للقاعدة انه لاجل ما يقتضيه تلك القاعدة بل لعلة انما هو مخصوص المورد او علة اخرى كما هو الظن المتخصيص المحكية في مرسلة يونس عن ابي عبد الله عليه السلام قال خمسة اشياء يجب على الناس ان ياخذوا فيها بظاهر الحال الولايات والمناكح والمواريث والذبائح والشهادات فاذا

كان ظاهره ظاهرا مؤتمنا جازت شهادته ولا يسئل من اين قال صاحب الوافي في بيانه نعم اذا قال لا مؤثر غيره اذا ادعى تبايعه او وصايته او المباشر لامر ما اذا ادعى في الجهاد والمتصرف في ترکة اليتيم اذا ادعى نسبه بايع اللحم اذا ادعى تذكيته والشاهد على امر اذا ادعى العلم به ولا معارض لاحد من هؤلاء بقبل اقوالهم شرط ان يكون مأمونا يحسب الظاهر انتهى وانما قيدوا بالامين لان المتصرفين في بعض الموارد على المسلم الذي هو موضوع القاعدة كما في يد السيد واولى العمل فيهم في البناء على الصحة والصدق بين المسلم وغيره من اليهود والنصارى والمجوس وبالجملة لا يعلم من مطابقة حكم الاخبار او فتوى العلماء الاخيار في بعض الموارد لهذه القاعدة انها لاجلها ولا يثبت منها شئ ينفع في ثبوت القاعدة وقد ظهر مما ذكرنا انه لا دليل على وجوب حمل افعال المسلم بل ولا الثقة منه واقواله على الصحة والصدق على سبيل الكلية بحيث يصير اصلا مأخوذا به لا يتخلف عن مقتضاه الا بدليل وان كان كذلك في بعض الموارد بادلة خاصة به من اجماع او كتاب او سنة كما في باب الذبايح والتركة بقول قولي ذي اليد وفي عباده كل شخص ومعاملته بالنسبة اليه وامثال ذلك فلا يلزم في كل مورد التفحص عن دليل خاص به او عام يشمله ولنختم الكلام هنا بذكر فوائد الاولى دل على القول بتنزيل افعال المسلمين على الصحة بنزل على الصحة عند الفاعل لا عند المنزل والتوضيح ان الصحة والفساد في كل شئ قد يختلف باختلاف الفاعل من جهة اختلاف حالات المكلف ومن جهة اختلاف ادلة المجتهدين فالاول كما ان الصلوة للمعذور مثلا يصح بالتيمم ولا يصح لفاقد العذر والثاني كما ان التذكية على نحو قد يكون صحيحة عند مجتهد ومتأخر والفاسد الثابت هو تنزيل فعل كل مسلم على ما هو الصحيح في حقه لا الصحيح مطلقا اقول هذا الكلام يجري في الموارد الخاصة التي يحمل فيها الفعل على الصحة وبقبل قول المسلم فيها وان لم نقل بكلية حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة والصدق ثم اقول ومن حالات الفاعل التي يختلف لاجلها الصحة والفساد الجهل التاذج والخطاء والنسيان فلو تم هذا الكلام لا يكون هذه القاعدة موجبة لنفي مقتضى الجهل او الخطاء او النسيان عنه ويرجع حاصل القاعدة الى التعهد في الاتيان بغير المشروع عنده وعلى هذا فيظهر ثمرة القاعدة في لزوم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكذا يظهر فيما يكفي في ترتب الاحكام عليه في حقنا صحته في حق الفاعل كالكر بعد ما لاقته فان صحتها في حقه كافية في ترتب الاحكام عليه في حقنا كما ان من تزوج امرأة بعقد يكفي الصحة في حقه في ترتب احكام زوجة المتعلقة بغيره عليه فجر مع على ابنه في جواز له النظر اليها وان لم يكن العقد مما يكون صحيحا في حق الابن كما اذا زوجها الاب بغير ولي لصحته على اجتهاده ولم يجوزه الابن واما في ذلك فلا يترتب عليه الثمرة كما اذا غسل ثوبا وكان زاهدا وراى مجتهده كفاية المرة فلا يجوز لمن يوجب المرتين الحمل عليهما وعلى هذا فلا يكون طاهرا له وكذا في التركة ونحوها وكذا يكون الاذن في الاقوال الحمل على عدم تعمد الكذب فلا يلزم المطابقة للواقع فيها وبنفي اكثر الفوائد التي

هذا ما عثرت عليه من كلام الشيخ في هذه القاعدة وقد ذكر الشيخ في مكاسبه في مبحث الغيبة في مقام الاستدلال على جواز الغيبة لصحيح المؤمن على نفسه ما لفظه

وتوهما على حمل اقوال المسلم على الصدق عنه والتحقيق ان اللازم في تحقق ذلك الرجوع الى الدليل المحل على الصحة والصدق سواء كان بابا كليا او في الموارد الخاصة وبنظر الى ما هو مقتضى الدليل وما يثبت منه كما ان كان الدليل هو الاجماع يحكم بالصدق والصحة على الاعم وان كان قوله من اهم اخباء يحكم بما يوجب انتفاء الاتهام فيحكم بالصحة في الاتيان بالفاسد والكذب عمدا دون الخطاء والاشتباه وان كان قوله ضع امر اخيك على احسنه يحكم بانتفاء الخطاء والاشتباه والكذب ايضا لانه غير احسن واذا قد عرف تمامية الدليل على الكلية فلا بعد في تحقق ذلك فيهما واما الموارد الجزئية فهي ايضا كذلك بعني ان الواجب الرجوع الى الدليل الخاص به واتباع مقتضاه لكن الثابت في اكثر تلك الموارد هو الصحة عند الكل والموافق للواقع ونفس الامر كما انه ثبت بناء العمل المسلم في التذكية على الصحة والثابت من ادلة ثبوت التذكية في كل احد ولذا لا يلزم على الفحص عن كيفية التذكية اذا هل هي موافقة لرأي مجتهد المزكي خاصة او لا وهل خطأ فيه ام لا ولو كان اللازم الحمل على الصحة في حق الفاعل خاصة لم يفد لسائر الناس شيئا وكذا في تطهير كل احد ثوبه وبدنه فيجوز لغيره ملاقاته وان احتمل ان يكون تطهيره بنحو لا يعلمه مطهرا وهكذا واما ما ورد في بعض الاخبار من التأسي بسيد الساجدين من الفراء العراقي عند الصلوة معللا باستحلال اهل الكوفة جلد الميتة بالدباغ ومن عدم جواز بيع الجلد على انه مزكى اذا اخبر بايعه بتزكيته بل ينبغي ان يتوان بايعه شرط التزكية معللا بما ذكر فلا ينافي في الاداء لانه فيهما على الحكم بعدم التزكية ولذا لم يأس سيد الساجدين في غير الصلوة في الاول ورخص البيع في الثاني **الثالث** قال الشهيد ره في قواعده بعد بيان قبول خبر المسلم في امور انه يشترط في بعض الامور هنا ذكر السبب عند اختلاف الاسباب كالواخر بيانات المأة فانه يمكن ان يتوهم ما لم بس بسبب سببا وان كانا عادلين اللهم الا ان يكون المخبر فقيها او افق اعتقاده اعتقاد المخبر منه عدم قبول شهادة الشاهد باستحقاق الشفعة وبان بينهما وضاعا محرما لتحقق الجار في ذلك وبانه تأخر ولا يقبل شهود يد من عمرو او بكفره او فسقه وكثيرة ويشكل منها لو شهدا باشتقال الملك عن زيد الى عمرو ولم يبينا سبب الانتقال وبان حاكما جائرا الحكم حكم بهذا ولم يبينا او شهدا على من باع عبدا من زيد بانه عاد اليه من زيد ولم يبينا اقالة او بيعا مثلا وبالجملة لا ينبغي للشاهد ان يترب الاحكام على اسبابها بل وظيفته ان ينقل ما سمعه منها من اقرار او عقد بيع او غيره او ينقل ما رآه وانما ترتيب المسببات وظيفة الحاكم فالشاهد غير والحاكم متصرف نتهى اقول الامر كما ذكره قدس سره والوجه المبين للضابط فيه ان الدليل الدال على قبول قول المسلم كليا او في مورد لا يدل الا على وجوب بناء قوله على الحق والصواب والمطابقة لنفس الامر ولا شك ان المراد منه البناء على الحق والمطابق لنفس الامر بناء من يعتقده وذعمه وعلى هذا فان كان الامر مما تتفاوت الحق والمطابق لنفس الامر بتفاوت المعتقدات فقد يكون حقا عند شخص ودون آخر وبذلك يختلف حكمهما فلا بد من بيان السبب فيه حتى تتضح جلية الحال وان كان الامر غير متفاوت بتفاوت

المفقدات عادة كالحسوسات فليس كل ما من هذا يظهر عدم قبول شهادة الشاهد بالعلم بانى اعلم انه كذا الا ان اللازم من قبول قوله هو تصديقه في انه عالم بكذا وعلمه ليس حجة على غيره لاحتمال انه اذا قال سمعت كذا او رايت كذا فهو ايضا راجع الى اخباره بالرؤية والسماع ولازمه تصديقي في ذلك وكيف يكون سماعه او رؤيته حجة فلنا الحجة هي الواقع دون علمه او رؤيته او سماعه وهذه الامور كاشفة عن الواقع ولكن الاول مما يتخلف الواقع عنه عادة كثيرا فلا حجية فيه بخلاف الاخيرين فان تخلف الواقع عنهما خلاف العادة فلذا يكتفى بهما عنه **الثالثة** قيل في مسئلة قبول قول ذي اليد في النجاسة واما قبول قول ذي اليد فهو انما يتم اذا يظهر عليه حجة وتنزيل اقوال المسلمين وافعالهم على الصحة والصدق لا يكفي فان المراد من ذلك حمل قوله على الصحة يعني مظنون الصدق ولا يلزم من ذلك ان يكون حجة على غيره في اثبات حكم او تكليف او دفع شيء ثبت بالحجة واقوى الاصول البراءة والحاصل ان افعالهم صحيحة واقوالهم صادقة بمعنى مقتضاها الا ان يكون معارضة بمثلها او موجبة لتكليف او مستلزمة لضرر على الغير ولذلك ترى انهم لا يعترضون لمن في يده شيء او تحته زوجة او غيرهما الى ان يدعي عليه خروج بحتاج الى قواعد اخر في طي الدعوى ولعل من يحكم بالنجاسة غفل عن ذلك لما رأى ان قوله يتنزل على الصدق وكذا فعله بالنسبة الى نفسه فاذا اجتنب عن انائه وقال انه نجس ليس لاحد ان يرد عليه وقوله صادق ويجب ان ذلك يثبت النجاسة الواقعية حتى يلزم على غيره ايضا الاجتناب وانفكاك الاحكام المتلازمة في نظر الظاهر في غاية الكثرة ولا اضير فيه انتهى وهو كلام محصل النظام فان قوله يعني مظنون الصدق ان اراد انه ليس على تنزيل اقوالهم واقوالهم على الصحة والصدق حجة شرعية وما يقولون من التنزيل بمعنى انه مظنون الصدق فهو نفي للتنزيل ومناف لقوله بعد ذلك انا فعالهم صحيحة واقوالهم صادقة بمعنى مقتضاها الا ان يكون ذلك الظن حجة ومناف لقوله ولا يلزم من ذلك الخ ان كان حجة وان اراد ان مراد الشارع من حكمه بالتنزيل المذكور انه مظنون الصحة والصدق فنقول الظهر ان يخفى مع انه ان قال ذلك ولم يحكم بحجية ذلك الظن فهو ايضا نفي للتنزيل وان حكم بحجيته فلا وجه لعدم دفع الاصل بهذا وان اراد انه وان حكم الشارع بذلك التنزيل ولكن لكون ادلة الشرع ظنية يظن حكم الشارع بذلك فلا يدفع به الاصل فنقول انه على هذا يكون كثير مما يثبت من الشرع بالادلة الظنية التي يدفع بها الاصول ويثبت بها التكاليف ومما ذكرنا يظهر سائر ما في تتمة كلامه ايضا **عائدة** قد تكرر في اخبار الاطهار واحاديث الائمة الابرار لفظ لا يصلح في ابواب العبادات والمعاملات وغيرها وقد اختلف محققو الاصحاب في ان مفاده هل هو الكراهة او الفساد او التحريم فصرح بعضهم بالاول قال صاحب المدارك في رد قول من استدل بالحرمة في مسئلة بحديث متضمن للفظ لا يصلح انه ظاهر في الكراهة وصرح بعض اخر بالثاني قال بعض مشايخنا المحققين في شرحه على المفاتيح في رد قول صاحب المدارك في تلك المسئلة وما قال من ظهور لفظ لا يصلح في الكراهة محل نظر فان الصلاح في مقابل الفساد والفقهاء يبنون على ظهور الحرمة سيما الفساد

كما لا يخفى ثم ما ذكره هو الصحيح لوجهين الأول الشاهد وهو انه اذا قال الطبيب لمريض لا يصلح لك الغذاء الفلاني فهم منه منعه عن تناوله وان فيه المفسدة وبديهة كل احد شاهد بهذا وله ايضا وكذا يفهم في مقام الاستخارة اذا طلب احد من عالم الاستخارة لامرة فاذا قال بعض العلماء الاستخارة لا يصلح فيفهم منه انه ممنوع وكذا الدليل في اثبات ذلك بناء كثير من الفقهاء على ذلك وحكمهم بالحرمة بمجرد ورود ذلك اللفظ هذا المحقق شيخ ابو القاسم رحمه الله في المعتبر على عدم جواز الاستنجاء بالعظم والروث برواية ليث المرادي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن استنجاء الرجل بالعظم او البعر او العود قال اما العظم والروث فطعام الجن وذلك مما اشترطوا على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لا يصلح حتى مزج ذلك وكذا العلامة الحلي في المنتهى استدل بذلك وقد مر ما فيه في الرواية بضعف السند بان الاصحاب افتوها بالقبول وهو يدل على ثبوت الاصحاب جميعا الحرمة به وهو بمنزلة دعوى الاجماع عليه وكذا المحقق الثاني الشيخ علي في شرح القواعد جعل ذلك نهيا عن الاستنجاء بالعظم والروث وبهذه العلامة في المنتهى قول الشيخ بجواز الوضوء بالماء وقع فيه مائة الا يستبين من الدم بعينه على ابن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن رجل رعف وهو يتوضأ فيقطر قطرة في انائه هل يصلح الوضوء منه قال لا انظر الى هؤلاء الاعلام الذين هم من العادة بمكان من معرفة العربية كيف فهموا منه الحرمة ثم بضميمة اصالة عدم النقل يتم المطلوب بل يظهر من الاخبار وجود ذلك الشاهد في عهد المعصوم ايضا كما في رواية البجلي اذا دخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام فاشتري منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها البس هو ذكية فيقول بل اهل يصلح لي ان ابيعها على انها ذكية فقال لا ولكن لا باس ان تبيعها وتقول قد شرط لي الذي اشتريتها منه انها ذكية قلت وما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق للميتة الحديث انظر كيف فهم الراوي من قوله لا يصلح انه فاسد واستفسر من سببه وقال وما افسد ذلك واحتمال وجود قرينة منفي بالاصل والثاني تصريح اهل اللغة بان الصلاح خلاف الفساد ونقيضه فقيه اثبات الفساد قال الجوهري في الصحاح الصلاح ضد الفساد قال والاصلاح نقيض الافساد والاستصلاح نقيض الاستفساد وقال ايضا في مادة فسد الاستفساد خلاف الاستصلاح والفساد خلاف المصلحة وقال في القاموس الصلاح ضد الفساد كالصلوح الى ان قال واصلح ضد افسد الى ان قال واستصلح نقيض استفسد وقال في مادة فسد فسد كنصر وعقد وكرم فسادا وفودا ضد صلح الى اخر ما قال وقال الطريحي في مجمع البحرين يقال صلح الشيء من باب قعد وصلح بالضم لغة خلاف فسد وقال في مادة فسد والمفسدة خلاف المصلحة ويؤيده ايضا شيوع استعمال لفظ لا يصلح فيما هو كالمعدوم كما في قول الفقهاء في رد الاواني هذا لا يصلح للحيض ولا يصلح للنافلة ولا يصلح للمعاوضة والنجاسة لا يصلح للامامة وهكذا ويؤيده ايضا شيوع استعمال في الاخبار في ذلك المعنى بدون القرينة مهما روايتا ليث وعلي المتقدمتان ومنها موثقة سماعة عن ابي عبد الله قال لا يصلح لباس الحرير والديباج واما بيعه فلا باس به ويؤكده ايضا بل يدل

علما ان النفي حقيقة في نفي ما يدل عليه المثبت والظاهر ان مثبت اي يصلح بمعنى يجوز فمعنى نفيه لا يجوز وانما قلنا ان يصلح بمعنى يجوز لاستعماله فيه في الاخبار والاصل في الاستعمال الحقيقة اذا لم يعلم الاستعمال في غير المعنى الواحد كما فيما نحن فيه وانما استعماله فيه في الاخبار فكثير جدا كصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى قال سألته عن الرجل يصلح له ان يصب الماء من فيه يغسل به الثوب يكون فيه ثوبة قال لا بأس ورواية عنه ايضا قال سألته عن بئر ماء وقع فيه ذنبيل من عذرة رطبة او يابسة او ذنبيل من سرقين ايصلح الوضوء منها قال لا بأس وموثقة عنار قال سألته عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه الخل او كامخ او زيتون قال اذا غسل فلا بأس وعن الابريق يكون فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا بأس ورواية علي بن جعفر ايضا قال سألته عن الرجل هل يصلح له ان يصلي على البرذعة المعلق بين خلتين وفيها وسألته عن فراش حرير ومثله من الديباج هل يصلح للرجل النوم عليه الى غير ذلك ومما يفيد كونه للكراهة ما ذكرنا من ان النفي حقيقة في نفي المثبت والمثبت اي معنى كان كان من المعاني المحتملة لا اثبت من نفي الكراهة ونوهم الوضع الطارئ للنفي بدفعه الاصل مما لا الى انه وقع النفي كثيرا في جواب السؤال عن الاثبات فقال السائل هل يصلح ذلك فاجاب بقوله لا وليس هناك الا نفي المعنى الثابت للمثبت ثم انه لا يخفى مما ذكرناه استعمال لفظ لا يصلح في الاخبار في ما هو كثير الان الاستعمال اعم من الحقيقة واستعمالها الموضوع للوجوب والحرمة كالامر والنهي في الندب والكراهة في الاخبار خارج عن حد الاحصاء وهذا ايضا من الموبقات الطافحة استعمال اللفظ الموضوع للوجوب والحرمة في الندب والكراهة تجوزا شايع ذايع في الاخبار بخلافه عكسه فانه اما منكر او نادر جدا

فائدة الاتي بعبادة باجزائها وشرايطها اتيانا باتيا بجميع العلم او الظن المعتبر مطابقا للواقع ولم يظهر خلافه اولا ولا كلام في الاول واما الثاني فاتيانا باتيا بغير المطابق متعمدا فلا كلام فيه ايضا وفي فساد عبادته للنهي المقتضي للفساد وكذا ان اتفق مصادفته للواقع مع تعمده عدم المطابقة لما ذكر وفي حكم الخاطي او الجاهل المقصر الذي مر الثاني وغيره من ذكر فاته خاطي غير مقصر او جاهل كذا او غافل او ناس ثم تخطاء او الجهل او الغفلة او النسيان اتيانا باتيا تعلق او باصل العبادة او بجزئها او شرطها وعلى التقادير اتيانا باتيا تعلق باحكامها الشرعية وبموضوعاتها وحاصل الاقسام اربعة وعشرون ولعدم فرق بين الجهل والغفلة والنسيان وكون مرجع الثلاثة امرا واحدا هو الجهل وكذا بتحد حكم الجزء والشرط لكون الجزء في الشرط يرجع الاحكام الى ثمانية ثم الكلام في تلك الاقسام اتيانا في المؤاخذة والعقاب على تقدير وجوب العبادة او في الصحة والبطلان او في القضاء خارج الوقت او في الفعل والاعادة في الوقت اما الاولان فسيوفى الكلام فيهما في الاصول ان شاء الله تعالى في شرح تجريد الاصول وكذا مناهج الاحكام واما الحكم بعدم العقاب والصحة فانما الكلام فيهما في الاخيرين ولا كلام فيهما ايضا من جهة الدليل الخارجي بمعنى انه لا مانع من ان يوجد في بعض الموارد دليل خارجي على وجوب القضاء

او الفعل والاعادة في الوقت مع الخطأ او الجهل والملازم حينئذ لاتباع ذلك الدليل وان صح ما فصلناه اولا واما الكلام في مقتضى الاصل مع قطع النظر عن الدليل وبيانه ان يقال اما القضاء فظاهر انه امر جديد وليس تابعا للاصل المعلوم فالاصل فيه عدم الوجوب بمعلوم وذلك ظاهر واما الاعادة والفعل في الوقت فهو قد يختلف باختلاف الاقسام المذكورة فنقول اما القسم الاول وهو الخاطئ في الحكم الشرعي لاصل العبادة كمن افطر خاطئا بظن دليل شرعي مثلا عدم وجوب صلوة الظهر على المسافر الخاطئ في ظهر خطائه مع بقاء الوقت وكذا من نذر بالصيغة الفارسية صلوة ركعتين في يوم معين وظن عدم لزومه ثم ظهر خطائه مع بقاء ذلك اليوم بعد وادى اجتهاده الى لزوم النذر بالفارسية فلا شك حينئذ في وجوب الفعل عليه وهو اجماعي وبدل عليه توجه الامر اليه مع بقاء وقته اما بقاء الوقت فظاهر واما توجه الامر اليه فلدخوله في الموضوع فانه اذا راى ان صلوة الظهر واجبة على كل مسافر ولو كان خاطئا فيصدق ذلك الموضوع عليه ويتوجه الامر اليه وكذا اذا اجتهد ان كل من نذر بالفارسية يجب عليه الوفاء بهصدق ذلك عليه ووقته باق فيجب عليه الاتيان واما القسم الثاني وهو الجاهل بالحكم الشرعي لاصل العبادة كمن لم يعلم وجوب صلوة الظهر او غفل عنه او نسي اولم يعلم وجوب الوفاء بالنذر وظهر له الحال والوقت باق فهذا ايضا مما لا شك فيه ولا ريب في وجوب الاتيان بالفعل واما القسم الثالث وهو الخاطئ في الحكم الشرعي للجزء او الشرط كمن ظن عدم وجوب السورة في الصلوة او عدم وجوب الاستقبال او ستر العورة فيها وصلى بدون السورة او غير مستقبل القبلة او مكشوف العورة ثم تبين له خلاف ذلك مع بقاء الوقت فالاصل فيه وجوب الفعل ثانيا مع الشرط او الجزء المتروك والا ان يتبين الخلاف حصل له امر وهو ان كل مكلف يجب عليه الفعل مع هذا الجزء او الشرط في الوقت الفلاني والمفروض بقاء الوقت فيكون داخلا في الموضوع فيجب عليه الفعل والاتيان في ذلك صحة ما فصلناه اولا وحيث انه المامور به له ح لانه المامور به له حين يعلم انه المامور به والاتيان في ذلك كون شئ انه مامور به له في وقت آخر والحاصل ان هيهنا امرين مطلق ومقيد وكان الاول واجبا علي في الوقت الاول والثاني في الثاني وبالتفصيل في الموارد يتبين ان كان في المورد امر بالمقيد شامل لمثل ذلك الشخص مع هذه الحالة ولاجله تغير اجتهاده فيجب عليه الفعل ثانيا وان لم يكن كذلك بل عثر على القيد فلا لان مقتضاه وجوب القيد على من وجب عليه المقيد والاصل عدم وجوبه على مثل ذلك الشخص فالاول كما ان ظن اولا وجوب الصلوة مطلقا فصلى قبل الزوال ولا الى القبلة او غير ساتر للعورة او بدون السورة ثم عثر على خلافه ثم الصلوة لدلوك الشمس او صلى الى القبلة او صلى ساترا للعورة او صلى مع السورة والوقت باق فيجب عليه الفعل ثانيا لشمول هذه الاوامر لمثل ذلك الشخص باطلاقها وعدم دليل على القيد بغير من صلى اولا والاجزاء عن الامر الاول لا يأتي في وجوب الاعادة لان هذا امر مطلق ومقيد والاجماع على اتحادهما انما هو مسلم في حق غير مثل ذلك الشخص والثاني كان صلى قبل الزوال على احد الانحاء المذكورة ثم عثر على دليل القيد ايضا من غير تحقق امر بالمقيد

فالظاهر في ما ادى اليه الاجتهاد ح

مقتضى النظر الصحيح

مثل قوله الوقت شرط في الصلوة او القبلة واجبة مراعاتها فيها او ستر العورة في الصلوة واجبة او الطهارة واجبة فيها ونحو ذلك فان معناها وجوب هذه الامور على من يجب عليه الصلوة ووجوبها على مثل ذلك الشخص غير معلوم ولا يتوهم انه يصير المطلقات على هذا التقدير مقيدة فيظهر ان معنى قوله صل الموجب للصلوة عليه او الامر كذا وكذا فهذا الامر شامل بأطلاقه لمثل ذلك الشخص لانا نمنع صيرورة المطلقات مقيدة بحسب المعنى بل التقدير الثابت وجوب القيد انما هو معنى الصلوة والمراد منها ذلك فلا كما حققنا في بحث المطلق والمقيد من الاصول فالمراد من المطلق الامر بالمهية وقد استدللنا بظهور مرادية ذلك على التقييد وجوب القيد بها لا بالعكس على من وجب عليه الماهية ووجوبها على مثل هذا الشخص في حيز المنع فان ظن انه مفهم من دليل القيد وجوب المهية مع القيد فاذا انضم ذلك الفهم مع الامر المطلق يصير امرا بالخروج الامر الاول ويكون في قوة قوله صل ساتر العورة وذلك شامل لمثل ذلك الشخص قلنا لا نسلم ذلك بل المفهوم من دليل القيد مجرد وجوبه حين وجوب المهية و يكون المجموع في قوة قوله صل ساتر عورتك مثلا في الصلوة التي تجب عليك والحاصل ان حصول تغيير في الامر المطلق تم وانما يجب امر زائد على المطلق على من وجب عليه المطلق الاعم والاظهر في عدم وجوب الاعادة اذا كان دليل وجوب هذا الجزء او الشرط وجوبيا في شرطيته او دليل وجوب الاصل الاجماع او نحوه واضح صحة عدم وجوب الفعل ثانيا الا ان على ذلك التقدير يكون وجوب هذا الفعل مع ذلك الجزء او الشرط بسبب الاجماع ولم يثبت الاجماع في حق مثل ذلك الشخص في هذا الوقت اقول هذا التفصيل انما يتم في الامر الزائد عن المهية وما يتوقف عليه صحتها واتصافها فاما الامر بالمهية امرا بمجتمعة الاجزاء والشرايط فاذا علمنا مثلا ان السورة جزء للصلوة او ستر العورة شرط لصحتها نعلم ان معنى قوله صل افعل الاركان المخصوصة مع السورة ساتر العورة ما ياتي بنحو ادى وجوب السورة والستر فيكون الامر بالصلوة امرا بالاجزاء المتفقة مع السورة المقارنة مع الستر وذلك الامر يشمل مثل هذا الشخص الذي كلامنا فيه فيجب عليه الاعادة من غير فرق بين ان يكون دليل الوجوب الاجماع او غيره نعم لو كان دليل الجزئية او الشرطية الاجماع واختلف فيه الجهل فانه لا يتم ح والحاصل ان الحكم بالاعادة انما هو في الجهل بما فرض شرطيته او جزئيته قطعا او اطلاقا لا فيما شك في شرطيته او جزئيته واما القسم الرابع وهو الجاهل بالحكم الشرعي الجزء او الشرط كمن لم يعلم وجوب السورة او القبلة في الصلوة وصلى بدونها ثم ظهر له الحال مع بقاء الوقت فهو ايضا كالقسم السابق و وجهه مما مر ثم في هذه الاقسام الاربعة لو انعكس حال الخطاء او الجهل بان ظن الوجوب واقعا ثم ظهر عدمه فلا اشكال في عدم وجوب شيء ثانيا الا اذا كان الجزء او الشرط الزائد مما يبطل به العبادة واما القسم الخامس وهو الخاطي في موضع صحيح اصل العبادة مع تبين الحال في الوقت كمن نذر شيئا وظن بدليل انه الصلاة واتى بها ثم تبين له انه اربع ركعات في يوم الجمعة والوقت باق ومن ظن ان صلوة الظهر اخر وراه هذا الوقت المخصوص بدليل واتى بها ثم ظهر له الحال مع بقاء الوقت لا اشكال في وجوب الفعل ثانيا في الوقت لان الخطاء في

ذكرناه

الحال اذ ضد المأمور به هو ذلك الشيء الآخر وان معنى قوله صل يقتضي عليك تلك الهيئات المخصوصة وان الواجب بالبند هو الصلوة وهو باطلاقه شامل لمثل ذلك الشخص ويمكن له الامتثال فيجب عليه الفعل الا ان يكون دليل وجوب الفعل الاجماع كما لا يخفى فان قلت لا شك ان كل احد متعبد بظنه فالامر بصلوة الظهر مثلا امر بالاتيان بما ظن انه صلوة الظهر فاذا ظنها امرا اخر وراء الهيئات التي بها فعلى اتى بما امر به والاتيان بالمأمور به يقتضي الاجزاء قلت نعم يقتضي الاجزاء عن المأمور به بذلك الامر واما اذا ثبت له الهيئات المخصوصة فالمتحصل له بعد ذلك الفهم امر اخر والوقت باق فيجب عليه الاتيان به والحاصل انه بفهم في الوقت ان الشارع قال افعل هذه الهيئات المخصوصة وهو باطلاقه شامل لمثل ذلك الشخص ولم يفعله بعد ويمكن له الفعل فيجب عليه فان قلت لما كانت متعلقات التكاليف هي الامور المعلومة فعنى صل افعل ما علمت انه صلوة سواء كان المعلوم هذه الهيئات المخصوصة او غيرها وقد اتى بما علم ولا تكرار في الامر فلا يجب عليه شيء اخر قلت لا نسلم ان المعنى ذلك بل المعنى افعل الهيئات المخصوصة ان علمت انها صلوة وافعل غيرها ان علمت صلوة وهكذا والحاصل انه ليس هنا لفظ مطلق يوجب الاتيان بفرد من الامتثال بل الفرد المعلوم بالعين اشتراط التكليف هو ما ذكرنا فاذا علم ان الصلوة هي الهيئات المخصوصة يجب فعلها ثانيا فان قلت نعلم انه ليس المطلوب هنا الا امر واحد فلما علم به ذلك ممنوع وانما هي لغير مثل ذلك الشخص بها امران كما ذكرنا واما القسم السادس وهو الحاصل بموضوع اصل العبادة كمن اتى بشيء يمكن صلوة الظهر فعلا او فيما لم تنته في الوقت خطأ وعدم وجوب الاعادة عليه ودليله واضح مما سبق واما القسم السابع وهو الحاصل في موضوع الجزء او الشرط فهو على قسمين احدهما ان يخطأ في مفهوم الجزء او الشرط كمن ظن ان المراد بالمغرب غروب الشمس فصلى ثم تبين له مع بقاء الوقت ان مفهومه زوال الحمرة او ظن ان القبلة ما بين المشرق والمغرب فصلى في العراق الى حوالي المشرق ثم ظهر له ان ذلك قبلة المتحيرة وقبلة اهل الجنوب الى المغرب كثيرا او ظن ان ستر العورة يتحقق مع اللباس الخاص ايضا ثم ظهر له انه ليس كذلك او ظن ان السترة الواجبة في الصلوة صادقة على ابعد من السترة ايضا ثم ظهر له خطأه وثانيهما ان يخطأ في مصداقه كمن علم ان المراد بالمغرب زوال الحمرة وظن حصوله وصلى ثم تبين خطأه او علم ان القبلة الجهة المخصوصة للكعبة وظنها في سمت وصلى اليه ثم ظهر خطأه وهكذا فان كان من القسم الاول فالظاهر وجوب الفعل ثانيا مع بقاء الوقت ودليله يظهر مما مر في القسم الخامس فان قول الشارع صل حين المغرب عام لكل احد اذا صلى او لا قبل زوال الحمرة بظن انه المغرب وتبين خطأه مع بقاء الوقت يعلم ان معناه صل حين زوال الحمرة وان لم تظن معناه صل حين زوال الحمرة اذا علمت انه المغرب والوقت باق ودليل عام ولم يمتثله بذلك المعنى فيجب امتثاله والمناقشة بكون كل احد متعبدا بظنه ظهر دفعها مما سبق في الخامس وان كان من القسم الثاني فالظاهر في بادي النظر ان الاصل عدم وجوب الفعل ثانيا اذ ليس هنا لك الا امر واحد هو الصلوة حين علمه بزوال

فصل حصوله

سهو هذا اذا كان دليل الجزء والشرط موجبا للتقييد واما بدونه فحكمه حكم الاعادة غير معلوم كما مر في القسم الرابع

الحمرة وقد اتى بها او امثالها واذا الخطاء في ذلك العلم وليس هو سببا للعلو امر اخر والحاصل ان مضى صل حين المغرب او حين زوال الحمرة انه صل هذا الحين اذا علمت هذا الحين وقد علمه وصل او قبل ولم يتبدل عنده شيء في الخطاب او الامر حتى تحصل ليلان وهذا هو فرق ذلك مع سابقه فان في السابق تغير علمه في فهم الخطاب وفي كل حال مكلف بمقتضى فهمه بخلاف ذلك والتحقيق وجوب الاعادة فيه لان مقتضى صل في زوال الحمرة الواقعي ان علمت الاتيان بهذا الامر مع وقته والوقت باق والمفروض انه يعلم ح انه ما اتى بذلك المامور به وان اتى في الصلوة في الزوال الحمرة المعلومة ولكنه امتثال الامر اخر معلو بلسان العقل وهو ان كل ما علم فهو تكليف واتيان ذلك الامر الصادر من الشارع فمقتضاه ليس الا الاتيان بالصلوة في زوال الحمرة الواقعية بشرط العلم بها والمعلوم لح انه ما اتى بذلك الامر وان اتى بالامر المعلوم بلسان العقل فيجب الاتيان به واما القسم الثامن وهو الجاهل بموضوع الجزء او الشرط لكن يصلي حين سقوط الفرض مع جهله بانه الوقت او بعد زوال الحمرة غير ملتفت الى الخلاف او مع جهله بزوال الحمرة وعلمه مع علمه بان المغرب انما هو زوال الحمرة غير ملتفت الى احتمال العدم بل كان غافلا او مع الغفلة عن ذلك فالاصل في الجميع وجوب الاتيان بالفعل بعد تبين الحال لتعلق الامر به وامتثاله واتيانه متحدا مع ما اتى به فهو لا يقتضي الاجزاء عن ذلك الامر لانه امر اخر تعلق به بلسان العقل الحاكم بعد التكليف فوق الطاقة وبان كل من قطع بتعلق تكليف به يتعلق به وهذا امر صادر بلسان الشرع غير ممتثل فيجب الاتيان ثم ان بعد الاحاطة بما ذكرنا يظهر لك قوة القول بوجوب الاعادة مطلقا كما يظهر عن ابن ادريس في السرائر مستدلا بان حكم الامر باق في وقته وفعله غير مامور به لا يسقط عنه الفرض فيجب ان يفعل ثانيا ما دام الوقت باقيا لقدرته عليه كما يظهر ضعف القول بعدم الوجوب مطلقا مستدلا بانه متعبد بظنه ويعلم جواب الاستدلال بما مر في الاول

فوائد الاولى لو صادف عبادة بعض هؤلاء الواقع اتفاقا كالغافل والناسي والجاهل بالحكم وامثالها اذا فعل الفعل مع الغفلة او النسيان او الجهل بالحكم فصادف الواقع فهل يجب عليه الاعادة في الاقسام التي كانت فيها الاعادة الظاهر لا لانها لعدم اشتراط العلم بالمصادفة بعد الان يكون ذلك مع خطاء او جهل مقارن مع التقصير الموجب للنهي الفاسد للعبادة

الثانية لا فرق فيما ذكرنا في الخاطي المبين خطائه في الوقت من وجوب الاعادة بين ما اذا تبين خطائه بالعلم بالواقع او بالاجتهاد الذي هو حجة في حقه لجريان الدليل المذكور في الموضعين خلافا للمحقق الثاني الشيخ علي في بحث القبلة من شرح القواعد بعدم لزوم الاعادة في صورة تبين الخطاء بالاجتهاد مطلقا لان الخطاء وهو عدم مطابقة الواقع لم يظهر بمخالفة الاجتهاد الثاني للاول لامكان كون الخطاء هو الثاني ووجوب العمل به ظاهرا للتعبد باجتهاده لا يقتضي تحققه في نفس الامر انتهى وهو ضعيف غايته اذ دليل وجوب الاعادة فيما تجب لم يكن ظهور كون الفعل الثاني مطابقا للواقع

الثالثة في بعض الاقسام

الثالثة

بل كان هو تعبده باجتهاده وصيرورته محكما في حقه ظاهرا الثالث الاقرب في وجه الاعادة فيما اذا كان المعلوم في الوقت خطأه او جملة مخالفا لمقتضى اعتقاده او لمقتضى الاستصحاب اذ مقتضى الاستصحاب ليس باقوى من مقتضى العلم ولا يتوهم ان الشارع اقام المستصحب مقام الواقع اذ ليس كذلك بل اقامه مقام العلم فقال لا ينقض اليقين بالشك على هذا يكون معنى قوله قبل غروب الشمس انه صلى حال ما علمه حينئذ او استصحبه وبعد ظهور الخطأ يعلم انه لم يصل حال ما صلى بعد الغروب باستصحاب عدمه فيبقى في الذمة

عائدة اذا نقل عدل اجماعا على امر فورود الاجماع المدعى هو مراد الناقل من اللفظ يجب الفحص عن مراده منه لا عن مراد الشارع من هذا اللفظ اذا اطلقه كما اذا قال فقيه يجب ستر العورة في الصلوة اجماعا فلا يلزم على من يقول بحجية الاجماع المنقول الفحص عن مراده ذلك الفقيه من العورة دون مراد الشارع منها اذا اطلقها فلو علم ان الراجح عنده ذلك الفقيه هو ان العورة هي القبل والدبر فيقول ذلك مورد دعوى الاجماع ودون غيره وان مقتضى الترجيح عنده ان كون العورة في اللغة او في عرف الشارع من السرة الى الركبة اذا لا يدل دعواه على حصول الكشف المدلول عليه بلفظ الاجماع على صدور هذا اللفظ من الشارع فلا وجه لاجراء القواعد اللفظية فيه بالنسبة الى الشارع الا مع ثبوت اتحاد عرف الامام والناقل فان الاجماع المنقول على فرض حجيته لا يثبت الا الكشف عن راى الامام بالحكم الذي ذكره الناقل فلا يلزم اجراء القواعد اللفظية في كلامه لا في كلام الامام وكذا الكلام في لفظ الستر اذا كان الراجح في نظرنا ان معناه ما يستر العجم بشرتهم ولكن كان الراجح في نظر الناقل انه ما يستر البشرة فورد دعوى الاجماع هو الاخير دون الاول ومن هذا القبيل اذا ادعى الاجماع على وجوب الغسل وكان الراجح في نظر المدعي عدم اعتبار العصر في معنى الغسل فورد دعوى الاجماع هو على الغسل دون ما يعتبر العصر ايضا وكذا الكلام اذا علم الاختلاف في مصداق اللفظ بين الفقهاء وان لم يعلم خصوص الراجح في نظر الناقل نعم قد يوجد في المقام قرينة على ان مراد الناقل تحقق الاجماع على صدور هذا اللفظ من الشارع وحينئذ يجب اجراء القواعد اللفظية بالنسبة الى الشارع ومجرد وقوع الاختلاف بين الفقهاء في معنى اللفظ لا يصلح قرينة لارادة صدور هذا اللفظ لكثرة نقل الاجماع في مقامات يكثر فيها الاختلاف حتى من الناقل انفسهم عائدة قد يستدل بعض الفقهاء في مقام اثبات الحكم للجزء بعد تعسر الكل او تعذره بقوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وبقوله ع الميسور لا يسقط بالمعسور وبقوله لا يدرك كله لا يترك كله والاول مروي عن النبي ص والثاني عن علي ع نقل الشافعي في غوالي اللآلي والكلام فيهما انا نجتهما او لا انهما اما الاول فمقول لاشك في عدم اعتبار ذلك الاخبار من حيث السند لا من حيث جوهما في اصل معتبر ولكن تصدى بعضهم لاثبات حجيتهما ببيان اشتهارهما او انجبارهما بالعمل فقال انه ذكرهما الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على وجه القبول وعدم الطعن في السند اصلا ومع ذلك شهرة في السند جميع المسلمين بذكرهما ويتمسكون بهما في محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير فهما بالعمل مجبوران وبالشهرة معتضدان فيكون

تجد وترد عليه انذار وايذاء بانجبارها بالشهرة الشهرة المنتفية ليست مشهورة الا في السنة المتأخرين وهي غير كافية بل اشتهارها عندهم ايضا ليس الا بنقل بعضهم عن بعض في مقام الاحتجاج ورده وهذا ليس من الشهرة الجابرة فانه لو ذكر واحد حديثا ضعيفا ثم ذكره الجميع للاعتماد واذا الاستدلال به لا يحصل له الشهرة المنتية الجابرة وحال ذلك الثالث مع ذلك القبيل كما ترى انه استدل تارة بالاول في مقام اثبات كون الامر للندب وذكره الباقون نقلا مقررة اعليه وكل الثاني واتارة بالشهرة المدلولية فهو ممنوعة وان كان القوي في بعض جزئيات مدلولها مشهورة وهو غير اشتهار المدلول فاظهر عدم حجية ذلك الاخبار وعدم صلاحيتها لاثبات الاحكام المخالفة للاصل الا ان يكتفي في انجبار الخبر الضعيف بالشهرة المحكية ايضا كما هو المحتمل بل الاظهر فانه يمكن القول بحجية ذلك الاخبار حينئذ بعضهم القول بوجوب الاتيان بما يمكن به من الاجزاء الى الاكثر

واما البيان الثاني فنقول اما الحديث الاول فيحتمل وجوها اربعة **احدها** ان يكون لفظة من في قوله بعض بعضه للتبعيض ويكون منه مفعولا لقراءة تواو يكون قوله ما استطعتم بدلا البعضه ويكون المعنى فاتوا بعضه البعض الذي استطعتم **والثاني** ان تكون من تبعيضية ايضا ويكون المفعول قوله ما استطعتم ويكون المعنى فاتوا اما استطعتم حال كونه بعضه **والثالث** ان يكون لفظة من مرادفة للباء فانه من معانيها المشهورة وقد ذكره الجوهري وابن هشام وغيرهما ويكون لفظة ما مصدرية وما نافية كما لو اتى في قوله سبحانه فاتقوا الله ما استطعتم ويكون المعنى فاتوا به ما دام استطاعتكم **والرابع** ان يكون لفظة من بيانية اما بيانا للتاتي كما قاله ابن هشام في قوله سبحانه يحلون فيها من اساور حيث جعل لفظة من بيانية لما تحلى به ويكون ما مصدرية زمانية ايضا او بيانا للوصول ويكون المعنى فاتوا اما استطعتم منه بعضا او كلا ودلالته على مطلوبهم انما هو اذا كان معنى الحديث احد الاولين او الثاني من الاخير وهو غير معلوم فاذن قلت المعنى الثالث يوجب جعل من بمعنى الباء وهو مجاز خلاف الاصل وجعل ما مصدرية وهو ايضا خلاف الاصل الا ان الاصل في ما ان يكون غير مصدرية وايضا تاويل الفعل بالمصدر خلاف الاصل وايضا على الثالث بل الرابع يكون مقتضى الحديث وجوب الاتيان بالمامور به وعدم جواز تركه وهذا ليس الا تاكيد الايجاب الثابت من الامر والتاسيس اولى من التاكيد قلنا لو سلمنا تجوز لفظة من في مرادفة الباء ولفظة ما في المصدرية وكون من حقيقة في البعض ايضا فمقول المجاز لا دخل له في الاولين ايضا اذ يجب ان يكون المعنى اذا امرتكم بشيء وله اشتهر الاتيان بالكل فاتوا بعضه الذي استطعتم منه او ما استطعتم منه حال كونه بعضه وايضا يحتاج الى التقييد في لفظ الشيء بجعله شيئا له اجزاء اي الشيء المركب وايضا يجب ارتكاب تقييد اخر ايضا فانه ليس كل مركب يجب الاتيان بما يستطاع من اجزائه كالصلوة والصوم والاخيران لا زمان في الشق الثاني من الرابع ايضا مضافا الى استلزامه تقديم المعلق على المعلق وهو ايضا خلاف الاصل وايضا يلزم خلاف اصل اخر على هذه التقادير الثلثة بل على الشق الاول من الرابع ايضا وهو اضمار لفظة الباء في قوله ما استطعتم لان الاتيان بمعنى الامتثال

الكلام في الخبر والشهرة

كما صرح به بعضهم لا يتعدى الا بالباء فلا بد من اضمار لفظة الباء مزيدة على لفظة ما وجميع تلك الامور مخالفة للاصل فلو لم يجب ترجيح الفائدة لها على المتضمن لها فلا اقل من التوقف المسقط للاستدلال واما جعل المقتضى للفائدة على التقديرين الاخيرين تاكيدا فهو غير صحيح بل يكون الغرض حينئذ بيان اشتراط التكليف بالقدرة والاستطاعة وهو حكم شرعي وليس فيه تاكيد لمدلول الصيغة اصلا وتوهم كونه تاكيدا لما علم من الادلة العقلية الاخر النافية للتكليف بما لا يطاق فاسد جدا اذ لم يعلم تقدم سائر الادلة على ذلك حتى يكون ذلك تاكيدا لها مع ان المكلفين غير محصورين عددا فيمكن ان يكون كل في مقام بيان الحكم لبعضهم واما لزوم كونه تاكيدا لما علم بالعقل فلانه يحكم بقبح تكليف ما لا يطاق فيه انما هو اذا كان ذلك من العقليات البديهية التي يحكم بها عقل كل احد ومما ذكرنا ظهر عدم دلالة الحديث على ما استدل به الرابع وكذا الثاني والثالث ايضا اما الثاني فظاهر لان لفظة الباء في قوله بالمعسور سببية ومعنى الحديث ان الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور والكلام في ذلك فانه لا شك في ان سقوط حكم لشيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت لاخر وهذا الحديث لا يدل الا على عدم سقوط الحكم الثابت لا على ثبوت حكم للميسور فالملازم في كل مقام يتكلم في ثبوت الحكم له مع قطع النظر عن ذلك الحديث فان كان ثابتا بحكم يثبوته له والا فلا فملزومه ان الميسور الذي هو مأمور به نفسه لا يسقط بالمأمور به الذي هو معسور وهو كذلك واما الاجزاء الواجب المركب فليست واجبة الاخلال كونها اجزاء وبعد تعسر الكل يصير الاجزاء من هذه الحيثية ايضا متعسرة واما مع قطع النظر عن الحيثية فلا يثبت لها الوجوب اصلا حتى لا يسقط بمعسورية الكل واما الثالث فلان قوله لا يترك اخبار مستعمل في مقام الانشاء تجوزا ومثله لا يثبت الزائد عن المرجوحية دون الحرمة التي هي مقصود المستدلين مع انه لو فلنا بدلالته على الحرمة ايضا لزم اما حمله على اطلاق مرجوحية الترك او تخصيص الموصول بالواجبات ضرورة عدم حرمة ترك الباقي في المستحبات والامتيازي احدهما فيسقط الاستدلال واولوية التخصيص من المجاز ممنوعة كما بينا في محله ولزوم التخصيص بغير المباحات على التقديرين غير مفيد للتخصيص بالواجبات ايضا مع ان لنا منع كونه انشاء ايضا بل يمكن ان يكون اخبارا عما هم عليه طريقة الناس بأنهم اذا لم يقدروا على جميع شيء لا يتركون الجميع بل هذا مقتضى اصالة الحقيقة والقول بعدم ترتب فائدة على ذلك الاخبار فاسد لعله كان في مقام يترتب عليه فوائد كثيرة كما ترى انه يحتاج المتكلم في اثناء تكلمه الى الاخبار عن احوال الناس كثيرا ويترتب عليه فوائد عديدة هذا مع ان كون لفظ الكل حقيقة في الكل المجموعي خاصة او مشتركا معنويا بينه وبين الافرادي غير معلوم بل يحتمل كونه مشتركا لفظيا او حقيقة في الثاني خاصة والمفيد للمستدل هو الاول اذ الكلام في ان العام او المطلق المتعلق الاتيان بجميع افراده يجب الاتيان بالباقي واما الكلام في المركب وتمامية الاستدلال موقوفة على القطع بكون المراد بالكل هو المركب اي الكل المجموعي وهو غير معلوم فالاستدلال مبني من تلك الاخبار والثالثة على اصالة وجوب ما تيسر من اجزاء المركب الواجب واستحبابا ما تيسر من المستحب بعد سقوط الكل عن تمام

ومنه يظهر عدم تمامية هذا الاصل ولذا ذهب جماعة منهم صاحب المدارك والمحقق الخوانساري
الى سقوط التكليف بما بقى من الاجزاء لان وجوب الاتيان بالاجزاء الممكنة او استحبابها خلاف الاصل و
الامر بالكل لا يستلزم الامر بالاجزاء الا تبعا واذا انتفى المتبوع انتفى التابع وخالف فيه جمع اخر ونسب الى
الاكثر فقالوا بوجوب الاتيان في الواجب واستحبابه في المستحب واستدلوا عليه بالاخبار المتقدمة وقد عرفت
عدم دلالتها وقد يستدل ايضا بالاستصحاب كما اشار اليه الفاضلان والشهيدان وغيرهما في مسئلة وضوء
الاقطع فقالوا غسل الجميع واجب بتقدير وجوده وذلك يستلزم وجوب غسل كل عضو فلا يسقط بعضه بفقدان
البعض وقد يستدل ايضا بالاستقراء في موارد الاحكام الشرعية فانه يكشف عن اعتناء الشارع بالاتيان
بما يمكن من الاجزاء وعدم رضائه بسقوط التكليف به بمجرد سقوط التكليف بالمجموع ويضعف الاول لانه
موقوف على تحقق التكليف السابق بالكل وهو ثم لسلم الامر بتعذره وانتفاء شرطه وهو مانع عن التكليف كما حقق
في محله فلا تكليف بالكل واذا لم يكلف بالكل لم يتحقق للباقي من الاجزاء ايضا تكليف حتى يستصحب وثانيا بانه لو سلم
التكليف بالكل وارتفاعه بالتعذر ولكن التكليف بالاجزاء لم يكن تكليفا مستقلا حتى يصح استصحابه بل تكليف تبعي
لتكليف الكل فاذا ارتفع المتبوع امتنع بقاء التابع فان المكلف به هو الجزء بشرط الجزئية وهذا غير ممكن البقاء
فلا يستصحب ولهذا اشار المحقق الخوانساري في مسئلة الاقطع حيث قال الاستصحاب في مثل هذا الموضع مما
لا يمكن اجراؤه لان الحكم السابق هو الامر بغسل المجموع من حيث هو مجموع وهو امر واحد وليس اوامر متعددة بكل
جزء منه حتى لا يبقى متعلقه هيهنا فسقط التكليف به فلا بد في غسل الجزء الباقي من تكليف عليحدة انتهى و
يضعف الثاني بمنع كشف الاستقراء عن ذلك اذ ثبوت امر الشارع بالاتيان بالاجزاء ليس الا في موارد قليلة
لا يثبت بها شيء مما ذكرنا ولكن الحاصل منه ليس غير الظن الذي ليس بحجة فهذا الاصل مما لا اصل له ولا يحكم
بثبوت الحكم الثابت للكل للجزء بعد تعذر الكل الا في موضع دل دليل خارجي على الثبوت او ظهر من حال الامر
بالقرينة ارادة ذلك وبالجملة علم ثبوت الحكم للجزء بنفسه ايضا مع قطع النظر عن كونه جزء كوجوب ستر العورة عن الناظر
فانه علم حرمة نظره الى كل جزء منها ووجوب ستره منه فلو تعذر ستر بعض جلد العورة عن الناظر وجب لحرمة
النظر الى كل جزء منه بخصوصه بل يمكن ان يقال انه يصدق العورة على كل جزء منها وعلى الكل فهو مطلق القابل للجميع
والكل من افرادها وان كان المجموع ايضا فردا كالماء فكل حكم متعلق بالعورة يتعلق بكل فرد مستقلا فلا يسقط
بسقوط الحكم عن الجميع ومنه يظهر وجوب ستر ما امكن من العورة في الصلوة ايضا بخلاف غسل بعض اعضاء
الوضوء اذا لم يتمكن من غسل الجميع او الاستنشاق باحد المنخرين اذا لم يتمكن بهما ان قلنا انه جذب الماء من المنخرين
او احياء بعض ليلة امر باحيائها جميعها او قراءة بعض من الدعاء الذي ورد قراءته ومثل ذلك صوم ايام من
كل شهر وايام البيض وعمل ام داود وتسبيح الزهراء والتعزية والسلام في العاشوراء والذكر عند طلوع
الشمس وغروبها او قراءة خمسين اية في كل يوم وقراءة القدر سبعا على القبر والاستغفار وقول العفو في الوتر

(هامش: دون بعض)

(هامش: وفي بعض نسخ الاصل [illegible])

وقد ظهر مما ذكرنا انه لا فرق في الاتيان بالفرد المحرم بين ان يكون مطلوبا وعاما بالعموم الافرادي وتعذر الاتيان بالجميع يجب الاتيان بما امكن اجتماعا والتخيير بكون كل واحد واحد من الافراد مناطا للحكم وسببا للاثبات والنهي نفسه من غير كونه كاشفا واما ان كان فهم ذلك من الدلالة الالتزامية التبعية ولكنه غير صالح للحكم تبعا لذلك هو المانع من جريان الاستصحاب وكذا الكلام فيما اذا ورد استحبابا امور عديدة او وجوبا في فعل واحد كاستحباب كل من الاستغفار والعفو والدعاء للأخوان في الوتر فلا يسقط احدها باتيان الباقين لان كلا منها مستحب مستقل ولربما تناط البعض بالبعض ومن هذا القبيل ما لو امر باشياء بالعطف كقوله اعط زيدا وعمرا وبكرا فان الاصل عدم توقف البعض على البعض بخلاف الامر بالعنوان ثلثمائة مرة فانه لم يعلم استحباب المائة المتقدمة وكذا ثمان ركعات نوافل الظهر واربع المغرب وثمان التهجد فالاصل في الكل عدم مشروعية البعض اذا تعذر الجميع الا مع الدليل ومن يقول بثبوت الحكم للاجزاء حيث يقول بمشروعيته مطلقا بل منهم من تعدى الى الاجزاء العقلية ايضا فلو امر باعطاء الفقير درهم تعذر يجب حينئذ اعطاء اخر لان امثال الامر بالجنس وهو ضعيف جدا لان الاجزاء العقلية متحدة في الخارج وليست من الاجزاء عرفا والتعذر انما هو في ظرف تحليل العقل بل قد يتوهم التعدي الى الاوصاف والازمنة ايضا فلو امر بصلوة ركعتين في المسجد وتعذر الصلوة بعينه دخول المسجد وهو ضعيف ثالثة عاشرة لا شك ان الاكراه ينفي تحريم المحرمات في الجملة ولا غرض لنا هنا بتحقق قدر الاكراه وموارد نفيه التحريم بل المقصود انه اذا اكره على احد المحرمين فلا ريب في تحريم ارتكابهما معا فعل بعضي وارتكاب احدهما تعيينا اي منهما كان لكون ارتكابه بخصوصه بالاختيار ام لا التحقيق هو الثاني لان الاحتمالات المتصورة اربعة تحريمهما معا ووجوب تركهما وعدم تحريمهما كذا التحريم واحد معين من حيث هو دون الاخر تحريم واحد لا على التعيين وذلك لانه اما يجوز فعلهما معا او لا وعلى الثاني اما يجوز فعل واحد لا وعلى الاول اما يجوز فعل واحد معين اولا على التعيين الاول هو الثاني والثاني هو الثالث والثالث هو الرابع والرابع هو الاول الاول باطل لان منافاة على انتفاء التحريم مع الاكراه على واحد معين من انتفاء الضرر والضرار وغيره يجري فيهما ايضا وكذا الثاني لعدم دليل على انتفاء تحريمهما والثالث مستلزم للترجيح بلا مرجح فلم يبق الا الرابع وهو المطلوب هذا اذا لم يكن لاحدهما مرجح والا فمعينه هو ومن هذا القبيل ما لو كان احدهما مقدما على الاخر في الوجود كان يكره على افطار اليوم او غد فمعين الغد لانه لا اكراه اليوم فلا موجب للافطار عائدة من القواعد المتفقة عليها بين الامامية والعدلية امتناع اجتماع الامر والنهي ويترتب عليه بطلان كثير من العبادات والمعاملات بناء على اقتضاء النهي للفساد وقد يشبه مقام البطلان وعدمه وبيانه ان الامور المتعلقة بمتعلق ومن الواضح التوقف ان الامر والنهي المجتمعين في مادة لا يخلوا اما يكون المامور به مطلقا او عاما او خاصا وعلى التقادير اما يكون المنهي عنه عاما او خاصا فهذه ستة اقسام واما المنهي عنه المطلق فهو ايضا عام لان النهي عن المهية نهي عن جميع افرادها فان كان الامر مطلقا والنهي عاما فوصل ولا تغلب

فالحكم ببطلان الصلوة لان الامر بالمطلق امر بالمهية المتحصلة واثبات الوجوب التخييري الموجب للقضاء لكل فرد منها انما هو بواسطة اصالة عدم اشتراط الكونها في ضمن فرد خاص وهذا الاصل لا يبقى مع النهي العام عن جميع افراد الغصب لانه يزول بالامتناع اجتماع الامر والنهي فيكون المامور به مشروطا بكونه في ضمن غير المغصوب فلا يكون المتحقق في ضمن المغصوب مامورا به فيكون باطلا ويدل عليه ايضا فهم العرف من ذلك اختصاص المامور به بغير المنهي عنه وان كانا عامين نحو يجب علينا جميع افراد الصلوة ولا تغصب او اكرم العلماء ولا تكرم البصريين فلما كان دلالة الامر على جميع الافراد بالدلالة اللفظية كدلالة النهي فلا مرجح لزوال احدهما بالاخر ولا يفهم عرفا تخصيص احدهما معينا بل يحصل التعارض في مورد الاجتماع ولما كان الحكم عند التعارض وعدم المرجح التخيير فالحكم هو التخيير وصحة المامور به لو اختار الامر الا ان يكون لاحدهما مرجح من المرجحات التي يرجع اليها عند التعارض فيتعين او ينتفي التخيير بدليل اخر كاجماع فيرجع الى الاصل فيهما العدم ما من اخر ولازمه بطلان المامور به لانه مقتضى الاصل وكذا الحكم عند من لا يقول بالتخيير عند التعارض بل يتوقف او يحكم بالتساقط والرجوع الى الاصل وان كان المامور به مطلقا والمنهي عنه خاصا نحو اكرم العالم ولا تكرم هذا العالم او هذا البصري وكان عالما نحو صل ولا تكن في هذا المكان المغصوب فحكم البطلان لو اشتمل فرد من المنهي عنه لشمل ما مر في الاول بعينه ولو كان المامور به خاصا والمنهي عنه خاصا نحو اكرم العلماء ولا تكرم هذا البصري وكان عالما فحكم البطلان ايضا لوجوب تقديم الخاص على العام ولو كان المامور به خاصا والمنهي عنه عاما نحو اكرم هذا العالم لو كان بصريا او لا تكرم العلماء او لا تكرم البصريين او صل في هذا المكان ولا تغصب فالحكم الصحة لما مر من وجوب تقديم الخاص ولو كانا خاصين فحكمهما كالثاني بلا تفاوت ثم خصوصية المامور به تارة يكون باللفظ كما مر واخرى من جهة خارجية وان لم يكن اللفظ خاصا كما اذا قال اكرم العالم ولا تكرم البصري وانحصر العالم في البصري وهذا على قسمين لان الامر اما يعلم الانحصار او لا فان علم فحكمه حكم الخاص اللفظي والا فحكمه حكم المامور به العام او المطلق ومثله خارج عما نحن فيه لان الكلام في اوامر الله سبحانه ولكن كون الخاص بواسطة الانحصار مثل الخاص اللفظي انما هو اذا كان المامور شخصا واحدا في وقت معين واحدا وكان الانحصار متحققا في جميع اوقات الامر بجميع المامورين اما لو كان المامور به اطلاقا من حيث الوقت والشخص او هما فحكمه حكم التقدير الاول ولو كان المامور به عموما من حيث الوقت نحو اكرم العالم في كل اول شهر وانتفى الانحصار في اول شهر واحد في البصري او من حيث المامورين نحو اكرموا العالم خطابا بمجاعة وانتفى الانحصار لبعضهم او من الجهتين معا وانتفى الانحصار للجميع في بعض الاوقات وفي جميع الاوقات لبعضهم او في البعض للبعض فليس كذلك بل هو من قبيل تعارض العامين وحكمه كالثاني بعينه ومن هذا القبيل قولك صل ولا تغصب مع انحصار المكان المتخصص في المكان المغصوب لعموم المكلفين والاوقات نعم لو كان دليل العموم في الوقت والشخص غير

العموم القطعي ولم يكن شاملا لمحل الانحصار كما اذا كان دليل العموم الاجماع ولم يتحقق في محل الانحصار مثل ان يقول بعضهم بسقوط الصلوة حكم البطلان لعدم دليل على كون هذه الصلوة مأمورا بها فتكون باطلة سواء وقع في الدار بكون دليل النهي ايضا الاجماع ام لا لان الاصل ايضا مع البطلان ثم انه لا فرق في جميع ما ذكر من التقادير بين ان يكون متعلق النهي عين المامور به وجزئه او شرطه واما لو تعلق النهي بالمقدمة فلا يخلو اما ان يكون لها افراد يمكن التوصل بكل منها الى ذي المقدمة او ينحصر ما يمكن به التوصل اليه بفرد فان تعددت افرادها فان كان متعلق النهي عموما او خصوصا بعض افرادها فلا بطلان في المقدمة ولو بالتوصل اليه بالمقدمة المحرمة لان حرمة بعض افراد المقدمة لا تنافي كون ذي المقدمة مامورا به بوجه لامكان التوصل اليه بالمقدمة المباحة وكذا التوصل اليه بالمحرمة لان وجوبها توصلي يتحقق وهو وجوب شرعي فحيث امكن التوصل بالمقدمة المحرمة التي هي غير المقدمة الواجبة وان لم يبح المقدمة الواجبة ولكن حصل التوصل فلا يجب عليه مقدمة اخرى كما بيناه مفصلا في مناهج الاحكام ثم لو كانت المقدمة عبادة فاسدة بالنهي وكان محل ذي المقدمة موقوفا على صحتها كالوضوء والغسل بالنسبة الى الصلوة يبطل ذو المقدمة ايضا بالتوصل بالمقدمة المنهي عنها وان كان متعلق النهي جميع افرادها فهو كصورة انحصار المقدمة في المنهي عنها وان انحصر المقدمة التي يمكن التوصل بها الى ذي المقدمة في فرد مع علم الامر بالانحصار فما يكون الانحصار معلوما دائميا لكل شخص او يكون اتفاقيا في بعض الاوقات لبعض الاشخاص فان كان دائميا يجري فيه التقادير السابقة المقدمة من اطلاق المامور به وعمومه وخصوصه مع عموم المنهي عنه وخصوصه بجميع شقوقه وحكمها حكمها بعينه بعد ملاحظة ما بيناه في الاصول من امتناع اجتماع النهي مع الوجوب ولو كان توصليا وايجاب ارتفاع وجوب المقدمة لارتفاع وجوب ذي المقدمة فتعلق النهي بالمقدمة كتعلقه بذي المقدمة فبعد حذف المقدمة من البين يرجع الى التقادير المتقدمة ومنه يعلم ان حكم ما اذا كان الانحصار اتفاقيا حكم انحصار المامور به في المنهي عنه بعينه بحذف المقدمة من البين وعدة ثمرات فاسدة في الفروع كثيرا استيفيناها في باب الصلوة في المكان المغصوب والوضوء والغسل والتيمم فيه وفي آنية الذهب والفضة وغير ذلك فعليك بتطبيق الكل واستنباط الفروع من الاصول **عائدة** قد ذكرنا سابقا الاعلام شكر الله مساعيهم الجميلة مسئلة تكليف الكفار بالفروع في الاصول وقد ذكرناها ايضا في كتبنا الاصولية الا اني لما عثرت على كلام فيها للبعض مشايخ والدي قدس سرهما وهو الشيخ المحدث الجليل الشيخ يوسف بن احمد البحراني صريح في المخالفة مع القوم فجددت الكلام فيها فاقول قد صرح اصحابنا بكون الكفار مكلفين بالفروع مخاطبين بها ويظهر من العلامة في المنتهى في بحث غسل الجنابة عدم الخلاف فيه من اصحابنا حيث نسب الخلاف فيه الى بعض العامة وصرح جماعة منهم صاحب الذخيرة والدي العلامة بكونه اجماعيا ويدل عليه بعد الاجماع وجوه من الادلة **الاول** وجود المقتضي له وانتفاء المانع اما الاول فلعموم كثير من الخطابات التكليفية نحو قوله سبحانه وتعالى على الناس

الاول من ادلة الاصحاب

ج البيت وقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان وقوله جل جلاله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وقوله ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله تعالى ويل للمطففين الاية وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه ومثل قوله اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل الى غير ذلك والاخبار المصرحة بان الله فرض على العباد كذا وكذا ويجري الحكم منها الى جميع الاحكام بالاجماع المركب القطعي وتنقيح المناط القطعي واما الثاني فلان لعدم مانع آخر سوى الكفر بالاجماع وهو للكفر غير صالح اذ لا يتصور وجه لمانعيته سوى كونه شرطا للقبول في بعض التكاليف وهو غير صالح للمانعية لان الشرط عندنا لا يتوقف على المكلف به اجل عليه حصوله وانما يتوقف على المكلف اجل عليه تحصيله وانما يلزم عدم التكليف بالحدث الاكبر او الاصغر بالصلوة والحج ويلزم منه عدم كونه مكلفا بالغسل والوضوء ايضا لان وجوبهما غيري لا يجبان الا بعد وجود ذلك الغير **الثاني** انه مما لا شك فيه ان الكافر في كل آن مكلف ان يؤمن ثم ان باشر احكام الايمان لانه مكلف بالايمان فقط ثم بعده يصير مكلفا باشر احكامه فيجب عليه الايمان ثم الصلوة مثلا في كل آن وان سقط تلك الصلوة المسبوقة بالايمان ولا نريد من تكليفه بالفروع الا ذلك او نريد انه مكلف بالصلوة ولو مجردة عن الايمان وذلك كما نقول ان المحدث مكلف بالطهارة ثم الصلوة او الصلوة المسبوقة بالطهارة لانه مكلف بالطهارة فقط ثم بصير مكلفا بالصلوة لا نقول انه مكلف بالصلوة ولو مجردة عن الطهارة والتحقيق ان التكليف بالشيء عبارة عن طلبه مع شرائطه المقدورة ان كان شروطا يتعلق الطلب خاصة فعند تعلق التكليف في الآن الاتيان بشرطه ثم به يكون مكلفا به فان التكليف بشيء ليس الا طلبه سواء كان طلب ايجاده على ترتيب خاص بان يوجد الا شيء ثم ذلك او لم يكن لترتيب من البديهيات التي لا يقبل التشكيك انه سبحانه يريد من كل آن من اوقات الصلوة او الزكوة مثلا من الكافر ان يؤمن ويصلي ويزكي ويطلب منه ذلك كما يريد من المؤمن المحدث ان يتطهر ويصلي الا ان يكون المطلوب هو الايمان فقط ثم بعد ايمانه يتعلق الطلب بالصلوة ولا نريد من التكليف الا ذلك **الثالث** انه لو لم يكلف الكفار بالفروع يلزم ان يكون معصية الكافر الذي يصدر منه جميع المعاصي كظلم المؤمنين وقتلهم وسبي ذراريهم بل تخريب الكعبة التي جعلها الله قبلة للناس وتحريق القرآن ومنع المؤمنين عن اقامة اذكان الايمان مساويا مع من لم يصدر عنه شيء من ذلك بل اعان المؤمنين واواهم ونصرهم وشيد اركانهم فيكون معصية جنكيز الغل الذي قتل الناس من شرق العالم الى غربه وخرب بلاد المؤمنين وطرد وسبى نسوانهم وعيالهم ونهب اموالهم مساويا مع من اعانهم واحسن اليهم بل يكون معصية كافر قتل نبيا او اولاده كمعصية من اعانه ويكون معصية ابي جهل وابي لهب في مزج جبهة النبي المقدسة وكسر رباعيته الجبارة كمعصية كافر اعانه على ذلك الاسلام ويكون عذابهما واحدا وبطلان ذلك من البديهيات التي لا يقبل جاهل فضلا

ان امثال هذه الامور محرمة عند الكافر ايضا فهو عصى على مذهبه فيكثر اثمه وعقابه لذلك قلنا اولا نفرض الكلام في كافر لا شرع له تحكيما للجهال والطب ايضا وثانيا انه لا اثر له في عدم كون الكفار مكلفين بفروع مذهبهم بعد ظهور الاسلام والا لم يكن الاسلام ناسخا لجميع الاديان ولم يكن بعثة سائر الانبياء منتهية ببعثة خاتم الانبياء صلى الله عليه وسلم فلو لم يكونوا مكلفين بفروع عالم يكن لهم تكليف بالفروع اصلا ويلزم من ذلك ايضا ان لا يكونوا مكلفين الا بتكليف واحد هو الاسلام فلا يكون لشئ من جزاءاتهم تكليف اصلا ويكونون مطيعين كالصبيان في جميع سائر الافعال والصفات ولعل ذلك ايضا مما يشهد البديهة بل الضرورة ببطلانه ويلزم ايضا ان لا يجوز الزامهم في الدعاوي والمناقبات في سائر الافعال على امر اصلا الا على ما يلزمهم اخذا بقولهم وهذا ايضا ظاهر البطلان الرابع انه لا اثر له في تكليف الكفار بالاسلام والايمان وفي الاخبار دلالة على انهما ليسا محض التصديق بل العمل جزء منهما ايضا فيكونون مكلفين بهما بفحوى صحيحة الكافي عن ابي جعفر عليه السلام قيل لامير المؤمنين عليه السلام من شهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله كان مؤمنا قال فابن فرايض الله قال وسمعته يقول كان يقول على اثره لو كان الايمان كلاما لم ينزل فيه صوم ولا صلوة ولا حلال ولا حرام الحديث ورواية شعبان السمط عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها الاسلام هو الظاهر الذي عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت وصيام شهر رمضان فهذا الاسلام الى غير ذلك الخامس خصوص ما دل على تكليفهم بالفروع نحو قوله سبحانه ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وقوله فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمهم على الجميع وقوله ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة الى غير ذلك وقد خالف في ذلك بعض العامة فقالوا بعدم تكليفهم بالفروع واحتجوا بانه لو وجبت الصلوة مثلا على الكافر لكان اما حال الكفر او بعده والاول باطل لامتناعه والثاني باطل بالاجماع على سقوط القضاء لما فاته حال الكفر وبانه لو كان واجبا لوجب القضاء كالمسلم والجامع مدارك المصلحة المتعلقة بتلك العبادات والجواب عن الاول انا نختار انه يجب بكونه مكلفا حال الكفر بكونه مكلفا في ذمته فيختار تكليفه فيه بان يترك الكفر ويصلي لتكليف المحدث في زمان الحدث بالصلوة والامتناع فيه اصلا وان اريد بكونه مكلفا مع الكفر وشرطه فيختار انه مكلف به بعده بمعنى ان يتركه ويصلي ولا يلزم منه القضاء لو لم يفعل لانه امر جديد سلمنا انتفاء وجوب القضاء ولكنه اذا لم يكن دليل على سقوطه والاجماع اسقطه ومنه يظهر الجواب عن الثاني ايضا مع ان قياسهم فيه منتقض بالجمعة وايضا الفرق واقع لان في حق الكافر لو امر بالقضاء حصل التنفير عن الاسلام وقد ذهب الى هذا القول من اصحابنا المتاخرين المحدث الكاشاني في الوافي في كتاب الحج سنه والمولى محمد امين الاسترابادي في الفوائد المدنية والشيخ رضي الدين علي بن احمد العاملي في بحث غسل الجنابة من شرح مسئلة وجوب الغسل على الكافر بعد اسلامه المنسوب الى المشهور بين اصحابنا وتعليل من جانبهم بكون الكفار مخاطبين بالفروع ما خلا صحة ان ما ذكروه منظور فيه عندي من وجوه

الاول

الاول عدم الدليل على التكليف المذكور وهو دليل العدم الثاني الاخبار الدالة على توقف التكليف على الاقرار والتصديق بالشهادتين منها ما رواه ثقة الاسلام في الكافي في الصحيح عن زرارة قال قلت لابي جعفر اخبرني عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق فقال ان الله تعالى بعث محمدا الى الناس اجمعين رسولا وحجة الله على خلقه في ارضه فمن آمن بالله وبمحمد رسول الله واتبعه وصدقه فان معرفة الامام منا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله ورسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ويعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله ورسوله ويعرف حقهما الحديث وهو كما ترى صريح الدلالة على خلاف ما ذكره فانه متى لم يجب معرفة الامام قبل الايمان بالله ورسوله فطريق الاولى معرفة سائر الفروع التي هي متفرعة من الامام والحديث صحيح السند باصطلاحهم صريح الدلالة فلا وجه لرده ومما رواه الثقة الجليل احمد بن ابي طالب الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن امير المؤمنين ع في حديث الزنديق الذي جاء اليه مستدلا بآيات من القرآن فاشتبه عليه حيث قال ع فكان اول ما قهرهم به الاقرار بالوحدانية والربوبية والشهادة ان لا اله الا الله فلما اقروا بذلك ألزمهم الاقرار بالنبوة والشهادة بالرسالة فلما اقروا بذلك فرض عليهم الصلوة ثم الصوم ثم الحج الحديث ومنها ما رواه الثقة الجليل علي بن ابراهيم القمي في تفسيره عن الصادق ع في تفسير قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالاخرة كافرون حيث قال ترى انما قهر عز وجل طلب من المشركين زكوة اموالهم وهم بها كافرون به حيث يقول وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة انما دعى الله للايمان به فاذا آمنوا بالله ورسوله افترض عليهم الفرض وما ورد عن البائر ع في تفسير قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولوا الامر منكم حيث قال كيف يامر بطاعتهم ويرخص في منازعتهم انما قال ذلك للمأمورين الذين قيل لهم اطيعوا الله واطيعوا الرسول الثالث لزوم تكليف ما لا يطاق اذ تكليف الجاهل بما هو جاهل به تصوروا وتصديقا عين تكليف ما لا يطاق الرابع الاخبار الدالة على وجوب طلب العلم كقولهم ع طلب العلم فريضة على كل مسلم فان مورد هذا المسلم دون مجرد البالغ العاقل الخامس انه كما يعلم انه ع امر احدا ممن دخل في الاسلام بقضاء صلوة كذلك يعلم منه انه لم امر احدا منهم بالغسل من الجنابة بعد الاسلام مع انه قل ما ينفك احد منهم من الجنابة في تلك الازمنة المتطاولة ولو امر بذلك لنقل وصار معلوما واما ما رواه في المنتهى عن قيس ابن عاصم واسد ابن خزيمة مما يدل على امر النبي ع بالغسل لمن اراد الدخول في الاسلام فمجرد عامي لا يعضد حجة السادس اختصاص الخطاب القرآني بالذين آمنوا ودعوى ان ايها الناس في بعض هذه الآيات يحمل على المؤمنين بحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص كما هو القاعدة المسلمة بينهم احتج العلامة في المنتهى على ان الكفار مخاطبون بالفروع بوجوه منها قوله سبحانه وتعالى على الناس حج البيت يا ايها الناس اعبدوا ربكم ومنها ان الكفر لا يصلح للمانعية حيث ان الكافر متمكن من الاتيان بالايمان اولا حتى يصير متمكنا من الفروع ومنها قوله تعالى لم نك من المصلين وقوله تعالى فلا صدق ولا صلى

وقوله سبحانه ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة والجواب عن الاول بما عرفت من الاجماع الدال على عدم التكليف الا بعد معرفة المكلف المبلغ وبما ذكرنا في الوجه الثالث والسادس وعن الثاني انه معاند وعن الثالث فبحمل الاولى على المخالفين المقرين بالاسلام اذ لا تصريح فيها بالكفار ويدل عليه ما ورد في تفسير علي ابن ابرهيم من تفسيرها باتباع الائمة اى لم يكونوا اتباع الائمة وهو مروي عن الصادق وفسر المصلين في الاية بمعنى الذي يلي السابق في المحلية قال فذلك الذي عنى حيث قال لم نك من المصلين اى لم نك من اتباع السابقين وعن الكاظم يعني انا لم نصل بوصي محمد ولا اوصيا من بعدهم ولم نصل عليهم واما الاية الاخرى فيجوز جعل الصلوة فيها على بادئ الامر بحيث لا يشمل الاخبار في الاية الاولى فان للفظ من الالفاظ المجملة المتشابهة المحتاج في تعيين المراد منها الى التوقيف واما الاية الثانية فيما عرفت في الوجه الاول من الخبر الوارد بتفسيرها انتهى ملخص كلامه اقول الجواب اما عن دليل الاول فبوجود الدليل على التكليف المذكور وهو الادلة التي قدمنا ذكرها واما عن الثاني فلا بعد بحيث يشق من ذلك الا بحياد لو دك على ما زامه لخالفها العلم العلماء الاخيار وشهرة القدماء واياب الكتاب العزيز وعونان الاخبار المتواترة وثانيا بعدم دلالتها على مطلوبه اصلا وذلك لان مرادنا بكون الكفار مكلفين بالفروع ان الله سبحانه هل طلب منهم ان يؤتوا الزكوة ويصلوا مثلا منهم حال كفرهم مكلفين بالاتيان بذلك الترتيب اى الايمان اولا ثم الصلوة حتى لو تركوها معاقبا بتركهم على تركهم الصلوة ما يترتب على ترك المؤمن اياها من العقاب والقضاء ولا دليل على سقوطه وغير ذلك لم يرد ان الله طلب منهم ان يصلوا ولو مع الكفر وانما ذلك شان المطلوبين بلا ترتيب ولا شك ان المولى اذا امر عبده باشياء مرتبا فيقول له حين كونه في البصرة اذهب الى البغداد فاذا دخلت البلد فاشتر لي فيها كذا فاذا اشتريته فاذهب الى الكوفة واذا فرغت من الكوفة فاشتر كذا وان ترك واحدا منها اضرب له عشرة اسواط يكون العبد مكلفا بالذهاب ببغداد وبشراء البيت فيها وبالذهاب الى الكوفة وبشراء ما امر به وبالاتيان بالمامور به ولا يقال في شئ منها انه تكليف بما لا يطاق ولو ترك الجميع حتى يترتب على كل منها ضرب عشرة اسواط ومع ذلك يصح ان يقال انه لم يكلف ببناء البيت وهو في البصرة ولا بالاقتراش وهو لم يدخل بغداد كيف يجب عليه بناء البيت ومعناه ان هذا التكليف ترتبي لم يطلب المتاخر الا بعد المتقدم يعني انه طلب ان يكون فعل المتاخر بعد المتقدم وهذا الطلب يتحقق قبل تحقق المتقدم لا انه يطلبه بعد فعل المتقدم وان الطلب سيتحقق بعد فعل المتقدم وفي الاحاديث انه لم يطلب معرفة الامام وهو لم يعرف الله اى حال عدم معرفته او الزكوة حال الشرك بل طلبه بالترتيب اى طلب الترتيب الاخروي ان الله سبحانه طلب الصلوة من المؤمنين مطلقا ومع ذلك يصح ان يقال ان الله سبحانه امر العباد بعد دخول الوقت بالطهارة ثم الصلوة ثم ندبهم الى التعقيب الى ان قال ومن لم يطهر من الحدث فكيف يجب عليه الصلوة وهو محدث نظير قوله فكيف يجب عليه معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله وان يقال اولا ان الله عز وجل طلب من المحدثين الصلوة وهم محدثون نظير قوله اولا انه طلب من المشركين زكوة اموالهم وهم يشركون به وان يقال اول ما كلفهم به بعد دخول الوقت الطهارة فلما تطهروا اتاهم بالصلوة فلما صلوا

ثلاثة بالتعجب نظير ما ذكر في الحديث الزندين والحاصل انه حمل ذلك الاخبار على التوبيخ في تحقق الطلب لا ان كذلك بل المراد بيان ترتب الاثبات بالمطلوب والقيد في الحديث الاول والثاني بقوله وهو لا يؤمن بالله وقوله وهم يشركون التصريحين في الحالية اي لم يطلب عنهم معرفة الامام والزكوة في ماتين الحالتين وهو كذلك كما لم يطلب الصلوة والصوم حينئذ اي مع هذا القيد انه لو كان مطلوبا والحال هذه لصح اذ ليست الصحة الا موافقة المطلوب وهذا ظاهر غاية الظهور واما الحديث الاخير فلا دلالة له اصلا واما عن الثالث فبانه انما يتم في حق الكافر الذي لم يسمع بمجيء النبي وانزله شرايع واحكاما ولم يخطر بباله والحق في مثله عدم التكليف ببعض الاصول ايضا والكلام فيمن سمع دعوة النبي وتصور اجمالا انه يدعي احكاما وتكليفا في ذلك ليس تكليفا بما لا يطاق والا لكان تكليف العامي الذي سمع دعوة المجتهد وتصور بالاجمال انه يبين احكاما للمكلفين تكليفا بما لا يطاق واما عن الرابع فبانا لم نجد طلب العلم على المسلم الا بمقتضى عدمه على غيره وكان للتخصيص نكتة كما بان واما عن الخامس فبكتابة عمر ونا الغسل عن الامر بغسلهم كبار التكاليف بل الاجل ورود ذلك العموم لاحاجة الى النقل لو امروا بالغسل مع انه نقل امر تميم بالغسل حتى اسلم وقال اسد وسعد لصعب واسعد كيف تفتون اذا دخلتم هذا الامر فالانتقال وشهد شهادة الحق وذلك بشعر بكون ذلك معروفا بينهم مسلما ولا عندهم واما عن السادس فبان اخصاص بعض الخطابات لا يدل على اخصاص البواقي وليس ذلك من بقاء حمل المطلق والعام على المقيد والخاص اصلا ولعل النكتة في التخصيص اشرفية المؤمنين ولاجل انهم كانوا يطيعون الاوامر ويتبعونها ويحصون عنها دون الكفار مع انه لا يخص الحكم الشامل للكفار ايضا بالمؤمنين كقوله سبحانه يا ايها الذين امنوا انتم بما ذكرنا يظهر ما في بعض اجوبة عن احتجاجات المشهور واما ما ذكره جوابا عن الثاني من انه معاندة ففاسد جدا الا ان بعد عموم الخطاب ووجود المقتضي يكفي عدم ثبوت المانع فعلى مدعي الاثبات ادعاء كون شيء ما من المصادر وكذا ما ذكره في الجواب عن الثالث من الحمل على الخالفين المقرين بالاسلام وانه لا تصريح فيها بالكفار فانهم يقولون بعد ذلك وكانكذب يوم الدين وهذا تصريح بانهم هم الكفار فان المخالفين لا يكذبون يوم الدين واما ما ورد في تفسير الاية فمع ضعف سنده عدم انتهاضه حجة اذ ذلك بل لا يصلح للاحتجاج لو كان من الاخبار الصحيحة ايضا اذ الاية يجب حملها على اخبار الاحاد في ما عدا التكاليف والمورد ليس منها فيمكن ان يكون من البطون التي لا تمانع العمل بظواهرها ولا تزاحمه واللفظ ليس من الالفاظ المجملة المتشابهة اصلا عائدة صرح جماعة من الاصحاب بما لا شك عدم تداخل الاسباب وبنوا عليها مسائل في كثير من الابواب وانكرها جمع من المتاخرين وقالوا انها اصل غير اصيل بل صرح المحقق الخوانساري في شرح ثم انه كلام خال عن التحصيل وغير بين ولا مبني على اصل ثم تكشف عن بطلانه وعدم صحته فقول فصل فقول معنى عدم تداخل الاسباب عدم تداخلها من حيث هي اسباب او عدم تداخلها في التسبية بمعنى تواردها على مسبب واحد والمقصود لازم المعنى وهو عدم تداخل المسببات بمعنى عدم مسببية امر واحد لسببين مستقلين ولعل عدهم عدم التسبية

على وجه الحكمة فعدم تداخل الاسباب هو السبب في عدم تداخل المسببات ثم الاسباب على قسمين احدهما الاسباب الواقعية والعلل العقلية الامرية التي هي المؤثرات الحقيقية في وجود المسببات وثانيهما المعرفات والامارات للعلل الواقعية الكاشفة عن وجود المؤثر ومنها الاسباب الشرعية التي جعلها الشارع مناطا للاحكام الشرعية ورتب عليها ثبوت الاحكام فانها كاشفة عن المصالح الواقعية التي هي العلل الحقيقية فاما كان من الاول فلا شك ان التداخل فيه محال لامتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد اعم من ان يراد من الاجتماع اجتماعهما في ايجاد معلول واحد في الخارج فعلا لامتناع ايجاد الموجود لو كان كل منهما مؤثرا مستقلا وعدم العلة التامة لو كان المؤثر منهما معا او يراد اجتماع امرين صالحين لايجاد المنع الواحد في الخارج وان كان وجود المنع الواحد مستندا الى احد منهما اذ لو اجتمعا في الخارج فذلك المنع الواحد الموجود ان كان مستندا الى احدهما تخلف عن الاخر وهو ترجيح وان كان مستندا اليهما تخلف عنهما وهو ايضا ترجيح فلا بد من تاثير كل منهما في معلول عليحدة فلا بد من تعدد مطلقا وعلى هذا فلا يراد من الاسباب في قولهم الاصل عدم التداخل الاسباب هذا القسم منها لان الاصل انما يستعمل في مكان جاز التخلف عنه بدليل بل يصرحون بان الاصل عدم التداخل الا فيما ثبت فيه التداخل وكذا الكلام في جواز التداخل فيما كان من الثاني اذ المعرف علة للوجود الذهني ومعلولية موجود واحد ذهني لمتعدد جائزة ولذا يستدل على مطلوب واحد بادلة كثيرة ويصح ان يستند وجود ذلك الموجود الذهني الى كل منها ولذا لا يرتفع ذلك الموجود الذهني بظهور بطلان واحد من الادلة بل يكون باقيا بحاله بعينه كما كان فان قيل حصول المعرف ووجود ذلك الموجود الذهني ان كان مستندا الى واحد يلزم عدم كون الاخر معرفا بل تخلف المعلول عن العلة التامة لان كلا منهما علة تامة للتعريف بايجاد الموجود الذهني وان كان مستندا الى الكل منهما يلزم تعريف المعرف وايجاد الموجود وان كان مستندا اليهما يلزم كون المعرف كليهما معا فلا تعدد في المعرف قلنا فرق بين الموجود الخارجي والذهني حيث انه لا يمكن صيرورة الشيئين في الخارج شيئا واحدا بخلاف الموجود الذهني فانه يصير الف موجود ذهني موجودا واحدا بمعنى تطابق موجود واحد في الذهن الف موجود خارجي فينتزع من كل من الف موجود صورة ذهنية كلها منطبقة على موجود ذهني واحد كالتواتر المنتزع من جميع افراده ولذا ترى انه يبطل دليل واحد مما استدل عليه باد لة كثيرة ولا يبطل المدلول بل هو بين بان على ما كان فيستفاد من كل معرف موجود ذهني ويتطابق جميع تلك الموجودات او يتحد في الذهن وهذا هو المراد من اجتماع المعرفات على امر واحد وظاهر ان هذا امر جائز ولا كلام في ذلك الجواز وانما الكلام في ان الاصل فيه التداخل او عدمه وهذا الكلام ايضا مختص بالاسباب الشرعية التي هي محط كلام الفقيه ومجرى الاصل دون غيرها فالمراد ان الاصل في الاسباب الشرعية وهي التي يلزم من وجودها وجود امر شرعي مقابل الشرط الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجودها الوجود هل هو التداخل او لا ثم اعلم ان الاسباب الشرعية المتعددة بكثرتها على قسمين لانها

انما تمس حاجة الشارع من حيث توقفه على حصول امر اخر اصلا او السبب امر اخر يرتبط الشارع المسبب عليه والقسم الاول على نوعين لان قول الشارع المتعدد الذي ليس سببا انما لا اختلاف فيه اصلا وفيها اختلاف بحسب انضمام الاوصاف فالاول نحو قوله لزيد صم يوما ثم يقول ايضا صم يوما ثم يقول ايضا صم يوما والثاني على صنفين لان الاوصاف المنضمة اما ان تضمن اجتماعها في شيء واحد شخصي او لا مثل الاول نحو يجب صوم يوم ثم قال يستحب صوم يوم او صم يوما وجوبا او صم يوما ندبا بان يكون الوصفان قيدين للفعل دون الامر ونحو صل ركعتين اداء وصل ركعتين قضاء بان يكون الوصفان قيدين للركعتين والثاني نحو قوله صل ركعتين تحية المسجد وصل ركعتين للزيارة او اغسل للتبرد واغسل للزيارة واغسل للجنابة سواء كان الامران متفقين في الوجوب او الاستحباب او مختلفين والقسم الثاني ايضا على نوعين لان الشارع اما ان رتب المسبب على امر واحد ولكن حصل التعدد بفعل المكلف نحو قوله من وطيء حائضا فليتصدق بدينار فوطيء المكلف مرتين ونحو من مال فليتوضأ فمال مرتين او رتبه على امرين متغايرين نحو من وطيء حائضا فليتصدق بدينار ومن نظر الى اجنبية مثلا فليتصدق بدينار او من مال فليتوضأ ومن نام فليتوضأ او من اجنب فليغتسل ومن مس ميتا فليغتسل والظاهر انه لا خلاف في عدم تعدد المسببات فيما كان من النوع الاول من القسم الاول والعرف ايضا لا يفهم منه الا التاكيد وكذا لا يبقى الريب في التعدد فيما كان من الصنف الاول من النوع الثاني سواء كان الوصفان المتناقضان او صفين للامر او قيدين للفعل الواجب قصدهما في النية لفهم العرف في الاول وامتناع اجتماع النقيضين في شيء واحد في الثاني وانما الكلام في ساير الانواع والاصح القول لا يبقى الريب في ان الاصل الاولي فيه التداخل كما صرح به والدي طاب ثراه في بحث الوضوء من كتاب لوامع الاحكام وذلك لانه لولاه لتعدد المسبب وهو خلاف الاصل وايضا لا يتعدد المسبب الا بتعدد السبب الحقيقي اذ لولاه لوجب تعدد المسبب قبل تعدد المعرف ايضا والاصل عدم حدوث سبب حقيقي اخر ومن هذا يظهر اصالة التداخل ولا يتم الا بعلم السبب الذي علم انه هل هو المؤثر الحقيقي والمقتضي بنفسه او معرف عن العلة الحقيقية وكاشف عن المؤثر الحقيقي وبنكشف منه ان الاصل الاولي في جميع الاسباب الشرعية التداخل الا ما شذ وندر وان جوزنا كون بعضها مؤثرا حقيقة ومقتضيا بانفسها اذ لا يمكن العلم بالعلة الحقيقية فالباقي من الكلام في الاسباب الشرعية بالنسبة الى الاصل الثانوي بمعنى انه هل يثبت من الادلة ان الحكم فيها عدم التداخل حتى يثبت خلافه ام لا هذا تحقيق معنى ذلك الاصل وتوضيحه موافقا لما ذكره القوم واقول ههنا تحقيق اخر وهو انه لا شك ان الاسباب الشرعية على الاحكام المتعلقة باعمال المكلف لا لنفس افعاله فوطي الحائض علة لوجوب الصدقة والبول علة لوجوب الوضوء لا للمتصدق والوضوء وتعدد الاسباب الشرعية لو اقتضى تعدد مسبباتها لاقتضى تعلق وجوبين بتصدق الدينار بالوضوء والكلام انما هو في وجوب تعدد التصدق والوضوء لا تعدد وجوبه ولا تلازم بينهما لامكان تعلق فردين من حكم بفعل واحد من جهتين متغايرتين كوطء

الاجنبية الحايضة شرب الخمر او الزنا في نهار رمضان وجوب قتل زيد المرتد القاتل لغيره عمدا وهكذا وعلى هذا فاصالة التداخل الاسباب على ما ذكره وان استلزم اصالة التداخلها بالمعنى الذي كلامنا فيه هنا ولكن اصالة عدم تداخلها لو ثبت لا يستلزم اصالة التعدد بالمعنى المراد بل الاصل هو التداخل اي عدم لزوم تعدد الفعل الصادر من المكلف بتعدد اسباب الحكم المتعلق به وان قلنا بمقتضى الاسباب المتعددة تعدد الحكم لان تعدده لا يوجب لزوم تعدد الفعل والحاصل ان الكلام في وجوب تعدد الفعل وعدمه هو غير تعدد المسبب الذي هو الحكم المتعلق به وان كان عدم تعدد المسبب مستلزما لعدم تعدد الفعل ومنه يظهر ان اثبات اصالة عدم تداخل الاسباب بالمعنى الذي ذكره لا يكفي في اثبات اصالة لزوم تعدد الفعل الذي هو المطلوب اثبات اصالة التداخل بكفي في اثبات اصالة عدم لزوم التعدد ولما عرفت ان الاصل الاولى التداخل بالمعنى الذي ذكره تعرف ان الاصل الاولى عدم لزوم التعدد بل لولا اصالة التداخل بالمعنى المذكور ايضا لكان الاصل الاولى عدم لزوم التعدد وهو ظاهر مما ذكرنا في الباب على انه على اي تقدير لا يمكن التمسك في ان الاصل الاولى التداخل او عدم لزوم التعدد ويختص محل الكلام بالاصل الثانوي والى هذا ينظر كلام بعض سادة مشايخنا حيث قال ان هذا الاصل بمعنى القاعدة المستفادة من ادلة الاسباب قال ظن جماعة من المتاخرين منهم المحقق الخوانساري وجد الله العلامة في القوانين والمعتمد وان اختاره في كتبه الاصولية غير عدم ثبوت هذا الاصل وصرح طائفة بثبوته وقالوا ان الاصل عدم التداخل فلا يجزي الفعل الواحد عن السبب المتعدد الا اذا ثبت التداخل بدليل من عقل او نقل بخلاف الاولين واضعفهما تاصيل الاصل الاخير بتوقف على الدليل فاذا لم يقم لا يحكم بثبوته بل يحكم باصالة الخلاف ويرد الدليل في النوع الاول من القسم الثاني اذا كان هذا الخطاب مطلقا وعاما ان مقتضى اطلاق قولك اكرم ترتب الحكم الواحد على هذا الفعل سواء كان الفعل واحدا او متعددا فمقتضى اطلاق قوله ان زنيت فاجلد ان يجلد سواء كان وطيا واحدا او متعددا ويجب عليه تصديق ذينا رومن زنا مرة او اكثر يجب عليه مهية الموضوع والى هذا يشير قول من استدل على عدم تكرر الكفارة بتكرر الوطي بانا نوطي بصدق على القليل والكثير حجة القائلين بثبوت هذا الاصل وجوه الاول ان السببين اذا تعاقبا فلا ريب في ثبوت المسبب بالسبب الاول فاذا وجد الثاني فاما ان يجب به شيء اولا والثاني باطل لان السببين متساويان في دليل السببية والاقتضاء فالحكم بثبوت المسبب باحدهما دون الاخر تحكم ولانه لو تقدم بالسبب قطعا فكذا لو تاخر لان ما دل على سببية هذا دل على الضد بين من غير فرق فتعين الاول وهو ثبوته بالثاني وح فاما ان يكون الثابت به عين ما ثبت بالاول او غيره والاول باطل لان المسبب يترتب على السبب فلا يكون متقدما عليه فوجب ان يكون الثابت به امرا مغايرا للاول فيتعدد المسبب بتعدد السبب وهو المطلوب وبتقرير اخر الثاني من السببين المتعاقبين يثبت به المسبب لعموم ما دل على سببيته والثابت به غير الاول لان الظاهر من ترتب طلبه على حصول سببيته تاخره عنه فيكون مغايرا للمطلوب بالاول ويلزمه التعدد وبتقرير ثالث يجري في غير المتعاقبين ايضا السببان اذا وجدا فاما لا يثبت

الكلام في الاصل الثاني احراز اذا اذا كان ثبوت ذلك باجماع ونحوه

نسخة القول بان الاصل عدم الثاني على التداخل

هما مسببا دهيئ فهما مسبب واحد او مسببان الاول باطل لانه يزول الدليل المقتضي لتسبيبهما بلا موجب
فهو فاسد وكذا الثاني لان المسبب لواحد اما مسبب لواحد منهما معينا او غير معين او لهما معا والاول تحكم
بحت وطرح دليل سببية الآخر بلا وجه والثاني يوجب لزوم دليل سببية احدهما لا على التعيين من غير جهة
والثالث لزوم دليل سببية كل منهما والقول بسببية المركب كل منهما خلاف الاصل فبقي الثالث وهو المطلوب
اقول يرد على هذا الدليل ان ارادة المسبب الخاص للسبب الاول عند تعدد الاسباب توجب استعمال اللفظ
المشترك في خقيقته ومجازه او في حقيقة في استعمال واحد ضرورة او ارادة الماهية او مطلق الفرد على اختلاف القولين
عند عدم تعددها وذلك غير جائز فاذا قال الشارع البول يوجب الوضوء والنوم يوجب الوضوء فالمراد
بالوضوء عند انفراد كل من السببين اما الماهية او مطلق الفرد فلو اريد منه عند اجتماعهما الفرد المغاير
لما وجب الاول لكان لفظ الوضوء مستعملا في معنيين وهو غير جائز مع انه على القول المشهور من وضع الالفاظ
للماهية لا يكون عند التعدد مستعملا في الفرد قطعا ضرورة عدم تعدد في الماهية وهو مجاز معارض
لتخصيص عموم السبب والتخصيص اما مقدم على المجاز كما هو المشهور او مكافئ له كما هو الحق وعلى التقديرين لا
يسلم عموم ما دل على السببية بحيث يشمل المورد ايضا فلا دافع قطعيا لاصل التداخل الاولى هذا مع انه
لو تم ذلك الدليل لم يجر في مثل قوله ان بال فتوضأ ومن نام فليتوضأ لان ورود الاوامر المتعددة على شئ واحد جائز
كورود اوامر متعددة بالصلوة والزكوة ونحوهما بل يكون مخصصا بما دل على سببية على تعدد المسبب بحدوث
بحدوث السبب فيقال البول يوجب الوضوء والنوم يوجب الوضوء وانتزاع هذا المعنى من الاول وكونه في قوة لو سلم
لا يوجب الاتحاد في جميع الاحكام اللفظية بل مع انا لو سلمنا تعدد المسبب فغايته تعدد الحكم الذي هو المسبب
كالايجاب فقد عرفت ان بتعدده لا يلزم لزوم تعدد الفعل فغايته وجوب وضوء واحد لكل من البول والنوم
مثلا وابن هو من التعدد المطلوب الثاني ان المتبادر واختصاص كل سبب بالمسبب هو فيض التعدد فان المفهوم
من قوله اذا شككت في الصلوة فاسجد سجدتي السهو وجوب التعدد لخصوص المتكلم ومن قوله اذا شككت
بين الاربع والخمس فاسجد وجوب سجود آخر للشك غير الاول وكذا نحو من تعدد الاكل في نهار رمضان فليكفر ومن
تعدد الجماع فليكفر فان المتبادر منه وجوب كفارة بعد كفارة للاكل وكفارة اخرى للوطي من غير تفاوت في الاول
بين وقوع السهو والشك في صلوة واحدة او متعددة ولا في الثاني بين وقوع الاكل والوطي في اليوم والايام
مع تخلل الكفارة وبدونه ولا بين هذه الامثلة ونحوها من مواضع الخلاف وغيرها مما اجمعوا فيه على التعدد
او الاتحاد فان المتبادر في جميع ذلك اختصاص كل سبب بمسببه بلا اختلاف بعود الى دلالة اللفظ فيكون الحكم
في الجميع متعددا الا ما ظهر في عدم الدليل كما في اسباب الوضوء ومن ثم ترى الفقهاء يعللون عدم التداخل فيها
بقولهم لانه بالقاء الخصوصية او وجود الظن المعتبر واما اذا انتفى الدليل على ذلك فيه فانهم لا يرتابون في الاجتزاء
اخذا بظاهر اللفظ من غير معارض وكفى بذلك شاهدا على التبادر مع حكم الوجدان وشهادة العرف وان شئت

الدليل الاول على ما ذهب اليه

الدليل الثاني على الاصل الذي هو عليه

وهو ما ذهب اليه

ة ستوضح ذلك بمثل ما اذا قيل ان جاءك زيد فاعط عمرا دينارا وان سألك في حاجة فاعط عمرا دينارا فجاء وسألك في حاجته فانك لا شك في انه يستحق دينارين ولو لم يزره ولم يسألك سعيه وتجد الفرق بين ذلك بين ذاته المجردة عن السعي وسعيه المجرد عن الزيارة وكذا ان قيل ان جاءك طبيب فاعطه دينارا وان جاءك اديب فاعطه دينارا فاتى زيد وهو طبيب واديب فانك تحكم بانه يستحق دينارين وتفرق بين مجيئه ومجيء طبيب غير اديب واديب غير طبيب ونحو ذلك سائر الامثلة من الخطابات الشرعية والمحاورات العرفية فان المستخلص من جملتها اعتبار الاسباب واستقلالها في اقتضاء المسببات من غير تداخل اقول ان كان المراد ان المتبادر ان كل سبب يقتضي ان يخصص مسببه بحيث يكون الخصوصية ايضا داخلة في المسبب بمعنى ان يكون قصد انه مسبب لذلك السبب ان الاتيان به لاجله جزء من المأمور به ولازم ذلك تعدد المسبب عند تعدد السبب فهو يرجع الى الدليل الآتي وباتي ما فيه وان كان المراد ان المتبادر هو التعدد عند تعدد السبب ان ذلك التعدد هو مقتضى دلالة اللفظ فيه مضافا الى منع التبادر ان هذا انما يتمشى اذا كان هناك لفظ مع ان الحكم قد يثبت بالاجماع او غيره من الادلة الغير اللفظية بل الالفاظ الدالة على سببية الاسباب غير محصورة ودعوى تبادر ذلك من كل لفظ فاسدة جدا ضرورة اختلاف الالفاظ فيما يفهم منها ويتبادر بل منها ما يمكن دعوى تبادر عدم التعدد منه مثل ما اذا قال اذا امرك زيد بامر فاتك به فان لزيد ذلك صل غدا ثم قال بعد ساعة صل غدا الا بفهم منه الا ارادة صلوة واحدة فاثبات الاصل الكلي بذلك بطء فطما الثالث فانما نمنع الاشارة اليه من ان كل سبب يقتضي اختصاص مسببه به بمعنى ان وقوع مسببه لاجل انه مسبب عن ذلك السبب بل هو مقتضى وجوب الامتثال فان صدق الامتثال عرفا ان يقصد تعيين ما باتي به فانه لا يحصل امتثال الامر بغسل الجنابة الا مع قصد انه غسل الجنابة اي مسبب من الجنابة فلو لم يقصدها او قصد غيرها لم يعد ممتثلا وكذا غسل الجمعة ومقتضى ذلك وجوب الاتيان بكل مسبب بقصد انه مسبب من السبب الخاص فلازم ذلك اصالة عدم التداخل اقول القدر المسلم الذي يتوقف عليه صدق الامتثال انما يجب الاتيان بكل مأمور به بقصد انه امر به واما انه لاجل انه امر به لذلك السبب او هذا فلا وهذا بهذا المعنى القرينة الالتزامية في امتثال كل امر ولو تنزلنا عن ذلك نقول بلزوم قصد انه مأمور به بذلك الامر وهذا الى آخر جميع الاوامر وكيف ما كان لا يستلزم عدم التداخل بجواز قصد امتثال اوامر متعددة بفعل واحد اذا طابق جميعها وتوضيح ذلك ان التداخل صور اربع لانه اما ان يكون بان يقصد بالامر الواحد امتثال الاوامر المتعددة فيكون تداخلا اختياريا حاصلا بالقصد والنية او يقصد به البعض ويدخل فيه الباقي تبعا فيكون تداخلا قهريا حاصلا بغير ارادة واختيار او يقصد البعض ويسقط معه طلب غيره لحصول الغرض بفعله فيكون في قوة التداخل فيه او لا يقصد شيئا منها بل باتي بصورة الفعل المشترك بين الجميع وينوي غير الكل لان المقصود حصول اصل الفعل كيف اتفق فلو وجب في صدق الامتثال قصد خصوص الامر يلزم عدم التداخل باحد المعاني الثلثة الاخيرة واما المعنى الاول فلا نحقق قصد امتثال الجميع وتوقف الامتثال على تعدد الفعل

نوع بل يقول بمثل ذلك لو وجب قصد خصوص السبب أيضا بل يكفي قصد بفعل واحد إيجاد مسبب هذا السبب وذلك يحصل بفعل واحد للجنابة والحيض والجمعة هذا مع أن جميع المسببات الواردة في الشريعة ليست من العبادات الموقفة على قصد الامتثال والتعبد الرابع ما ذكره بعض السادة مما يخالف في بعض فروعه من اتفاق الفقهاء عدا من شذ عليه أنهم قطعوا به واستندوا إليه في جميع أبواب الفقه وأرسلوه إرسال المسلمات وسلكوا به مسلك المعلومات ولم يخرجوا عنه إلا بدليل واضح واعتبار لائح وتمادوا على الظواهر بسببه وطرحوا النصوص لأجله كما صنعوا جماعة في تداخل الأغسال وغيره ولم يعهد منهم طلب الدليل على عدم التداخل في شيء من المسائل فلو ذهب أحد إلى التداخل في شيء طالبوه بالدليل وليس ذلك إلا لكونه من الأصول المسلمة والقواعد المعلومة وإلا كان الأمر بعكس ما صنعوه وخلاف ما قرروه لأن الأصل فيما دار بين الاتحاد وعدمه هو الاتحاد وما يتفق لبعضهم من الاستناد إلى الأصل فيما لو اقتضى التداخل فلو جعل فيه عدم ظهور التعدد في ذلك الوارد ولا شك في أن الأصل فيه هو الاتحاد أقول قد أشرنا إلى أن الألفاظ المشتملة على الأسباب والمسببات مختلفة غاية الاختلاف وليست محصورة في نوع واحد فمنها ما يظهر منه التعدد وعدم التداخل ومنها ما يفهم منه الاتحاد وعدم التعدد ومنها ما لا يفهم منه شيء من الأمرين ومع ذلك فالدليل الخارجي من الإجماع والنصوص في كثير من الموارد الجزئية على التداخل أو عدمه متحقق وعلى هذا فمن أراد اتفاق جماعة من الفقهاء أو جميعهم على عدم التداخل في بعض الموارد وجعله أصلا فيه فهو كذلك لكن لا يثبت بهذا أصالة العدم مطلقا كما هو المطلوب بحيث إذا استند هاهنا إلى ذلك الوارد الآخر لا لدليل لفظ أو دليل خارجي وإن أراد اتفاقهم عليه مطلقا وجعله بمنزلة الأصل فهو ممنوع جدا بل إنما هو الأصل النزاع وكلام الأكثر بل جميع المتأخرين خال عن ذكر ذلك الأصل وإن عملوا بمقتضاه في بعض الموارد بالإجماع أو دليل آخر وكفى بذلك شاهدا على ما ادعاه من تزلزل الظواهر وطرح النصوص الدالة على التداخل في بعض الموارد فإنه لو كان المعول فيه هو مجرد الأصل المبرز للظن والتقرير لأجله قطعا الذي الأصل بإيعاز الظن فكيف المرور بالجملة ما ذكره من اتفاقهم على ذلك الأصل من حيث هو وكونه عندهم من القواعد المسلمة ثم جدا الخامس ما ذكره أيضا وهو استقراء الشرع حيث في أبواب العبادات والمعاملات قال وذلك فإن المدار فيها من الظاهر ات إلى الدلالة على تعدد المسببات أو اتحادها أسبابها عدا النذر والقليل المستند إلى ما جاء فيه من الدليل على الخلاف في أكثره وشك في أغلبه وإلحاق ما شك في إلحاقه بما تحاوزت ذلك وارتفع في الأسباب وجدتها على ما وصفناه من غير شك ولا ارتياب ولهذا ترى أن أسباب الصلوة والزكوة والصوم والحج والإيمان والنذور والذبائح والحدود وغيرها على كثرتها كثيرا ما يجتمع مع توافق مسبباتها في الجنس والكيفية والوقت هي مع هذا متعددة متغايرة كالصلوة المواظبة من ثابتة وحاضرة والفوائت المتعددة من الفرايض والنوافل الراتبة وغير الراتبة المواظبة وغيرها وكصلوة الفجر مع الطواف والزلزلة مع الكسوف والعيد مع الاستسقاء وكذا أنواع القيام من القضاء والكفارة وأفرادها المتكثرة و

اقسام الزكوة مثل زكوة المال والفطرة وافرادهما الكثيرة والديون المستغرقة في الذمة باسباب مختلفة كالبيع والاجارة وغير ذلك من صور اجتماع الاسباب مع توافق المسببات ما لا يمكن حصرها فان البناء في جميعها على التعدد يجب لا يحتمل فيها التداخل والاكتفاء بالواحد عن المتعدد كصلوة واحدة من الف صلوة وصوم يوم عن الف يوم او دفع دينار بدلا عن قطار ولو ان احدا حاول ذلك لكان مخالفا لقانون الشريعة خارجا عن الدين والملة ولا يتوهم ان الاسباب كلها بهذه المثابة فانها تختلف جلاء وخفاء ولكن الفحص والاستقراء وتتبع المجريات التي لا تحصى يكشف عن ان الامر في ذلك كله على نهج جامع مطرد في الجميع وليس الاصل عدم التداخل وهذا من قبيل الاستدلال بالعموم المتفرقة الواردة في جزئيات المسائل على ثبوت ما اجمعت عليه من المطالب الكلية وذلك ليس من الظن والقياس في شيء ولو قيل برده عليه بعد المعارضة بثبوت التداخل وبناتهم عليه في كثير من الابواب بحيث يمكن دعوى مساواتها للمباني فيه على العدم كابواب الوضوء والغسل والتطهير من الاخباث والنذور والايمان لكن خلف الفرقة على فصل واحد او ترك امر واحد او نذره والحدود لكن شرب قبل الحد مرات او قذف كذلك وفي ظاهرانه لا يفيد الاستقراء في مثل ذلك شيئا اذ على فرض التسليم لا يكون ذلك الا من باب الحاق الشيء بالاعم الاغلب وهو ليس الا من الظن الغير الثابت حجيته الا ترى ان بعد ثبوت اصل الطهارة الاولى للاشياء لو حكم الشارع بنجاسة اكثر الاشياء بحيث لم يبق على الاصل الا القليل لا يحكم بنجاسته وبالجملة ليس في ذلك لو سلم الغلبة الا من الظنون التي لم يثبت حجيته وهذا خامس الدلائل التي ذكرها ايضا وهو ان اختلاف المسببات اما ان يكون بالذات كالصوم والصلوة وصلوة الفجر والظهر او بالاعتبار كصلوة الفجر اداء وقضاء والاختلاف في الثاني ليس الا اختلاف النسبة والاضافة الى السبب فان صلوة وكسين بعد الفجر ممن عليه صبح فائتة صالحة طاد للحاضرة وانما تختلف بحسب تعدد باعتبار نسبتها الى دخول الوقت وخروجه فان اضيف الى الاول كانت اداء والا فقضاء ومثل ذلك الاختلاف يتحقق في كل ما ينفي فيه التداخل لان المفروض فيه اختلاف الاسباب التي تختلف معها النسبة ثم انه متى كان هذا الاختلاف في النسبة مقتضيا للتعدد في مورد واحد كان مقتضيا له في غيره لان المعنى المقتضي للتعدد يتحقق في الجميع قائم في الكل من غير فرق فيكون الاصل تعدد المسبب بتعدد الاسباب ولا يلزم منه امتناع التداخل لانه انما يلزم لو كان اختلاف النسبة سببا تاما للتعدد وليس كذلك فانه مقتض له والتخلف عن المقتضي جايز مع وجود المانع وهو موجود في كل ما يثبت فيه التداخل فانا نقول به الا على تقدير وجوده وتحقق ذلك ان الاسباب الشرعية كاشفة عن المصالح الواقعية واختلافها كاشف عن اختلاف تلك المصالح بمعنى انه ظاهر فيه فاذا دل الدليل على التداخل علم ان المصلحة في الجميع واحدة وان الاضافة غير مؤثرة اقول هذا انما يتم لو علم المعنى المقتضي للتعدد فيما علم فيه التعدد والعلم به تام وبمجرد اختلاف النسبة لا يدل على انه هو المقتضي بل لعله شيء آخر لا نعلمه وليرجع ذلك الامر باثبات العلية الى القياسية الذي هو من ضعيف افراد القياس هذا ثم انه قد يستدل لعدم التداخل بجموع الاخبار الواردة في تداخل بعض الاسباب حيث تضمنت الجواز والاجزاء الظاهر في الرخصة

في الجمع وان الاصل فيها التعدد وفي حديث زرارة في الاغتسال اذا اجتمعت عليك حقوق اجزاك عنها غسل واحد قيل وفيه تنبيه الطيف على ان ذلك مخصوص بالغسل وبالاتلاف حق واحد كنام واعود واد خل في اللطف والامتنان واداة اليسر والتوسعة فعلم ان سائر الحقوق ليست كذلك لقيل ان في ورود النقل بالتداخل شهادة بان المحتاج الى الذكر هو التداخل اقول لا دلالة للجواز والاجزاء على ما دام اذ القائل بالتداخل لا يريد زايدا عليهما وبقول بجواز التعدد ايضا بل قد يقول باقتضائه في بعض الموارد ولا دلالة لهما على ان الاصل فيها التعدد اصلا بل بدلان على جواز التعدد ايضا الا ترى الى قوله ثم تجزيك غسل واحد بعد مرة فانه لا دلالة على اصالة المرتين اصلا وهو ظاهر جدا واما حديث زرارة فلا تنبيه فيه اصلا فان ما ذكر في وجه التنبيه انما كان صحيحا لو ظل تحقق التداخل في كل مورد ونحن لا نقول به بل نقول ان الاصل في ذلك وكثير من الموارد ليس التداخل فيها الا استثنائيا والشيء كيف جاز ان يقول حق واحد واما ورود النقل بالتداخل انما هو لاجل سؤال الراوي مع انه خلاف النزاع اذ لا نزاع في حصول الامتثال بالتعدد ولا خفاء لاحد فيه حتى يحتاج الى السؤال وانما الخفاء في الواحد فهو المحتاج الى البيان وابن ذلك من الاصل **فوائد الاولى** اجزاء الواحد واصالة التداخل انما هو مع عدم مسبوقية السبب الثاني بالسبب الاول كالبول والنوم قبل الوضاء للبول والوطي في الحيض مرة ثانية قبل التكفير للاول وغسل يوم الجمعة للوتبقبل غسل الجمعة وهكذا واما مع المسبوقية فلا شك في اصالة عدم التداخل اذ امتثال الامر الثاني لا يحصل الا بذلك وكذا تاثير السبب الثاني في المسببية وهذا ظاهر جدا فلو بال وتوضاء ثم نام بوضاء ثانيا وكذا لو وطي وكفر ثم وطي كفر ثانيا ويظهر من كلام بعضهم في مسئلة الوطي في الحيض عدم التكرير مع المسبوقية ايضا وهو فاسد **الثانية** الاشكال في تعدد المسببات بتعدد الاسباب مع اختلاف المسببات نوعا كقوله من بال فليتوضاء ومن جامع فليغتسل نعم قد يكون اختلافها بالجزئية والكلية نحو من افطر في نهار رمضان فليطعم ستين مسكينا ومن افطر في قضاء فليطعم عشرة مساكين ومثله قوله من وطي في اول الحيض فليتصدق بدينار ومن وطي في وسطه فليتصدق بنصف دينار ومن وطي في آخره فليتصدق بربع دينار فوطي في الاثناء الثلثة فهل يتداخل المسببات ام لا يحتمل الامران والاظهر من ملاحظة فهم العرف هنا عدم التداخل **الثالثة** هل يتوقف هنا يتداخل الواحد عن المتعدد فيما يلزمه القصد والنية على قصد المتعدد ونيته وعلى عدم قصد عدم التداخل ولو مع الغفلة عن البعض والذهول او يتداخل ولو قصد عدمه اقلهم هو الثالث اذا قصد بالفعل امتثال امر الشارع الا فيما ثبت اشتراط قصد السبب او وصف لا يتحقق الا بالقصد فيتوقف التداخل حينئذ على قصد المتعدد اما الاول فلعدم توقف صدور الفعل ولا حصول الامتثال على قصد خصوص الامر اذا قصد اطاعة الامر ولو بامر اخر كما صرح به المحقق الخوانساري في بحث تداخل الاغسال من شرحه وبحثنا ايضا في بحث نية الوضوء من كتاب مستند الشيعة واما الثاني فوجهه ظ وظهر من ذلك ان التداخل في الاغلب قهري **الرابعة**

نا ذكرناه من اصالة التداخل انما هو الموافق للاصل والافتقار وجد القرينة في نفس الخطاب او من الخارج على لزوم التعدد فيجب اتباعه ح ومن الاول ما مر منا الاشارة اليه من قول الشارع يجب كذا ثم قوله يستحب وكذا فان المتبادر منهما بل مقتضى امتناع اجتماع الوصفين ارادة التعدد هذا اذا تعلق الوجوب والاستحباب بنفس الفعل مطلقا اما لو لم يكن كذلك فلا نحو يجب على المصلي كونه مع الوضوء ويستحب لقاري القران كونه مع الوضوء فانه لا دلالة لشيء منهما على تعدد الوضوء وكذا اذا قال يجب الوضوء للصلوة ويستحب لقراءة القران او من اراد الصلوة يجب عليه الوضاء ومن اراد التلاوة يستحب له الوضاء فانه لما كانا شاملين لصورة اجتماع الارادتين ايضا ولا يمكن ارادة وجوب المهية واستحبابها ح لامتناع اجتماعهما فاما بتخصيص احدهما بصورة عدم الاجتماع او بارادة من احدهما الفرد المغاير لما يتأتى به الاول والاول ترجيح فيرجع الى اصالة عدم التعدد مع ان الترجيح للاول متعين لاستلزام الثاني استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز وهو غير جايز **فائدة** قد ذكرنا في كتبنا الاصولية كالمناهج وشرح تجريد الاصول وغيرهما انه اذا ورد المكلف به بين امور معلومة محصورة والاحوج فضل الجميع فالعمل على الاشتغال ان لم يكن بين هذه الامور قدر مشترك وعلى اصل البراءة ان كان والتارك بسبب العمل اصل الاشتغال اذا كان المكلف به مرددا بين الامرين مثلا انما هو استصحاب عدم الامتثال وعدم الاتيان بالمأمور به الحاصلين من الترك بالجميع وعدم معارض لهما اذ لا يتصور له معارض سوى اصالة عدم وجوب الاخر مثلا بعد الاتيان بواحد وهذا الاصل غير ممكن الجريان لانه لو جرى لاستلزم وجوب الاقل والاصل جار فيه ايضا وهو ايضا مستلزم لوجوب الاخر فانجر الاصل في كل واحد باستلزام عدم اجرائه في الاخر وشيء من الباطل بخلاف ما اذا كان بينهما قدر مشترك فانه لما كان الاشتغال به معلوما فليجر ما نوفيه الاصل يبقى اصل عدم الاشتغال بالزايد خاليا عن المعارض فيجب الاتيان المذكورين لان مرجع الاصل العدم ايضا الى استصحاب حال العقل فالمعارض بين الاستصحابين والحاصل انه في صورة وجود القدر المشترك يمكن استصحابه عدم وجوب الزايد فيعارض ذلك استصحابه عدم الاشتغال المثبت لوجوبه بخلاف صورة عدم امكان استصحابه عدم وجوب كل من الامرين لمعارضة مع استصحابه عدم وجوب الاخر ثم بذلك يظهر انه لا فرق في عدم امكان اجراء اصل الاشتغال بين ما كان قدر المشترك من الاجزاء كالسورة لو تردد ان الصلوة هل هي مركبة من السورة ايضا ام لا او من اللوازم كما اذا امر بشيء وشك في ان المراد به هل هو الايجاب او الضرب فان وجوب الايجاع يقتضي ح لانه لازم الضرب بعض اللوازم ح يكون واجبا قطعا فيبقى عدم وجوب ملزومه الاعم خاليا عن المعارض نعم بشرط ان يكون ثبوت الوجوب للقدر المشترك بهذا الامر اما لو كان ثابتا بغيره فلا يفيد ويجري اصل الاشتغال لامكان اجراء اصالة عدم وجوبه بذلك الامر وكذا ظهر مما مر جريان اصل البراءة فيما اذا تردد الامر بين وجوب المطلق والفرد مع عدم وجود لفظ مطلق كما سيجيء بيانه في الفائدة المذكورة لبيان المهية ومعنى تعلق الطلب بها **فائدة** قد اشتهر في كتب الفقهاء الاستدلال بحديث على البدا بما بدأ الله حتى قوله

على ضمان ما اخذ من مال الغير المثل او القيمة يجد دعلف على وجوب اداء عينه مع بقائه فلا بد في النظر فيه من تتميم الكلام اما في بيان الدعوى والدليل او في بيان كونها ضعيفة الاول ان يقال ان المدعي ان ادعى ان الحكم ثابت بالاجماع فهو ممنوع وان ادعى انه يمكن اثباته من حيث السند لكون الرواية ضعيفة الاسناد فمسلم ولكنه غير مضر وان ادعى انه ثابت بالرواية المرسلة عن النبي صلى الله عليه وآله مرسلا الا ان اشتهارها بين الاصحاب قد اوجب لها قوة في انفسهم وتلقيهم اياها بالقبول واستدلالهم بها في موارد غير عديدة يجبر ضعفها ويكفي عن ثبوته البحث عن سندها واما الثاني فنقول ان ظاهر هذا الكلام على طرفي المتعارف في المحاورات ان يعتقد ثابت او كائن ونحوهما من امثال العموم على ان يكون خبرا مقدما للوصول وجملة مبتدأ مؤخرا ويكون الجملة خبرية اي ما اخذت اليد ثابت عليها كائن فيها اكون الاخيرة على محال المتعارف بذلك كائن على السطح ولكن لا شك ان المطلوب ليس اخبارا ان المراد باليد ليس نفسها وانما اخذت عليه بل المراد باليد هو ذو اليد من باب تسمية الكل باسم جزئه بل الظاهر اجزاءه واد خلها في المقام حيث ان الاخذ يكون باليد كتسمية الجاسوس بالعين والترجمان باللسان والمراد بالموصول واحد من متعلقاته كرده او حفظه او ضمانه ونحوها والمراد بالجملة اثناء الحكم الشرعي والوضع فلا بد في الكلام من تجوز في اليد وتقدير من احدهما تقدير متعلق الظرف والثاني تقدير مضاف الموصول فان جعل المضاف من الامور الوضعية كضمان ونحوه يكفي تقدير الثبوت في الاول فيكون المعنى ضمان ما اخذت اليد ثابت على ذي اليد وان جعل غير نحو الرد او الحفظ فلا بد من ثبوت الحفظ او الرد على ذي اليد معنى محصلا فلا بد اما من جعل متعلق الظرف الوجوب ليكون المعنى واجب على ذي اليد رد ما اخذ او حفظه او تقدير مضاف اخر للمضاف اليه ليكون المعنى ثابت على ذي اليد وجوب رد ما اخذ او حفظه او غيرهما مما لا ينتقل اذهاننا اليه الحال واذا عرفت ذلك نقول الاستدلال بالحديث على ضمان المثل والقيمة بعد التلف انما هو على فرض تقدير الضمان الشامل لرد العين مع البقاء والمثل او القيمة مع التلف والدليل على تعيين احدهما قيل استدلال الفقهاء واحتجاجهم على الضمان خلفا بعد خلف فهمهم ذلك دليل على انه كان لهم قرينة على تقديره وان خفيت علينا فلنا مع انا لم نعلم ذلك من جميع الفقهاء ولا اكثرهم وان علم من كثير منهم وليس في ذلك من الاحكام الشرعية التي يحكم فيها بالاتفاق ضعيف الحدوث في الوجدان ولا يصلح على اجماعه دليلا الثاني لا يدل على انه لقرينة تقدير الضمان بل لعله لاجتهادهم تقدير جميع المحتملات عند عدم تعيين المقدر او لظنه بشيوع تقدير او لدليل اجتهادي اخر فان قيل المتبادر من هذا التركيب اثبات الضمان قلنا تم جدا ولو واجهنا الى امثال هذا التركيب التي ليس الذهن فيها مسبوقا بالشبهة نعلم عدم التبادر مع انه على فرض التسليم لا يفيد لاحتمال ان يكون حدوث التبادر حيث ان ذلك ليس من مقتضى الوضع اللغوي لهذا التركيب فان قيل ليس هنا شيء اخر يصلح ان يكون غاية لاداء الا الضمان لعدم امكان غيره عند التلف فيجب تقدير الضمان الذي يمكن ثبوته في صورة بقاء العين وتلفها فنع البقاء هو دعوى العين ومع التلف المثل او القيمة قلنا اداء المثل او القيمة ليس اداء ما اخذت بل اداء شيء اخر فلا يكون حتى تؤدي غاية للضمان في صورة التلف بقي فان مقتضى تقدير المفعول ان يكون مفعول تؤدي او ناب عنه على تقدير كونه بصيغة المجهول يرجع الى الموصول اي ما اخذته معنى اداء ما اخذت اداء عينه دون المثل او القيمة بل الطلاق

الاداء على الفور غير صحيح فلا يخفى ان آية في سورة التغابن اصلا وعلى هذا يكون الزوائد لبيان ان حكم سورة البقاء ولا يعلم انه حكم سورة التغابن ولا يلزم ان يستفاد من كل حديث حكم جميع صور الواقعة والحاصل بل التقدير الرد او الاداء معنى سليما اذ ليس قوله يجب اداء ما اخذ اورده حتى يؤدي او رد بسليم فالاظهر تقدير الحفظ من الضياع والتلف ونحوه وعلى تقدير عدم تقدير ما اخذت الفصول فلا شك في اجمالها ومعه فالحكم بتقدير الضمان غير موجه قطعا فلا دلالة في الرواية على ثبوت ضمان المثل او القيمة بل في دلالته على وجوب اداء العين مع البقاء نظر لان الاستدلال لها انما الاجمال تقدير الاداء والرد وهو غير معلوم لجواز تقدير الحفظ ونحوه فيكون معنى الحديث يجب على ذي اليد حفظ ما اخذ الى زمان اداته او الاجل قوله حتى يؤدي دلالة ايضا لان وجوب الحفظ مثلا الى زمان الاداء لا يدل على وجوب الاداء كما اذا فعل الشارع عليك بقصر الصلوة في السفر حتى تدخل الوطن فانه لا يدل على وجوب دخول الوطن اصلا ومنه يظهر عدم تمامية الاحتجاج بها على وجوب رد العين ايضا وان كان ذلك ثابتا بادلة اخرى مع ان في الرواية اجمالا من وجهين اخرين يشكل التمسك بها في بعض الموارد التي تمسكوا بها على فرض تعين تقدير الرد او الضمان احدهما باعتبار الاخذ فانهم يتمسكون بها في كل موضع حصل فيه التصرف وقال الغير ولو لم يصدق عليه الاخذ ايضا وثانيا من الزوائد يشكل وثانيهما باعتبار المؤدى اليه الذي يجب تقديره ايضا فهل هو المالك او من ناب منابه من الوكيل والمولى او من اخذ منه ولو كان غاصبا ويشكل من هذه الجهة ايضا التمسك بها في بعض الموارد والتمسك في جميع الموارد بادلة الواحد **فائدة** ترى الفقهاء كثيرا ما يحكمون في بعض الافعال انه بدعة وتشريع ولاجل ذلك يحرمونه ولا بد في تحقيق ذلك من بيان البدعة والتشريع وبيان حرمتهما فنقول وبالله التوفيق انه لا شك في حرمة البدعة في الدين وادخال ما ليس من الشرع فيه وعليه اجماع الامة بل هو ضروري الدين والملة روى ثقة الاسلام في جامعه الكافي عن النبي ﷺ انه قال كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار وروي فيه ايضا عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال انما بدو وقوع الفتن باهواء تتبع واحكام تبتدع يخالف فيها كتاب الله ويتولى فيها رجال رجالا الحديث وفيه ايضا عن النبي ﷺ اذا ظهرت البدع في امتي فليظهر العالم علمه فمن لم يفعل فعليه لعنة الله وفيه ايضا من اتى ذا بدعة فعظمه فقد اعان على هدم الاسلام وفيه ايضا عنه ﷺ اذا رايتم اهل البدع والريب من بعدي فاظهروا البراءة منهم الحديث وفيه ايضا عنه ﷺ ايما رجل لقي صاحب بدعة فسلم عليه لم يزل في سخط الله حتى يفارقه ويروى ان توبة صاحب البدعة لا تقبل وفيه ايضا عنه ﷺ ايما رجل اوى محدثا او احدث حدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وفيه ايضا انه قيل للكاظم عليه السلام ما حد البدعة فقال كل ما احدث بعد رسول الله وكيف قال انه اثر بدعة ومن تبعها وفيه ايضا انه قيل للكاظم عليه السلام ما حد الزنديق فقال ان يبتدع بدعا من ترك اهل بيته فيه ضلال ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر والمهم تحقيق معنى البدعة ومصداقها فانا نراه مشتبها على كثير من الاعلام فانهم يقولون ان الفعل الفلاني لم يثبت من الشرع فلو فعل لا بقصد العبادة والتوقف من الشارع واطاعته فهو لغو لا ثواب عليه ولا عقاب في ان فعله احد بقصد العبادة والاطاعة وباعتقاد ذلك يكون حراما موجبا للعقاب لانه يكون بدعة وتشريعا ومقتضى ذلك ان البدعة هي كل فعل يفعل بقصد العبادة والمشروعية واطاعة الشارع مع عدم ثبوته من الشرع ولا معنى محصل لذلك لان الفاعل بهذا القصد اما قائل بدليل على مشروعيته هذا الفعل

وكونه عبادة والاتيان به لطاعة امر الاصل الاول فلا يجب عليه اجتناب ما يحل ضرورة والاجتناب ان لم يثبت هذا الدليل عند غيره لان كلا مكلف بما اداه اليه نظره ومن هذا القبيل اجتهاد ان جميع المجتهدين مع اتمام وجود ذلك عليه ويثابون وعلى الثاني فلا معنى لقصد العبادة والطاعة اذ القصد ليس امرا لغيا تيا والاختياري هو الاخطار بالبال والتصور ومجرد ذلك بدون التصديق بذلك اثم ثم ان هذا يكون معتقدا لعدم شرعيته فكيف يمكن اعتقاد الشرعية مع انه مع عدم اعتقاد الشرعية وعدم التصديق به لم يكن مجرد تصوره ذلك واخطاره بالبال محرما وانما الفعل الذي لم يدل دليل على شرعيته انما يفعله من غير اعتقاد شرعيته فلا دليل على حرمته ولو تصور واخطر بباله الشرعية او يفعله باعتقادها ولا يمكن ان يكون ذلك الا بدليل وبعض ذلك صرح المحقق الخوانساري في شرحه على الدروس المبينة في مسئلة استيعاب جميع الرأس بالمسح حيث قال في الاصل لم يكره الا ان يعتقد شرعيته قال اي وجوبه او استحبابه ثم ضعف هذه النية لحرمة كل عبادة لم يكن مشتملة من الشارع او بحرمة ذلك الاعتقاد وفيه انا نمنع الثاني فلان الاعتقاد لا بد ان يكون ناشيا من اجتهاد او تقليد واذا كان كذلك فلا وجه لحرمته غاية الامر ان يكون خطاء ولا اثم على الخطاء عندهم الا ان يجعل هذا الحكم من قبيل الضروريات فيه مع انه ليس كذلك انه يلزم من الحكم بكفر معتقده لانه اثمه فتطلع ان القائل لا يقول باحد وانما الاول فلعدم ظهور حرمة العبادة الغير المتلقاة مع اعتقاد شرعيتها باجتهاد او تقليد اذ فساد الاعتقاد الا ان يعلم خلافه ضرورة من الدين والا لاشكل الحكم في كثير من الاجتهاديات ويمكن ان يقال ان اعتقاد شرعية مثال هذه الامور ان كان بناء على فساد اصل الدين والابتناء على الطريقة الفاسدة فيه كما اذا اعتقدها العامية فكما يحرم عليهم اعتقاد من اصل الدين ظهور تقصيره فيه فيجوز حرمة اعتقاد ما يتفرع عليه من الفروع وفعلها اذ هو مقصر في الاصل وان كان مع تحمد اصل الدين كما اذا اعتقدها الا انه ينتهي من ظهور الفساد على طريقة بحيث لا يعتقدها الا من تصرح بالتقصير في التامل والاجتهاد واذا كان كذلك فلا بد في الحكم بحرمة اعتقادها وفعلها عبادة وحكمهم بعدم الاثم على الخطاء انما هو اذا لم يكن بهذه المرتبة بالفساد وبهذا تجوز تحكمهم بالحرمة ودفع للاشكال عنهم واما مستندهم فيه فيمكن ان يكون ما ورد من الاخبار في باب البدع وان كل بدعة ضلالة في النار اذ الظاهر شمول البدعة لاعتقاد شرعية مثل هذه الامور وكذا فعلها عبادة سواء كان مع فساد اصل الدين او بدونه فتامل انتهى كلامه دفع قدره ومقامه اقول تقرير ما ذكره في التوجيه انه اذا اعتقد الشرعية يعلم انه قصر في السعي والاجتهاد والا لما خفي عنه لوضوح المأخذ واذا كان مقصرا يكون اعتقاده وعمله محرما ولذا نراهم يذكرون ذلك في مقام الاستدلال على الشرعية مطلقا ولا خلاف واما ما كان فيه دليل ولو كان ضعيفا في نظر الاخر واصلا فلا يقولون بمثل ذلك وفيه بعد الاغماض عن منع اختصاص ذلك بما علم فيه التقصير انه منهم من ذكر في غسل الوجه في الوضوء مرتين وفي ذكر تكبير الركوع والسجود في حال الهوي مع ان فيهما خلافا وعليهما دليلا ولا اظن انا نشك ان الاعتقاد ليس بامر اختياري وله مراتب مختلفة في الضعف

الثانية ان بملاحظة دليل يزدوج فحص قد يحصل نوع اعتقاد ثم اذا فحص ولم يكن غايته ان يكون اعتقادا واذا فحص ثانية بصيرة اشد ولم يبق سوى سمة الاختيار فتصرف التي وجد اعتقد شيئا بتليل فحص تكون هو نتيجة فحصه فالاولى تحريمه هذا الاعتقاد ثم يمكن ان يقال انه تؤاخذ في الاعتقاد على الفحص وهو امر اخر غير الاعتقاد بل الاوجه تحريم الفعل ايضا اذ الاخير مثبت في الفعل نفسه من حيث هو وذلك لا يجتمع مع عدم اعتقاد الشرعية الا مع عدم اعتقادها الحاصل بالفحص ولان هذا الاعتقاد لا امر لازم حاصل من ملاحظة الدليل فلم يكن جمعهما حراما مع انه لا يمتنع ان الفعل اخر من الاعتقاد ازيد مما اقتضاه فحصه سعيه ثم قد يعرض للفعل جهة محرمة لولا ثبوت الشرعية من غير جهة الاعتقاد وهو امر اخر فيحرم الفعل سواء اعتقد الشرعية ام لا كقول امين في الصلوة ان لم يكن دعاء وكالتكلم بالفارسية في القنوت حيث ان الاصل حرمة التكلم في الصلوة بغير ما ثبت جوازه بخلاف ما اذا لم يكن الفعل في نفسه كذلك كقراءة القرآن في القنوت فانه لا يحرم مع عدم اعتقاد الشرعية قطعا فكذا لو اعتقد نوع اعتقاد ولو لاجل ذلك الاعتقاد وثانيا ان المكلف انما يلتفت الى انه مقصر ويخطر بذلك بالبال اذا صلى الاول لا بحصل له الاعتقاد وعلى الثاني لا وجه للحرمة فان قيل الفعل في نفسه ان لم يكن حراما فلا اذن للاعتقاد ولا الفعل المقارن لهذا الاعتقاد ولكن يحرم الفعل لاجل هذا الاعتقاد حيث ارتفاع الاعتقاد لدليل شرعي فجعله دليلا والاتيان بالفعل لاجله محرم قلنا اذا دل دليل على جعله دليلا لفهو امر بمحرم واذا دل اعتقاد كونه دليلا لحصول الازيد مما يقتضيه هذا الدليل محال كما ان تخلف ما يقتضيه ليس كذلك فان قلت يدخل في التشريع والبدعة قلنا لا اسلم ومن اين علم صدق البدعة المحرمة على مثل هذا مع انه لا يزيد اعتقاده على ما يقتضيه دليله فانه اذا ادى الى احد بالقنوت في الركعة الاولى من جهة قول الشارع مخصوصه بل من جهة كونه دعاء وجواز الدعاء في الصلوة مطلقا يكون جائزا قطعا وكذا اذا اتى به لاجل حديث دل عليه ولم يعارضه معارض قطعا وما يرجحه بعد الفحص ولو وجد حديثا واحتمل له معارض ولم يفحص عنه فانه لا يثبت في الاولى الا باعتقاد وروده من الشرع ورود يحتمل المعارض وعدم احتمال اعتقاد عدم تمامية فلم يكن ذلك حراما وسببه هذا الحديث لا يمكن ان يكون ذلك منه عند قطعا هذا كله مع ان الانظار متفاوتة جدا فحكم المجتهد بان كل من افتى بذلك مع اعتقاد شرعيته فهو مفتر لا وجه له اذ قد يكون المأخذ واضحا عند واحد خفيا عند اخر بل كثيرا ما يرى المسئلة مجمعا عليها لفرد ويراها عند واحد على خلاف ذلك عند اخر والتحقيق ان كل فعل لم يثبت من الشرع لا يمكن الاتيان به باعتقاد انه من الشرع ولكن يمكن فعله بانه انه من الشرع او جعله شرعا للغير وهو تشريع وادخال في الدين وان لم يعتقد المشرع وهذا هو البدعة ولذا يطلق البدعة على ما ابتدع خلفاء النجود كالاذان الثالث يوم الجمعة وغسل الرجلين وتثليث غسل الوجه في الوضوء وصلوة التسبيح والجماعة في النوافل ونحو ذلك مع انهم ما كانوا يعتقدون ثبوته من الشارع وانما ادخلوه في الدين ادخالا بل وان اعتقدوها ايضا بجملة المشاطرة في الابتداع والتشريع والادخال في الدين وضع شيء شرعا للغير وجعله من احكام الشارع له لا لغيره لانه غير ممكن فالبدعة فعل فرد غير الشارع شرعا

لغيره من غير دليل شرعي ولا شك في كونه بدعة كما ترى اطلاقها على جميع ما ابتدعه العامة مع انه ليس واغراء وكذب وافتراء فيكون محرما تعلما وانما لم يكن كذلك اطلاق البدعة على غير معلوم ولم يثبت كونه بدعة وذكر بيانا لقول الصدوق ره من الا بحضره الفقيه في باب حد الوضوء والوضوء مرة مرة ومن توضأ مرتين لم يؤجر ومن توضأ ثلثا فقد ابدع انتهى فرق بين ما لم يثبت من الشرع وبين البدعة وجعل المرتين مما لم يثبت من الشرع ولذا نفى الاجر عنهما بل صرح في موضع آخر من ابواب الوضوء ان من توضأ مرتين مرتين فقد تعدى حدود الله وقال فمن زاد على هذا فقد ظلم نفسه وجعل الثلث مرة من البدعة العامة انما ابتدعه العامة فضلا ومن توضأ ثلثا فقد فعل البدعة وهذا صريح في ان كل ما لم يثبت من الشرع ليس ببدعة ومقتضى اطلاقه عدم اشتراط الابتداع بقصد المشروعية اعتقادها بل اذا وضعها الغير وكان يكون بدعة ومن اتى به فيكون اتيانا بالبدعة ولكن يشترط في ابداع الغير فعله لاجل انه مشروع لا مطلقا فغسل الجمعة مثلا لا يثبت الوضوء لا يكون مبتدعا لهذا واما الفعل الذي لم يثبت من الشرع بفعل احد من غير ان يشرع للغير فلا يجوز من هذه الجهة اصلا واو قارنه شيء من الاعتقادات الشرعية ثم قد يكون محرما فعله اذا لم يثبت من الشرع من جهة اخرى لا كلام فيه **فائدة** مذمومة في الاحاديث قولهم عليهم السلام يجزيك كذا او يجزي كذا او اجزأه كذا ولا شك في كفايته ما حكموا بإجزائه عن المأمور به واجبا او مستحبا وانما الكلام في انه هل يدل على عدم كفاية الاقل منه وانه اقل ما يجزي ام لا ظاهر جماعة من المتأخرين الاول فيستدلون به على عدم كفاية الاقل وبهذا رضون به ما دل على جواز الاجزاء بالاقل في المدارك في مسئلة مقدار الجبهة للسجود والاجزاء انما استعمل في الفعل الواجب وقال بعضهم بعدم الدلالة وهو الصحيح لان الدلالة على ذلك بوجه من الوجوه فان الاجزاء بمعنى الكفاية والاغناء يقال يجزي الدرهم الناقص بكفيك قال في القاموس وجزى الشيء يجزي جزى كقضى واجزى كدعا اعز كذا قام مقامه وقال في الصحاح جزى عني هذا الامر اي قضى وفي حديث ابي بردة نوديتا يجزي عنك ولا يجزي احد بعدك اي يقضي وقال في مادة جزء وجزأت الشيء بالشيء اي كفيت به الى ان قال واجزأ عنك شاة لغة في جزى اي قضى واجزأت بالشيء وتجزأت به بمعنى اذا اكتفيت به واجزأ عنك يجزي فلان اي اغنى عنك معناه وفي مجمع البحرين بعد ذكر ما في الجزية بذلك لانها قضاء منهم لما عليهم وقيل لانها تجزي بها وتغني بها منهم يقال اجزء في الشيء وكفاني من جزى يجزي كقضى الى ان قال ويجزيه التيمم ما لم يحدث بغيره بفتح التاء من الاجزاء وبضمها بمعنى يكفي ومثله يجزيه المسح ببعض الرأس انتهى ولا شك ان كون الشيء كافيا او مغنيا لا يدل على عدم كفاية الاقل منه ولذا يصح استعمال مع الاقل والاكثر بل هو شايع كثيرا سيما الاول فانك في التراويح اقل ما يجزيك ان تجمع الركوع الى موضع همكنه وقال في دعائم الاسلام واكمل ما يجزي ان تصيب الارض من جبهتك مقدار درهم الا ان بقاء الاضافة في الاول بيانية اي اقل شيء هو ما يجزيه والمراد في الثاني اقل ما يجزي في تحصيل الاكمل فتم واما ادعاء في المدارك من استعمال الاجزاء في الفعل الواجب فلو سلم لم يفد اذ الاستعمال اعم من الحقيقة وان اراد ان الاستعمال حقيقة منحصرة فيه فممنوع وقد توهم بل يدعى التبادر فانه اذا قال الطبيب يكفيك او يجزيك

مثال من هذا الدواء لا يكفي الا قطعا وكذا اذا قيل لاحد يكفيك لمؤنة سفرك هذا مائة دينار فلا يكون الا
وجب المائة البتة واذا صح ان يجيء قدر الكفاية من المال كذا وقد يكون التسعة كذا وان بقي يكفيك مائة دينار ويزيد
فلولا اختصاص الكفاية بما لا يدل على الزيادة لما جاز ذلك في فهم السامع واما عدم الاكتفاء بالاقل فيما يقتضي
بظاهر الحال دلالة الطبيب الخبير بالمريض كفاية الاقل لاجل هذا العلم بكفاية الاقل لا بلفظ الكفاية بالبداهة وحصول الوثوق بالاقل لا
يكفيه واما قولهم قدر الكفاية وقدر التسعة او يكفيك فلان بل يزيد فلو سلم دلالة فلاجل القرينة فان الدليل
قرينان على ذلك مع انهما ايضا يقدران بمثل قولك لمن قال يكفي مائة دينار مؤنة هذا السفر صدق بل يكفي ثمانون
ايضا والجملة سعني يكفيك ويجزيك انه حسبك كما صرح به في كتب اللغة وصرائح في عدم الحاجة الى الزائد وضعا
واما عدم كفاية الاقل فاما عدم دلالة عليه معلوم او لم يعلم دلالة عليه وهو ايضا في حكم العلم بعدم الدلالة
ثم ان هذا هو الكلام مع قطع النظر عن دلالة اللفظ وقد يكون عدم كفاية الاقل معلوما من دليل آخر او من الاصل فان استعمال
الاجزاء في الاخبار على وجوه فورد تارة مثل قوله يجزي غسل الجمعة عن الجنابة فاستعمل مع عن واخرى يجزي في
الركوع سبحان الله مرة فاستعمل مع في وثالثة يجزيك كذا فالاصل في الاول عدم كفاية الاقل لان الاصل عدم قيام
فعل مقام آخر وفي الاخيرين يخالف الاصل بحسب اختلاف المقامات فتارة يكون مع كفاية الاقل واخرى مع عدمها
وعلى الفقيه ملاحظة المقامات هذا هو البحث في دلالة على عدم كفاية الاقل وعدم دلالة وههنا بحث آخر
وهو انه على فرض الدلالة فصل يدل على اجزاء الاقل الواجب كما وقع في كلام صاحب المدارك حتى اذا ورد انه يجزيك
في الركوع سبحان الله ثلثا يكون هذا اقل الواجب لا المخير انه لا دلالة لهذا الكلام بمنطوقه على ذلك اصلا فان الاجزاء
والكفاية كما يكون عن الامر الواجب كذلك يكون عن المستحب ايضا فان كان المجزي عنه مذكورا فالامر واضح وان
لم يكن مذكورا فيحتمل الامرين فالحمل على احدهما لا وجه له فاذا قال الشارع يجزيك مائة تسبيحة بعد الصلوة
يحتمل اجزاء الامر الواجب او المندوب فلا يحكم بالوجوب ثم اذا ورد في موضع علم فيه وجوب شيء ولم يعلم
تحقق الامر الاستحبابي فيحمل على الوجوبي لاصالة عدم استحباب شيء فاذا قال يكفيك ثلثة تسبيحات في الركعتين الاخيرتين
يحمل على الواجب لاصالة عدم استحباب شيء فيهما بخلاف ما اذا علم ذلك فانه يكون مرددا كما في الركوع والتجود
حيث علم فيه استحباب الزائد عن القدر الواجب فلو قال يكفيك ثلثة تسبيحات فيه يحتمل الامرين والله اعلم

عائدة يذكر فيها اثبات الماهية والمراد منها ومعنى كليتها ووحدتها ووجودها ومعنى المفهوم والمصداق
وكيفية تعلق الطلب بها على سبيل الايجاز والاختصار على النحو اللايق في هذا الفن فنقول ومن الله التوفيق
لا شك في وجود الماهية للاشياء فان كل احد يعلم قطعا ان للافراد الانسانية مثلا امتيازا عن غيرها واشتراكا
فيما بينها وان الجميع مشترك من حيث الوجود الخارجي والكون الواقعي في امر وبه يمتاز عن غيرها وهذا امر يدركه
كل احد بالبداهة لا يمكن الارتياب فيه ولذا يعرف كل احد ان هذا انسان وهذا البر بانسان ولولا ما به الامتياز الواقعي وما
به الاشتراك الواقعي لم يكن ذلك وهذا هو بعينه مرادنا من الماهية ولذا يعبر عنها بالقدر المشترك ولا

في بيان الماهية والمراد منها

شك في وجود ذلك في الخارج والا لم يشترك الافراد فيها ولا امتاز عن غيرها ولكن وجودها بوجود الافراد لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد كما ثبت في الحكمة المتعالية ومعنى وجودها في الخارج بوجود الافراد انها مع وجودها متحقق قطعا ولا يمكن تحققها بدونها ولا تميزها اخارجا عنها بل لا تنفك في الخارج عن الفرد ولا الفرد عنها لا يتميز بحسب الخارج عنها ثم تميزها العقل يعني ان العقل يحكم صريحا بان لزيد جزء موجودا لعمرو ايضا وليس الامر كذلك وهذا هو المراد بقولهم وجودها بعلى يعني ان العقل يحكم بوجود هذا الجزء في الخارج ولا يدخل في حكم الحس والاشارة الحسية والحاصل انه وان امكن ان يتحقق في الخارج امر مشترك بين الجميع خال عن التشخص ولكن العقل يحكم صريحا انه لو جمع افراد الانسان كلا او بعضا واسقط عنها المميزات جميعا اسقاطا بعد اسقاط يبقى الاخر جزء متحد في الجميع لا بمعنى انه امر واحد يشترك فيه الجميع لاستلزام ذلك ايجاد وحدة المتعددة واتصال المجمع بواسطة اتحادها في هذا الجزء بل بمعنى ان الصورة الذهنية لهذا الجزء بعينها هي الصورة الذهنية لهذه ومنطبقة معها بلا تفاوت وهذا معنى وحدة المهية الخارجية اي في لحاظ العقل لكل فرد جزء متحد باعتبار الصورة الذهنية لجزء فرد اخر وينطبق عليه فالمهية الخارجية متعددة بتعدد الافراد الخارجية اي لكل فرد في لحاظ العقل جزء هو بعينه الجزء الذي للفرد الاخر اي مطابق معه وهذه الاجزاء المتعددة بعدد المميزات هو المعبر عنها بحصص المهيات وهذا الانطباق ايضا هو معنى كلية المهية الخارجية وهو معنى ان للمهية وجودا ذهنيا باعتباره يصح الحمل بالمفهوم ووجودا خارجيا باعتباره يصح مصداقا والاول امر واحد لا تعدد فيه وكل يشترك فيه الكثيرون بمعنى انه ينطبق على الامور المتكثرة الخارجية ويصدق عليها وهي الاجزاء المذكورة الموجودة في الخارج بحكم العقل والثاني امور متعددة بتعدد الافراد وكلي لا بمعنى انه بالفعل كلي صادق على الكثيرين لاستحالته بل بمعنى ان كل حصة وجزء بحيث لو دخل في الذهن ينطبق على صورة الجزء الاخر ويكون هو بعينه بمعنى كليته لو دخل في الذهن ينطبق على صورة الكثيرين ويتجرد الذهنية كما صرح بذلك الشيخ الرئيس في خامسة تعليقات الشفاء والفاضل اللاهيجي في اصول عائمة الشوارق ثم لا شك ان متعلق الطلب لا يكون مفهوما ولا الموجود الذهني بل متعلقه تمام هو المصداق في الموجود الخارجي واذا عرف تعدد الموجود الخارجي وتكثره بتكثر الافراد وعدم اختلاف فيما بينها اصلا فاذا تعلق الطلب بمهية كقولك اعتق الرقبة او جئني بانسان فالمطلوب الحقيقي هو ذلك الجزء المحلل لكل فرد اليه في لحاظ العقل والموجود بحكم العقل بالصدق والحصة ولا شك ان ليس المطلوب عند الاطلاق حصة معينة ومصداقا معينا ولا كل جزء جزء اي كل حصة من تلك الحصص وبعبارة اخرى جميع المصاديق حتى يفيد الاستغراق ولا كل حصة على البدل حتى يفيد التخيير فخرج كل ذلك عن معنى المهية وبعده عن ساحتها بل المطلوب هو هذا المصداق وهذا الجزء مسقطا عنه قيد الوحدة والتعدد والاستغراق والتخيير وغير ذلك بل المطلوب هو ذلك المصداق ثم لما كان عدم التعدد والتعيين يثبت مطلوبية الواحد والتخيير بواسطة حكم العقل

لا لاجل طلب الماهية ودلالة عليه ويتفرع على ذلك في الفروع والاصول فروع كثيرة منها عدم لزوم التجوز في المطلق عند حمل المطلق على المقيد ومنها جريان اصل البراءة اذا تردد الامر بين الماهية او الفرد المعين اذا لم يكن هناك لفظ مطلق بل يثبت الحكم بالاجماع او بلفظ مجمل يحتمل المطلق والمعين على ما اخترناه في كتبنا الاصولية من جريانها اذا كان هناك لفظ قد ومشترك فانه اذا حصل هذا التردد يكون تعلق الحكم بالماهية بالمعنى الذي ذكرنا مقطوعا به لاشتراط امكان الاتيان بالفرد بها بحيث ينفي الزائد بالاصل ولذا تمسك المحقق الاردبيلي قدس سره باصالة عدم وجوب التسبيح كما يطلق الذكر في الركوع وليس مقام جريان اصل الاشتغال لثبوت الطلب الجازم من الفرد وهو قدر مشترك بين طلب الماهية والفرد وكان الحكم بالتخيير او الوحدة عند اختيار المطلق لا لاصل لان جهة طلب المطلق حتى لا يكون المطلوب قدرا مشتركا ولا يكون فرق بينه وبين الاجزاء الخارجية الحسية كفاتحة الصلوة وغسل المخرج مرتين وانما فيدنا طلبه تعلق الحكم بالماهية بامكان الاتيان بالفرد لانه لولاه لكان الاصل عدم تعلق الحكم بشئ منهما فيجري اصل البراءة في المجموع كما اذا علم وجوب امر وعلم انه الذهاب مطلقا او الذهاب في اكبا وتعذر الركوب فان كان ممتنعا فلا قطع بوجوب الماهية اذ لو كان الواجب الفرد لسقط وجوبه قطعا وبسقوط وجوبه يسقط وجوب ما ضمنه ايضا لكونه تبعيا فلا يعلم وجوب قدر مشترك اصلا نعم اذا كان التخيير اعتباريا واللفظ فلا يجري الاصل بل هو مقام جريان اصل الاشتغال اي اذا تردد التخيير بين شيئين شرعا او تعيين احدهما فانه لا يجري اصل البراءة لان الواجب في التخيير ان كان احد الشيئين لا بعينه وهو يتحقق في ضمن الواحد بعينه فيقطع الا ان الحكم بالتخيير الشرعي فرع ملاحظة الشيئين معا وهو امر مخالف للاصل وبعبارة اخرى مخالف لخصوصية الآخر فالاصل ايضا في كل وضع تردد الامر بين الماهية والفرد يتحقق الفرد المشترك بخلاف ما اذا تردد بين الماهية وشئ آخر والفرد الآخر غير ذلك من الفروع عامة ذكرتها في كتبنا الاصولية بجواز جريان الاصل في ماهيات العبادات والمعاملات سواء قلنا بان الالفاظ اسامي للاعم او للصحيح والمراد اصل عدم الجزئية او الشرطية لا بمعنى ان الاصل عدمها بانفسها لان نسبة الاصل الى الوضع للمركب من هذا الجزء والمشروط بهذا الشرط وغير المركب والمشروط واحدة بل بمعنى ان الاصل عدم تعلق حكم الجزء والشرط من الوجوب وغيره بدون تقييده بنفي الجزئية والشرطية ثم فيما احتمل كون المستعمل فيه من العبادات او المعاملات هو المعنى الاعم يجري اصالة نفي الجزئية والشرطية بقسميها من غير حاجة الى الاستسقاء والاغتراف في ذلك على القول بكونها اسامي للصحيح او الاعم نعم يرد على القول بالاعم اصل الاشتغال على القول بالصحيح لا يعارضه على القول بالاعم لعدم وجوب الزائد على القدر المشترك بين جميع الاجزاء وان افترق بعض منها في اجزاء الاصل في ماهية العبادات بين القولين ولكن الحق عدم الفرق كما بيناه في الاصول ثم انه بعد ما ظهر انه لما كان نفي الجزئية او الشرطية بقيد نفي الوجوب فانه ثابت وجوب شئ بدليل من خارج كالتسليم وتركه التكبير في الصلوة لم يجر اصالة العدم نفي الجزئية والشرطية وبدفعه انه قد يكون للاجزاء والشرائط احكام اخر مخالفة للاصل بنفي الجزئية والشرطية بقيدها

مع ان امثاله عدم تعلق الامر بتبعية الامر المتعلق بباقي اجزائه في كونه كذا او شرطا لا في عدم تعلق هذا الامر به او عدم ملاحظة الموقف واعتبار بنحو الجزئية والشرطية مطلقا **عاشرها** لا شك في ان الاصل في كل جزء من الاجزاء المأمور بها المأمور به الركنية بمعنى بطلان المأمور به بتركه عمدا او سهوا او جهلا لا يجاب تركه مطلق عدم الاتيان به مخالفته الموجبة لعدم تحقق الامتثال وان لم يكن المكلف مقصرا في بعض الصور فان عدم التقصير لا يستلزم الامتثال جزما غاية الامر عدم المؤاخذة في بعضها وانما الركنية بمعنى البطلان بزيادتها عمدا او سهوا فثبتها بالاصل كما ذكره بعضهم واعترض عليه غير صحيح لان زيادة شئ لا يوجب عدم مواظبته ما لم يعد والاصل عدم شرطية عدم الزيادة نعم يثبت بالنص الخاص بهذا المعنى في جميع اجزاء الصلوة بدليل الخروج مما ذكر في العائدة الآتية **عائدة** الاصل في جميع اجزاء الصلوة بطلان الصلوة بزيادتها عمدا او سهوا للمأمور به رواه الشيخ الجليل ابن الكليني والطوسي باسنادهما المتصلين الى ابي بصير قال قال ابو عبد الله ع من زاد في صلوته فعليه الاعادة ومثله رواه ايضا باسنادهما المتصل الصحيح الى زرارة وبكير قالا قال ابو جعفر ع اذا استيقن انه زاد في صلوته فعليه الاعادة المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلوته استقبالا اذا كان قد استيقن يقينا لا شك فيه ويحقق الزيادة المبطلة من بيان معنى قوله من زاد في صلوته وهو يحتمل معنيين احدهما ان من زاد في صلوته بمعنى ان يصلي صلوة زائدة عما يجب عليه كما يقال زاد في الدار اذا اشترى دارا اخرى ايضا وثانيهما ان من زاد فيها شيئا والاول يحتاج الى كون لفظ في زايدة او اراد الركعة ومثلها عن الصلوة اذ لا يبطل الصلوة بزيادة صلوة اخرى قطعا وكلاهما خلاف الاصل لمعنى زاد فيها غيرها ولا يتوقف ان يقتضي تقدير المفعول لقوله زاد وهو غير معين لاحتمال الركن او الركعة او غيرها فيسقط الاستدلال اذ المبطل هو مهية الزيادة من غير احتياج الى التقدير نحو من اكل اليوم او قتل فعليه كفارة فان الشرط مطلق الاكل او القتل والمبطل هو الزيادة ويكون المقول فيها منسيا كقولهم فلان نبع وبعطى فالمبطل الزيادة في الصلوة لا المزيد وقد يستدل للمطلوب في الجملة بما في بعض الصحاح لا يعيد الصلوة من سجدة ويعيدها من ركعة ومقابلة الركعة فيها بالسجدة قرينة على ان المراد منها الركوع وفيه نظر بحمل الزيادة والنقصان فلا يتم الاستدلال بها كما لا يخفى حكمها بعدم الاعادة بالسجدة لذلك ايضا والثالث في الخبرين الاولين اعتبارا مستلزما مهما خروج الاكثر باطل وان كان عمومهما الغويا ايضا لمنع خروج الاكثر لشمولهما العمد والجهل والنسيان ولم يخرج من الاولين شئ مما يعتد عليه الزيادة على ما ذكرنا والامر الثاني اكثر الافعال وان خرج اكثر الجزئيات لكن المقصود كليات الافعال وشرطان يكون المزيد من اجزائها لا نعني بهذا التركيب ما لا يتوقف لمر امر بناء معين على نحو معين كوضع خمس لبنات مثلثة الى اخر ما عين انه زيد في البناء الا اذا زاد في اللبنة او الحجر ونحوهما ولا يقال انه زاد فيه لو قرع حين البناء شعرا او فصل فصلا اخر فيلزم ان يكون المزيد مما بعد من اجزائه كان يزيد في الصلوة قراءة او تكبيرة او تشهدا او ركوعا او تسليما او سجودا ونحوها وبالجملة ما بعد من اجزاء الصلوة لو زاد هنا ثم ان ما يزاد فيه شئ اتفاقا ما يعرف فيما من به الدين من عرفه الناظر ما كان منه عرفا كالبناء فلو دخل فيه خشب يكون قد زاد فيه شيئا اتفاقا ما يتوقف معرفة ذلك على من

الى التوقيف الشرعي فلا بد من معرفة كون الزايد من الصلوة او ليس منها الى الشرع وهي انما تتحقق بالتطبيق على الاجزاء المعلومة منها تماما من الصلوة قطعا فزيادة مثلها يكون زيادة في الصلوة وما ليس منها لا يكون زيادة فيها فلو حرك يده في الصلوة مثلا لم يكن زيادة في الصلوة وقد يتوهم انه يكون زيادة اذا اعتقد جزئيتها للصلوة وهو سهو لان الاعتقاد لا يكون الا عن دليل فما الدليل له على الجزئية لا يمكن له الاعتقاد اذا دل دليل عليها لا يكون زيادة بل يكون جزء من صلوة اذ معنى صلوة صلوة المكلف هنا عنده وبعد دلالة الدليل يكون هو صلوة ثم شرط في صدق الزيادة في الصلوة ان يكون الزايد بما بعد جزء من الصلوة عرفا فلو كان فعل يتحقق في الصلوة وفي غيرها لا تما فصل كونه من الصلوة او انضمام خصوصية اخرى تختص بالصلوة كالانحناء فانه يتحقق في ركوع الصلوة وفي غيره ايضا فلا يكون زيادة الا بقصد جعله من ركوع الصلوة او انضمام الخصوصيتين الواردة في الصلوة كالانحناء بالحد الخاص مع الطمانينة والذكر فان شيا ذا من اجزاء الصلوة وبالجملة لا بد من ضم شيء بعرفه ويطبقه على اجزاء الصلوة لا غيرها وتسبب بقصد عدم بطلان الصلوة بالتكفير ونحوه ولا يخفى ايضا ان الزيادة في الاجزاء انما تتحقق اذا اتى شيء منها على الحد والمعين شرعا عدده كالركعة والركوع والتجود او محلا من حيث هو صلوة فزيد اذا اتى به في غير محله ايضا من حيث انه للصلوة وان لم يعين عدده كالقرائة بعد الركوع والتشهد في الركعة الاولى اذا قرء قبله ايضا والتشهد بعدهما انما الواقع على غير المحل فلا يعد زيادة عرفا بل هو اخلال بالترتيب فلا زيادة ما لم يتعين عدده شرعا او ان يعين قدره الواجب عقلا مثلا لو امر بكتابة عشر صفحات في كل صفحة عشرة اسطر وشرط عدم الزيادة في الكتابة فزيد لو زاد السطر على العشرة او الصفحة عنه بخلاف ما لو كتب في السطر عشر كلمات فان ذا دى الواجب بخمس كلمات مثلا لصدق السطر اذ هو ما يعتبره الامر وعلى هذا فكل ما عين الشارع في الصلوة كيفية يكون الزايد عليها زيادة بخلاف ما لم يعتبره الشارع وان غلب الاصل فلا يصدق الزيادة بتكرار الايات في السور ولا القرائة مطلقا ولا النهي عن قران السورتين لان المامور به مطلق القائحة والسورة فافهم وتحقق الزيادة بما يعتبر عدده ولكن عين الشارع محلا اذا اتى به في غير محله وفي محله ولو اتى في غير المحل خاصة لم يكن زيادة ولو اتى اولا بغير المحل فان قصد الاتيان في المحل ايضا فهو زيادة وان لم يقصده فهو اخلال بالترتيب ولو اتى به سهوا لا يتحقق الزيادة الا بعد ان يفعله في المحل ايضا فهو سبب تحقق الزيادة وان كان الزايد ما وقع في غير المحل وهل الزيادة في اجزاء القائحة والسورة بان يقرء جزء منها في غير محله سهوا ثم قراه بعد ذلك زيادة في الصلوة ام لا فيه نظر فان الظاهر ان المصداق هو زيادة الاجزاء المفروضة المتعلقة المقررة المرتبة لا جزء لا يتوقف في الاخبار انه لا يعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والتجود وهو يعارض الخبرين المتقدمين لما تقول التعارض بالعموم المطلق فانه اتم مطلقا منهما فيجب التخصيص وذلك لا يستلزم ان لا اعادة من خمسة يحتاج الى تقدير من نقص او زيادة اذ لا معنى للاعادة من الخمسة نفسها ولا شك ان القدر المتوقف عليه القبلة بل الطهور القصر والخلاف في الزيادة فهو مشكل وقطعا لا يعلم تقدير شيء اخر فالمعنى لا يعاد الصلوة من غير نقصان الخمسة مطلقا ولا شك انه اتم مطلقا من الزيادة والله يعلم

عائدة اعلم انه قد حقق في الاصول انه اذا

تعارض العام والخاص المطلقين يخصص العام بالخاص واذا تعارض العامان من وجه يرجع الى الترجيح ان كان والا فيحكم
بالتخيير ان امكن والا يرجع الى الاصل الثابت عليهما وهذا كله ظاهر لو كان التعارض بين عام وخاص مطلقين او من وجه
وكثيرا ما يتعدد احدهما او كليهما الا بمعنى تعدد دليل احد الحكمين بان يتحد موضع المتعددين لانه في حكم الواحد
بل مع تعدد الموضوع العام او الخاص المطلق او من وجه كما اذا قال اكرم العلماء واكرم الفقهاء ولا تكرم العالم الفاسق
فهنا عام مطلق وخاص مطلق متخالفين وخاص مطلق من العام ومن وجه من الخاص والتعارض في الفقيه الفاسق او
قال اكرم العلماء واكرم الخياطين ولا تكرم الفاسق فهنا ثلثة عامات من وجه والتعارض بين الثلثة في العالم الخياط
الفاسق وبين الثلثة في العالم الفاسق والخياط الفاسق بين كل اثنين ومن هذا القبيل ما ورد في الالتفات عن القبلة حيث ورد
في حديث ان الالتفات يقطع الصلوة وفي آخر ان الالتفات لا يقطع وفي ثالث ان الالتفات بكل البدن يقطع وفي رابع ان الالتفات
بالاستدبار يقطع وخامس ان الالتفات الموجب لرؤية الخلف يقطع ولو لوحظ المفاهيم ايضا يزداد المعارضات ففي سادس
الالتفات بغير الفاحش لا يقطع وفي سابع الالتفات لا بكل البدن لا يقطع وفي ثامن ان الالتفات الغير الموجب لرؤية الخلف
لا يقطع ثم اجراء ما قرر في الاصول من احكام المتعارضين في كل متعارضين من هذه الامور المتعددة في صورة التعدد
يحتمل احد الوجوه الثلثة الاول اجرائه بين كل اثنين من المتعارضين مع قطع النظر عن جميع المعارضات لكل منهما من هذه
الامور فيلاحظ التعارض بين كل متعارضين منها مع قطع النظر عن البواقي ويحكم بمقتضاه ثم يجمع المقتضيات ويعمل فيه
مثل ذلك كما يقال في المثال الاول يتعارض لا تكرم العالم الفاسق مع اكرم العلماء بالعموم المطلق فيخصص الثاني ثم
يتعارض الاول مع اكرم الفقهاء بالعموم من وجه فلا يحكم في الفقيه الفاسق بشيء او يحكم بالتخيير ولا تعارض بين الثاني
والثالث واذا قال لا تكرم العلماء واكرم الفقهاء واكرم العدول لا تعارض بين الثانيين ويتعارض كل منهما مع
الاول بالعموم المطلق فيخصص الاول بغير العدول وغير الفقهاء ويختص عدم الاكرام بالفاسق من غير الفقهاء الثاني اجراؤها
بين كل اثنين منها بعد القاء التعارض بين كل منهما وبين سائر معارضاته والحكم بمقتضاه فيؤخذ كل جزء مع كل من معارضاته
ويعمل فيه بمقتضى التعارض ثم يتعارض مع معارض آخر ففي المثال السابق يخصص لا تكرم العلماء اولا باكرم الفقهاء لكونه
اخص منه مطلقا ثم يتعارض مع اكرم العدول ويكون التعارض حينئذ بالعموم من وجه والثالث ان يتعارض كل عام او خاص
مع واحد من معارضاته مع ملاحظة المعارض سائر المعارضات فيعمل فيه بمقتضى ما يقتضيه التعارض بمعنى انه يلاحظ
كونه ذا معارض كذا في غيره ان يعمل بمقتضى تعارضهما اولا وتحصل الوجوه الثلثة انه اما يجري القاعدة المقررة للتعارض
بين كل اثنين من هذه الامور من غير ملاحظة وجود سائر المعارضات لكل منهما ومن جملة اجراء القواعد المقررة بينهما
بين كل منهما وهو الوجه الاول او يجري القاعدة بين كل اثنين منها بعد ملاحظة وجود سائر المعارضات لكل منهما
واجراء القواعد المقررة بينه وبين كل منها وهو الوجه الثاني او يجري القاعدة بين كل اثنين مع ملاحظة وجود سائر
المعارضات لكل من دون اجراء حكمه فيقال هذا المخبر مع وجود هذا المعارض يخصص ذاك او لا يخصصه ثم نقول انه
لا شك ان الاول باطل لان بعد وجود المعارض واحتمال اختلاف الحكم معه لا وجه للاغماض وقطع النظر عنه

كذا الثاني لان تقديم اجراء قواعد بعض المعارضات على بعض مما لا دليل عليه وورد عليه ان الكل يؤدي غالبا الى التدوير والتناقل والتسلسل فتعين الثالث وهو الموافق للتحقيق الذي لا يخفى على المحقق الدقيق **توضيح** ذلك المثال انه اذا ورد خبر ان الالتقاء عن القبلة يقطع الصلوة وآخر ان الالتقاء لا يقطعها وذلك ان الالتقاء بكل البدن يقطعها ورابع ان الالتقاء الغير المخلف لا يقطعها فالاول يعارض الثاني في الثلثين والرابع بالعموم المطلق ولا يعارض الثالث والثاني يعارض الثالث بالعموم المطلق ولا يعارض الرابع والثالث يعارض الرابع بالعموم من وجه والمفروض الاجماع على انتفاء التخيير في المسئلة فعلى الوجه الاول يحكم بتعارض الاولين بالرجوع الى الاصل وهو مع عدم القطع ثم يحكم بتعارض الاول والرابع بعدم القطع في غير المخلف ثم بتعارض الثاني والثالث بالقطع مع الالتقاء بالكل ثم بتعارض الثالث والرابع بالرجوع الى الاصل في الالتقاء بالكل الى غير المخلف وبعدم القطع في الالتقاء بغير الكل الى غير المخلف بالقطع في الالتقاء بالكل الى المخلف وبهذا يتم اجراء القواعد في هذه الاربعة ومع ذلك يبقى حاصل تعارض الاول والرابع معارضا لحاصل تعارض الثاني والثالث بالعموم من وجه وذلك ايضا يحتاج الى اعمال القواعد ومحصله بينه محصل تعارض الثالث والرابع فيحكم بالقطع في الالتقاء بالكل الى المخلف وبعدمه في الالتقاء بغير الكل الى غير المخلف ويرجع في البواقي الى الاصل وعلى الوجه الثاني لا بد من تخصيص الاول بالرابع او لا ثم معارضته مع الثاني بعد تخصيص الثاني بالثالث ايضا وكذلك بعد ملاحظة تعارض الثالث والرابع واجراء القاعدة فيهما ولا بد من اجراء القاعدة فيهما ايضا بعد ملاحظة تعارض كل منهما مع هكذا بل لا يقف على حد وعلى الوجه الثالث يقال ان الرابع اخص مطلقا من الاول ولكنه معارض مع الثالث فيخصص الاول بالرابع في غير موضع تعارضهما اذ لا يثبت مراد الشارع بالخاص انه تخصيص مع وجود المعارض ايضا ولا يخفى ان الاكثر عدم تفاوت المحل على اي وجه كان العمل نعم يتفاوت في بعض الصور كما اذا كان هناك عامان مطلقان متباينان وخاصان منهما موافقان كقولنا الالتقاء يقطع والالتقاء لا يقطع والى الكل يقطع والى المخلف يقطع فعلى الوجه الثالث يختص العام الثاني بالخاصين لكونهما اخص من كل من العامين على الاولين لاختصاص الثاني باحد الاخيرين يكون تعارضه مع الاخر بالعموم من وجه فيتفاوت الحكم ولا يخفى ايضا انه لا يتفاوت الحال فيما اذا كان احد المتعارضين قطعيا كالاجماع والاخر غير قطعي بعد ثبوت حجيته لان بعد ثبوت الحجية يكون حكمه حكم القطعي فانه لو كان بدل قوله والى المخلف يقطع الاجماع على القطع نقول انه كما ان الاجماع يخصص العام المطلق كذلك الخبر الخاص لانه ايضا حجة كالاجماع فافهم واضبط فانه من المسائل المهمة المشكلة **عائدة** قد بينا في كتبنا الاصولية كالمناهج وأساس الاحكام وشرح تجريد الاصول ومفتاح الاحكام فساد ما اظهر بين الطلبة في زماننا بل بروز عزو بعض اعيانهم رفع الله اقدارهم من اصالة حجية الظن في احكام الله سبحانه في زمان الغيبة حتى انه حصر عليه انحصارها بعضهم على ظن المجتهد وتعدى الى ظن العوام وبنى تقليدهم للعلماء عليه وذكرنا ان هذا مخالف

لاجماع الشيعة بل بطلانه ضروري من مذهب الامامية وهذه المسئلة هي الفارقة بين الفرقتين العامة والخاصة بعد مسئلة الامامة ولذلك ترى احاديثنا متفقة على النهي عن العمل بالظنون وعلمائنا مجتمعين على دعوى الاجماع على اصالة عدم حجيتها وان ما قد يوجد في كلمات من الاستدلال لاثبات الظنية التي هي غير الظنون الخصوصية فانما هي في مقام الرد على العامة كاستدلالهم بروايات اضراب عائشة وابي هريرة التي استدلت عن الاستدلال بها كبار اعيان الطائفة كالانتصار والمبسوط والمعتبر والمنتهى والتذكرة ولذا ترى يعتذرون ما استدلوا به في مقام الخروج عن الحقوق والعدالة وبهما يتوالان الاستصحاب حجية الظن البقاء وبقولان خبر مجهول الحال ليس بحجة لانه ليس بغير الظن وهو ليس بحجة الى غير ذلك ثم ان بعض الاجلاء في هذه الايام رد علي في بعض مراسلاته فاردت ان اكشف له ما اخفى عليه من فساد عدة ما استدلوا به على هذه الاصالة الدين الاول الثالثة التي عليها اصولهم فيتنبه على وجه يقرب اعين الناظرين وتبهر قلوب الكاملين ولما كان ذلك طبا فالى الله ارباب استه النفس حتى بعض من اعتنى بشانها ان اذكرها بالعربية واجعلها عاشرة من عوائد هذا الكتاب فقلت بالتماسه القبول والاجابة فاقول سائلا من الله سبحانه التوفيق والدراية الاختلاف بين علمائنا الفرقة المحقة في ان الاصل الابتدائي عدم حجية الظن مطلقا ولا يجوز التمسك بظن ما لم يكن برهان قطعي ودليل على حجيته انما الخلاف في انه هل يوجد دليل لذلك الاصل ام لا وعلى فرض الوجود هل يخرج بعض الظنون او مطلقه الا ما منع منه الدليل اي صارت حجة اصلا ثانويا فهذه جميع ما من الاخبار بين انه لم يخرج ظن من تحت ذلك الاصل مطلقا وليس ظن حجة اصلا ولا يجوز العمل الا بالادلة القطعية وهؤلاء يدعون قطعية الاخبار ولما راى جمع اخرون من متاخري الاخباريين ظهور فساد هذه الدعوى قالوا ان المراد من قطعية الاخبار قطعية حجيتها وذلك عمم القول بحجية الظن الخبري بواسطة الدليل القطعي وذهب جمع من قدماء المجتهدين ايضا الى عدم حجية الظن وانحصار الحجة في العلم ومذهب اكثر المجتهدين بل جميع المتاخرين منهم وجود المخرج عن الاصل الابتدائي وعدم انحصار الحجة في العلم نعم الكلام الذي بينهم هو ان الخارج هل هو الظن في الجملة وبعبارة اخرى بعض الظنون وبالتالي ظنون مخصوصة او مطلق الظن الا ما منع منه الدليل حتى يكون الاصل الثاني حجية الظن فظم المجتهدين من الشيعة بل اطبقهم بل اجماع الفرقة المحقة على انه لم يخرج مطلق الظن بل الخارج ظنون مخصوصة وقال بعض علمائنا عصرنا بخروج مطلق الظن واصالة الحجية وظني انه لم يقل بهذا احد من علمائنا السابقين ولا سلفنا الصالحين واما قد يوجد في بعض عباراتهم مما يتخيل منه حجية الظن باطلاقها او يستلزمها مع تصريحاتهم بخلافه فقد بينا التوفيق في كتبنا على وجه شاف كاف واما ما يوجد في بعض كلماتهم من اطلاق حجية ظن المجتهد فمع ان هذا الاطلاق انما هو في مقابل السلب الكلي والغرض منه الرد عليه لا الاثبات الكلي لا دلالة له على اصالة الحجية الظن لانكاتهم يعترفون بعدم حجية الظن الا بعد الفحص عن علة فالمراد ان ظن المجتهد من حيث انه مجتهد اي ظنه المستند الى اجتهاده حجة ويعرفون الاجتهاد بانه استفراغ الوسع في تحصيل الظن من الادلة الشرعية والدليل الشرعي عبارة عما ثبت شرعا كونه دليلا فمعنى حجية ظن المجتهد

حجية ظن حاصل من دليل ثبت حجيته شرعا وذلك غير حجية مطلق الظن واصالة الحجية فمرادهم هو حجية الظنون الخصوصة
ونحن ما ذكرنا في حجج الملة وعدها خلافا لبعض علماء الشيعة احدها ان هل يكون ظن حجة ام لا بل ينحصر الحجة في العلم
وثانيها انه على فرض الحجة فهل الحجة مطلق الظن او الاصل حجية ام لا بل الحجة بعض من الظنون واما في الخلاف الاول الذي هو
بين الاخباريين وسلم المجتهدين فالحق مع المجتهدين بمعنى الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي كما ذكرنا وحجتهم موضحة
وليس هوا يتم محط سوال جناب السائل سلمه الله واما في الخلاف الثاني الذي هو بين مسلم المجتهدين وبين شاذ
من شاذ خوى شاذ خوى فالحق فيه انه ليس مطلق الظن حجة وليس الاصل حجية اذ ليست الحجية الا وجوب المتابعة ومن
القواعد المسلمة بين جميع ارباب المعقول والمنقول والمدلول عليه بالجميع العقلية والنقلية ان الاصل عدم وجوب
شئ حتى يثبت وجوبه بدليل قاطع برهاني واضح صفا فالى ان قد عرفت ان الاصل الابدائي باجماع الجميع هو عدم حجية
الظن فالخارج منه يحتاج الى دليل ولم اجد على اصالة الحجية الظن دليلا مع انا اجتهدنا في تحصيله اعواما وتفحصنا عنه
تفحصا بليغا بالكثيرة واياما وبعض الادلة الذي ذكره بعض فضلاء العصر ليس الا كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء و
لو نظر فيه المحقق بنظر التحقيق يجده انه لا يمس ولا يبتنى من جوع ونحن قد ذكرنا تلك الادلة مع ما يتعلق بها في كتب الاصولية
ونذكر هنا كلمات قليلة يكون لك انموذجا وهو ان اقوى ادلتهم تلك الدليل الاول وهو دليل انسداد باب العلم وتقريره
مع تحرير منا ان هذا الزمان وما شابهه ومنا بقاء التكاليف وانسداد باب العلم بها وكلما كان الزمان كذلك بقاء
التكاليف وانسداد باب العلم بها يجب العمل فيه بالظن من حيث هو وهو في هذا الزمان يجب العمل بالظن من حيث هو وهو لا
يخفى اذ تمام ذلك الدليل يتوقف على تمامية صغراه وكبراه وتمامية الصغرى يتوقف على ثبوت امور لم يثبت شئ منها
وتمامية الكبرى يتوقف على تمامية امور ستة لم يثبت شئ منها واكثرها اقا الامران اللذان يتوقف الصغرى عليهما
فاولهما بقاء التكاليف ايدا على القدر المعلوم وثانيهما انسداد باب العلم في ذلك الازمان اما الاول فلا مقتضى
لنا في القول به بعد اثبات حجية الاستصحاب والكتاب والخبر ونحوها ولكن لا قدرة لنا في ذلك المقام اذ لو فرضنا ثبوت
مجتهدا لم يتوجه اليه خطاب لنا في ذلك الاحكام الى التمسك بالظن من حيث هو بل يكون دليل هذه الاحكام هو الاستصحاب
او الكتاب او السنة مثلا الذي يفيد المستدل في ذلك المقام هو الدليل العلمي القطعي على بقاء تكاليف واحكام
زائدة على القدر المعلوم لا الدليل الظني ولو تمسك له بدليل ظني يمنع الخصم حجيته اذ لم يثبت بعد حجية مطلق الظن
او الظن الخصوص والا لم يكن محتاجا الى هذا القيل والقال فالحكم ببقاء احكام غير المعلومات في هذا المقام يحتاج
الى دليل علمي ولا مستند لنا فيه اصلا من الشرع ولا من العقل اما من الشرع فلان الدليل القطعي الشرعي في هذه
الازمان لا يكون الا آية محكمة من الكتاب او خبرا متواترا او محفوفا بالقرينة المفيدة للقطع او الاجماع القطعي
ولا دلالة لشئ منها على ذلك المطلب اما الكتاب فمعلوم بل بدليل مواضع عديدة منه على خلاف ذلك مثل قوله سبحانه
لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها والايتاء حقيقة في اليقين فلا يعلم في غير اليقيني انه مما آتاه الله سبحانه وتعالى
بقوله تعالى ويحل لهم ما احل الله وحرم عليهم الخبائث وقوله تعالى قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون فقصر سبحانه مستند الحكم بالحلية والحرمة على

ذكر المقدمة الاولى من دليل الانسداد وهي بقاء التكاليف وجوه الخدشة فيها

الاذن والاقرار على الله تعالى ما لم يوجد فيه الاذن الذي هو العلم بالرخصة لا يكون حكما لله سبحانه بل يكون مخالفا
عليه في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله عز شانه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك
اما الاخبار فلان الامور الواضحة انه ليس في هذه الازمان خبر متواتر او محفوف بالقرينة العلمية على مطلب
والاحاد منها كما ذكرنا غير مفيد في المقام مع ان الاحاد منها دالة على خلاف مطلوبهم بل لنا ان نقول ان الاجماع
الدال على عدم بقاء حكم في غير المعلوم انما يثبت حد التواتر المعنوي مثل قولهم ع لا تكليف الا بعد البيان ورفع
عن امتي ما لا يعلمون ووضع عن امتي ما لا يعلمون وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وامر مشكل يرد
حكمه الى الله ورسوله ومن لم يعرف شيئا هل عليه شيء فالادلة والاخبار المتجاوزة عن حد الاحصاء الناهية عن
العمل بغير العلم والامرة بالتوقف فيما لا يعلم وغيرها فان قيل قد ورد في الاخبار الكثيرة ان لكل محكم شيء حكما بينه الرسول ع
ثم حتى ارش الخدش واحكام الخلاء والمجلدة ونصف المجلدة قلنا اولا انها اخبار احاد لا تفيد شيئا غير الظن وثانيا
انه ليس مدلول تلك الاخبار الا ان كلما كان له حكم فقد بينه الرسول ع لا ان لكل شيء حكما وبينه الرسول وشتان
ما بينهما وذلك ان المقدمة الماخوذة في الصغرى لم يكن وجود احكام غير المعلومات بل بقاء احكام غير معلومة و
الكلام انما هو في انه هل بان للذين سدعنهم باب العلم احكام غير معلومة ام لا ويون بعيد بين حكم الرسول بحكم
وبين بقائه للجاهل الغير المتمكن من الوصول اليه الا ترى ان جماعا من العلماء حكموا بعذورية الجاهل الناشج
بالمرة ووضعوا عنه الحكم واجمعوا على وضع الحكم عن الجاهل في بعض الموارد وما الضرر في ان الرسول بحكم لشيء بحكم
كذا هو لم يصل الينا هذا الحكم بالطرق العلمي او الظن الثابت حجيته بل الامر كذلك لا محالة ولا حكم لمن لم يصل اليه
وعبارة ورفع عن امتي ووضع صريحة في ما ادعيناه بل صادرة مورد امتنان ضروري فان من سيد الانبياء ص ان المستفيض
والذين لا خبر لهم عن حكم اصلا معذورون ولا يعاقبون بهذا الحكم بل الناهيهنا كلام اخر وهو انه ما اراد باحكام الله التي
بها النبي في كل واقعة بعد لو لم تصل الاخبار ويحكم ببقائها الى هذا الزمان فانا نمنع ان مراد الله سبحانه وكل واقعة
حتى جميع المكلفين حكما واقعيا واحدا معينا غير متبدل هو حكم جميع المكلفين حكم بعد فرده وهو باق لنا ولغيرنا يجب على
الكل العمل بهذا الحكم الواحد والاتيان به وبما قارنه والمخرج عنه اذ نمنع ان مراد الله سبحانه في كل واقعة لكل احد حكما
يجب عليه العمل به وان لم يكن ذلك الحكم معينا بل تعيينه منوط بنظر المكلف وسعيه واجتهاده فان كان المراد الاول فلا
يتفرع عليه وجوب العمل بالظن اصلا بل ينافيه لانه اذا وجب العمل بشيء معين والاتيان به البتة فالمظنون يمكن ان يكون
هو وان يكون غيره فالاتيان بالمظنون لا يعلم انه الاتيان بما فرض وجوب الاتيان به البتة ومع ذلك هو مخالف لاجماع
جميع المسلمين اذ معنى وجوب العمل بشيء معين واحد انه سواء تركه والانحراف عنه فلو كان الله سبحانه في كل واقعة
في الجملة لجميع المكلفين حكما معينا واحدا غير ساقط عنهم كما هو معنى بقاء حكم غير واحد من المجتهدين و
مقلديه مع الاتحاد الحكم المعين وتفاوت الاعمال واختلافها جدا فان غير الواحد غير الواحد المعين قطعا فان
المعين لا يختلف فنقول ان عدم عقابهم لاجل انهم مكلفون بمقتضى فهمهم ذلك الحكم المعين قلنا سلمنا ان فهمهم

ليس الا بطريق الظن الجائز الخطاء الذي يوجب التعبد به عدم بقاء ذلك المعين ان التكليف يقتضي الفهم المحال قطعا عن القول بعدم بقاء ذلك المعين واختلافه باختلاف الافهام واذا جاز سقوطه وعدم بقائه باختلاف الفهم فلم لا يجوز عدم البقاء باختلاف اجتهاد باب العلم به وانقداحه بالجملة لو كان المراد من الحكم ذلك لكان الحكم ببقائه وجوب العمل به بالطلاضرورة وان كان المراد الثاني فمع انه لا يوافق مذهب المخطئة بل يخالف اجماع الشيعة لا يطابق وجوب العمل بالظن عليه لا بعد ثبوت ان ذلك الحكم هو الذي ظنه المكلف انه حكم الله في حقه وبالجملة لا معنى محصل للحكم ببقاء الاحكام قبل اثبات وجود العلم او الظن الدال على اعتباره دليل على يمكن اجراء هذا الكلام في اصل المقدمة التي تمسكوا بها وهي قولهم التكليف ثابت في هذه الازمان قلت فكيف الحال في ذلك المجال قلنا القدر المعلوم الثابت كما ذكرناه في محله ان لله احكاما في وقايع وحكما في كل واقعة يجب العمل بما على من عنه فحص واليه وصل علما او ظنا دل على اعتباره قاطع وهو اما علم او الظن الخاص عنه اجاب شرعا وعقلا قالا زم اولا هو الفحص وجلا اليه سبيلا من العلم او الظن الثابت الحجية فحكم ببقائه ووجوب العمل به والا فليس ثابتا بل هو ساقط مرتفع والمرجع بعد رفعه وسقوطه الى عدم الحكم او الحكم بالاباحة العقلية واما الاجماع القطعي على بقاء احكام مزاقه غير المعلومة فاقفاه ليس الا شطط من الكلام واي سبيل الى ثبوت ذلك الاجماع مع ان الاجماع لا يثبت الا بتصريح تمام العلماء او الامن شذ منهم وقولهم ولم يصرح احد من العلماء المتقدمين والمتاخرين الذين هي اقوالهم وبصيرتاويهم مصدر الحكم بالاجماع بذلك العبارة فكم رجع منهم خلافه وقالوا بثبوت بقاء حكم خبر المعلومات كالفاضل المحقق جمال الدين المحدث الاسترابادي في حواشيه شرح العقائد وشيخنا بهاء الدين العاملي في اربعينه ومولانا خليل القزويني وجمع من الاخباريين ويشهد بما يجري على السنة طلبة عصرنا من ان بقاء الحكم في كل واقعة اجماعي لبس الا من باب التقليد وقلة التتبع وقد بينوهم ثبوت الاجماع من عدم اقتضاء احد من العلماء على المعلومات قيل لكون كل مكلف من بدو البعثة الى قيام القيمة مكلفا في كل واقعة ببناء العمل على واحد من الاحكام المحتملة ولو على الاباحة العقلية مما انعقد عليه اجماع الامة الا نزى الى فرق المسلمين انهم لا يحصرون تكاليفهم في معلوماتهم ولا يتاخرون فيما يردد دونه في حكم من غير بعد ثبوتا ووجوب البناء على حكم بل يتحصون عن مدارك الواقعة فان وجدوا البها دليلا خاصا اخذوا بمقتضاه والا رجعوا الى المعلومات مع وجودها والا الى حكم ما لا نعرفه فلزوم الفحص عن الحكم في كل واقعة والبناء على مقتضى الدليل مما انعقد عليه الاجماع مع ان مقتضى العقل والنقل عدم تحقق واقعة الا ولها حكم وابقاء ملقات الاحكام بكثير من الكليات والجملات وتفاصيل هذه غير معلومة ثبوت التكليف بها مما لا يمكن تعلمه بهم الكلية بعد الفحص ولا يخفى ان ذلك ليس الا من عدم التامل والبعد عن مراحل التحقيق ولبيان ذلك نقدم اولا مقدمة ذكرنا ما في بعض كتبنا وهي ان الاجماع على حكم هو الاتفاق الكاشف عن حكم المعصوم بذلك الحكم وهو اما قولي او فعلي والمراد بالاول ما علم الاجماع بفتاوى الجميع او الجم الكثير بحيث كشف بحيث اما او نصهم بانه يجب كذا مثلا او نص بعضهم بخبر الواحد جدا والثاني ما علم باضمامهم واعمالهم كفعل الجميع مثلا ثبوتهم عن ملازمة بول ما لا يؤكل وكعملهم بالاحاد واستدلالهم

فان فحص

بها وكما يشترط في اثبات الحكم المطلق بالاول اطلاق حكمهم وفتاويهم وفي اثبات الحكم بالثاني وفي حجيته في حقنا اندراجنا تحت اطلاق قولهم او عمومه فلا يمكن اثبات الحكم المطلق ولا يثبت الاجماع عليه او على ما يشملنا الا بالعلم باطلاق الفتاوى او شمولها لنا كذلك ولا يثبت الاجماع على المطلق او على ما يشملنا اذا كانت الفتاوى ولو بعضها الذي لم ندخل في ثبوت الكشف مقيدا بل ولو محتمل التقييد فكذلك يشترط في اثبات الحكم المطلق في حقنا بالثاني العلم بمساواة الجميع للمعاصرين او مساواتهم في جميع الحالات التي يحتمل مدخليتها في تعلق ذلك العلم بهم وانتفاء الفارق بينهم وبين الباقين بوجه ما يمكن ان يكون له مدخلية في ذلك العلم وسببا له وموجبا اياه فلو ارتبنا او لاحظنا اجماعا من العلماء الذين يكشف اتفاقهم على امر عن راي المعصوم او علمنا انهم افطروا يوم شك وجوبا مثلا ولكن كان الجميع مسافرين او جوزنا كونهم كذلك لا يثبت منه اجماع على وجوب الافطار ذلك اليوم مطلقا وفي حقنا ولو لم يكن مسافرين الا ترى انه لو علمنا قطعا ان جميع العلماء الامامية بل علماء الامة اجمع الامة شربوا دواء خاصا كل منهم دواء وجوبا شرعيا ولكن شرب طائفة لصداعه واخرى لوجع عينه وثالث لوجع اذنه ورابعة لوجع ضرسه وخامسة لوجع بطنه وسادسة لساقه وسابعة لورم رجله وهكذا او جاز كون شرب كل طائفة لمرض لا يحكم بوجوب الشرب المطلق او علينا مع خلونا عن الامراض وافراننا عنهم بعد ذلك ظاهرا جدا واذا عرفت هذا المقدمة نقول هل علمنا من هذه الطوايف الغير المحصورة من فرق المسلمين الذين نواعلمهم في كل واحدة على حكم من الاحكام الخمسة ولم يقصروا في تكاليفهم على المعلوم لنا انهم هذا بعد ان جعلوا دليلا ظنيا حجة لانفسهم واثبتوا بالبرهان القطعي حجيته لهم وعلموا شرعا كونه دليلا لهم ام لا فان قلت لا وكان علمهم بالدليل الظني واستخراجهم الحكم منه واستنباطهم التكاليف الغير المعلومة متقبل اثبات حجته فلا نسلم حجيته بغير السكوت والضحك وان قلت كان بعد اثبات حجيته دليل ظني كالخبر او الشهرة او مطلق الظن فاي نسبة بينهم وبيننا في هذه الحال التي لم يثبت علينا حجية ظن بعد وفي مثابهته ولا حجية اخذ ذلك منهم نعم ظاهر ان الفرق بينهم وبيننا من الارض الى السماء ونحن ايضا لو رسمنا حجية دليل ظني واثبتناها لكون مثلهم البتة وعمل وغير المعلومات كما يعملون هل كان رجوعهم الى الدليل الخاص ومع ضمه الى العمومات او مع انتفائها الى حكم ما لا نعرفه بعد ثبوت حجية ذلك الدليل الخاص وتلك العمومات وعلم حكم ما لا نعرفه وقبله ظاهر انكان بعده فاين ثبت لنا بعد حجية هذه وعلتها فلم نصف بذنب الظن ونجره بل اعمل بها وارفع يدك عن الظن الضعيف السقيم وان لم يثبت فاين ان هذه الطوائف قد غفلوا عن ذلك المسكين عن انه لو ثبت الاجماع بهذا الطريق بعيد عن حجية الظن اجماعيا قطعيا باعترافهم فانهم معترفون بان في زمان حضور اصحاب الامام الذين كان اتفاقهم كاشفا عن قول المعصوم قطعا لتمكنهم من العلم ما كانوا يعملون بالظن ويحرمون العمل به ويجعلون الاخبار المتواترة الناهية عن العمل بالظن عليهم فلو ثبت اجماعهم على عدم حجية الظن فانما الارفع اليد عنه واخذت برجله ونجره فان قلت فرق بيننا وبينهم فانهم لا يعملون به لانتفاء باب العلم عليهم ولولا لعملوا به قلنا هذا الفرق بعينه بيننا وفي هذا الوقت وبين العلماء المتقدمين متحقق لاجل ثبوت حجية بعض الادلة الظنية لهم وعدمه الينا

بعد ولو لا ثبوت حجية الدليل القطعي لم يتجاوز ذوا من المعلومات قطعا كما انه يتجاوز عنها بعد ثبوت حجية مطلق الظن او ظن مخصوص واما الاجماع على الفحص الذي ادعاه فهو مسلم بل هو مدلول عليه بالدليل القطعي العقلي و النقلي كما بيناه في موضعه والاكلام في وجوب الفحص عن الحكم انما الكلام في ان بعد الفحص هل يكون لنا حكم و تكليف سوى المعلومات اما اذا قلنا بان مقتضى العقل و النقل عدم تحقق واقعة لا حكم لها فان اراد النقل القطعي فلو سلم وجوده فما الفائدة فيه وان اراد القطعي فهو ممنوع واما العقل فسيعلم كيف على انا لا ادعي لهم في الاحبا المكثرة المعترضة بقولهم اسكوتها سكت الله عنه ودفع عن امتي وضع ما شاكلها التي هي مرجعة في ان بعض الوقايع مسكوت عنه واحكام البعض موضوع ومرفوع واما اذا قلنا بان بعض الاحكام متعلق بالكليات و المجملات التي لا يعلم تفاصيلها فالتكليف يكون ثابتا في التفاصيل الغير المعلومة فهي ايضا ترجع الى الظن فكلام سطحي واذ بعد ثبوت التكليف بالكلي او المجمل الاتي جهة يثبت التكليف بالجزئي او التفصيل فالشارع اعتق رقبة مؤمنة مثلا وهو كلي او مجمل لم يبين ان الرقبة ذكرية او انثية او حبشية بيضاء او سوداء او قصيرة ام طويلة جميلة ام كريهة شابة ام شابة صغيرة ام كبيرة معيبة ام سليمة ثيبة ام بكرا فاطلاقه الى غير ذلك فقول الى الاتكليف في هذه الخصوصيات وكذا اذا قال يجب القراءة في الصلوة فلو لم يبين انها جهرية ام اخفاتية يكون بالنسبة اليهما كليهما مجملة ولا يكون بالنسبة اليهما تكليف وحكم بل المكلف مختار في الاتيان باي منهما شاء لان التخيير ايضا حكم من الاحكام لان التخيير على قسمين احدهما ما ثبت لاجل حكم الشارع بالتخيير و ثانيهما ما كان بحكم العقل بان الشارع حكما بالتخيير لبا لم يحكم الشارع فيه بحكم يكون المكلف فيه مطلق العنان وهذا غير الحكم الشرعي و الملخص ان تخيير المكلف ناش تارة عن حكم الشارع بالاباحة وهو من الاحكام الشرعية واخرى عن عدم الحكم وفقدانه وهذا حكم العقل وذو الشرع وهذا احد معنى الاباحة العقلية ومعناه الاخر حكم بالاختيار شرعا وهذا حكم شرعي ثابت بالعقل الا ترى انه لو سئل فضل المجنون او الطفل الذي ليس محلا للتكليف و متعلقا لحكم من الاحكام الخمسة يقال العقلاء والضرورة الدينية اذ هل افضل الفعل الفلاني ام لا تقول لا عاقل اثبت مختارا ان شئت تفعل وان شئت لا تفعل بل لو سئل عنك اذا الحمار بعد اكل الشعير هل يقوم او يجلس تقول لكل ما يريد وهذه الاختيارية او مطلق الثانية انما هي لاجل عدم الحكم لا لاجل تعلق الحكم الشرعي بل لو سئل عنك عن عمل شخص في زمان قبل البعثة الذي لا حكم و لا تكليف فيه باعتراف الخصم وتخصيص زمان التكليف باول البعثة الى يوم المحشر تقول انه مختار و مطلق العنان وقد ظهر مما ذكرنا انه لا دليل عقلي اصلا على ثبوت التكليف و بقائه في غير المعلومات واما الدليل العقلي الظني الشرعي اي جهة عقلية تدل على وجود حكم و تكليف في كل واقعة او ثبوت حكم و تكليف و بقائه في غير المعلومات وما الفرق فان الله سبحانه بين الحكم وفرقه لبعض الاضال ولم يفرقه لبعض اخر كان حديث ما اسكتوا عنه ما سكت الله وحديث سكت عن اشياء معترض به والحاصل انه يمكن عقلا ان يكلف الله سبحانه عبده او جميع عباده بامور وفرقه او لم يحكم احكاما معينة في امور وسكت عن الباقي فلا يكون لنا في الباقي تكليف ولا حكم

لا يعني ان يحكم العقل

اصلا فنقول لا يخ انما ان يعاقب على فصل الباقي او الاصلي الاول يكون جزاء وعلى الثاني اما ان يوجره بالفصل او الترك او الاصلي الاول يكون مستحبا او مكروها وعلى الثالث مباحا قلنا لا يعاقب ولا يوجر ولا يلزم من اباحته اباحة المسلم ان كل مباح لا عقاب عليه ولا ثواب له لانا كل ما لا عقاب عليه ولا ثواب له فهو مباح قلنا لا نسلم لم لا يجوز كلمة زيد سلطانا قلنا لعلمنا بالايجاب على انفسنا الثابتة على سلطانه ولا يجوز ان يعلم العاجل التحريم مباحة لنا بل لاجل عدم الحكم ولذا لا عقاب ولا ثواب على حركات الاطفال والمجانين والبهائم واهل زمان قبل البعثة مع انها لا توصف بالاباحة والتحقيق ان كل فصل من كل احد انما يحكم بانه من القسم الاول او الثاني بعد ان يحكم له او عليه حكم والثاني ينقسم الى الاحكام الخمسة وبيانه ان الاول الاباحة في عداد استحقاق ثواب لا عقاب عليه لانه كما هو شان الاباحة كذلك هو شان عدم الحكم ايضا فان قلت لا شك في ان الله سبحانه محيط بجميع الامور لا يجوز عليه الغفلة فكل من الافعال اما ان يرضى لنا بفعله او لا وعلى الاول اما ان يرضى بالترك ايضا او لا والاول مباح والثاني واجب وهكذا الى اخر الاحكام قلنا لا نسلم ان الاول مباح والثاني واجب الى اخره وبيانه ذلك بعد مقدمة وهي ان الاحكام الشرعية خمسة الايجاب وهو عبارة عن طلب الفعل حتما والتدب وهو عبارة عن طلبه من غير حتم والتحريم وهو عبارة عن طلب الترك حتما والكراهة وهو عبارة عن طلبه لا على سبيل الحتم والاباحة وهو عبارة عن جعل الطرفين سواء اي الحكم بتساوي الطرفين ثم الوجوب والحرمة واحد المسا الالزامية الاقتضائية مترتبة على الايجاب والتحريم واحد المسا المتعلقة الفعلية فقوله وجب فهو جب حرم فحرم وهكذا فلا وجوب هاهنا حتى يجاب ولا حرمة هاهنا حتى تحرم وهكذا البواقي ثم طلب الشيء عبارة عن اظهار محبوبيته فما لم يتحقق الاظهار ونحو من الانحاء ولو بالعقل او العادة او غيرهما لم يتحقق الطلب فما لم يتحقق الطلب لم يتحقق الوجوب والحرمة واخواتهما وان كان الفعل في الواقع محبوبا فعلا او تركا مع بغوضية النقيض او عدمها فان المولى اذا استرعى عبدا وامره بعد شيء ولم يحكم له بحكم البتة وجب عليه الاخذ بالاحوط الى اخر الاحكام الا اذا كان محبوبيته له وبغوضيته له وذلك بان يكون معلوما للعبد بالعقل او العادة فانهما ايضا سيان فيما كان كذلك فلو كان الجلوس في بيت معين محبوبا للمولى واقعا ببغوضا تركه ولكن لم يبين ذلك للعبد لا بقول احد انه او جب عليه او واجب عليه وهذا ظاهر جدا ويكفيك في ذلك كون تلك الاحكام احكاما وهو من متولد الافعال حيث ان الحكم عبارة عن التصديق فلا يتحقق الحكم الا بعقل من الحاكم وبعد قلب المقدمة بظهر لك ان الواجب والمباح واخواتهما هو ما بين الله سبحانه وجوبه او اباحته مثلا وفرد له وانما مجرد الرضا بالفعل وعدم التخطئة عليه مرة وبيان ذلك اصلا فليس حكما ولا تكليفا الا ترى ان الله سبحانه محيط بجميع افعال البهائم والاطفال والمجانين ومن لم يجمع شرائط التكليف من الناس قبل البعثة بل بكثير من الجمادات ولا يتجه ان نقول انا نراض بها الى اخرها قيل مع انهم ليسوا بمكلفين ولا محكومين فما المقصود عقلا في ان تكون في بعض افعالنا مثلهم فان ذلك لاجل انهم ليسوا بمكلفين ولا محكومين ونحن مكلفون ومحكومون قلت لا انهم بعض ذلك الا ان اردت ان هذا ليس ان افعالهم ليس بمعرض الرضا وعدم المؤاخذة بها بكاشف فلم لا يكون بعض افعالنا كذلك وان اردت ان هذا ليس

تكليفنا وحكمهم فلم لا يكون كذلك في بعض افعالنا وان قلت انه ليس من شانهم التكليف في الحكم قلنا اذا كان التكليف والحكم مجرد الزعم والدعوى وهو يتحقق في حقهم فلم ليس من شانهم والتحقيق ان معنى عدم كونهم مكلفين انه سبحانه لم يجعل الافعال حكما اصلا ولم يقرر لهم في معنى كوننا مكلفين انه جعل علينا بعض الامور وقرر لنا بعض الاحكام واما انه جعل لنا في جميع افعالنا احكاما فلا دليل عقليا ولا نقليا عليه اصلا وبالجملة قبل حجية مطلق الظن او بعض الظنون لا دليل قطعيا اصلا على بقاء الحكم في كل فصل من الافعال ولا على بقاء احكام غير المعلومات فقلت الاقتصار على المعلومات ورفع اليد عن غيرها يستلزم الخروج عن دين سيد المرسلين قلت ان كنت من اهل التامل وكان ذلك قليل تحقق لديك عدم استلزام ذلك الكلام واما الكلام في القول الذي يظهر لي بعد تتبع سيد المرسلين الى اي حد الكون بهذه الحالة غير المعلومات حكما فكيف نقول ان في رفع اليد عن غير المعلومات خروجا عن دين النبي او الاحكام وبيانا غير المعلومات ثم قال هذا الكلام واما ثانيا فلانا لم نثبت شرعا هل كان حكم سيد المرسلين في كل واقعة غير محصور لا يعد ولا يحصى وكلما قلنا كل مجتهد في كل واقعة اتى به بخصوصه وكان حكما واحدا فان كان كل هذه الاقوال المختلفة في كل واقعة يقينا حكما دينه بخصوصه فلا يكون غير معلوم كان الكل حكم نحذ بكل ما نريد منها ولا ضرورة الى العمل بالظنة وان كان حكما في الواقع واحدا فقي كل واقعة خرج غير واحد من المجتهدين عن دينه بل جميع المجتهدين الا واحدا منهم يكون خارجا عن دينه واذا خرج كل هؤلاء ولم يلزم نقص فينا عليهم ايضا بل يحتمل خروج الجميع بل مظنون كل ان مجتهدا الكل خارج عن دينه فلا يلزم من ذلك نقص واما ثالثا فلان من يقتصر على المعلومات لا غلب ان في غير المعلومات ايضا يعمل بالحالة الاولى المخالف من باب الاتفاق مثلا غاية الامر انه لا يجتنب من بول الرضيع وهذا يوافق قول من يقول بطهارته وبوضوء من المذي النصبي وهو يطابق قول من يجوز الوضوء به وبر تمر في الماء في الصوم الواجب هو يوافق قول من لا يجوزه وهكذا فالاغلب يطابق عمله مع عمل مجتهد فلم يخرج من الدين نعم غاية الامر ان هذا المجتهد عمل به من جهة ظن انه حكم الله وهذا المقتصر من باب الاتفاق وعدم الحكم ومجرد ذلك لا يوجب الخروج عن الدين والدخول فيه والا لزم خروج جميع المجتهدين من الدين لانهم اتوا به من جهة الظن بحكم الله واصحاب الائمة اتوا به من جهة العلم به واتوا به قطعا فلان باس الدين وما به قوامه وتشييد عظامه فهو معلوم ولبئس شعري لم يخرج من الدين من اقتصر على المعلومات انظر الى انه لو صام احد شهر رمضان واقتصر فيه على المعلومات فامسك من طلوع الفجر الى استتار القرص من الاكل والشرب بالطريق المتعارف والانزال والجماع عمدا والبقاء على الجنابة الى غير ذلك مما اجمع عليه ولم يعين بما اختلف فيه فهل يخرج في كيفية الصوم عن الشريعة وكذا في الصلوة لو طهر ثوبه الذي للعورة المجمع عليها واليد عن النجاسة المجمع على نجاستها وستر عورته القطعية وتوجه الى القبلة بعد الوضوء المشتمل على الغسلتين والمسحتين والتكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم والطمانينة والذكر الواجب لم يكون خارجا عن الدين لاجل الصلوة لو لم يقرر حكما البعض ما اختلف فيه لاجل عدم ثبوت حكم فيه فان قيل المراد الخروج عن سيرة العلماء وطريقة الفقهاء قلنا اهل المراد العلماء الذين كان لهم باب العلم مفتوحا

زايدا عما فرغ لنا او ثبت لهم حجية ظن مخصوص او الذين لم يكونوا كذلك فان كان المراد الاول فما الضرر في خروج من لم يثبت له ذلك الباب ولم يثبت له حجية ظن كما ان العامل بالظن خرج عن سيرة اصحاب الائمة لسد باب العلم وقولا ضرريه وان كان الثاني فلا نسلم لزوم الخروج عن سيرتهم بمعناه الى آخره لما ادعى انه من بين علم وجه فساد خروج شخص عن سيرة طائفة يخالف حاله مع حال المتهم الارتجاء ان تحيض في العدة والسيد في الذريعة وابن ادريس وابن زهرة وغيرهم صرحوا بانه لو اختلف العلماء في مسئلة او مسائل على اقوال ولم يعلم الحق منها ولم يكن دليل على التعيين يجب الحكم بالتخيير مع انه خارج عن سيرة الجميع لاحتماله وبالجملة الادلة مطبقة على بقاء التكليف بغير المعلوم لم يثبت بعد هذه حجة ظن بل تحقيق المقام ان بعد بلوغ الانسان حد البلوغ والتكليف واطلاعه على مجيء رسول واتيانه باحكام والعلم بتكاليف احكام يجب عليه بحكم العقل الصريح الفحص والتفتيش عن هذه الاحكام فما حصل له العلم بها امتثله وعمل به وان علم او ظن بل لو جوز ان للرسول احكاما غيرها علم ان تمكن من الوصول الى خلفه الشارع يجب عليه السؤال عنه والا فيفحص ويبذل جهده في التفتيش عما يوصله الى احكامه وامر باتباعه في الاحكام فان علم ان الامر الفلاني في المفيد للظن يجب اتباعه وامر الشارع باخذ الاحكام منه فيجب ان لا يقتصر على معلوماته واما الدليل على وجوب ذلك الفحص والتفتيش فهو العقل الصريح والاجماع القطعي من الامة مع اتحاد الحال بل من اهل جميع الملل والاديان والايات المتكاثرة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ولو لا امر من كل فرقة طائفة بطلب العلم فريضة اطلبوا العلم الى غير ذلك فان قيل صرح العلماء بحكم الوجدان بان من تتبع الاخبار الاحاد في واقعة وان لم يكن الجميع بمضمون واحد يحصل العلم الاجمالي بالواقع اي بعلم القدر المشترك ولا شك ان كل من نظر في هذه الاخبار المضبوطة في الكتب واقوال العلماء يقطع بان الشارع احكاما غير المعلومات وليست احكامه مقصورة على المعلومات قلنا نعم كذلك وهذا صحيح مطابق للواقع وانظر ان ما كان منه موصدود والحكم في كل واقعة بخصوصها انما انه يعلم من ملاحظة الاخبار واقوال العلماء صدور احكام من الشارع غير ما علم ضرورة او اجماعا فلا شك فيه ولكن الكلام في بقائها للذين لا علم لهم بخصوصياتها يعني هل ان هذه الاحكام هل كانت لكل احد او كان فيها تخيير والتحقيق انه اذا قال الشارع بول الحمار نجس يجب الاجتناب عنه فهل المراد ان هذا الاجتناب واجب على كل احد سواء اطلع بعد الفحص على هذا الكلام ام لا الا يختص بمن اطلع عليه ولو بشرط الفحص فان قلت انه عام فقد اريد به التكليف بما لا يعلم وما لا يطاق وخالف الايات والاخبار المتكاثرة بل الاجماع القطعي بل الضرورة الدينية اذ بديهي انه ليس كذلك ظاهرا ان الحكم ليس بكفر واحد ومع ذلك كل مجتهد مكلف بنفسه ان فهم مجتهد عدم نجاسة لا يجب عليه الاجتناب فيعلم ان الحكم لا عموم له بل هو مختص بالعالم بذلك الحكم فلا يكون باقيا لغير العالم بعد الفحص قلت المسلم خروج غير العالم وغير الظان وانه ليس حكما لهما واما الظان فخروجه غير معلوم فالمسلم انه قال يجب الاجتناب عن بول الحمار على كل احد سوى من لم يعلم او لم يظن بعد الفحص بهذا الحكم فلنا

ثم هذا تمام الكلام في صورة ظنك بتجاسر بول المحامر حتى يشمل الظان أيضا فنقول ما الدليل على ان الشارع قال ذلك حتى خرج عن غير العالم وغير الظان وهو هذا ان لم نقل ان بول المحامر نجس فلا اجتناب الظان واما الامر الثاني من الامرين اللذين توقف تمامية التصغير عليهما فهو انسداد باب العلم بالاحكام فان ذلك المقدمة عندنا محل بحث في تطرقه اذا راد باب انسداد باب العلم انسداد باب مطلق حتى الحاصل بواسطة الظن المعلوم حجيته فهو تام والتفصيل انه لا شك ان الظن بل مطلق الامارة المنتهي الى العلم علم ايضا فانه كما انه اذا قال الرسول ثم حكم الوالمحة الفلانية كذا يحصل لنا العلم به فكذا اذا قال حكمها ما دل عليه خبر الواحد والعمل فيها بما دل عليه يحصل العلم ايضا بحكمها في حقنا ايضا بعد الا لا الخبر فبعد وجود ظن او امارة ثابتة حجيته بل مع احتماله وتجويزه دعوى انسداد باب العلم غلط وغفلة فسد الظن الكذائي او الاتانا لكذا بل نقطع بحجية الظنون الكتابية والخبرية كما بينا في كتبنا اكثر تجريد الاصول ومناهج الاحكام ومفتاح الاحكام واساس الاحكام وغيرها ومن ذلك ظهر عدم تمامية صغرى هذا الدليل ثم نقول على كبراه اما اولا فلان سبيل الاجمال وفصول تمامية موقوفة على تفريع وجوب العمل بمطلق الظن على بقاء التكليف وسد باب العلم وهو تم ما الدليل على ان عند بقاء التكليف وسد باب العلم يجب العمل بمطلق الظن الآتي ان القاضي مكلف بالحكم بين المتراضين عنده ولا سبيل له الى العلم بالواقع ولم يكلف بالعمل بمطلق الظن بل امر بالرجوع الى العدلين في بعض المواضع الى اربعة عدول وفي اخر الى اليمين وهكذا الآتي انه لم يكلف بالعمل بالظن بوت مفقود الخبر الآتي ان رجعا من العلماء يقولون في زماننا بوجوب العمل باخبار الآحاد تعبدا الآتي ان جمعا غفيرا منهم يرجعون الى الاحتياط عند عدم الدليل وهكذا على الذي اسلفناه واقول لك ايها العالم العامل بالظن ما تقول في حق مجتهد توقف في موضع لم يتمكن له الكتاب ولا سبيل له الى تحصيل المخمن مطلقا وفي الاغلب يبقى في ذلك الموضع مدة مديدة او في تمام عمره فعلى يسقط تكليفه عن غير المعلوم ام لا فان قلت السقوط قلنا اي مفسدة يترتب على السقوط في حق المتمكن من الظن والا يترتب في حق ذلك المتباعد على عدم السقوط عن قبل عليه يجب الظن وسقط عن ذلك وان قلت بعد السقوط بل يجب عليه العمل بالتخيير او الاحتياط او الاصل وغيرها قلنا لا يكون هذا التخصيص المتمكن من المظنة كذلك ايضا وما المفسدة التي يترتب على حق هذا ولا يترتب في حق ذلك اقول على بواحد من هذه الطرق التي حتى نقول ما الدليل على وجوب عليه بل اقول ليجب عليه العمل بالظن دون واحد هذه الامور وما الضرر في العمل به مع ان هذه الامور مع الظن في احتمال الجواز العمل في مرتبة واحدة بل يجري الكلام في حق جميع المجتهدين فانه لا يلزم حصول الظن في كل واقعة البتة فنقول ما نقول في مسئلة سد فيها باب الظن ايضا والمجتهد مكلف فيها بأي شيء لا يجوز ان يكون هو تكليفه في صورة انفتاح باب الظن ايضا واما ثانيا فعلى سبيل التفصيل ونقول اذا كانت الاحكام باقية وسد باب العلم فتفريع وجوب العمل بمطلق الظن عليه يتوقف على انتفاء احتمال الخروج عن جميع احتمالات اخر ايضا لا يتفرع وجوب العمل بمطلق الظن ما لم يبطل جميع هذه الاحتمالات الاول العمل بالاصل الثاني بالاحتياط الثالث بالتخيير الرابع

بالوقف الخامس بابا بعد ابن غير ملاحظة اوفاق القائلين باحكام القضاة ونحوها السادس العمل بالظن
المخصوص وقد يظهر من فحاوى عبارات بعض مشايخنا طاب ثراه في كتابه الذي صنفه في الاصول وكان من القائلين
بالعمل بالظن تقلت ببعض هذه الاحتمالات وكونه في مقام ابطال الدواعي ذكره مع كلنا يحصل ان يوفق في ابطال البواقي
وبين الحالين فيقال لابطال الاول ان دعوى بناء العمل على الاصل في غير المعلومات انما لا دليل يطلق على اعتبار الاصل
مع ظن على خلافه الاصل مع انه غير ممكن في كثير من الوقائع لتوقف التكليف وكلية المكلف به او احتمالا
كيف مع انه خلاف المقطوع به من سيرة العلماء بل لا يجوز فانه لو كان الحكم مظنونا بالظنون الخاصة على ان الاصل
عليه يوجب الخروج عن الدين الا نحراف عن طريقة الكل وتاليف بين اخر الجواب اولا وآخره كما لا يخفى على
المتامل الدليل القطعي في الشرعيات معزلات العقل القاطع عن الحاكمة وفي نفي القبح والحسن العقليين وغفلك عن انه
اذا كان كلف في ان يثبت بمجاد التكاليف عدم جواز التكليف بما لا يطاق وعدم جواز الترجيح بلا مرجح الذي
هو احد مقدمات هذا الدليل كما بني وجوب العمل بالظن بعد سد باب العلم نحو ذلك وان لم يزل العقل بالمرة تكليف
نقول لا دليل يطلق على اعتبار الاصل لو كان الظن على خلافه فيما اذا لم يكن دليل يطلق على حجية الظن
وهل يكون دليل يطلق اتم واحسن من انا لو فرضنا انفسنا واقفة عند الله سبحانه في يوم الحشر وسئل عنا
انكم لم عملتم باصل البراءة وما حكمتم باشتغال الذمة فنجيب بانا بذلنا جهدنا وسعنا غاية الوسع ولم يحصل لنا العلم
باشتغال الذمة وان حصل لنا الظن بعينا وبذلنا جهدنا فلم يحصل لنا العلم بوجوب العمل بهذا الظن وكونه دليلا
وحجة لنا وكان هذا من حقك انك لا تكلف بما لا تعلم ولا شيء ليتعب عليه دليلا ومنه العمل بالظنون هذا
مضافا الى ما وصل الينا من كتاب الكريم والاخبار المنسوبة الى المجلس من ذم العمل بالظن والنهي عن التدين بما لا
يعلم وعدم اشتغال الذمة في صورة عدم العلم فلهذا علمنا بالاصل فنا يقول الله سبحانه لنا وهل يجوز عليه
مؤاخذتنا وعذابنا على الجهل ذلك حاشا وكلا وانا لو قال لك اتبعها الرجل لم اتبع ظنك وجعلك في حل منا فظنك
بل جعلك ظنك الف نبيا وانا نامن دون حجة وبرهان مع ان لم اكلف بمتابعة نبي او امام معجزة او كرامة وبراهين
ساطعة وانت اتبعت ظنك بلا حجة وسبب مع احتمال كونه مخالفا للدين ومع تكثر الاشارات في كلامي على ذمته فما
جوابك عنه سبحانه فظني اجب بانك اتيت بعمل بكلما ظنت انه مطلوب وتركت كلما ظنت انه مبغوض لك هذا
كاف ظني ولا سلمنا انه يقبح المؤاخذة حتى نقول لك لم يحصل لك من الايات المتكثرة من كتابي والاخبار المتعددة
المتجاوزة على المائة في كلام حجج ومن تصريح جماعة بالاجماع على حرمة العمل بالظن او بغير العلم ثم عدم جواز متابعة
الظن وحصل لك الظن بحكم الحاق الشيء بالاغلب وكون الناس اولى من الناكب او نوى واحد مع عدم ظهور
خلاف او اجماع منقول واحد من الذي يدعي الاجماع على المضادين كثيرا الا ادري ما يكون جواب لك سلمنا انه
يقبل ضد ذلك ولا يؤاخذ لكن يكون حسنا وباقي ذلك مع العامل بالاصل كما مر عدم المؤاخذة ليس دليلا
على تعيين العمل ووجوب الانحصار وكذلك لو عمل احد بالاحتياط لا يؤاخذ منه ولو كان عدم المؤاخذة دليلا

على التعيين لزم وجوب العمل بالظن قبل البحث اتفاقا وهو خلاف المقرر ثم نرجع الى ابتداء الكلام ونقول سلمنا ان الاصل معزول وحكمه غير مقبول فهل ليست هذه الايات والاخبار الغير المحصورة المشتملة على براءة ذمة من لم يعلم الشغل بعد الفحص بعيدة بحيث الاصل بعد الفحص وان لم يفد جميع هذه القطع بالقدر المشترك فانى واهمة تكون متواترة معنويا تامل في فضله وعدوقايع خاتم ورسلنم الى قتلها وعد الايات والاخبار المصرحة ببراءة الذمة غير العالم بعد الفحص وانظر اينما اكثر نظم هل يوجد لهما معارض الا على ان مع الظن بالخلاف يحصل الشغل سلمنا عدم حصول العلم من جميع ذلك فهل لا يكفى الاجماع القطعى ولا شك ان العمل بالاصل عند عدم الدليل مجمع عليه فان قلت لا نسلم الاجماع في صورة الظن بالخلاف قلنا مع ثبوت حجية هذا الظن على العامل او مطلقا ان اردت الاول فهو كذلك لكن المفروض عدم ثبوت حجية الظن بعد وان اردت الثانى فساده فانا لا نسلم انه لو وجد في مقام ظن لم يثبت بعد حجية لا يتشبث به احد من العلماء ويعمل بالاصل الا ترى ان من لا يقول بحجية الاجماع المنقول او الشهرة لو وجد احدهما في مورد يعمل بالاصل فالعمل بالاصل لو مع وجود الظن على خلافه لم يثبت عنده حجية هذا الظن اجمالى وامّا تاثيا فهو انا سلمنا ان الادلة قطعى على اعتبار الاصل ولكن كنت في مقام ابطال العمل به وهو يستدعى الدليل القطعى على عدم اعتباره وعدم الدليل على الاعتبار لا يفيد والخصم يقول يجوز العمل بالاصل وحكمه الاحتمال وعلينا اثبات عدم الجواز فلو لم يكن على الاصل دليل قطعى يكون كالظن فاسد بقاعدة التكليف وسد باب العمل ويكون هنا لك سببان الاصل والظن وكلاهما متساويان في عدم الدليل فلم يترجح الظن وما الدليل على تعيين الظن او ترجيحه على الاصل وامّا ما ذكره من عدم امكان العمل بالاصل في كثير من الوقايع لثبوت التكليف كليّة او اجمالا المكلف به فقليل لا يشترى لا يمكن العمل بالاصل في الخصوصيات في مقام ثبوت الكليّة وهو الضرر فيه وامّا في مقام الاجمال فالخلاف في انه بعد اجمال المكلف به هل يسقط التكليف ام لا معروف والدليل على البقاء الذى ذكرناه اولا وجه الحكم القطعى بثبوت التكليف مع ان عدم امكان العلم بثبوت التكليف فيه ثم اذا لو كان له مقدور مشترك يعمل في الزايد عنه بالاصل والا يعمل بالاصل في غير الواحد كما في الاواني المشتبهة وامّا ما ذكره من ان في العمل بالاصل خروجا عن طريقة الكل وانحرافا عن سيرة العلماء فقد مر جوابه وملخصه ان هذه العلماء قد اثبتوا احكاما ظنون مخصوصة فالهم غير حالة ومع ذلك فالخلاف في اتحاد السيرة وعدمه واختلافها وليت شعرى لم لا يجوز خروج العامل بالظن عن سيرة اصحاب الائمة التي هي سيرة الايام قطعا لاجل اختلاف الحال من انفتاح باب العلم وانسداده وبعض الخروج عن سيرة العلماء لاجل اختلاف الحال من ثبوت حجية الظن المخصوص وعدمه مع ان العمل بالاصل في غير المعلومات قبل ثبوت حجية الظن من سيرة العلماء ومن طريقة السيد وتابعيه جميعا العمل بالاصل في غير المعلومات وان اختلف معلوما تهم مع معلوماتنا في الزيادة والنقصان وهذا لا يوجب الفساد الا ترى ان اهل المجتهدين جميعا بالاصل الا من شاء الله وكثيرا من الاخباريين يكون حجة الخاصة دون اخرى عمل الاخرى بالاصل وامّا غير السيدة الكل متفقون قطعا على انه في كل مورد لم يكن عليه دليل يثبت حجية ظن فيه على شخص يلزم عليه العمل فيه بالاصل قبل اثبات حجية الظن ترك الاصل

خروج عن سيرة العلماء مع انه كما اشرنا اليه العمل بمطلق الظن خروج عن سيرتهم واما ما ذكر من ان في العمل بالاصل تركا عن الدين فقد عرفت جوابه ايضا مع انه يحتمل ان يكون الحكم في غير المعلومات منهم مطابقا لحكم الدين كما هو الظاهر ايضا احتمال ان يكون مخالفا لحكم الدين وان كان مقطوعا فما يفعله العامل بالاصل فيما وعى ما يفعله العامل بالظن في احتمال المطابقة والمخالفة فبأي شيء يكون احدهما خروجا عن الدين والاخر دخولا فيه ثم الفرق الذي بينهما هو ان العامل بالظن يظن المطابقة ولا ادري ان مجرد ظن هذا المسكين سببا لخروج من فعل غيره عن الدين فان قيل ان العمل بالاصل في كل مورد مورود وان لم يكن خروجا عن الدين ولكن الجميع غير ما قرره الشارع بيننا ظننا الاسلم فالمثل في حق مثل ذلك الشخص الذي لا دليل له على ان مثله يرد على العامل بالظن ايضا انا في كل مورد مورود وان احتمال المطابقة ولكنه علم بيننا انه لم يرجع ملحوظا في هذا الواحد مطابقا للقول الامام ولم يحرز العادة عليه ستيما انه كثيرا ما يبدل رايه في مسائل كثيرة ولم يكن كل ملحوظ في وقت مطابقا ولا يرد عليه نقض ثم انه بطل الابطال الثاني اعني الاحتياط انه لا دليل قطعيا على وجوبه بل ما يدل عليه لا يفيد سوى الظن وهو في المقام غير مفيد مع انه لا يمكن في الاغلب كما اذا دار الامر بين الوجوب المحرم او بين شرطية شيء وشرطية عدمه بل في دوران الامر بين الاستحباب وعدمه لاجل فوات التيمم مثلا مما اشتهر من وجوب الاجتهاد او التقليد مع ان الاحتياط انما يتحقق اذا اتى بما حصل به القطع بالواقع من جميع الجهات ولا ريب انه في العبادات المركبة لا يحصل الا اذا اتى بجميع المحتملات ولا شك انه يستلزم العسر والحرج والقول بوجوبه الى ان يؤدي الى هدمه بعده سيجيء في الامور الثلاثة واما ما شان المجتهد فيه لاجتهاده والعمل بالظن من هذا القبيل لاجتماع جملة منها في ان بل لا يمكن خلو المكلف في ان من تكاليف كثيرة لا انه في الاول مكلف بشيء وفي الثاني باخر حتى يحتاط الى ان يؤدي الى العسر ان حد العسر والحرج ليس مما يعلمه كل احد حتى يتجه الحوالة عليه في جميع الاحكام والاضح في قليل من الوقايع وبالجملة ايجاب الله سبحانه الاحتياط اما تكليف بالمحال او ايقاع في العسر والحرج نعم لا اشكال في حسنه وامكانه بعيد والامكان هذا كله مضافا الى الاجماع العملي على عدم تعين الاحتياط فيما يحصل الظن به اقول الجواب اما عن الاحتياط الادلة الدالة قطعيا فانا نسلم ولكن الخصم لا يحتاج الى دليل قطعي بل يكفيه الاحتمال ولا ادري اي دليل قطعي على العمل بالظن مع انه نسلم واعترف بوجود الدليل القطعي عليه وهو كاف للخصم لانه يقول بعد جناية التكليف وانسداد باب العلم انا نوجب العمل بالظن والاحتياط وعلى التقديرين يثبت المطلوب واما على الثاني فواضح واما على الاول فلقطعية وجوب الاحتياط فهو كوجوب الاحتياط عن ذلك قطعيا واما عن قوله ان الاحتياط غير ممكن غالبا فمع ان قيد الغالب فلط اذ الموارد النادرة الغير الممكنة فيها الاحتياط نادرة جدا فيانه لا ادري ما ضرر عدم الامكان في بعض الموارد على العمل بالظن ايضا لا يتيسر في اكثر الموارد اما لاجل عدم حصول ظن او لحصول ظن لا يجوز العمل به اجماعا كالظن القياسي ونحوه فما فعل ان في مثل ذلك الموارد للخصم ان يقول انا في اغلب في موارد عدم امكان الاحتياط والمخصص انه كان بنا ان في العمل بالظن مقيد بحال الوجود والامكان كذلك بنا خصمك في العمل بالاحتياط واما قولك من انه مضافا الى ما اشتهر من وجوب الاجتهاد او التقليد

والجواب عن بعض ما ذكره في ابطال الرجوع

فيما نحن فيه مما صرح بما خبر من قطعية استحباب الاحتياط بقيد الامكان مع ان ما قال انه مشهور ليس كذلك بل المشهور ان الناس ثلاث اصناف مجتهد ومقلد ومتحير واما غير ما ذكر من لزوم العسر والحرج اما ان لا يقال انه مما اعترف باستحباب الاحتياط ورجحانه بقيد الامكان والاجماع منعقد بوجوب كل راجح بالتقريب وشبهه فلو قدر احد الاحتياط فالقول في حقه فحينئذ ايضا نقول بمثله في حق المجتهد فان قلت لا يعقد ذلك التقدير خالف الاجماع وان قلت يعقد ويجب الاحتياط ولا ضرر فيه فقل مثله في حق المجتهد وان اوجبته عليه الى موضع معين فاوجبه ايضا في حق المجتهد ويعمل في الباقي بمثل ما ورد عدم امكان الاحتياط فيه مع ان جمعا كثيرا من العلماء اوجبوا الاحتياط فيما لا نص فيه ولا ورد عليهم نقض فرض مسئلتنا بالاجماع حكمة واما ثانيا فبان العسر والحرج ان بلغا حد التكليف بما لا يطاق فلا شك في سقوط التكليف معه كما ان العمل بالظن ايضا كذلك في مثل ذلك المورد ومعين لكل احد واذا بلغ حد عدم الامكان يسقط العمل بالاحتياط وان لم يبلغ هذا الحد فلا دليل على انتفائهما الا بعض العمومات الظنية المخصصة بالف تخصيص فانه يلزم مهما وما الضرر فيه فكما ان تلك تخصص عمومات النهي عن العمل بالظن بصورة انفتاح باب العلم تخصص هذه العمومات بها وما الذي يجوز التخصيص الاول دون ذلك فوضع راسك على وكيلك وما احطاعوك في العسر والحرج ثم العمومات الناهية عن العمل بالظن وانظر اتيهما اكثر واصح فكيف يوجب الاول رفع الاحتياط ولا يوجب الثاني رفع العمل بالظن ولم يجوز تخصيص الثاني دون الاول فان قلت انتفاء العسر والحرج اجماعي قلنا لا تم حتى في صورة بقاء شغل الذمة وانسداد طريق اليقين مع ان في تعيين معنى العسر والحرج وقدرهما الف كلام وتهم من خصصهما بما لا يطاق ومنهم من خصصهما بغير التكليفات ومنهم من قال باجمالهما وسقوط الاستدلال بهما والتمسك بمثل ذلك المقام من الغرائب والعجائب واما الثاني فان من الامور المقطوع بها بالاجماع وبا عتراف الخصم استحباب الاحتياط فهذا الذي يقول الكل باستحبابه لا يمكن ان يكون واجبا وما الضرر فيه ولك ان تعرى انما السبب في ان استحبابا جائز بل واقع ووجوبه ممنوع فان قلت لزوم العسر والحرج انما هو على الوجوب دون الاستحباب قلنا لا شك ان بعض الامور في نفسه مطلوب سواء كان واجبا او مستحبا او مباحا كتحمل الوجع الشديد والصعود من الجبل الرفيع والثابت من الادلة انما هو عدم ارادة العسر ولا شك ان المستحب مراد منه سبحانه فلو ندب للمطلوب لا ارادة والملخص ان ما ينفي العسر والحرج بنفي في الواجبات والمستحبات فانه يجاب في الجميع عليه والمدلول عليه بالعقل والنقل من حسن الاحتياط ورجحانه مطلقا يجاب به بعينه في القول بتعينه ووجوبه بقيد الامكان واما رابعا فلانا نقول ان اشكال هذه الاشكالات لو ورد وتمت لم ترد لو اوجبنا على المجتهد تحصيل قاعدة كلية جارية في جميع الموارد اولا وليت شعري ما الضرورة في ذلك بل نقول ان كل مسئلة مسئلة يرد على المجتهد يجب عليه الفحص فيها فان وجد دليل على نفيه او الاتيان به على الاحتياط فعلها وبدون عسر يعمل به والا فيعمل بالظن مثلا او نقول ان لم يوجد دليل على امكان الاحتياط او وجد ولكن يعمل بالاحتياط وان كان الامر بالعكس يعمل بالظن مثلا وان وجد الامران يجوز ويجب العمل بكل منهما واي دليل على تعيين الظن فاذا ورد عليه مسئلة غسل مخرج البول ولا دليل عليها نفي يوجب

للترجيح اعني لا يفتي بذلك ويجب الافتاء بمقتضى ظنه مثلا وهكذا في جميع المسائل وما الضروري فيها الدليل على وقائعها ولم يجب ابدا القاعدة الاصولية لو عرض على المنصف انه ورد عن علي مسئلة واحدة فيها بين الحكم بالاحتياط الذي قال اجمع وجوبه الباقون بوجهاند والاخبار مطابقة على وجهاند وبين الحكم بالظنون الذي قال بعضهم بحرمته والايات والاخبار مطابقة على التوسعة لا بد من العمل باحدهما بحكم بتعين الاحتياط واما قوله مع فقد الاجماع على المسئلة فهو تم غايته ومن اين علم ذلك الاجماع مع استدلال الاكثير من القدماء كالسيد والشيخ وابن زهرة بوجوب بعض الامور او حرمته بالاحتياط وجدال الابطال الثالث وهو التخيير في كل ما يحتمل ان يكون حكم الله سبحانه من الاقوال المختلف فيها في غير المعلومات من الوقايع ان التخيير في جميع المسائل او اكثرها انما انعقد الاجماع على بطلانه وذهب الكل الى تعين المدلول وان اختلفوا في التخيير الذي قالوا بانما هو في تعارض الامارتين بل هو موجب للهرج والمرج ولو سلم ذلك الاجماع لم يثبت اجماع في مسئلة فرعية اصلا الجواب لا انهم المراد من انعقاد الاجماع على بطلان التخيير في الوقايع التي لا يعلم حكمها وجميع الدليل الذي لم يثبت بعده ذكان مراد لدان الفقهاء صرحوا ببطلان التخيير وبمثل قول كل الفقهاء عبر في فيها بغير قولهم وادعى عبارة فيه بقول التخيير في المسائل الغير العلمية وغير المظنونة بطريق غير باب التجزي بل الاكثر صرحوا بثبوت التخيير في هذه الصورة وان كان مراد لدان الفقهاء لم يقولوا بالتخيير بل كل احد اختار قولا منها وان ورد في جميع المسائل حتى المسائل التي لا يعلم فيها مرجح على اخر فلم يثبت الحجية لاحد الاقوال فهو غلط واضح ورد بمسائل كثيرة لو افيها بالتخيير لعدم الترجيح وان ورد في اكثر المسائل فهو مسلم ولكن لوجود دليل اثبت الحجية لهم فلا يعبر حال من ابعد لهذا الدليل كحالهم فعدم قولهم بالتخيير لا يكون اجماعا على عدم جواز القول بالتخيير لغيرهم والملخص انه ان ورد ت الاجماع على ابطال التخيير في حقهم فهو مسلم وان ورد ت في حق غيرهم وعلم قول احدهم بالتخيير غير ضائر لنا الا ترى ان الامام ع حكم بالتخيير في حق من تعارض له الادلة مع ان حكم المعصوم للمشافهين كان واحدا من المدلولات الا ترى ان السيد في الذريعة والشيخ في العدة وجملة صرحوا بانه لو اجمعت الامة في مسئلة على قولين او اكثر ولا يعلم ان الخوارج منهم ايجاب ان يحكم بالتخيير مع انا نشك ان قول جميع الامة في هذه المسئلة غير التخيير لنا ان ندعي الاجماع على انه ان علمنا ثبوت التكليف في مسئلة ولم نعلم حكمها ولا نظن بطريق ثابت الحجية فحكمها العمل بالاصل او التخيير ومن عجائب الاحوال انك تقول انه ليس حجية الاجماع الا لكشفه عن قول المعصوم وتعلم قطعا عند تعارض الامارتين ان الشرعيين ان قول المعصوم ليس الا واحدا منها معينا دون التخيير ومع ذلك حكم المعصوم في حق من لا يترجح احدها عنده بالتخيير فلم لا يجز التخيير في سائر الوقايع التي لا يفهم حكمها او ان لم يقل به فيها اغير من العلماء واعجب منه واغرب انه يقول ان القول بالتخيير موجب للهرج والمرج انها المسكين لو كان في عصر مجتهدين متعددين اختار كل منهم في هذه الوقايع قولا اليس العوام مخيرين في اختيار كل من هذه الاقوال بل على القول بجواز تقليد الاموات اليس الكل في كل هذه الوقايع مخيرين في الاخذ بما اراد من هذه الاقوال المختلفة لا سيما على القول بجواز الرجوع عن التقليد فكيف لا يلزم هرج ومرج ولو قلنا بهذا التخيير بعد ثبوت حجية

دليل يعين بالزم الحرج والمرج مع انه لا ضرورة ان يكون التخيير لهذا المجتهد خاصة وما اختاره من الاحتمالات يجري في
الناس وأجيب عن ذلك ايضا واغرب بانه قال لو لم يثبت اجماع في مسئلة فانه لا كلام لاحد هنا في ثبوت الاجماع ولكن نقول
انه يثبت قوة بالاجماع ان الامام حكم بهذا الحكم المعين وبكون الاجماع حجة دليلا على هذا الحكم المعين واخرى ان الامام
حكم باحد هذين الحكمين معينا ولكن لا يعلم بعينه فمادة الاجماع حجة انما لا يمكن التجاوز عن هذين الحكمين ويحدث حكما
ثالثا ولكن لا يلزم ان يؤخذ باحد الحكمين معينا البتة ولذا نرى بناء الفقهاء في مثل هذا الموارد على التخيير بل الامام
نفسه لذلك في مثل المقام مخير مع انه كان حكم معينا فان قلت ان لازم تعين حكم الامام عدم التخيير فهو اجماع على حكم معين هو
عدم التخيير قلنا لو كان كذلك لزم تناقض حكم الامام بالتخيير عند تعارض الامارتين واختلاف المجتهدين فانا نحدث احدا
معينا لا نراه الحكم بعدم التخيير وهو يناقض التخيير فيلزم بطلان التخيير بحكم الامام كما ان الامام فيه مخير ايضا وهو
خلاف المجمع عليه وحاصل ان لازم تعيين الحكم عند شخص عدم التخيير له لا مطلقا فلا يلزم تعين الحكم عند الامام عدم تخييره لا
عدم تخيير من لم يتعين له الحكم وهذا لا يقال الرابع وهو التوقف انه اما بكونه في العمل في الاثناء او الاول فلا معنى له من
حيث هو لعدم خلو المكلف من حيث الفعل والترك ولا يجب في بطلانه من حيث انه مقرر من الشارع لان كل مكلف لا بد
له من بناء عمله في كل واقعة على حكم وأما الثاني فلا مقترن في الاثناء بالحكم الفعلي الواقعي ولا شك في بطلانه في الحكم
الظني الواقعي والفعلي الظاهري لان رجحان الحذر يوجب الاثناء وهو باطل لاستلزامه الحرج والمرج ومخالف
للاجماع ولذا قيل بوجوبه عينا عند الانصار وكفاية عند المعتزلة قلت توقف الاصحاب في كثير من المسائل الفقهية
توقفهم انما هو في الحكم الواقعي بمعنى عدم العلم بها والظن والعمل والاثناء فيها انما هو على حسب الاصول الكلية المجعولة
اما أولا فلمنع الحذر الموجب للتوقف في العمل من حيث ان العمل مقرر من الشارع وكون كل احد مكلفا ببناء عمله في كل واقعة على
حكم كلامي مضيف لنا لا ادري ان في جميع الامور المردد بين المستحب والمباح لو لم يرجح احد الحدين لهما ولم يبن عمله على
احد الطرفين وكان متوقفا في حكم الشارع فاتى اثم عليه واتى مؤاخذة عليه ونزال انه مكلف البناء ان يبني عمله على
احد الطرفين وكذا في جميع الامور المردد بين المكروه والمباح والمستحب والمكروه بل في جميع الامور المردد بين الحرام
وواحد من هذه الاحكام لو توقف في الحكم ولكن يترك لا من جهة انه حكم الشارع بل للرجحان العقلي اتى في نصب
نفسه ولم يجب عليه البناء على الحكم المعين ولو كلف كل احد بذلك لزم فوق جميع الفقهاء الاصحاب وكونهم تاركين
للواجب اذ ليس احد منهم لم يتوقف في مسائل عديدة والعذر الذي ذكر لتوقفهم والمعنى الذي فسر لا معنى له
كما مر واما ثانيا فبمنع بطلان التوقف في الاثناء في الحكم الظني الواقعي والفعلي الظاهري وبطلان نفي وجوب الاثناء
ممنوع وما الدليل على وجوب الاثناء في كل واقعة على كل مجتهد ومن اين ثبت الاجماع عليه وما نراه من عدم توقفهم
فانما هو لثبوت حجة دليل ظني لهم او وجود دليل على ما هو لون من ان الاجتهاد واجب اما عينا او كفاية فهو امر
اخر لا دخل له بذلك المقدمة اذ الاشكال من لزوم وجود مجتهد يميز بين المعلومات النظرية وغير المعلومات في بعض
في المعلومات دون بعض وبتحصيل جهد في غير ما في انه هل يوجد ظن مخصوص او مطلق الظن او امارة ثابت الحجية او لا

فان كان

فان كان فيقوى بعضها فان لزوم الافتاء في المعلومات ولزوم الفحص في غيرها من البديهيات وتلك المرحلة غير مرجوب
وجود شخص يفحص في جميع الوقايع وافتانا قال من انه لو امتثل ذلك الشخص لزم الحرج والمرج لبني نوع ولم يبق احد في
المستحبات والمكروهات وكثير من المباحات وتوضأ قبل زوال ذلك الظن بعدم من الكلام في الامور
الواجبة وتم الظن بعدم الفسل قبل الالتفات والاجماع المركب في امثال هذه المقامات لكن ثبت الفرق
بحيث لم يرد لذلك مقام ثبت فيه قول المعصم بامثال ذلك المزخرفات مع ان خصمك لا يرد دليلا الا احتمالا المفروغ
خاصة بل يجوز الزيادة ايضا وعليك ابطاله فنقول بعد انسداد باب العلم ما الضرر في التوقف في مقام لم يثبت
فيه وجوب الافتاء والعمل بالظن او التخيير او غيرها في مقام ثبت فيه فلا يثبت في وجوب العمل بالظن على الاطلاق واما
ما حمل عليه توقف الاصحاب في كثير من المسائل وكلام الاصحاب الراد من لم يعلم الواقع بخصوصه ولم يظفر بذلك
الحال اتاهم الشارع لحكما واقعيا ام لا فان لم يقروا فهو اعتراف بانتفاء الحكم والعمل والافتاء في مجمع الاصول
الكلية غلط وان قرروا هو الذي يستنبط من الاصول الكلية فلا يكون ذلك الشخص متوقفا في حكم فلم يقول انا
متوقف از ظن ان مرادهم انتفاء العلم والظن بخصوص واقع المورد فلنا فلم لزم ان يبقى بالتوقف في جميع الموارد
التي تعارضت فيها الادلة ولا مرجح اذ لم يحرز ظن بواقعة مخصوصة يحكمون بالتخيير من باب القواعد الكلية
للجاهل بالواقع مع انهم ينسبون التوقف في هذا المقام الى الاخباري ويردون عليه بكذا كثير من مواضع جزما
الاصل من المواضع التي لا علم بواقعها ولا ظن يحكمون بالاصل ولا يظهر منهم التوقف بقال لا ابطال الخامس
اي العمل بالظن المخصوص انه اريد من خصوصيته كونه هذا الفرد من الظن وان لم يكن دليل على حجيته فهو ترجيح
بلا مرجح وبطلانه بديهي وان اريد منها خصوصيته من حيث ثبوت الحجية فالمفروض انتفاء ظن كذا اي معلوم
الحجية والا لم يكن باب العلم منسدا ودعوى معلومية حجية بعض افراد الادلة الشرعية مجازفة ولو ثبت
فلا يثبت حجية شيء هو جميع الاحكام المعلوم بقائها بالجواب بعد مقدمة هي انه لا شك في ان العلم في نفسه
مجد ولا حاجة في حجيته الى دليل وانه لا فرق بين انواع العلوم في الحجية ولا اختلاف في حجية علم بخلاف الظن
فانه ليس بحجة وحجيته موقوفة بوجود دليل عليه وكثير من الظنون ليس بحجة كالظن القياسي والفالي وظن
القاضي الحاصل من شاهد واحد او من مجرد قول المدعي او من بعض القرائن وانه لك يحتاج المستدل في هذا
المقام الى الدليل ويفرع حجية الظن على بقاء الاحكام وانسداد باب العلم وابطال الاحتمالات على المتوان
بنظر في ان المفرع والثابت منها بعد التسليم حجية مطلق الظن او حجية ظن من الظنون اي الظن في الجملة لا شك
ان مدلولها ليس حجية كل ظن او الظن من حيث هو اذ ليس ملازمة عقلية او شرعية او عادية بين هذه المقدمات
وبين العمل بكل ظن او الظن من حيث هو ولاجل ذلك لو مرض فرضنا احد ابتشرف بخلاف امام الزمان عج و
يقول ان الاحكام باقية في زمان غيبته وبانسداد باب العلم اليها وكل احتمال غير الظن باطل فانا نجد انا و
اياه جميعا ان اعمال الظن الفلاني كالخبر المجرد او الشهرة لا يلزم من فساده فاذا ثبت من هذه المقدمات على فرض

التسليم

المسلم ليس الا تجيز ظن من الظنون اى الظن في الجملة واذا على هذه المقدمة نقول في جواب ما ذكر اولا انه ليس مراد خصمك انه يجب ان يعمل بظن مخصوص حتى يعترض بان الخصوصية من حيث وقوع الظن او ثبوت الحجية بل مراده انه دليل اتمامهم لو ابطلت احتمال العمل ببعض الظنون دون بعض اثبت وجوب العمل بكل ظن والملخص ان مفاد دليلك ليس الا حجية ظن فلو اتى عمل بكل ظن فاز قلت حجية الظن في الجملة مزهون بعض والكل لا يترتب عليها فائدة اذ لا يمكن العمل بشئ غير معين قلنا اغرض خصمك ايضا ان ذلك الدليل الا يترتب عليه فائدة ولا يثبت منه الا حجية الظن في الجملة وانت محتاج في تعيين ذلك الظن الى دليل آخر نعم يرد على انه يجب ترتب الفائدة على ما ثبت من ذلك الدليل الا نرى انه اذا ثبت من الاجماع وجوب العمل بظن ولم يعلم تعين المجمع عليه لا يعمل في شئ منها فائدة ثانيا انا نقول ان الخصم ان يختار شقا ثالثا وهو العمل بالظن المظنون الحجية اى يختار ان خصوصية هذا الظن من جهة الظن بالحجية وبعمل بالظن المظنون الحجية فنختار ان خصوصية الظن من جهة الظن بالحجية ولا نسلم انه لا يلزم الترجيح بلا مرجح قيل المراد من الترجيح هنا هو التعيين والتخيير اعتبار ان المتلبس به هو لازم الاتباع دون غيره ولا نسلم ان الترجيح بهذا المعنى حين الاستدلال لا يكون الترجيح بواسطة الظن بالحجية استدلالا الا بالظن المظنون الحجية للعمل دون غيره ولا نسلم ان هذا الا يتم الا على ثبوت حجية خصوص هذا الظن او القول بحجية ظن ما الاول لم يثبت فنحن الثاني فلا يتم هذا الجواب الا على القول باثبات حجية كل ظن ولا يخفى ان هذا القائل خلط بين ترجيح الشئ وتعيينه ولم يفهم الفرق بينهما ونحن لبيان المطلب نقدم اولا مقدمة ثم نجيب عن كلامه وهي انه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرجح فانه مما يحكم بقبحه العقل والعرف العادة بل يعلم بالتتبع باستقراء الذي كالترجيح بلا مرجح والمراد بالترجيح بلا مرجح هو الكون مع احد الطرفين في الميل اليه والاخذ به من غير مرجح وان لم يحكم بتعيين وجوبه او اتى الحكم بذلك فيهوا مر اخر ورأيه ذلك ولتوضيح ذلك بامثلة فنقول اذا ارسل السلطان مثلا عبدا الى البلد وقرر له احكاما وطلبها منه ولم يعلم ذلك العبد تلك الاحكام ولكن اخبره عادل بانه طلب منه اكرام زيد وعمرو وبكر وخالد من غير تعيين احكام اخر واخر بانه طلب منه بناء دار ومسجد وفطرة ودباط من دون تعيين الغير وثالث بانه طلب منه استكتاب مصحف وكتاب ديوان كذلك ولم يكن له بد من العمل باقوال هؤلاء وكلا او بعضا ولكن لم يعلم ان احكامه هل هو ما اخبر به الجميع او واحدا او اثنين فان كان الجميع متساويين من جميع الوجوه فلو عمل بقول احد معين منهم من حيث هو قوله كان ترجيحا بلا مرجح وهو قبيح ولكن لو كان الظن الحاصل من قول احدهم اقوى او ضم معه مكتوب منضم الى الاخذ بقوله من السلطان او الوزير من غير ان يفيد العلم ولا ان يكون دليلا على حجية ذلك المكتوب فلو اخذ بقوله وعمل به لم يلزم ترجيح بلا مرجح ولا قبح فيه عقلا ولا عرفا ثم لا يجوز له الحكم بان الواجب اخذ على هو ذلك الا مع جعله عليه ومن هذا القبيل لو خير طعاما ان عند احدهما الخل دون الاخر فاوا كل هذا الشخص الا الخل لم يرتكب ترجيحا بلا مرجح وان لم يلزم اكل الا الخل ولكن لو حكم بلزوم اكله لا بد من تحقق دليل عليه ولا يكفي مجرد الا الخل ثم لو كان احدهما مضرا رجح له الحكم بالالزوم ومن ذلك القبيل ايضا من اراد المسافرة الى بلد كان له طريقان متساويان من جميع الوجوه ولكن سافر بعض اصحابه من احدهما فلو اختار هو ايضا المسافرة من ذلك الطريق لم يرتكب

ترجيحا

ترجيحا بلا مرجح ولكن لو حكم بتعيين هذا الطريق للتساوي احتاج الى دليل وبالجملة جميع الموارد كذلك والحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح وشتان ما بينهما فالمرجح غير الدليل والاول يكون في مقام العمل والعمل والثاني في مقام التصديق والحكم واذا قد عرفت تلك المقدمة نقول ليس مراد المورد انه يجب العمل بالظن المظنون حجيته وانما الظن الذي يجب العمل به بعد سد باب العلم بل غرضه انه بعد ما يلزم على المكلف به بناء التكاليف واتساع باب العلم العمل بظن في الجملة ولا يهمل انا اذا ظن لنا العمل بالظن المظنون حجيته كما ان المسافر يسأل السبيل الذي سلكه وظن انه الصواب في الطريق فاي نقص يلزم علينا فان قلت هو ترجيح بلا مرجح فنقول ظاهرا وان كان غيره فيتبين حتى نتظر فنقول انا نقول انه يجب العمل بالظن المظنون الحجية لانه كما انك تقول يجب علينا في كل واقعة البناء على حكم ولعدم كونه معلوما يجب تعيين العمل بالظن ولا يلزم ترجيح بلا مرجح مع ان تعيينك ليس الا بالظن فكذا نقول انه بعد ما وجب علينا العمل بظن ولم نعلم تعيينه يجب علينا في تعيين هذا الظن العمل بالظن وكيف لا يلزم في الاول ترجيح بلا مرجح ويصح الترجيح بالظن ويلزم في الثاني ولا يصح ولعمري ان هذا الشيء عجاب وبتقرير آخر نقول انا سد باب العلم وبقاء الاحكام وبطلان سائر الاحتمالات المذكورة بنفسها موجبة للعمل بكل ظن واصل الترجيح فيتبين لنا الملازمة حتى نستفيد منك وان نقول انها موجبة للعمل بالظن في الجملة ولكنه غير معين لنا بالطريق العلمي ان لم يكن سد باب العلم مستلزما للعمل بالظن فلم اخذته في اصل دليلك وان كان ففي هذا المقام ايضا كذلك فانا نعمل بظن من الظنون وباب العلم به منسد فنعمل فيه ايضا بالظن واحكم بحجية كل ظن كان دليل ظني على حجيته وهو الاخبار الواردة في الكتب المعتبرة من اصحابنا التي تلقت بالشهرة والاجماع المنقول ومفهوم الكتاب ومنطوق الاحاديث الغير المحصورة والقرائن المتكثرة على حجيتها كما بيناه مفصلا في شرح تجريد الاصول والمناهج واساس الاحكام ونهاية الاحكام فان قلت الدليل الظني على حجية الاخبار لا ينفي حجية ظن آخر قلنا نعم ولكن لا يكون ذلك دليل على حجية ظن آخر بعد ثبوت وجوب العمل بظن مظنون الحجية بفتح باب الاحكام ولا يجري هذا الدليل في ظن آخر وبقي في تحت اصالة عدم الحجية وواضح انه لو فرضنا عدم المرجح فاللازم منه التخيير بين الظنون لا العمل بكل ظن فان ذلك لم يقل احد بالتخيير بين الظنون فلنا ان نقول بعد باب العلم اوجب الظن المخصوص لاحد بصيرتها وقد حان الناس مع حال الغير وقد تب مسئلة ترجح فيها غير احد الطرفين وجد طريق الترجيح لاحدهما وقال فيها بالتخيير واخرى ان لو تعارض عندك دليلان في حكم ولم يتم عندك الترجيح الذي ترجح به غيرك فما عملك فيها فهل تتوقف مع انك قلت بوجوب الافتاء في كل مسئلة او تعمل فيها باصل لم يعمل فيها غيرك او تعمل فيها بالتخيير كما هو مختار المجتهدين عند التعارض فكذا فيما نحن فيه فان قلت العمل بالتخيير بين الظنون يوجب الحرج والمرجح قلت ليت شعري لماذا يلزم ذلك فان المراد من التخيير بين الظنون ان كل مجتهد يختار العمل اي ظن شاء كالظن الحاصل من الخبر او الشهرة او غيرهما وكيف اذا اختار كل واحد ظنا لا يجاد دليل لا يلزم الحرج والمرجح واذا اختاره لاجل التخيير يلزم ذلك مع انه لا فرق الا في باعث الاختيار وقد تقدم تفصيل الكلام في ذلك الاحتمال تطلب فتفكر

الاصوليه المبسوطه ويقال لابطال السادس اي العمل بامارة مخصوصة من غير ملاحظة افادتها

الظن عدمها ما قيل في ابطال الخامس الاحتمالات من ان ادلة الظن خصوصيتها كونها هذه الامارة مع ترجح وان ادلة
من حيث ثبوت الحجية فالمفروض انتفائه الجواب نظيرما مر في الظن المخصوص فقول المراد من خصوصية كونه مظنونا بحجية الخ
اخر الكلام مولما احطت بما ذكرنا تعلم عدم بطلان هذا الاحتمال الا مع ذلك لا بكون الكبرى تامة كما ان الصغرى ايضا
كانت غير تامة وحال الدليل الذي لا يتم كبرا ولا صغرا سلمنا ورود عليه اعتراضات كثيرة ذكر اكثرها في ما ركبنا
لا بهم في ذكرها حيث ان ما ذكرنا يكفي لطالب الحق نعم الا ان فيها اعتراضا اخر يجب ذكره وهو انا لو اغمضنا النظر عن فساد
مقدمات ذلك الدليل وصولنا الى نتيجته التي هي قولك فيجب العمل بالظن نقول لعل المراد بالدليل والمستنتج من مقدماته
وجوب العمل بحجية كل ظن سواء دل دليل قطعي على المنع من العمل به اولا او المراد وجوب العمل بكل ظن لم يكن على المنع عنه دليل
قطعي سواء دل دليل ظني على المنع عن العمل به اولا او المراد وجوب العمل بكل ظن لم يكن دليل قطعي ولا ظني على العمل به ظاهر
ان المراد ليس الاول بل احد الاخيرين فان كان المراد الاحتمال الثاني اي وجوب العمل بكل ظن لم يدل دليل قطعي على المنع عن
العمل به وان كان دليل ظني على خلافه فهو فاسد **المفسدة الاولى** انه على هذا الوجه دليل ظني على المنع من
العمل بظن كآية النباء على القول بحجية مفهوم الوصف على المنع من العمل بخبر الفاسق بل غير العادل على الاشهر من اصالة
الفسق وكالاخبار الواردة في المنع عن العمل بالاخبار العامية وعن العمل بالروايات المخالفة لعموم الكتاب وكالشهرة
على المنع عن العمل بالشهرة وغير ذلك فيجب عليك ان تعمل بالظن الممنوع منه ولا تلتفت الى دليل المنع مع انك لا تعمل كذلك
بل لو قلت بعامية دلالة آية النباء تردد خبر الفاسق وكذا الروايات العامية وان كابرت او جهلت وتجاهلت في
ذلك اعمل بهذا الظن الممنوع منه ظنا ولا اعتني بدليل المنع فلنا دليل المنع ايضا كان ظنيا وان قلت ان كل
ظن لم يدل دليل قطعي على بطلانه اعمل به فنا الدليل القطعي على بطلان هذا الدليل الظني فان قلت الدليل العام على
حجية كل ظن لا دليل قطعيا على بطلانه دليل ظني على بطلان هذا الدليل الظني كآية النباء مثلا اذا الدليل العام
يدل على وجوب قبول خبر الفاسق الظني والآية على منعه الدليل العام قطعي معارض مع الآية فهو دليل ظني
على المنع من العمل بالآية فلنا دلالة الدليل العام على حجية خبر الفاسق والآية على التساوي ونسبة اليهما واحدة
فلم لا نقول ان خبر الفاسق تمنع من العمل به بالدليل القطعي الذي هو آية النباء حيث انها صارت بواسطة الدليل
العام قطعي العمل ولو اخرت في ذلك قلت بعين ما مر في الطرف الاخر والملخص انه ان كان المراد انه يجب العمل بكل
ظن لم يكن دليل قطعي على المنع منه وان منع عنه دليل ظني يلزم علينا ان نترك الدليل الظني الذي لا دليل قطعيا
على بطلانه اذ لو دل دليل ظني على بطلان ظن لا تأخذ به مع انه لا دليل على بطلانه اصلا ونسبة الدليل العام
الى المانع والممنوع منه على التساوي **المفسدة الثانية** انه لو تمت دلالة مثل آية النباء على المنع من قبول
خبر الفاسق الظني او الاخبار على المنع من قبول الروايات العامية ولو افادت الظن او الموافقة للعامة هل الآية
القطع على وجوب قبول خبر الفاسق والروايات العامية او الاول نظرا لذلك فان ادعيت القطع فانك كاذب في دعواك
بكذبك فالم وان ادعيت الظن فلا ادري كيف يثبت حجية الظن بالظن **الثالثة** ان تفريعك وجوب العمل بالظن

على بقاء الحكم وسد باب العلم هل هو لسبب منشإ او لادليل عليه فان كان الثاني وصل فرعيلة بالحل وان كان لسبب فلا نظر انه هل يجري في الظن الذي دل دليل قطعي على بطلانه ايضا ام لا والسبب الذي تعلق به ادعاء امران احدهما الاجماع وثانيهما حكم العقل وجوابان العادة اما الاجماع فمدفوع بثبوته في صورة وجود الدليل القطعي على المنع واضح واما حكم العقل فهو لعقلاء حاكما وفاصلا بذلك لو ان مولى طلب من عبده في بادية بيداء امورا وفيها او لم يمكن تحصيل العلم وكان طلب المولى باقيا ولكن وصل كتاب من المولى مفيد للظن ان المهم الامور الفلانية واخبر فيه ان المطلوب امور اخر وهي هذه وحصل الظن من كل منهما ولكن وصل كتاب اخر من المولى او من عادل من المولى انك لا تعمل بالخبر المخالف عن الكتاب فهل يحكم عقلاء ح ايضا بوجوب العمل بخبر زيد فان قلت بحكم فانتظر صرف الرابعة ان في المتاخمة من المرتفعات والوقايع الحادثة لو وجوها الى مجتهد فهل يلزم طلب الاتقاء ام لا تحكم بالزوم البتة فان قلت دعوى الدليل نقول انه لو علم الحاكم بالواقع فعلى التنزيل المجمع عليه بين الاماتية يحكم بمقتضى الواقع ولو اخذ بما علم عليه بالواقع فمقتضى استدلالك واختيارك يجب عليه العمل بظنه بالواقع الا ظن دل دليل قطعي على المنع منه ويلزم منه انه لو حصل الظن من قول المدعي او الشاهد الواحد مع يمين المدعي او الشاهدين في ما يلزم فيه الاربعة او شهادة الفاسقين او من بعض القرائن يحكم بمقتضاه ولو دل دليل قطعي كخبر صحيح او اخبار صحيحة او اجماع على نقيضه او شهرة عظيمة ان في الموضع الفلاني يلزم العدلين او اربعة عدول ولا يكفي اليمين مع شهادة الشاهد او لا يجمع شهادة الفساق ولكن في تعيين العادل وكيفية شهادة الشهود ومسائل اليمين وما اخذ ظنك بالواقع الا نيابة كان في اجماع قطعي فلو وقع الخلاف في ان في الامر الفلاني هل يكفي الرجل الواحد والمرتد ودل الخبر صحيح بل مشهورة على عدم الكفاية يلزم عليك ان لا تلتفت الى تلك الاخبار وتاخذ بقولنا لتفيد الظن بالواقع اذ لا نرفع يدك عن ظنك بواسطة الدليل القطعي مع انك لا تفعل كذلك ولو فعلت يلزمك ان لا تعمل بالادلة الظنية في اكثر المسائل الخلافية من المحاكمات بل في غير المحاكمات ايضا مثلا لو علمت بوصول النجاسة الى الثوب بحكم فيه بوجوب غسله ولو سد باب العلم بالنجاسة والطهارة في موضع وحصل الظن بوصول البول اليه بقول عادل او فاسق او امامي فمقتضى هذا الاستدلال وجوب العمل بهذا الظن ولو دل الاستصحاب او الخبر الصحيح على عدمه مقوله وكذلك في كثير من ابواب النجاسات والطهارات وغيرها فان قلت هذه الظنون ليست ظنا بالحكم الشرعي والكلام ومقتضى الدليل انما هو في الظن بالحكم الشرعي قلت لو علمت بالواقع تكون عالما بالحكم الشرعي فالظن بالواقع بمنزلة هو الظن بالحكم الشرعي كما ان علمك بما جاء به النبي علم بحكمك الشرعي وفي الظن بحكمك الشرعي فان قلت الظن بالواقع هنا لا يستلزم الظن بالحكم الشرعي قلت بل هو عين الظن به مع انه يجري في الظن بحكمك الشرعي فان قلت الظن بما جاء به النبي اذا الظن به لا يستلزم الظن بحكمك وسياتي توضيح بيان ذلك فان قلت لم يعمل احد من العلماء في هذه المواضع بظنه في الواقع مع وجود الدليل القطعي على المنع منه فلذلك لا تعمل ايضا قلت اطرح الظن الذي منع عنه الدليل القطعي اجمالي فكيف قلت اعمل بالظن لادليل قطعيا على المنع منه فان قلت لما انتفت حجية تلك الظنون فتكون دلالة قطعية

فلما كان كلامنا الاولا معلقا في ذلك الغاية وكنا نقول لما ثبت حجية الظن الواقع فلا نأخذ بهذا الظن فلم صارت
القضية بالعكس وايضا ان ثبت حجية الظن الواقع قطعا فلا يترك وايضا ان ثبت حجية كل ظن فكيف نأخذ بدليل يفتي
ظن المنع سنة فقيل لو دل دليل ظني على المنع من العمل بظن لا يبقى الشك ان معارضا وشاذ وبقي الاقوى منهما فلنا ذلك
من غرائب الاقوال فانه لو شهد عندك ثلثة عدول من العلماء بان دابتك زيد يزني عندهم وشاهدنا كاملين في
العدالة لا يحصل لك الظن بزنا زيد بل حجية ان الشارع نهى عن العمل بشهادة ثلثة شهود في الزنا ولو كان كل فاسق
اللوث في القسامة وكما انا سمعنا ما يقوله الفقهاء وكثير من المواضع انه يشترط فيه العلم ولا يعتبر الظن فانه يوضع الظن و
بالجملة انا اذا قلنا باشتراط مفهوم العرف الطبيعي في الحكم بموت الغائب لا يحصل لك الظن بموته ابدا بل لك ان ابدا نا غالبا ما يحيا
لو بموته واذا احتطنا بمراعاة اسباب يحصل لك الظن من خبر الفاسق ابدا ومن لا يقول بحجية الشهرة لا يحصل له منها الظن و
وفساد ذلك اظهر من الشمس وابين من الامس وان كان المراد الاحتمال الثالث اي حجية كل ظن لم يكن على المنع منه دليل فهو
لا نطلق ولا نسلم انه يلزم منه عدم حجية ظن لم يكن على حجيته بخصوصه دليل اذ الايات الكثيرة والاخبار العديدة والاجماع
المنقول مصرحة في عدم حجية الظن كما ذكرها لنا في كتبنا المبسوطة وهذه ادلة ظنية على عدم حجية كل ظن خرج عن تحتها
ما خرج بالدليل العلمي فيبقى الباقي فان قيل لا يحصل منها الظن قلنا كيف يحصل لك في غير ذلك الموضع من اجماع منقول
واحاد وشهرة واية واحدة او خبر واحد او قول من يقول الناس بل اولى من التأكيد الظن ويحكم بمقتضاه ولا يحصل من
جميع هذه الايات والاخبار والاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة مع عدم مانع لنا ان هذا الظن خاص فان قيل
المانع منها موجود وهو دليل حجية كل ظن قلنا انك اعترفت بان الثابت منه حجية ظن لم يكن دليل ظني ايضا على المنع منه
وهذا دليل ظني على المنع فلا تعارض بينهما وبين ذلك الدليل الاترى انه لا يعارض قوله لم كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر
مع دليل نجاسة شيء مطلقا ولو كان يقول كل شيء طاهر كان يعارض مع كل دليل نجاسة فلو كان مقتضى دليلك ان كل
ظن حجة كان معارضا ولكنك قلت ان مقتضاه ان كل ظن حجة حتى يدل دليل على او ظني على عدم حجيته فان قيل الدليل القطعي
على عدم حجية تلك الايات والاخبار والاجماعات موجود وهو انه يلزم من حجيتها عدم حجيتها لانها ايضا لا تفيد الا الظن
من الظن قلنا اولا ان الظاهر والمتبادر من امثال ذلك الكلام ارادة غير الآمر حتى انه لو قال مولى لعبده او لا تفعل ايها العبد او امرك
بالبوم منهم منه كل احد غير ذلك الكلام ولا ذاك العبد ولا يعمل بامر آخر وثانيا انا سلمنا شمولها لانفسها ايضا
ولكن نقول انما اذا كان هناك دليل قطعي على بطلان عمومه تركه بالمرة او تقصر على ما اخرجه الدليل فان قلت
تركه بالمرة فاسد كاذب قطعا لان العام المقصور حجة عندك والا لم يكن لك حجة من كتاب وسنة اصلا من عام الا وقد خص
وان قلت اقتصر على قدر ما اخرجه الدليل فنقول لا نسلم انه لو خصت تلك الايات والاخبار بغير انفسها كانت صحيحة ولا
يلزم عليها نقض ولو سلمنا لا نعني بها يلزم من جواز العمل بها عدم صحة العمل بعمومها غير ممكن قطعا ولكن اي مانع في العمل
بها في غير انفسها وما الدليل القطعي او الظني على بطلانها فيه وذلك بين جدا ولما كان مسلك الاعتراض مما ذكرنا
في كتبي المبسوطة نقتدي بمن الطالب الذكر جواب له فنقول ان مقتضى هذا الدليل اي دليل الانسداد حجية الظن الذي

لم يتم على عدم حجية دليل قطعي ولا ظني قائم مقامه ولا ظني أقوى منه ومساو له من حيث الاعتبار لم يتم تحت هذا الدليل الا من حيث قوة الظن المقتضي الدليل ذلك لان بطلان الترجيح بلا مرجح من مقدماته ومقتضاه تساوي الظنون في نظر الشارع من حيث تجويز الشارع العمل بها والمنع منها ولو كان ظن ما نعا عن ظن فلو علم المنع من الشارع في خصوص ظن أو ظن ذلك بظن ثم مقام العلم فلا ريب في عدم التساوي فلو ظن بظن غير مخصوص أو غيره ثم مقام العلم بدليل مخصوص لم يحكم بحصول التساوي والحاصل ان دليل حجية الظن خاص بالظن الذي لم يتم على عدم حجيته دليل على الوجه مخصوص أو منتزع تحت دليل حجية الظن والايات والاخبار الدالة على عدم حجية مطلق الظن غير مفيدة للعلم ودليل حظونا مخصوصا ثابتة حجيتها بخصوصها بالقياس الى حرمة العمل في زمان الانسداد على القول بخصوصيته افضل على القول بعدم الخصوصية مع ان دليل الانسداد ايضا مقتضيا لحجيتها بالذب الى الظن الاحكام الشرعية لعدم شمول المقدمات لها

اقول بعد اتفاق جميع من يعتد بخلافه على ان كل ظن لم يكن على المنع من العمل به حجة قطعية او ظنية ثابتة الحجية بالخصوص او بدليل الانسداد وشئ من الايات والاخبار الناهية عن العمل بالظن لا يفيد القطع ولا الظن بثبوت الحجة بالخصوص ولا بدليل الانسداد اذ لا يشملها بعد تمامه وفساد ما في غاية الظهور واما الاجماع فلان ذلك الجواب لم يمنع لرفع المفسدة الراجحة بل جعلها محكمة لانه لو حصل من قول عادل واحد ظن باشتغال ذمته بزيد لعمرو ودل خبر صحيح على المنع من العمل بشهادة الواحد فعلى قولك يجب عليك تركها مع الحصول المعارض لاقوى واجمعنا معا تحت دليل الانسداد لان كليهما ظن بالحكم الشرعي فان الظن بالاشتغال ظن بوجوب تحصيل البراءة وهذا حكم شرعي والظن بحصول الطلاق ظن بحرمة الوطي والظن بصدور الجرح ظن بعدالة المجروح هكذا واما ثانيا فلانه ما الذي يدعي في عدم اقتضاء دليل الانسداد بقية الايات والاخبار الناهية عن العمل بالظن بالنسبة الى الاحكام الشرعية هل ليست مشمولة لجواز العمل بخبر الواحد او الشهرة او الاجماع المنقول مثلا او عدم دلالته من الوجوه سيجئ فيها حكم ام لان قلنا لا تخالف قولك بان نفي كل شئ حكما يجب الاقتداء به ولو بدليل آخر انه سبحانه هل اوجب العمل بخبر الواحد او مطلق الظن في الاحكام الشرعية تجيبنا نعم فهو سبحانه ذو ثلاث احكام ولو لم يكن له فيه حكما فثلاثة من دليل الانسداد وان قلت ان له فيها احكاما نقول هل حكم فيها معلوم مع قطع النظر عن دليل الانسداد ام لا ان قلت انه معلوم فعرفت بانتفاء باب العلم وبعد اصل دليل البراءة الى الظن المتسمح الى العلم علمنا اجمالا بانه جعل العلم طريقا بكونه من باب نعم الوهابية نقول بمعلومية حجية الاخبار ومعلومية عدم حجية نحو الشهرة والاجماع المنقول وان قلت ليس بمعلوم يجب عليك فيها العمل بالظن بمقتضى دليل الانسداد وبين لنا ان ثمة فرقا بين ان يدل خبر او اخبار على ان الاستصحاب حجة في الاحكام الشرعية او الاصل في مقام عدم الدليل او ان الخبر الموافق للبراءة ليس حجة او بدل الايات والاخبار على ان الظن في الاحكام الشرعية تحتام لا او بدل عمومها على ان الاخبار او الشهرة او الاجماع المنقول ليس بحجة بل اي فرق بين ان يدل آية او خبر او اجماع منقول على عدم جواز عمل المكلف بمثل الشهرة او الخبر او مطلق الظن في اثبات الاحكام او يدل على عدم جواز عمله به في اثبات حقوق الناس واحكام المرافعات واعجب الطهارات والنجاسات وكيف يتدوج بعضها تحت دليل الانسداد ولا يتدوج بعض آخر او يقدم من

متنه ان دليل الانفداد مجموع من احد هذا وذاك لا محالة وان اسلم ذاك الاخير لا يخفى ورود هذا على دليل الانفداد بل يرد على كل دليل يقام على حجية مطلق الظن بل اصل دليل محكم على عدم امكان حجية مطلق الظن كما لا يخفى على المتأمل الخبير ثم ختم الكلام في هذا الدليل باعتراض لم نر واضح السبيل وهو ان من البديهيات ان بناء التكاليف في الاحكام موقوف على فتح باب العلم بها او بثوت وجوب الاخذ بامارة او ظن اي فتح باب ثبوت دليل لها اي يجب اما ان يعلم من حال الاحكام او يثبت لنا ما خذ ودليل لها والا فرض سد باب العلم فيها تأثما موقوف على حجية دليل لنا اذ من الضروري بيان ان التكليف بحكم غير معلوم بمقتضاها ولا بثوت حجية دليل عليها تكليف بما لا يطاق واذا انتفيا على سقوط الاحكام عمن لم يتمكن من تحصيلها كمن وقع في بادية او في قعر بئر في اقصى العالم وبالجملة توقف ثبوت بناء التكاليف بعد سد باب العلم على ثبوت حجية دليل عليها من البديهيات العقلية لا اشكال ان ثبوت حجية الظن بهذا الدليل موقوف على ثبوت بناء التكليف بها اذ لولاه لما ثبت هذا ورد واضح لا اشكال فيه **الدليل الثامن** ما زاده الفاضلين يجب كل ظن انه لو لم يجب العمل به الظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح فيجب ترجيح الراجح الذي هو المظنون وهو المطلوب ورد عليه وجوه كثيرة من الاعتراضات ذكرنا ما في كتبنا ونقتصر هنا على وجهين بكيان لطالب الحق **الوجه الاول** ان اي ضرورة في الترجيح حتى يلزم ترجيح المرجوح وتوضيحه انه لو وجب ترجيح احد الطرفين يلزم ترجيح البتة فلا يجوز ترجيح المرجوح وانما لو يجب في الدليل ترجيح فلا يلزم ترجيح مرجوح فان قلت الترجيح لازم بوجوب الاتيان في كل مسئلة ظنية والا يلزم الافتاء وما الدليل عليه وقدم تفصيله **الوجه الثاني** انه وجوب ترجيح الراجح وقبح ترجيح المرجوح عند وجوب الترجيح هل يستند عند العدلية الى حكم الشارع او لاجل حكم العقل بذلك فان كان مستندا في الدليل الشرعي فوجوده ممنوع اذ اي دليل شرعي يدل عليه وان كان الدليل العقلي كما هو كذلك فيجب ان يكون التخلف عنه محالا مع انا نجد كثيرا من علمائنا الاعلام نفوا حجية بعض الظنون كظن الشهرة او الحاصل من الاجماع المنقول او من الاستقراء لاجل عدم دليل على حجيته وليس بضروري القبح والمفسدة اصلا ولو سلم احد فمن اين لو ترك مظنون تصير القبيح مورد ابل تقول هذا كيف قبيح عقلي امر الشارع الحكيم بارتكابه في موارد عديدة منها في الظن الحاصل من القياس مع نهيه عن العمل الراجح وصدر عن بعض الطلبة في ذلك المقام رد كلامي هذا بعد ما راه كلام عجيب قال نمنع حصول الظن من القياس ونحوه بكون متعلقه حكم الله بالنسبة الخ مر دليل الدليل العقلي على حرمته عليه وان كان الحكم الواقعي مظنونا بواسطة قيام القياس والادلة الناهضة من العمل به كمثل قول الطبيب العالم الرموق العادل اذا قال ان المقدار الكذائي من هذا السم متعين لهلاك شاربه مع قوله لشخص اشربه فانه من قوله الاول يحصل الظن بهلاكه هذا المأمور بشربه ومن قوله الثاني يرتفع ذلك الظن ويكشف امره بالشرب بمفهومه عدم ارادة هلاكه عن كون مزاجه غير مبال بالامر اذا خباه ويرفع اذيته عنه لعلمه وتعلق ذلك فكذلك القياس والادلة الناهضة اقول اولا ان كان غرضك ان من القياس مع قطع النظر عن منع الشارع لا يحصل الظن بحكم الله فهو ممنوع وفي ذلك طول والتفصيل بان يقول لم يكن يحصل الظن من القياس ابدا وظاهر ان ذلك مما لا يقول به احد وحصول الظن بالواقع من كثير من امارات القياس بين

متنه حجية بعض الظنون انما هو بعد تحقيق امتناع باب العلم والعلمي والشرعي الا حد الاخير وهو المفروض

وان كان غرضا آخر مع ملاحظة منع الشارع لا يحصل الظن منه فلا مضايقة فيه ولكنا لم نقل الا بعمل القياس حيث يفيد الظن بل قلنا انه لو كان تولد المظنون قبيحا لامر الشارع به في القياس ومنع عن العمل بالراجح وكلامنا على منع الشارع لا على علمه والمحصل ان منعه في الشارع عن العمل بالظن القياسي انما كان لاخذ الراجح عنده لمفسدة هذه الجهة واتركه وخذ بمرجوحه ان كان علم الاخذ بالراجح قبيحا عقليا فكيف امر الشارع به بل قد بدا الامر وثانيا نقول ان المحال الذي ذكره موجب الخصم لاهل الظنون وذلك لانا نفهم من ملاحظة القولين المذكورين من الطبيب المذكور ان قوله الاول لم يكن هاتا واما لم يكن التم مهملا كالكل شارب فان كنت تفهم من ملاحظة الادلة المانعة عن العمل بالقياس ان اخذ كل راجح عند المكلف ليس بواجب وترك كل مرجوح ليس بلازم وعكسها ليس بقبيح بل ان كان لعموم يجوز تخصيصه فهذا ترجيح عقلي قبيح في وجوب عمل غريب جعل التصديق والتصحيح العقلي الكلي من عجائب الغرائب فان قلت الراجح الذي حكمنا بالمنع من الاخذ لا يؤخذ قلنا قد ذكرنا ان كلامنا ليس في عمل بل في المنع عن الاخذ حيث ان الشارع ان يحتمل القياس وليس له مخالفة حكم العقل وان قلت انا قد حكم الله الواقعي مظنون من جهة القياس فهل يحصل بترك الشارع او الاجماع المنقول مثلا غير الظن بالحكم الواقعي فالجواب على تقدير تولد ذلك ووجوب تولده هذا فان قلت لاجل ان الشارع بالتولد قلنا ان لم يكن امره فعل كان تركه قبيحا الا ان قلت لا نسلم بطلانه حوالة وان قلت نعم قلنا امر الشارع بالقبيح اذا قبل امر كان ذلك التولد قبيحا وامر الشارع بسوء ان صح ذلك يجري في جميع القبايح العقلية من الكذب والظلم والتكليف بما لا يطاق وغيرها فكل ما كان من نواهي الشرع مطابقا لواحد منها يجب بقاؤه على حاله بحال ولا تقول الشارع لكان قبيحا ولما وجد تولد اذ تبع القبيح دائما نقول مسلم انا عند ما نقلد في القياس لكن انا سمعنا كلاما آخر وهو انه لو اخبرك شخص كان عندك في غاية الوثوق والاعتماد والعلم والفضل عن شاهد مزكى بحيث يحصل الظن بموته وطلبت في وجب عندك التزويج بالغير فهل يجوز او يمنع منه وكذا ان ادعى زوجة متغلبة اثبات التغلب عنه مرارا على مثل الشخص المذكور وهو ما اقر بذلك اياه واجابه هو بالرد بالاسر وانام عدلا واحدا عليه شاهدا اليد وانت حكمت الشاهد الآخر بالبينة على ذلك العالم الا تحلف بالله لدعوى واحد فلان ان المظنون صدق ذلك الشخص العادل المتورع وذلك بديهي بل شاهد فنقول ح انه لا يجوز ذلك ترك الحكم لا لمانع نقول بوجوب الاتمام في كل واقعة تماثل في مثل تلك الواقعة التي حكمه واضح ظاهر فهل تاخذ بما هو مظنون وح عندك او تاخذ بالموهوم وترك الراجح فان قلت اخذ بمظنون في غاية كاذب ان قلت اترك الراجح واخذ بالموهوم فعمل في غاية ان تكب القبيح وهو عندك غير جايز وان قلت اترك الراجح عندي بامر الشارع قلت هل يجوز الشارع ترك الراجح ولا يجوز تبيحه ولا يجوزه وبقيضه ان قلت انه لا يجوز بقيضه فلم لا تقول بقبيحه وان قبل قبيحه فلم لا تكب بنفسه وخاصا نقول هل القرآن كلام الله الا لانا نقول نعم ثم نقول هل الاباحة ناسبة عن العمل بالمظنون هو ما او خصوصا صريحا او فحوى من القرآن ام لا لا محالة نقول نعم فنقول هل المظنون راجح ام لا البتة لا بد ان تقول نعم فاذن سبحانه نهى عن العمل بالراجح وامر بتركه ثم نقول هل تعتقد ح ترك الراجح عقلا ام لا ان قلت لا يثبت المطلوب

وان قلت نعم نقول ان الله سبحانه وتعالى كره وجود الشيء وهو كره وجود ما ظن انه مفسدة فيجب ترك الراجح ما نقول في قوله
عز شانه ولا تعلم ما ليس لك به علم وانهم لا يظنون وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقول امير المؤمنين عليه السلام في البلاغة واياك والظن
فانه اكذب الحديث وما الى هذا فيجب ان يخص هذه الفرق الى انه قال يروى ولا تظنوا بمسلم سوءا وشبهها واسباب احكامه قوله تعالى من عرض في الذكر اتبع الظن وقول الشاعر
من شك في ظن قام على احدهما فقد حط على فضل امر وابترك الراجح ام لا ان قلت لا فقد كذب وان قلت نعم ظننا فضل في ترك الامر
بترك الراجح ام لا ان قلت لا فقد خالف قولك وكذبت نفسك وان قلت نعم فقد كفرت قلنا ان قلت ان العقل يحكم بقبح ترك
كل مظنون لدى امر الشارع بتركه قلنا اولا ان الشارع امر بترك كل مظنون كما عرفت فلا يحكم العقل بقبح ترك مظنون اصلا
وثانيا ان قبل ترك هذه الايات وصدور تلك الروايات لم يكن امر من الشارع فكان العقل يحكم بقبح ترك المظنون ام لا ان
قلت لا كذبت نفسك وان قلت نعم فكيف امر الشارع بما ظركب بين لهم الايات ثم انظر في ثبوت كون الدليل الثالث من الادلة
القائلين بحجية الظن انما هو مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب اما المقدمة الاولى
فلانه لو حصل الظن بوجوب شيء يحصل الظن باستحقاق تارك العقاب اذ هو معنى الوجوب واذا حصل الظن بالحرمة يحصل
الظن باستحقاق فاعله العقاب لاجل انه معنى الحرمة واذا حصل الظن باستحقاق العقاب يحصل الظن بترتب لان المظنون ان بعد
وجود المقتضي وعدم الظن بالمانع يترتب عليه مقتضاه لاجل الظن بعدم المانع للاصل الايات الوعيد واخبار وشواهد
سبحانه وتعالى ورسوله وآله وسلامه ان لنا دجهتم يدل على ترتب العقاب على العصيان ومقتضاها الظن بترتب العقاب بفعل
هذا الواجب فالمجتهد مظنون بظن المؤاخذة على المخالفة وذلك على تركه الانتهاء بمقتضاه والاجماع على اتحاد حكم المقلد
والمجتهد وذلك وان احتمل الوجهان والحريان لكن يجري في غيرهما بعدم القول بالفصل واما المقدمة الثانية فحكم
العقل بل بحكم العقل بعض بوجوب دفع الضرر المحتمل بل الموهوم كما هو في الامور المعاشية شاهد محسوس ويدل على هذا الدليل
اعتراضات كثيرة ذكرها في كتبه وذكرها هنا ينفي الى الاطناب وتكفي هنا بذكر بعضين واضحين كافيين للطالب الحق
الاعتراض الاول انا في مخالفة المجتهد لمظنونه لا مظنة للضرر اصلا وما الذي يثبت حصول تلك المظنة واما ما ذكره من ان
عدم ظن الوجوب ظن باستحقاق العقاب لانه معنى الوجوب فهو كلام واه فاسد ناشئ عن الاشتباه وعدم الفرق بين تعريف
الشيء بحده وتعريفه بلازمه معنى الايجاب كما صرحوا به معنى يقتضيه الطلب الحتمي للفعل والزامه الآمر اياهم بقولهم
الايجاب طلب الفعل مع المنع من التفيض والآمر انما يقول الامر الذي هو طلب الفعل الوجوب وبالجملة من الحلوليا
ان معنى الايجاب هو طلب الفعل الحتمي والالزام والوجوب مطلوبيته فعل الشيء حتما نعم لما راى بعضهم ان استحقاق
العقاب على الترك او خوف العقاب عليه لازم وجوب الشيء فتوهم بلازمه استحقاق العقاب او ترتبه من لوازم الوجوب
او الايجاب لا عين معناه واذ عرفت انهما من لوازمه فنقول ترجح مع نفسك وانظر في انهما هل من لوازم نفس الوجوب او
لوازم العلم او الظن به فان قلت من لوازم نفس الوجوب فقول باني لزوم فعل اللزوم عقلي او شرعي او عادي واي وجه منها
بحكم بانه لو اوجب الشارع او المولى امرا على عبده ولم يحصل له الامر يعد مستحقا للعقاب على تركه مع انه
لا يقول احد ذلك ولا دليل على تلك الملازمة اصلا بل تريهم صرحوا بان العقاب على ما لم يصح غايته وان قلت انه من لوازم

فلم الوجوب علما او ظنا فتعين ما ذهبنا اليه وما ذهب اليه الظن لا يحكم عقل ولا شرع ولا عرف ولا عادة بترتب استحقاق العقاب على ترك واجب بل الامر على العكس والعقل والعادة يحكمان بلزوم عدم الاستحقاق الا ترى انه لو سئل اقصر من عمل في يوم الغيم المظلم ما امثال الامر الفلاني وتعذر ذلك ان ما كنت عالما بوجوبه وكلما تحققت لم اجد دليلا على وجوب شيء ظننت بعدمه ان قيل فان قلت انا نرى اهم قد اوجبوا التعريف بالاعلم ان الواجب ما استحق تاركه العقاب ولم يفيدوه بغير ظن ولا علم قلنا اولا انه لم يعرف بذلك الا شرذمة قليلة والاخرون اوردوا عليه ابحاثا غير محصورة وثانيا انك ان ترو في ذلك فانظر الى الكلام اخرنهم حيث يقولون ان مؤاخذة جاهل الحكم الغير المقصر قبيح فعلم ان مرادهم انما هو ما استحق تاركه مع العلم او التقصير والمؤاخذة في صورة التقصير ايضا انما هي على التقصير خاصة وثالثا ان كثيرا منهم صرحوا بان معنى الواجب هو ما طلب حتما وهو لو ان المطلوبية من شخص لا تتحقق الا مع علمه او الواجب على شخص يكون ما حصل له العلم بطلبه ويكون العلم معتبرا في حقيقة الواجب فيحتمل ان يكون نظر الشرذمة الاولى على ذلك ايضا ولو سلمنا جميع ذلك نقول غاية الامر حصول الظن باستحقاق الضرر ولا شك ان دفع الضرر المظنون واجب كدفع الضرر والعقاب فلا وجه وما ذكره من ان عبد الظن باستحقاق ضرو يحصل الظن بترتب لان عبد وجود المقتضي وعدم ظن المانع يترتب عليه مقتضاه من جهتنا اصلا لعدم المانع فمن غرائب الاقوال لان عبد قوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها واخبار الا تكليف الا بعد البيان ودفع عز اني مما لا يعلمون ووضع عنهم ما لا يعلمون وغير ذلك يكون زاجرا الاصل من الظر الخائف والعقاب واما آيات الوعيد واخباره فلا دلالة اصلا اذا لعصيان والمخالفة واما لما لا تتحقق الا بعد العلم بالحكم وناسعنا الى الان ان من لا علم له بطلب شيء وتركه بعد وقوعه عاصيا عاقبا فلا نسلم لان الاخير من الثاني ان الايات والاخبار الناهية عن العمل بغير العلم وعن العمل بالظن نحو قوله سبحانه ان الظن لا يغني من الحق شيئا وانهم الا يظنون وقوله لا بد من عبد الله من شك او ظن فقام على احدهما فضد حط عليه وقول النجاة ان الشكوك والظنون لواقح الفتن وقول الامير في النهج البلاغة كما مر وامثالها مما يدعي جميعها كالبراهين على بطلان العمل بالظن ام الاول فان قلت الاول يكون في عمل بالظن بغلبة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب فان قلت الثاني قلت لا اد عي انها الباعث على ان جميع تلك الايات والاخبار لا يفيد الظن وانما تدل في المسائل الاخر ان خبرا ضعيفا بل قول فقيه يورث وقد تصدى بعضهم لرد ذلك البحث بعد ما قال والجواب انا نعزاد لم تحريم العمل بغير العلم فضلا عن ظن فضعيف وقد مر بعض هذا الطرف الى هذا الطرف وهو اني انه لا مقر لنا انا قد عرفنا من هذا الدليل ونحو ليلا انا لا ان يعترف بمقدمات اخر من ثبوت التكليف ولزوم الخروج من الدين والعسر والحرج اقول قد عرفنا ان الله ثم انه يرد على هذا الدليل والدليل السابق عليه الاعتراض الاخير الذي ذكرناه على الدليل الاول كما اشرنا اليه وبالجملة فاستدلال الدليل ايضا كما يفيد في غاية الظهور والانصاف ان استدلال هذه الادلة مما يتعجب به العاقلة في مواردها كثيرة ومواقفة لمذاقهم ومناسبة لطريقتهم ولا يليق بالشيعة ان يلوث ذيل تشيعها بامثالها ومثالوناه عليك لتظهر انه لا دليل تاما على حجية مطلق الظن اصلا بل الادلة على عدم حجيته متعددة وقد ذكرنا ما ذكرنا ومما يدل عليه ايضا ما ذكرنا

اعتراضا على تقدير الدليل الاول كما سيجيء ذكرهما انهم وجهين احدهما حدسي وجداني والاخر التراثي اما الاول فهو انه لو كانت الاحكام كما يقولون وكان لكل واقعة حكما فلا شك في كون باب العلم بها منسدا في زماننا فيما بل الاكثر الموجود بين في زمان الحضور المنتشرين في البلاد والقرى والبوادي لا شك في انه لا دليل يقوم لهم من الشارع على حجية الظن من حيث هو ولا يدعيه القائل بها ايضا فنقول ايضا القائل اذا كانت الحجة التي جئت بها التكاليف معظمها للمكلفين هو الظن من حيث هو ويكون هو المرجح للمسائل كلها ووجب الاخذ به واتباعه في تمام زماننا فيما فيما الذي اخبر به النبي وخلفائه وعن طوله واستداده بل في زمان الحضور ايضا فليل وعلم النبي او وصيائه ان حصول المكلفين في ادوار ذلك مختلفة غاية الاختلاف واشدة بل يحكم الاكثر بعدم كونه المدار له فعلا ايجب على الرسول الرؤف الذي ارسل من الرب الرحيم جل شانه لتبليغ الاحكام الى العباد ولبيان ما اخذها ولا يبين طريق الوصول الى احكامه ليبين الاحكام التي تليها لهم المتمكنون للوصول الى حدسه ولا يبين ان المأخذ والمنبع لغير الثلث الشرذمة هو الظن ستيما مع انا نسأل الكتاب الذي ارسل اليها النبي عن اتباعه والذم عليه وتواتر الاخبار في ذلك وكان الاصل ايضا عدم حجيته وهل يجوز لهم عدم بيان ذلك والاتكال في فهمه وتخصيص العمومات الناهية على مجرد عقل ما لم يثبت قليلة بوجد فيما بعد متفق ازيد من الف سنة مع تواتر تمام العامة على عملهم بالظن مع انداد باب العلم لهم ايضا على ما زعموا ومع ان في اخبارهم كثيرة ان السائل سئل عما يعمل به فأمر بالاخذ بالكتاب والسنة ثم سئل عما لم يرد فيه كتاب وسنة فامر بالاحتياط والوقف والتخيير ولم يأمر في واحد بالعمل بالظن بل سئل في سبعها عن العمل بالظن فنهى عنه وسع بل في التوقيع عن صاحب الزمان الرد الى الحوادث الواقعة في زمان غيبته فانه ينافي بما اجاب به لم يأمر بالظن اصلا ستيما مع انه بين جميع الاحكام المفرزة وتواتر الاخبار بانه لم يبق شيء يحتاج اليه الامة الا بينه النبي واودعه عند خلفائه وهم بينوه لاصحابه الثقات حتى وصل الجزئيات الغير العامة البلوى المخالفة للتقية الى كيف بمثل ذلك الامر العظيم الذي ليس بعد مسئلة الامامة امر اهم منه وهل يجوز مثل ذلك على شخص عادي لم احكام جزئية في اهل بيته من بعده والعجب كل العجب انكم تعترضون على العامة بان النبي الذي جاء دينه كل خدش واحكام بين الخلاء هل اهمل امر الخلافة المظنوع ان مثله يرد عليكم على التوالي الا ترى انه اذا ارسل السلطان معتمده الى مملكة عظيمة من ممالكه البعيدة لابلاغ الاحكام المهمة وبيان مداركها لهم وكان مدار الاحكام لمن بالثغر من اهل تلك المملكة الاخذ من قوله وكان مأخذ غير الملائين لمخبرة ذلك ولم يبلغه الا اشخاص قليلون وهو لم يبين الماخذ للباقين ولم يذكره وكان الماخذ شبيها بالمخبر عنه في بعض الوجوه وهل يقبل ذلك عقل عاقل فضلا عن فاضل واشد اداهة عن ذلك ان حكم العقل والعادة على امتناع ذلك وقبح الغير ادنى من حكمها بترتب وجوب العمل بالظن على سد باب العلم وترتب وجوب العمل بالكل على انتفاء العلم بالخصوص بل الغير ادنى من حكم العقل بقبح ترجيح المرجوح او تكليف ما لا يطاق والحاصل ان الظن لو كان هو الحجة في الاحكام لوجب ان يوجد في كلام الحجج عن الامر الاخذ به عينا واثرا فان قيل لا شك في ان كل مجتهد مكلف بمقتضى عمله فاذا ادى الدليل العقلي الى حجية كل ظن يكون مكلفا بالعمل به قطعا قلنا

ليس مرادنا نفي حجية العقل بل المراد نفي حكمه بذلك بعد ملاحظة ما ذكرنا ضرورة واما الجواب عن قول المخصم
هنا بانه قفا الذي ليس لنا به علم وورد عندنا فيه وفي اشباهه كتاب الله سبحانه والاخبار المدونة في الروايات المنسوبة
اليهم فان قيل لو كانا حجتين لوجب عليهم بيان ذلك نصب دليل عليه قلنا اما كتاب الله فلا يحتاج حجيته
وبيان ذلك الى دليل ولو كان هو محتاجا الى دليل لكان قول المخصم ايضا كذلك فان قوله سبحانه حجة واما الاخبار
فنكون في بيان حجيتها وصولها الينا منهم خلفا عن سلف في عصر بعد عصر من الائمة الفضلاء الثقات الذين هم متكفلون
ابناء الائمة وعلمهم على الرغبة وهذا دليل واضح وسنا لائح على انهم جعلوها ادلة لنا وسائقة الاجلنا و
ثانيا الملهم لزعم انهم ما يثبتوا وجوب اتباعها لنا ولزوم الاخذ بها فانا هذه الروايات المتواترة معنى المأمونة
كتب اصحابنا الدالة على الحث على الرواية وحفظها ونشرها والامرة باخذها والناهية عن ردها والمادحة لمن يرويها
ويرويها والمنفعة لعلاج المتعارضين منها ومن هذا القبيل ما ورد في العلماء الامدين والفضلاء المأمونين
في التمسك بها والاخذ ببعضها وضبط معانيها وضد بالعلم ووضع علم الدراية للعلم باوضاعها وعلم الرجال
لمعرفة رواتها والاجازة التي لا تخلو غالبا عنها مع توفر الدواعي على كتمانها واشتداد التقية في نشرها والعمل بها
سيما في العصر الاول والصدر الاقدم وكيف يمكن مع طول تلك المدة وشدة التقية ووجود دواعي الاخفاء و
تحقق موجبات الاختلاف بينها انها باكثر من ذلك يجب لا يشك فيها الا من اراد المشاغبة والتشكيك فهل كنت تريد منهم
ان يلازموا تلك الاخبار ويتلاحقوا في الاعصار والامصار ويظهروا للمخصم المعاند ويجعلوا جميعها متواترة
مع عدم تمكنهم غالبا من اظهارها وستأتي على رؤس الاشهاد ولقد اراد بعض من لاحظ ذلك المقال متى تجب
عنه فقال وقد ثبت عذر عدم وصول الدليل على حجية الظن في اخر كلامه وهو ابتلاؤهم بالتقية وتوفر دواعي
الكتمان والاخفاء ولعمري انه جواب يجيب كيف يجيء حجية الظن واتباعه شعار اهل السنة ومدارهم ودارت
عليه دياراهم وبنيت عليه احكامهم وجرت عليه حكامهم كيف يكون مثل ذلك محلا للتقية ولو كانت تقية
لكانت في اظهارها والاتمار بها اشد واكثر ويجب على هذا ان لا يكون عندنا منها عين ولا اثر وبالجملة الامر اوضح
من ان يحتاج الى هذا التطويل وافقر شاهد يهدي من يشاء الى سواء السبيل واما الوجه الثاني الذي
فهو على سبيل الاحتمال وانا نثبت بثلث مقدمات من مقدمات الخصم الاولى ما قال من ان في الوقف في فهم
المعلومات والعمل الاصل والاحتياط والاقتصار على المعلومات خروجا من طريقة العلماء والفقهاء و
يلزم منه ترك سيرة الاصحاب وهو غير جائز والثانية ما ذكرنا من انه لما ثبت بدليل الانسداد وجوب العمل بالظن لم
يسلم بعينه ولا يكفي الظن في التعيين يجب العمل بكل الظنون الا ما اخرجه الدليل والثالثة ما قال من ان العمل
بكل ظن عدم وجود دليل على اولى مقطوع الحجية ثم نقول يلزم من تلك المقدمات الثلث عدم حجية الظن وبيان
ذلك نقول لاحظنا انا لو وضعنا اليد اليوم عن الاخبار بالمرة وتركنا كتب الاحاديث مجردة فيها كما
تكن ولم نعمل بحديث من الاحاديث ولم نلتفت الى تلك الاحاديث التي في ايدينا فهل نكون على طريقة الاصحاب و

يكون غير مناط بالشرع لعدم الامكان لا يكون كذلك اذ ليس احد من العلماء لم يعمل في المسائل الفرعية بمثل الاخبار المروية على خلاف دعاويهم وشروطهم وان كان عمل بعضهم من جهة حجية خبر الواحد في نفسه وعمل بعض اخر من جهة افادته العلم وعلى اي حال افادته الظن وهكذا وانظر هل يوجد كتاب فقهي او رسالة استدل على مسائله بمقتضى الاحتجاج ببعض تلك الاخبار وهذا امر واضح جدا ولذا قال بعض المحدثين من المتاخرين الواجب علينا الاخذ بهذه الاخبار كما عليه شيعة واعلم ان الامر اوضح من ان يحتاج الى البيان وتحصيل دين غير هذا الدين والتمسك بشريعة غير هذه الشريعة اشهى ولا اظن احدا ينكر ذلك المطلب ولو انكره احد لم يكن للمكالمة والجواب معه مجال ابدا فانه لو ترك احد هذه الاحاديث المروية انظر انه يكون موافقا لاي شيء وليس مراده العمل بالاخبار بل بهذه الاخبار والوقوف في ابدينا التي اخبج بكثير منها البخاري ومسلم وابن داود في ابوابهم واتباعهم ايضا في كثير منها بمقتضى المقدمة الاولى يكون العمل بهذه الاخبار في الجملة اليوم واجبا فانا لم نكن نعلم ان الواجب العمل باي طائفة من الاخبار فبمقتضى المقدمة الثانية يجب العمل بكل الاخبار وقطعا الامة اخرجه الدليل ويكون ذلك دليلا قطعيا كما كان دليل الظن المبني على هاتين المقدمتين كذلك فيكون الخبر ظنيا مقطوع الحجية فبمقتضى المقدمة الثالثة لا يكون العمل بالظن جائزا والا يكون باب العلم منسدا وقد ذكرنا هذا الكلام في بعض مؤلفاتنا وقد يتمسك لدفعه فيقال لا نسلم ان ما في طائفة من الاخبار وما يجب العمل بها بل يجب العمل بالخبر الصحيح قطعا فانه متفق عليه والاصح منه ما اراد من الصحيح هل اراد الصحيح عند القدماء او المتاخرين فان اراد الاول فالمراد منه الذي يعلم جهته قطعا واني حديث هو وان كان المراد الثاني فهل مراده من الصحيح المتفق عليه هو الذي كانت جميع رواته معدلين بعدلين او يكفي الواحد فان كان مراده الثاني فظاهر عدم كونه متفقا عليه كيف وقد خالف في حجية كثير من المتاخرين ثم لو قلنا ان المراد بما بعدل جميع رواته بعدلين نقول هل يعتبر ذكر السبب في الاصح فانه وقع الخلاف في كفاية التعديل على الاطلاق ثم لو قلنا بعدم كفاية الاطلاق فهل هو في الاصح او الارجح او الاعم وعلى التقدير بن هل هو ما كان تعديل رواته بلفظ عدل او يكفي مثل ثقة وعلى التقادير هل يشترط العلم بمذهب المعدل ام لا وعلى التقادير هل الازم العلم بعقائد المعدل او يكفي مثل هذه التعديلات المعتدة التي صرح جماعة بان بعضهم اخذ من بعض حيث يقولون ان تعديل العلامة وابن داود بل الشيخ قدس سرهم على ما هو بالنسبة الى ما خوذ في كتاب النجاشي او الكشي وعلى التقادير فلان مرجع القول بلزوم التعدد الى كون التعديل من باب الشهادة فهل يقبل شهادة فرع الفرع مع انا نعلم قطعا ان اكثر التعديلات بل جميعها بالنسبة الى الرواة من هذا الباب وعلى التقادير هل يعمل في قبول الشهادة بالكتابة ام لا وعلى التقادير هل يكفي في عدم سقوطها بتلك الظنون الرجالية ام لا هذا كله بالنسبة الى السند ثم ندخل منه فنقول هل ذلك التصحيح المتفق عليه منا كان خاصا او يعمل به العام ايضا وعلى التقديرين هل يعمل فيه بظن اصالة عدم النقل وعدم النجوز وعدم القرينة او اصالة الحقيقة ام لا وعلى التقادير هل هو منقول بالمعنى او باللفظ الى غير ذلك ثم نتكلم في الامور الخارجية فنقول هل يجب موافقة العمل الاصحاب كلا او جلا ام لا وعلى التقديرين هل يجب خلوه عن المعارض مطلقا ام المعارض المساوي ام لا وهل يجب

ان لا يكون في تخصيص بعضها تخصيص كثير مع انه من عام الاوقد خص ومع ان في العام المخصص الف كلام ام لا الامر فيه ذلك وبعد تحقق بعض ذلك التنافي وبرد اخذ المتفق عليه فيجب ان ينظر في انه هل يوجد مثل ذلك التصحيح في ذلك الاحتمال الذي يقطع بحيث يطمأن منها وعلى تقدير الوجود فيجب ان ينظر هل انه يوجد عند ولو تولد العلم بغيره لم يلزم خلاف مبنى الفقهاء وطريقتهم ثم ان جميع ما ذكرنا انما هو الكلام في الامر الكلي الذي هو غير مقيد فاما لو سئلنا مثل ذلك التصحيح من بين تلك الاخبار وجمعنا واحدا منها مثلا بجميع الاوصاف فنقول من اين علم انه كان صحيحا عند القدماء ومن اين يحصل العلم بعدم وجود جارح لبعض رواته وما دخل عند بعضهم او عند جميعهم ومن اين يعلم جميعا مثل هذا التصحيح وان دفع بعض هذه الاحتمالات بالاصل نقول هل يصلح اثبات الاجماع بل العلم والقطع بالاصل والمجاز اثبات الاجماع على العمل بخبر واحد معين من الاخبار التي لا يحصل لنا العلم بان ثلثمائة نفس لا تثبت الاجماع على خبر متواتر بل نقول الاجماع على العمل بهذا النوع لكل احد تحقق لمفرد من ذلك النوع منعقد قلنا لو سلمنا تحقق مع ان الاجماع عليه ايضا تم جدا ان اردت بالتصحيح ما هو مصطلح المتاخرين وكيف يحصل اجماع القدماء على ذلك وان اردت ما هو متعارف القدماء فانى يحصل اجماع المتاخرين عليه وان اردت الجامع للوصفين فاني حديث علمنا اجماعهم على ان تلك التصحيح باصطلاح المتاخرين صحيح عند القدماء قلنا البرهان كما مر مطلقا بل بشرط ان لا يكون فيه قدح من جهة اخرى ومن ابن يعلم ذلك بالجملة الامر اوضح من ان يحتاج الى امثال هذه التطويلات والله سبحانه ولي التوفيق

فائدة قد شاع بين الفقهاء الاحتجاج بقوله سبحانه لا تبطلوا اعمالكم في كثير من المواد من الصلوة وغيرها وقد تامل في الاستدلال به المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد وبعد فضل الاستدلال به على وجوب قطع الصلوة قال الصاحب المعالم وتبعه المتاخرين بعد فضل الاحتجاج به على ما ذكره لا يخلو عن الاجمال المانع عن الاستدلال اقول يمكن ان يكون وجه تامل الاول وسبب الاجمال الذي ذكره الثاني احد الامور الاول الشامل لفائدة النهي المرة كما ذكره بعضهم والثاني عدم بناء الاعمال على العموم قطعا لوجوب القطع في بعض الاحيان في الصلوة وجواز ذلك في بعض الاعمال كالوضوء والغسل والصوم المستحب فيها وعن التخصيص مع التجوز ولا ترجيح ستيما اذا كان المخصص غير اللفظي بل الاجماع كالوضوء والغسل فيمكن حمل النهي على التنزيه والقول بجواز قطع مثل الوضوء والغسل مردود بعدم ثبوت الاجماع على انتفائهما فيحتمل وجودهما فيه والثالث اجنبي الا بجاء في الابطال فان ابطال العمل يتحقق على احد الوجوه الثلثة اما بالاتيان به باطلا كالصلوة بقصد الرياء والقصد مع المن والاذى وابطاله بعد تمامه بمعنى افساده بعد وثوابه كما ورد في خصوص هذه الامور في ثواب الاعمال عن الباقر ثم قال ان رسول الله مر بنهر فاخرج له بها شجرة في الجنة ومر بالحمد لله فاخرج له بها شجرة في الجنة ومر بلا اله الا الله فاخرج له بها شجرة في الجنة فقال رجل من قريش يا رسول الله ان شجرنا في الجنة لكثير فنعم ولكن اياكم ان ترسلوا اليها نيرانا فتحرقها وذلك ان الله عز وجل يقول يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم وبهذا المعنى فسر بعضهم قوله سبحانه ولا تبطلوا صدقاتكم فتامل اي لا تحبطوا اجره او بقطع العمل

وحمل ما تقدم منه لا غبار عليه كما في قطع الصلوة ولا شك في صدق الابطال والبطلان على الاول وانما الشك فيما تأمل لان العمل المبطل انما هو الكل كالصلوة فانه لا شك في بطلانه وقوله عليه السلام ابطالها لا ترفع تحقق وانما المصلي يقطعها ثم يستأنفها او هو الجزء الذي اخذ بعد فصله فان اريد ببطلانه وقوعه لغوا وعدم ترتب اجر عليه فهو ممنوع ولانه فصل فلا بقصد القربة اولا وعرض له عدم الاتمام ثانيا ولم يثبت حرمته بعدها تماما بعد ايضا فان ابى علم عدم ترتب اجر وثواب عليه وان اريد بعدم وقوعه حزء الفعل المطلوب الذي قصده اولا فخرج صدق البطلان عليه سيما من قال الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء

عائدة اعلم ان الفقهاء في باب المعاملات قد يختلفون في انه هل يحتاج المعاملة الفلانية الى صيغة ام لا وعلى الاشتراط يختلفون في كيفية الصيغة ويستدلون بادلة لا يعلم غير الماهر باخذها وتحقيق المقال في ذلك المقال فنقول ان المعاملات حيث جعل الشارع لها آثارا واحكاما ولوازم وترتب احكاما على المعاملات على معاملاتها كما انه قرر آثار البيع وجعل احكاما وكذا البائع والمبيع وقرر آثار التزويج والتنكح واحكاما للزوجين والزوج والناكح والمنكوحة وهكذا غيرها من المعاملات ولا محالة يكون لكل معاملة لفظا او لمعاملاتها الفاظا رتب الشارع الاحكام على معانيها هذه الالفاظ فقال احللت البيع والبيعان بالخيار والنكاح لا يحل الا بالطلاق ويجب انفاق الزوجة وهكذا فلا يخلو اما ان يكون هناك نص او اجماع دال على ان المعاملة الفلانية كالبيع مثلا او ما يتحقق به هذه المعاملة ما هو او لا فان كان فيجب الحكم بمقتضاه فان دل على انه ما كان بالصيغة العربية مثلا فيحكم به وهكذا وان لم يكن كما هو الاكثر فلا يخلو اما ان يكون معنى هذه الالفاظ لغة او عرفا او شرعا معلوما بحيث يصح اراده في هذه الاستعمالات المثبتة لتلك الآثار والاحكام او لا فان علم له معنى يصح اراده على وفق القواعد المقررة في استخراج المعاني من الالفاظ فاما ثبت شرعا بالاجماع او غيره شرط لتحقق تلك المعاملة او لا فان ثبت فينظر في تحقق المعاملة شرعا على ما هو واجد الشرط وان لم يثبت فيجب الحكم بترتب الاثر وثبوت الاحكام لجميع ما يتحقق به المعاملة لغة او عرفا او شرعا ان ثبت كذلك شرعية وان لم يعلم له معنى يصح اراده فيلزم علينا الافتاء في الحكم بترتب الاحكام بما انعقد الاجماع على تحقق المعاملة به وتحقيق القاعدة ان الاصل عدم ترتب الاثر الا على ما علم ترتب عليه شرعا ولا يعلم ذلك الا بجعل الشارع ولا يحصل جعله الا بنحو قوله البيع كذا والنكاح كذا والبائع كذا والمنكوحة كذا وهكذا فان دل نص او اجماع على ان البيع او النكاح ما هو او بما يتحقق فيحكم به وان لم يكن ذلك فان علم معنى البيع والنكاح ولم يثبت دليل على اشتراط شرعا بنحو يجب الحكم بتحقق بمجرد تحقق ذلك المعنى سواء كان يتحقق بالصيغة او بدونها وان علم شرعا وعلم شرط له ايضا كما انه علم لزوم الخيار ولا يصح التعليق فيحكم بتحقق هذه المعاملة بتحقق ذلك المعنى مع ذلك الشرط وان لم يعلم له معنى فحكم بعدم ترتب الاثر كلها هو مقتضى الاصل الا فيما علم تحقق المعاملة بها وهو محل الاجماع مثال ذلك عند البيع وحصول الاختلاف فيه فمن قائل بعدم ظهور معنى لغوي او عرفي للبيع اضطر الى الافتاء على موضع الاجماع وهذا مطرد قول جماعة بتخصيص البيع شرعا بما كان مع الصيغة المخصوصة الجامعة لجميع الشرائط المختلف فيها ومن قائل بظهوره ولكن نهم الاجماع على اشتراط الصيغة في تحقق البيع لزمه القول به ولكن يقصر في الشرط على ما هو محل

في بيان العلم الذي هو حجة في الشرعيات

الاجماع بمعنى ما يجب الاجماع به على اشتراط هذا مناط قول من يقول باشتراط الصيغة في تحقق البيع ولكن يوسع فيها ومن لم يظهر له الاجماع لم يلزمه ولم يسعه ليس له أن يحملها على الاشتراط يوسع في تحقق البيع بما يحقق كما ورد الى هذا ينظر من اكتفى بمطلق اللفظ او المعاطاة ايضا وهكذا غيره من العقود وبما ذكرنا يحصل المناط والقاعدة الكلية لاستنباط الحق واستخراج الحكم في مقام الاختلاف في اشتراط المعاملات بالصيغة وعدمه وفي الاختلافات النواقص في صيغ المعاملات وكيفياتها فافهم **فائدة** قد علم ان العلم الذي هو الحجة في الشرعيات ليس بحاجة الى دليل وبرهان هو العلم العادي وهو الذي لم يكلف اهل العرف ومعظم الناس الى احتمال خلافه ولم يعتنوا في مطالبهم ولم يجنوا بشيء من اسبابه والحاصل ان لم يحتمل خلافه بحسب متعارف الناس وعاداتهم لا ان لا يحتمل خلافه اصلا او لم يجوز العقل خلافه او على خلافه محالا بحيث يكون مطلوب الشارع ومقصد الله سبحانه وتعالى من العباد هو الاطاعة والتسليم والانقياد والتجنب عن المخالفة والعصيان وهذه هي المناط في امتثال الاحكام وايمانها والاوامر والاجتناب عن النواهي والثواب والعقاب والمدح والذم والحاصل ان مناط الامتثال الاوامر انما هو الثواب هو الاطاعة والعصيان والمراد بهما ما يعد مرتكبه عند العقلاء واهل العرف مطيعا وعاصيا وبهذا يغاير الوجدانيات ان المناط في ذلك هو العلم العادي بمعنى انه اذا علم امر من يجب اطاعته جزم او ذهب عن شيء بالعلم العادي اي كان بحيث لم يلتفت اهل العرف الى احتمال خلافه ويستبعدونه ويستهجنونه فمتى علم بعدم طيعا وتاركه عاصيا الا ترى ان السلطان اذا كتب فرمانا الى بعض عبيده وختمه بمعهود ولا شك وامن التزوير بحسب العادة ايضا وان احتمل احتمالا بعيدا غير يلتفت اليه في المتعارف فرأى العبد امتثاله ولم يمتثله يستحق اللوم والعقاب وكذا لو ارتكب عبدنا بحكم العرف والعادة ومتعارف الناس بحكمهم بعدم رضى مولاه به وجرت عادتهم على تركه بدونه ويكون باستحقاقه المؤاخذة والا ترى ان بناء الناس يزيد والعالم الى ذلك الزمان الخالي على اعتبار المتعارف في الالفاظ والجريان على طريقة تكلم الناس وبعدونه من المعلومات وبدونه مخالف مع انه ليس الحاصل منه الا العلم العادي وانما المستعمل فيه العلم عند الناس والمتبادر منه عندهم ذلك فمرادهم هو ذلك المعنى اي ما لا يعتنى الى احتمال خلافه ويعدونه خلاف عادة الناس ويستهجنون من يلتفت اليه فيكون حقيقة فيه فيجب ارادة ذلك المعنى كلما استعمل والحاصل ان العلم والظن في الاحكام الشرعية هو العلم والظن المتعارفين اطلاقا للفظ عليهما عند العرف فان كان طرفا الحكم متساويين يحتمونه ترديدا وشكا وان كان احدا الطرفين اقوى ولكن لا يحتج بحيث يجوز خلافه ولا يعتنى عندهم الى خلافه ولا يلتفتون اليه في مقاصدهم كان ذلك ظنا وطرف خلافه وهما وان كان احدهما بحيث يستقبح تجويز خلافه ولا يعتنى اليه عند متعارفهم وان كان محتملا عقلا يحتمونه على خلافه بناء انهم في الامتثالات والمخالفات من هذا القبيل العلم الحاصل من المتواتر غالبا ومن الاخبار المحفوفة بالقرائن الا ترى يعملون بالخبر المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم بامتثال الاوامر العمل عن خلافه ولكن لا يلتفت اليه اهل العرف والعادة **فائدة** اعلم انه قد بينا في كتبنا الاصولية بتكرر تحريرا الاصول ومناهج الاحكام ومفاتيح الاحكام

اصناف الحجة الاخبار الآحاد المروية بنقل العدل الامامي العدل عن مثله في المعنبرة من تلك الاصول الاخبار المطروقة التي
الهمني الله سبحانه بركة التوسل بالعترة الطيبة وجامعة الشريعة المقدسة وقد ظهر لي بعض الفوائد الاخر بعد والآن
في اثناء المرام وبيان هذا المطلب بنحو اخر غير ما ذكرته في سائر الكتب وهذا اوان شروعي في هذا الكتاب بنهج تطويل
والطناب في الاغراض كما ذكرتها اوردت شذرة من سائر الكتب بل هذا الباب ليكون تذكرة للنسي وذكرى لاولي الالباب وقد
عقدت لذلك المطلب عائدة ثم اوردت بعدها عائدة اخرى بين فيها ان العامل بمثل الاخبار الآحاد ناج البتة في يوم
المعاد وبعد وبعد وبعد بيان هذا المطلب ان كان ذا لا حاجة الى تنزيله الحجية وثابتا بعد ثبوت الحجية الا انه لما كان كذلك
لطالبي الفحاء وكان دليله اشد وضوحا ذكرته عليحدة ايضا ولنقدم لمرام المقصود مقدمتان نافعة الاولى حكم العقل بجواز
كل من الفعل والترك كل امر لا قبح فيه بحسب معقولنا قبل ورود الشرع به بديهي اذ المفروض عدم حكم العقل بقبح في احد
الطرفين وعدم حكم من الشرع فيه ايضا فلا يكون منع عقلي او شرعي في شيء من طرفيه وليس معنى الجواز العقلي الا
ذلك بل يحكم العقل بجواز الشرعي ايضا لاجل ان الجائز الشرعي لا حرج في فعله ولا تركه ولا منع على احدهما
وهذا كذلك ولان العقل يحكم صريحا بان الشارع لا يعاقب على فعل او ترك له منعه ولم يحكم فيه بقبح والفعل ايضا
من الامور البديهية انا لو لم نعلم بوجوب شيء او حرمته ولم نظنه ولم نقم على دليل عقلي ولا امارة تدل
على الوجوب او الحرمة يجوز لنا فعله وتركه ولا يمنع من الشارع عقابنا على احدهما لانه مما يستقبح العقل وبه تعلم
العقلاء سيما اذا كان في مقابل احتمال الوجوب احتمال الحرمة ايضا وبالعكس وتدل على ذلك الادلة النقلية
النقلية ايضا من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع القطعي الثانية من الامور البديهية عقلا وشرعا انه لا يمكن
كون شيء مناطا للاحكام الشرعية وكونه مأمورا بين باخذ الحكم منه موزونا كونه مفيدا للعلم او الظن او
من غير العلم بحجيته او الظن بذلك او بالجملة لا معنى لكونه مأمورا بين بالعمل بشيء معين في جميع الوقايع او واقعة
خاصة من غير جعله ومرجحه عقلي او شرعي البتة وهذا بديهي جدا الثالثة اعلم انه كما ان طرق حصول العلم بالاحكام
الشرعية محصورة وهي العقل والحس كالتماع من المعصوم والمشاهدة والخبر المتواتر او المحفوف بالقرينة او الاجماع
القطعي كذلك طرق تحصيل الظن بالاحكام الشرعية او الامارة التي احتمل كونها مناطا لتحصيلها الى ان امكن كونها مناطا
واحتمل جعل الشارع اياها مأخذا للناس في الزمان محصورة غالبا اذ ليس هو الا ظواهر الكتاب والخبر او الشهرة
بين الاصحاب في الاجماعات المنقولة والاصل بعد ملحوظ المخالف على قول واما الظنون الحاصلة من مظنة العلم والحكم او
الحمل على الافراد الاخر ونحوها فهي من باب استنباط العلة ومن شعب القياس الممنوع منه في مذهبنا الفرقة الاحقة
وان امكن ان يكون مكلفا بمتابعة الكتاب والسنة باب العلم بهما الا انما هو فيما امكن فيه الاحتياط بان يمكن الجمع
بين المحتملات او يكون فيه قدر مشترك بينهما واما المشترك كما دار الحكم فيه بين الوجوب والحرمة او الاستحباب و
الكراهة فالاحتياط فيه غير ممكن فان كان وجوبه فيه منتفيا عقلا وشرعا بديهة ومعرفة الخامسة اعلم ان مطلوبنا
من هذه العائدة بيان الدليل العقلي على حجية تلك الاخبار واثبات كونها معلومة الحجية واما الظن بحجيتها وكونها مظنون

الحجية فهو امر في غاية الظهور كالنور على الطور وكيف والادلة الظنية على وجوب العمل بها حجة قائمة والامارات المفيدة للظن عليه متراكمة فتعدد تلك الاخبار على حجيتها ووجوب العمل بجميعها وان تعددت الشهرة العظيمة عليها واستفاضت حكايات الاجماع فيها بل الشائع في الكتاب الكريم بها انما الاخبار فبحسب تعدادها ولو لم يكن غيرها رواه الشيخ في العدة عن مولانا الصادق عليه السلام المخبر بالشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة لكفى فكل اذا انزلت بكم خادثة لا يعرف حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما رووه عن علي بن بدل على وجوب اتباع كل ما روى عنهم اذا وجدا لحكم في الجميع كل ما رووه الخاصة عن علي بن عند فرض ما روى عنهم وبدل الجزء الاخير على وجوب اتباع كل ما رووه الخاصة عن علي بن بالطريق الاولى واذا تم بعد الاجماع المركب بدل هذا الجزء على تمام المطلوب ايضا وكذا ما رواه الصدوق في اكمال الدين والشيخ في كتاب الغيبة والطبرسي في الاحتجاج والكشي في رجاله بالسند الصحيح العالي قال سئل محمد بن عثمان العمري قدس سره ان يوصل له كتابا قد سئل فيه عن مسائل اشكلت على فورد في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام اما ما سئلت عنه ارشدك الله ووفقك الى ان قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم والمراد من الرجوع الى رواياتهم كما اذا قيل ارجعوا في الدواء الى الطبيب اي الى طبيب الى غير ذلك من الاخبار والآيات واما الشهرة فلان معظم اصحابنا صرحوا بحجية الآحاد ومرادهم حجية كل خبر لم يدل على عدم حجيته دليل اعم من ان الدليل يدل عليه نفي اشتراط بعض الشروط كالعدد والبصر والعربية ونحوها في الحجية بعد اثباتهم الحجية بالاصل وكذا استدلالهم على اشتراط بعض الشروط من العدالة وغيرها ببعض الادلة وتنبيههم اشتراطها لا ينافي دليلهم على انه لو كان مرادهم انما حجية طائفة خاصة من الاخبار وفي المجمل يلحق الاول قطعا لعموم كثير من ادلتهم وعدم انطباقها على الخاص وعدم تخصيص في فتاواهم وان اخرجوا بعض الاخبار بعد ذكر الشرائط بدليل لو كان مرادهم اولا الخصوصية لم يكن معنى لذكر بعض الشرائط ولا الثاني لما مر ولانه بعد شياع في الاحكام ولا يتفرع عليه حجة ما يمكن ان يجد من الاخبار في الفروع وفاقا لجماعة منهم العلامة الشهرة عليه بل ادعى الاجماع على اصالة حجية تلك الاخبار بضميمة ما ثبت من ان السيد وسائر من يعمل بها يعملون باخبار فانه الامر انهم يدعون القطع بعضها واما الاجماع المنقول فهو مستفيض قال الشيخ في العدة بعد اخباره بحجية تلك الاخبار والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها لا ينكر ذلك احد منهم ويدونها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشئ لا يعرفونه يسئلون من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا او سلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ومن بعده من الائمة ومن زمان القاسم جعفر بن محمد الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته فلو لا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولا نكروه لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو وقال بعض المتاخرين في فوائده الغروية ومن المعلوم على متتبع الاخبار ومزاولها وبطل بطريقة عمل اصحاب الائمة الاخبار ان مدارهم كان على العمل بمضمون ما يعلم

وانما معتبرة وان كانت غير متواترة ولا محترجة بانها من الائمة الطاهرة ويظهر دعوى الاجماع من الحق ابن زهرة في ذلك ما ذكره السيد من دعوى الاجماع على عدم حجية الاحاد حيث قال في المسائل الموصليات ان اصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم متفقة معتمدون اخرهم بمنعون من العمل باخبار الاحاد ومن العمل بالقياس في الشريعة ويعيبون اشد عيب الذاهب اليهما والعامل في الشريعة بهما حتى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره ضرورة منهم وغير مشكوك فيه من اقوالهم وقال في المسائل الناصريات في البحث عن العمل بخبر الواحد انا نبين في جواب المسائل الثلاثين ان العلم الضروري حاصل لكل عالف الامامية اذ موا فقوا بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك صار شعارا لهم نعرفهم به انتهى وفيه علم الثاني ان محل الدعويين مختلف فان مراد السيد نفي حجية الخبر الواحد من حيث انه خبر واحد اي حجية كل خبر ومراد الشيخ حجية تلك الاخبار المروية بطرق اصحابنا المدونة في كتبهم التي صرح السيد في المسائل الثلاثين بانها معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها قال فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدنا لها مواضع في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد فلا خلاف بينهما في حجية تلك الاخبار كما لا خلاف بينهما في عدم حجية الخبر الواحد من حيث هو كما صرح به المحقق في المعارج قال وذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا الكرلفظ وان كان مطلقا فالمحقق يبين انه لا يعمل الخبر مطلقا بل هذه الاخبار التي رويت عن الائمة ودونتها الاصحاب لان كل خبر رووه اما تتحقق وجوب العمل به انتهى وكيف يقبل مثل هذا ودعوى الاجماع في مثل تلك المسائل بين فرق الشيعة وعلم كل موافق ومخالف على امرين متناقضين واما ظاهر الكتاب فهو قوله سبحانه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه دل بمفهوم الوصف على حجية خبر كل من لم يعلم فسقه وهذا المفهوم وان لم يكن حجة عندنا الا انه لا اشك في كونه مفيدا للظن اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان كلامنا اتما هو في جواز العمل بالاخبار المدونة في كتب اصحابنا الامامية الخرجها الدليل والباحث وفي وجوب حجيتها وعلى التقديرين فالكلام اتما في الخبر في الجملة وبعبارة اخرى الخبر المطلق منها او في جميع تلك الاخبار الامامية الخرجها الدليل وبعبارة اخرى في مطلق هذه الاخبار وفيها اربع مقامات المقام الاول في اثبات جواز العمل بالاخبار في الجملة اي بقول مجمل من غير تفصيل لما يجوز العمل به انه الجميع او البعض والدليل عليه من وجوه ثلثة احدها انه لا اشك فيه ولا شبهة تعتريها ان الاخذ بتلك الاخبار والعمل بها اودعها امر لازم لامور واقعة من الوقايع فلا يخلو اما ان يكون لنا في هذه الواقعة حكم اما من الشارع يجب علينا امتثاله ولا يجوز لنا تركه كما هو مقتضى قول من يقول بان لنا في كل واقعة حكما ومقتضى قول من يقول ببقاء التكاليف ام لا بل لا حكم في هذه الواقعة لنا وهي في حقنا مسكوت عنها مهملة فان كان الثاني فيجوز لنا العمل به قطعا كما يجوز تركه بحكم ما مر في المقدمة الاولى وان كان الاول فيجب علينا تحصيل الحكم فيها وامتثاله لاستحالة خلو الواقعة من الوقايع فلا يخلو اما ان نأتي على حجيتها وجوب العمل بها من الادلة الاتية مفيدة للعلم به كما هو مقتضى الانصاف ام لا فان سلك سبيل الظن وان لم نسلمه فلا شك ان الادلة قطعية على حرمة العمل بها بل لا يمكن وجود معارض لها في المقدمة الخامسة من مقدمات الظن بحجيتها الا ان فيكون باب العلم بحكمنا الباقي في هذه الواقعة اعني العمل بالاخبار

مستند وسدادا وباب العلم الحكم فيها وبناء التكليف فيها فلا مناص لنا من العمل في هذه الوقائع بشيء آخر غير العلم فهو وليس هو الا احتياطا بحكم المقدمة الرابعة لدورانه الحكم فيها بين الوجوب والحرمة باجماع الامة فهو اما مطلق الظن كما يقتضيه قول العاملين بالظن من ان بعد سد باب العلم وبقاء التكليف يجب العمل بالظن وظن مخصوص او اماره خاصة بثبت خصوصيتها او التخيير والاصل ليس الا الاول لا بوجه شرعي ولا خير يمكن استنباط حكم هذه الواقعة منه ولا بحسنه العقل فيها وعلى جميع التقادير يثبت جواز العمل بالاخبار اما على التخيير او العمل بالاحوط في هذه الواقعة فظهر اما على العمل بالظن مطلقا او الظنون الخاصة بحكم المقدمة الخامسة اما الظن المطلق فظاهر واما الخاص فلانه ليس ظن خاص يصلح لاستنباط حكم الخبر عنه الا الاخبار او الاستصحاب او الاجماع المنقول ومقتضى الكل حجية الخبر بل وكذا الكتاب لان اية النبأ تدل عليها بمفهوم الوصف الذي هو مفيد للظن وان اختلفوا في حجيته فان ذلك انما هو السيد الاجماع على عدم حجيته فلنا مع انه ليس الا على نفي حجية الخبر الواحد من حيث انه خبر واحد لا مطلق الخبر الخبر المطلق كما هو مقصودنا ان غاية الامر معارضة مع الاجماعات المنقولة على الحجية فيتساقطان ويتساويان ولا يحصل الظن بواسطة الاجماع المنقول فيرجع البدل منه ويرجع الى سائر طرق الظن فقيل الايات الناهية عن العمل بما ليس بعلم والظن بدل على حرمة العمل بالاخبار والكتاب معلوم الحجية فيكون حكم الخبر معلوما بالتبع وهو حرمة العمل بما لا دلالة لشيء من الايات على ذلك اصلا لان ما يتوهم دلالة منحصر في قوله سبحانه ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله عز شأنه وما يتبع اكثرهم الا الظن وقوله عز مجاده وان الظن لا يغني من الحق شيئا والاية الاولى خطاب الى النبي صلى الله عليه وآله ولا دخل لها بانا سمعنا قضاوتها فان باب العلم مسدود بالوجدان والالتفات في الاحكام مفتوح وانا مسدود مع ان المعلوم الحجية انما من الكتاب بما كان خطابا الينا والمراد بهم الثاني لا بد على حرمة الاباحة نعم تضمنها المقدمة والمقدمة انما وقعت على عدم اتباعهم بغير الظن لا على اتباعهم الظن وكذا الثالثة والرابعة لا يدل الا على ان الظن غير يغني عن الحق ولا دلالة لها على حرمة العمل فان قوله المقدمة لا يسقط الذين لا يدل على حرمة المقدمة نعم لو كان في مقام الاستدلال على الاخبار او الظن على نحو ما نقول ان التكليف باحكام باق لنا ولا بد من استفراغ الجهد بالخبر او الظن لمرة الاية بان الظن لا يغني من الحق واتما مطلوبا فهو جواز الاخذ بالخبر والعمل بما يفيده هذا مع انه لو سلمنا دلالة الايات الثلاث على الحرمة لدلت على حرمة اتباع الظن وهو الحالة النفسانية المسماة برجحان احد الطرفين وحرمة اتباعه لا يدل على حرمة اتباع الخبر الذي هو قول اصلا وشتان ما بينهما الا ترى انه يصح ان يقال لا يجوز للقاضي اتباع ظنه في المرافعات ويجب عليه العمل بقول الشاهدين فان الظن امر والخبر امر اخر ثم قد يحصل لنا الظن وحينئذ يكون هو سبب الحصول ثم لو كان ينهى عن اتباع مطلق ما يفيد الظن وكل ما يفيده فيجاز ان يقال ليس لنا الخبر ولكن النهي انما هو عن اتباع الظن فيمكن ان يكون اتباع بعض ما يفيده لخصوصية وخصوصية بانضمام افادته الظن اي يتبع الامارة فيمكن ان لا يجوز اتباع الظن ويجوز اتباع القول واتباع الظن والقول معا لا من حيث انه ظن بل من حيث انه خبر مثلا او خبر وظن معا فان قيل الكتاب انما يدل على حرمة العمل بالخبر الا ان الاخبار والمانعة عن العمل بما ليس بعلم يدل على

حرمة العمل بالخبر وهى وان لم يثبت حجيتها بعد الا انه يمكن جعل الاستدلال بها تعليقيا بان يقال لو جاز العمل بالخبر
لجاز العمل بهذه الاخبار ولو جاز العمل بها لم يخل العمل بخبر وكلما كان كذلك فهو باطل فخبر ما نظير ما قلناه فى نفى حجيته
مطلق الظن قلنا اولا ان هذا انما يتم لو كان المراد هنا بحجية جواز العمل بكل خبر وليس كذلك بل المراد جواز العمل بالخبر فى
الجملة ولا شك انه لا يلزم من جواز العمل بالخبر فى الجملة جواز العمل بهذه الاخبار المتعارضة وثانيا انا سلمنا ان المراد اثبات
جواز العمل بكل خبر ولكن المراد العمل بكل خبر لم يكن مانع من العمل به دون الموانع المعتادة من ضرورة امتناع العمل بالمتعارضين
وامتناع ترجيح احدهما والمانع للعمل بهذه الاخبار موجود فهو الاخبار المتقدمة والادلة الدالة على حجية الخبر
ستسمع انها اخص مطلقا من الاخبار المانعة وبعد لا يعمل بالعام فى مورد الخاص اجماعا وقطعا ولم يقل احد بحجية
خبر فاسق قبل العمل فى ذلك الشئ الا اخيرا الذى يتبع فى تعيين حكم الخبر هو جانب الاحتياط فى مدلوله فان كان مدلوله موافقا
للاحتياط يجوز الاخذ به لانه يجب فيما كان مخالفا له يجب تركه وما كان خبث مدلوله وخلافه الى الاحتياط مستفاد به
تخيير فيه قلنا من البدء بهذا بطلان الترجيح بلا مرجح والتعيين بلا معين فيبطل احتمال وجوب الاخذ بالاحتياط ودون اثبات
دعوى هذا مقول لا شك فى ان من يعمل بالخبر لا يمنع من الاحتياط فان ورد خبر ان الشئ الفلانى طاهر لا يمنع من الاجتناب
عنه وانما يمنع من ورد الخبر بالحكم بان هذا الشئ يحصل او الحكم بثبات البيع الذى ورد عليه اذا تراضى المتبايعان ونحو
ذلك فالمراد من ورد الخبر المخالف لمدلوله الاحتياط ان كان محض الاجتناب عن مدلوله فهو ورد غير الخبر وان اريد الحكم
بوجوب الاحتياط فى مدلوله فهو ورد الخبر وهو ايضا خلاف الاحتياط لاحتمال وجوب قبوله وترجيح الاول لا وجه له
وترجيح بلا مرجح فاذا ورد ان الثوب الملاقى للنجاسة طاهر فلا يجب لاحد من القائلين بوجوب الخبر وغيرهم فى جواز نزعه عند
الصلوة احتياطا ولكن ليس الكلام فيه بل يقول هذا الذى لا يصلى فيه هل يحكم بنجاسته او يقول لم يثبت الحكم بنجاسته
او يقول ظاهر وانى منهما كان يكون خلاف الاحتياط لاحتمال وجوب قبول الخبر واحتمال وجوب قبوله كل من الامور
الثلثة مخالف لاحدها وكذا اذا اصل احد بشك ثوبه فصلى فيه يقول بوجوب الاعادة او لا يقول الكل خلاف الاحتياط

الدليل الثانى انه لا يخلو اما ان يصدر من الشارع ما يدل خصوص العمل بالاخبار او صدر ما يدل الاول فجواز العمل
بها ظاهر وعلى الثانى لا يخلو اما ان يكون كما هو الظاهر المتبادر الاطباقى على ان للعمل بالاخبار حكما ولا الاخبار المتواترة عليه
قطعا لا يكون هذا الحكم بانيا انا او يكون بانيا فعلى الاول لا يكون لنا فيه حكم فلنا ان نعمل بما شاء وان شاء ايضا وان كان الحكم
هو اما وجوب العمل بها او حرمته او جواز بانيا انا ما يكون الحكم احدا الاحكام الاعلى التعيين او يكون حكما بها على الاول
يكون الحكم التخيير وجواز العمل على ظاهر وان كان حكما بيانا فاما لم يجعل لنا سبيلا على التعيين او جعل
لنا سبيلا اليه والاول باطل لكونه تكليفا بما لا يطاق فان قيل انما هو اذا كان الحكم الوجوب او الحرمة واما الجواز فليس
تكليفا قلنا ان كان الحكم بجواز ثبت المطلوب فان فى ذلك ايضا لزم التكليف بما لا يطاق اذا لم يمكن الاحتياط فانه امر غير
ممكن ايضا وان الامر بها لوجوب او التحريم سلمنا الامكان نقول هل يجوز ترك الاحتياط او لا فان لم نجز فهو السبيل
المتين وبانى فساده وان جاز نقول فما حكم من لم يرد الاحتياط وعلى الثانى فالمعين بالكسر اما معلوم او غير معلوم الاول

باطل

بالطل لانه ليس بمعلوم فتعين الثاني وهو العلم الذي يمكن تبيين حكم التجربة وبحصل بتبانه نحصر الاصل بالاحتياط والظن والاحتياط والشك الاول ثبت لجواز العمل او وجوبه الرابع غير ممكن كما مر فان قيل العمل المتيقن هو الاحتياط في المعلوم والمورد فيجب الاخذ بكل خبر كان مدلوله موافقا للاحتياط دون ما لا يكون كذلك لانه اذا لا يجب العمل في التبين حصل الامر الاخذ بما لا يكون كذلك فلم يتبين فان اورد انا نبين حينئذ الاخذ والعمل بما لا يكون موافقا للاحتياط فان كان ذلك بلا تبين فهو ممنوع وان كان لاجل تبين فان مورده ما مر والتجرد الاحتمال فلا يكفي في التبين والا يحصل وجوب الاخذ بهم فلا يمكن ان يكون الاحتياط هو المتبين مع انه يعارض الاحتياط الذي حينئذ لو حكم بوجوب العمل بالاحتياط لامكن ان يكون قول المخبر بخلافه كان مورده خلاف الاحتياط والحكم عند تحقق الخبر واجبا لكن قول ليس مورد من الموارد التي يخالف الاحتياط فيها مدلول الخبر الآخر فيحصل التعارض في الاحتياط كما اذا ورد ان الشيء الفلاني طاهر ثم ورد عليك البيع والاتي توا رصلي فيه فان حكم بنجاسة الباهية والصلوة للاحتياط في المدلول خالف الاحتياط فان حكم بعدم نجاسة بقبول الخبر لزم ان يشرف الكلام والا يجوز الاحتياط في كل مورد فهو مما لا يصل المنع فلا يمكن ان يكون الحكم به الاحتياط مطلقا **الدليل الثالث** انه لو لم يكن الثاني الخبر حكما بابا فلا يجب على العامل به كما مر وان كان يجب علينا تبين ما خذه وتحصيل التتبع في ذلك الحكم والاشكال في انسداد باب العلم بالتتبع فيه فينحصر طريق تبين الخبر اما القول او التحرير او الاصل او الاحتياط والاخير غير ممكن لانه مترد بين الوجوب والحرمة والبواقي ثبت المطلوب العمل بالاحتياط وقد مر ما يجاب عنها **الدليل الرابع** انا لو لم نسلم بتمام الدليل العقلي على وجوب العمل بالخبر ولا الدليل النقلي فلا بد بيان انه لا دليل على طبقا او نفيا على حرمته فحكم ما مر في اخر المقدمة الاولى يتم كونه مباحا على انه يكون جايزا وهو المطلوب **المقام الثالث** في ابطال ما يتمسك به في اثبات جواز العمل بكل خبر من الاخبار التي لم يعلم بطلان سندهم بعض دليل على ولا نفي على عدم حجيته والحاصل كل خبر غير مظنون البطلان والدليل على هو الدليلان المتقدمان في اثبات جواز العمل بالخبر في الجملة بينهما وتقرير الثاني منهما وأصح وتقرير الاول انه يقال في كل خبر خبر من تلك الاخبار وفي قال انه لا اشكال في ان العمل بذلك الخبر اورده وافضى الى الوقايع وامر من الامور فاما ان يكون لتابعه حكما بابيا من الشارع او لا على الثاني يثبت المطلوب كما مر وعلى الاول يجب علينا تحصيل حكمه وباب العلم به سد فتد كما هو المفروض فحصل من العمل به اثنى اخر غير العلم في استخراج حكم العمل بهذا الخبر وعدمه وليس هو الا الظن المطلق او الخاص او الاصل المخصوص وليس شيء من هذه الامور الا على عدم حجيته وحينئذ العمل بمقتضاه المفروض لا يمكن العمل بالاحتياط كما مر فتعين العمل في التخيير او الاصل وهو مع الجواز او دليل الادلة الطنية الدالة على حجية كالاخبار المتقدمة والآية ومقتضاها جواز العمل ايضا او لو فرض عدم دليل نفي على حجيته ايضا وليس على حرمته العمل به ايضا فيكون المرجع الاصل او التخيير بحيث كما مر في المقدمات فان قيل هل الاحتياط الذاهب عن العمل بغير العلم قلنا قد عرفت جوابه فان قيل بدل على ثبوت حكم بخبر الفاسق ومقتضاها عدم حجية الخبر الذي يتكلم فيه ان كان واجبا فاسقا وافضا او شرعا اي بواسطة الاصل فحلت الاولى لانها اصلا كما في بعض الفوائد الآتية **المقام الثالث** في اثبات حجية الخبر المطلق

في اثبات عدم جواز العمل

في اثبات عدم جواز العمل بمجرد الظن

اي الخبر في الجملة على الوجه الذي لا ينبغي فيه الخلاف الظاهر بل ربما ينسب الى المشهور بل لا يجدي الخلاف ليل حجة ولنا على ذلك المطلب الواضح السبيل وجوه من الادلة الدليل الاول استقرت لك في العادة الثابتة التي جرى عادة الله سبحانه وجرى الظاهرين من في بيان تكليف العباد وشرح الاحكام لهم على طريقة متعارفة بينهم ومعتادهم وان كل ما جرت عليه عادة الناس في الالحاظ والعصيان وعليه مدارهم وبنائهم فهو مبنى الالحاظ والعصيان في احكام الله سبحانه ولذا يكون مرادهم في استخراج المعاني من الالفاظ مسلك المتعارف في المحاورات ويعتد بخبره عاصبا وبالجملة الحجة انما هو العلم العادي اي ما علم اعتباره في عادة الناس ومما جرت عليه عادة الناس ملاحظة ان بدو العالم الى هذا الزمان ان كل ملك في قومه احكام بالنسبة اليهم لكل شخص له اشغال واسوة مع جماعة لا يطلب منهم في كل واقعة واقعة العلم بل بناؤهم على قبول اخبار الثقات سيما مع انضمام بعض القرائن الموكدة للظن سيما اذا كثرت الاحكام وكثرت وشدد الحكومون في انتشارها توكلا على السلاطين والامراء والحكام بعد وفاة الرسل الى البلاد ويكون المكاتيب التي هي اخبار مكتوبة الى الناس ويعتدون العمل بها بالتوالي الرسل ويحضرون الناس باستماع شخص واحد احضاره ويعتدون اجابته ولو لم يقبل يستحق العقاب والمؤاخذة الامع ضم ما يفيد ظن التزوير او الفحص عن تحصيل العلم مع امكانه وسهولة العرف بتحصيلها طبعا او ارادة لها عاصيا مخالفا وهؤلاء الجماعة بأنهم وعادتهم في المعاشرات والمعاملات على الاخبار القولية والكتبية وهكذا الاصدقاء والاحباب بل على ذلك جرت عادة اهل كل علم وعليه مذهب المحققين من جميع الاخبار وعدا اشتراط عدد واحد بواسطة الاوصاف او التجارب وذا الكتب الاجلاء مملوة من الاخبار عن الطبايع والتجربيات وذا الكتب اللغة مشتملة على الاخبار عن الاوضاع اللغوية وكذا كتب علوم الادب مشتملة للاخبار عن القواعد الادبية وبالجملة هذه طريقة مستمرة وعادة مستقرة بين الناس عليها بناء الالحاظ والعصيان بحيث يعلمها كل احد اذا نظر الى انه لو جاء عبد من مولاه بامر امره به ولم يبلغ البه ولم يبلغه الا الاشتمال الوضيع العلم بذلك العقلاء ويحكمون باستحقاقه العقاب سيما اذا انضم معه خبر ثقة اخرى وكتاب من المولى بل يعلم قطعا ان جميع الانبياء المبعوثين على العباد كانوا جارين على ذلك المنوال فيأمرون امتهم بواسطة المخبرين الثقات في كل الاوقات كما علمت جرت عادة الحكام والولاة الاحكام ولبث عادتهم في ذلك بادون من عادتهم في استخراج المعاني من الالفاظ باصل الحقيقة واصل عدم القرينة وعدم النقل ونحو ذلك بل ليس علمنا بجريان عادتهم على ذلك بادون من علمنا بكثير من البلاد الناشية والقرون الخالية ومن كوننا مكلفين باحكام غيرنا علم ضرورة من الشريعة بل لا اشكال في ذلك كالاشكال في مقابلة البديهة ان قيل نحن نسلم ذلك ولكن المعلوم لنا من عادة الناس وطريقتهم عملهم بالظن وعند سد باب العلم وعند تكثر الاحكام وشدة المحكومين بالظن بعلم الاخصوص الخبر وبالجملة نسلم ان بناء الناس في الاطاعة والعصيان والاوامر والنواهي لا ينحصر في المعلوم بل قطعيا بل يعملون بالظنون القوية ايضا نمنع اوسع انسداد باب العلم وتعذر العلم فانا نمنع ان المشاهد من احوالهم والمعاين من عاداتهم هو الرجوع الى الاخبار القولية والكتبية انه لو سلمنا ذلك يثبت المطلوب بعضا ما اولا كلا لان مقصودنا كما مر انما هو الاخبار المفيدة للظن

الدليل الثاني

لا كل خبر وان لم يفد الظن فبعد حجية الظن يثبت حجية الخبر الظني ايضا واما بانا نقول كل من يقول بحجية الظن يقول بحجية الخبر المفيد للظن ايضا ولا عكس فبعد تسليم حجية الظن يثبت حجية الخبر المفيد للظن واما بانا نقول ان حجية الظن يستلزم حجية الخبر لما عرفت من كون المظنون كالمعلوم في الحجية وحصول الظن بحجية الدليل الذي تقرير المعصوم المعلوم لنا بتقريره الجدس والوجدان قاطعا نعلم قطعا ان جميع المكلفين من الرجال والنسوان والصبيان ذكورا واناثا بل البلوغ سيما بعد انتشار الاسلام في البلاد النائية والقرى والبوادي حتى بلاد الهند والترك كانوا يعملون في احكامهم ومسائل حلالهم وحرامهم باخبار الثقات ورواياتهم وكتبهم ورسائلهم ومكاتيبهم الى الصبيان كانوا يعملون باخباراتهم والنسوان الى رجالهم والعبيد والاماء على اتهم وان كانوا يختصون عن احوالهم وضلعا قطعا انهم لم يكونوا مقتصرين على المعلوم لانا نعلم بالضرورة والاكثر قطعا ان الشيء يعلم اما بالعقل او النقل او الاجماع او الخبر المتواتر او المحفوف بالقرينة ولا سبيل الا واحد من هذه الاحكام الا الاخير والاداب الشرعية غالبا والثالث غير متيسر الا للمتمكنين من التشرف بشرف التماع من الحجج المعصومين والرابع لم يكن متحققا الا في مسائل قليلة مع ان العلم بالنسوان في البيوت واهل القرى والبوادي والبلاد البعيدة سيما في زمن الائمة التي لم ينتشر فيها علماء الشيعة وكانت فيها مانعة التقية متعسر بل متعذر وكذا الاخيرين ولم يكن في الاحكام في الاغلب باعث على ذلك الازمان سوى الاخبار او التقية او الكتبة وكانوا يعملون بها ويعلم اتهم ذلك ويقرونهم عليه بل يعلم انهم يرغبونهم عليه ويامرونهم به واحتمال ان يكون علمهم بها لاجل حصول العلم لهم باخبار وعدم الالتفات الى احتمال الخلاف فان امكن في حق قليل من عوام العصر الفطن لكنه معلوم الانتفاء في حق الاكثر سيما مع وجود الاختلاف الكثير في الاخبار والدليل الثالث الاجماع القطعي فان بحجية تلك الاخبار في الجملة ووجوب العمل بها تماما لا يصلح محلا للنزاع اصلا بل هو مما ضرورة في المذهب والدين ولم يخالف علمنا بوجوب العمل بتلك الاخبار في الجملة اضعف من علمنا بكوننا مكلفين كذلك وعلم قطعا انه لو ترك الاحاديث اساس الحرب الدين والمذهب والنار لطعنا بواخذ وبها في ابطال احكام شرع الرسول وتبديل الدين غيرها الى ما صرح به شيخنا الاقدم الشيخ المفيد قائلا عن بعض شاهد وطريق علمنا بذلك طريق علمنا ببقاء الكتاب والخروج من الدين والعدول عن سيرة العلماء الراسخين برفع اليد عنها وبيننا وبين مخالفي اصحابنا من علماء المقلدين وفقهائنا المتاخرين ورواة الاخبار وحكاة الآثار من عهد اوائل الحج الى زماننا هذا يعملون بالاخبار الاصلية من تلك الاخبار المدونة في كتب الاصحاب يعملون بها او لتلك الاحكام الشرعية من الموجودين في زمان المعصومين لم نجد في زمان المقيدين الى زماننا هذا حتى ان قدماء الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بسندها افتوا به عولوا على تلك الاخبار المنقولة في اصولهم المعتمدة وبسلم لهم خصمهم ولكا نرى اندر وقع الاختلاف بينهم بسبب اختلاف الاحاديث هذا شاهد صدق على ان علمهم كان بتلك الاخبار ونزرهم شديدا الاهتمام بضبط الاحاديث فندر بحيث حتى سطروا الاساطير والاوهام والطوامير ودونوا فيها كتبا واصولا واستعملوا في تنسيقها ابوابا وفصولا وذكر من مشاهير اصحاب الائمة

الدليل الثالث الاجماع

وعلم من لم يكن له اصل وكتاب جمع فيه احاديث الاحكام وحوى اربع مائة من اصحاب الصادقين ثم جمعوا وجمعوا اصل
يشهد لكل واحد في الاخطار ولم يوجد من علماء الامة ونحولهم من لم يعرف به من عمر في الف كتاب جمع فيها مفترقات
الاخبار ونبذ لواسحابهم في شرعه وتدوينه حتى انه ما سمع احد منهم حديثا الا اسمعه غيره ونقله له قولا او كتابة فرارا
الجاز تحسبا ان كثرة اصل السامع بعد العهد وطول الزمان وتوفر الدواعي على الاختلاف والكتمان وصعوبة عرضهم
في صحيح من حيث الالفاظ الرواة ومن حيث المعنى اخرى حتى وضعوا كتابا في بيان معاني الاخبار ووضعوا مؤلفات في توضيح احاد
الائمة الاطهار ومن حيث الاسناد الشرح اجهدوا في ضبط اسانيدها وبحثوا عن حال من حال رواتها وميزوا العدل
من المجروح والثقة من الضعيف وصنفوا كتبا مختصرة ومطولة في بيان احوال الرجال وصنفوا لهم ايضا وجدنا كتابا في نحو
اوساط الثلث يشتمل على مسئلة من الفروع من اول الفقه والاول الى هذا الزمان الا وقد استدل فيه بخبر او اخبار وجدنا
مصنفا من مصنفاتنا في الاحكام من اول الامر الى يومنا هذا الا ويستدل فيه بهذه الروايات ولم يخل في ذلك بوقت ما
ولم يحصر في زمان دون زمان ولم يقتصر في ذلك على باب مخصوص من ابواب الفقه والاستدلال مخصوصة من مسائله ولا
يتوهم ان المانعين من العمل بالاحاد كالسيد ومن اتفق انه لا يعمل بها فانهم منهم انما هو من العمل بالاحاد من حيث هي احاد
اي اذا لم ينضم معها قرينة وبقولون ان اكثر اخبارنا مسموعة مدونة مع قرائن مفيدة للعلم الآن حكمهم حكم الاستدلال بالاخبار
فهم ما نعون من العمل بالاخبار الغير المعاونة محتفة بالاشياء الاخبار والمدونة في كتب اصحابنا بل يعملون بها ويرونها حجة
فلا يمكن بكونها مقطوعة الآتي انه قال السيد في جواب المسائل الثانيات ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا مقطوع على
صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دالة على صدق رواتها وصحتها ومتى موجب العلم يقتضيه القطع وان وجدناها
موضوعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد انتهى وبالجملة ليس غرضنا اثبات حجية الاحاد من حيث هي احاد بل حجية
هذه الاخبار الموضوعة في المشيخة من كتب اصحابنا الواصلة الينا بطريق الاحاد وليس من علمائنا من منع من العمل بها بل
هم مع كثرتهم وانتشارهم بين قائل بوجوب العمل بها لاجل كونها مقطوعة الصحة وقائل بوجوبه لانها مظنونة الصحة
فيدل انها تكون حجة ذلك الاخبار في الجملة ووجوب العمل بها اجماعا وبكشف النقاب عن ذلك ادعاء كثير من اجلة الاصحاب
الاجماع عليه من المتقدمين والمتاخرين منهم الشيخ الطوسي والمحقق والعلامة وشيخنا البهائي وقال بعض الاجلة
بعد ذكر امارات وشواهد على العمل بالاحاد فحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم
والاجماع منهم على الجواز فيدل عليه الاجماع وتقريره المعصوم انتهى فمن ملاحظة تلك الامور يحصل العلم بانفاقهم
على العمل بتلك الاخبار في الجملة وانفاقهم كاشف عن قول المجوز فيكون الخبر الواحد حجة في الجملة ظاهرا في زمان الغيبة
لغير المتمكن من تحصيل العلم فانا لم نثبت من الاجماع فانه لو كان الاتفاق من علماء عصر واحد او المجتمعين على حال لم يكن واحد
لامكن التخصيص بذلك الزمان وهذه الحالة ولكنا وجدنا هم من زمان المعصوم الى زماننا هذا بهذه المثابة يعتمدون على خبر
بعد خبر وطبقة عقيب طبقة من غير تخصيص بزمان وحالة بل يمكن ادعاء الضرورة على ذلك لا يقال ان السيد مثلا
قد عمل بتلك الاخبار لاجل انضمام القرائن اليها وهي الموجبة لحجيتها لانا نقول ان وجدت لنا القرينة ظننا

اولا اما الاحتجاج في اثبات الاجماع الى موافقة السيد وثانيا بحصول العلم بالاجماع حاصل من غير جهته ومع قطع النظر
عنه لانقطاع عصرهم وحكم المحدث بهم لولا هم انتهى وثالثا انا نسلم علما قطعيا انه لم ينضم الى تلك الاخبار في عصر السيد
ومواقف قرائن يفيد العلم القطعي بصحة تلك الاخبار لفقد اتفاق زمن المعصومين اعني ان المراد ما يحصل به الاطمئنان
للنفس من القرائن التي توجد لنا اعني من وجود الخبر في اصل معتبر او كون راويه من العدول الثقات او الموافقة لعمل جميع
الاصحاب الى غير ذلك بل يمكن ان يكون المراد بالقطعي الذي صرح السيد بان هذه الاخبار مقطوع على صحتها هو ذلك
المعنى وقد صرح بذلك بعض مشايخنا المعاصرين في رسالته في الاجتهاد والاخبار وبعد نقل عبارة السيد المتقدمة
الظاهر ان فحوى الكلام في اثباته عند السيد من جملة الاخبار وانه لا تامل فيه كما لا يخفى على المطلع المتامل ولا
خفاء في كونها قطعية انتهى وثالثا ان كلما ذكرنا وذكره بطوله وتفصيله اعني قرائن لنا تنضم مع تلك الاخبار توجب
القطع بحجيتها ولو في الجملة كما ذكره العلامة ان مقصوده ليس حجية الخبر الواحد من حيث هو خبر واحد بل الغرض حجية تلك
الاخبار التي في كتبنا المعتبرة الدليل الرابع الاخبار المحفوفة بالقرائن المفيدة للقطع بحجية الاخبار والاخبار بل المتواترة
معنى وبيان ذلك انه قد وردت اخبار كثيرة من الصحاح وغيرها دالة على وجوب العمل بالاخبار المروية عن ائمتنا الاخيار
وانضمت معها قرائن يفيد العلم بصحة مضامينها وهي كثيرة جدا واكثر منها واضح الدلالة ولو فرض ان لا بعضها وان
امكن نوع من المناقشة الا انه من ضم بعضها مع بعض يحصل القطع بالحجية اما الاخبار فكثيرة الاول والثاني ما رواه العدة
والتوقيع الرفيع المتقدمين في المقدمة الخامسة الثالث الحديث المدعى تواتره بين الفريقين وهو قوله من حفظ على
امتي اربعين حديثا بعثه الله يوم القيامة فقيها ولا شك ان المحفوظ عليهم بدون حجيته لا فائدة فيه الرابع صحيحة [illegible] عن
الصادق ع قال ان العلماء ورثة الانبياء وذاك ان العلماء لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما اورثوا احاديث من احاديثهم
فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا الخامس رواية بريد بن عبد الملك تزاوروا فان في زيارتكم احياء لقلوبكم وذكر
لاحاديثنا واحاديثنا تعطف بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها
وانا بنجاتكم زعيم السادس صحيحة معاذ الهراء قال قلت لابي عبد الله ع اني اجلس في المسجد فياتيني الرجل فاذا عرفت انه
يخالفكم اخبرته بقول غيركم واذا كان ممن لا ادري اخبرته بقولكم وقول غيركم فيختار لنفسه واذا كان ممن يقول بقولكم
اخبرته بقولكم فقال رحمك الله هكذا فاصنع فخص معاذا بالامر بالاخبار بقوله مع علمه بعمل المخبر بقوله مع كونه اهل
السابع رواية المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ قال خذوا
به حتى يبلغكم من الحي فان بلغكم من الحي فخذوا بقوله فحتم امر بالاخذ بقول الاول مع المخالفة ومعلوم ان الاخذ
به بدونه اولى وايضا امر بالاخذ بما بلغ من الحي ويستفاد منه ان الخبر اي الاخذ بالاخبار كان مسلما بين الاصحاب
وانما لم يعلموا الحكم عند الاختلاف الثامن مرفوعة الكناني عن الصادق ع في قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا
ويرزقه من حيث لا يحتسب قال هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيسمعون حديثنا ويقتبسون
من علمنا فيرحل قوم فوقهم وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه اليهم فيعيه

ويشبه هؤلاء اولئك الذين يجعل الله تعالى لهم مخرجا ويرزقهم من حيث لا يحتسبون مدح هؤلاء الثالثين هذه الاخبار المنقولة بوسائط لاتخاص الثبر الغاملين بها وانا ذكرت لها التاسع ناوواه في الخامس عن الثالثة قال والله الحديث شبيه بسماوي في حلال وحرام خبر لك مما طلعت عليه الشمس ثم غرب العاشر ناوواه في الجامع عن الثالثة قال الحديث واحدا خذه من سماوي في خبر لك من الدنيا والاخرة والسماوي في العرف والنعمة من له ملكة الصدق ان لم يظهر منه خلافه الامارة الحاد بشر ناوواه الصدوق عن الشيخ قال قال النبي ثم المؤمن وحده بحذا الثاني عشر ناوواه الكشي في الحال السند والصحيح انه وجد توقيع بخط محمد بن الحسن الصفار الى القسم بالعمل وفيه انه لا عذر لاحد من الشيعة في التشكيك فيما يروونه عنا ثقاتنا وهو يدل على وجوب العمل بكل ما يروونه الفقهاء ووواه الاحاديث لانهم ثقاتهم لانه تعالى جعلهم حكاما على الناس وحجة عليهم ووواياتهم عنهم اعم من ان يكون بالواسطة او بعدد منها ثقة كانت الواسطة ام لا الثالث عشر ناوواه الشيخ في كتاب الغيبة بسند عال صحيح عن ابي جعفر الثاني عليه السلام قال خذوا بما رووا وذروا ما رأوا دل بالاجماع المركب على وجوب الاخذ بقول كل من كان ثقة وان كان فاسقا بكل اماراتها الرابع عشر ناوواه الامام في تفسيره عن ابائه عليهم السلام انه قال الراوون عنا الصادق اذا قالوا قال موالذي اخذا القرآن وتاويله عنا اهل البيت من وسائطنا الثمرات عنا الى شيعتنا الخامس عشر ناوروى في الروايات المنكرة عن الصحاح وغيرها عن قولهم ناخالف اخبارهم فخذوه وقولهم خذوا بما ناخالف القوم السادس عشر ناوروى في الروايات الكثيرة ايضا من قولهم خذ بما اشتهر بين اصحابك فانه اذا وجب الاخذ بما خالف العامة اذا ما اشتهر بين اصحابك مع وجود المعارض فيما الاخذ به مع عدمه بطريق اولى اذا فاضم سعلا الاجماع المركب يدل على حجية جميع الاخبار السابع عشر قولهم في روايات منكرة صحيحة وغيرها ما ما اخذت من باب التسليم وسعلك الثامن عشر ناوواه الكشي بسند عن مسلم بن ابي حية قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام في حدث فلما اردت ان اقوم وجدت في قلبي احيانا فقال لي ايت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى لك عني فاروه عني حيث ما خذ مسلم عن ابان دامر بالرواية ولا شك انها ليست الا للعمل ثم التشكيك في دلالة بعض تلك الاخبار المتضمنة لمثل باحاديثهم واحاديثنا وجاء حديث من اوكره باعتبار احتمال ما كان مقطوعا به عنهم لين يصح لان المراد بهذه الالفاظ في الحديث المنسوب الى الامام المروي عنهم لا المقطوع بكونه منهم لان الحديث على ما عرفوه جميعا هو ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره وذلك صادق على كل ما روى عنهم ولو يوما ما فقط ومعنى حدث عن فلان اي اخبر عنه وحديث الشخص ما يحكي عنه وايضا اطلاق هذه الالفاظ على ما روى عنهم شايع بل الفهم المتبادر من هذه الالفاظ مجردة الانتساب لحديث الشخص حقيقة فيما روى عنه وعدم صحة السلب كذلك وقد اطلق في الاحاديث المنكرة على ما لا يقطع بكونه منهم ايضا كما في مقبولة ابن حنظلة وفيها وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم بارعدلهما واصدقهما في الحديث وفي رواية ذروا ما رأوا عنكم الحديثان والخبران المتعارضان الى ان قال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فان مع العلم بصدور الحديث لا معنى لاعتبار الاصدق وفي صحيحة هشام ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فخذوا به وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم

اقطع ان في الوضع الاول الذي وادعيتنا حجتي عليكم وارجعوا اليهم وزان يحصل الشاوين بالرجوع اليهم ان
الاحاديث التي بوجوبها مقطوع ولو علوا فلا حاجة لهم الى دعوانا الاحاديث اصلا ولكنا اما في صحيح البخاري من قوله في
اخذ بثي منها ذا القلم من التفريع ان من اخذ بثي من الاحاديث عن العلماء غاية الامر ان العلماء علوا صحة الحديث
واما الاخذ وفق ان يحصل لهم ذلك العلم وقوله في رواية ابن عبد الملك واما بنجاتكم ذعيم دليل على ان المراد بالبر
ما قطع بكونه من الامام اذ حصول النجاة من الاخذ بالمقطوعات بثبتي في مرفوعة الكناني تصريح بهذا القطعية
او شبهه لان المدح للذين اخذوا من هذه الوسائط لا الذين اخذوا الحديث من المعصوم واما القرائن المنضمة بعضها
غير محصورة جدا الاولى الروايات الكثيرة الامرة باخذ الاحكام من روايات اشخاص معينة نحو احمد بن اديس ومحمد
ابن مسلم وابان بن تغلب وزرارة ومحمد بن عثمان العمري وابي بصير الاسدي ونحوهم وغيرهم والثانية الروايات الكثيرة
الواردة في الترغيب على الرواية والحث عليها من الصحاح والموثقات والحسان وغيرها والثالثة الروايات الكثيرة
الامرة بحفظ الروايات وابلاغها والرابعة الروايات الواردة في كيفية الرواية من النقل بالمعنى والاسناد الى
صاحبها والحاث الروايات المقبولة المتواترة معنى في كيفية الجمع بين الاخبار المختلفة والشاذة الروايات المتضمنة
المتضمنة لان من سمع شيئا من الثواب فعمل به كان له اجره والشابعة الروايات المشهورة القائلة بانه قد كثرت
على الكذابة وانه قد كذب على رسول الله ثم وما تواتر عن اهل البيت من انا اهل البيت الصادقون عن كذاب يكذب
علينا فانه لولا حجية الاخبار لما كان للكذب عليهم وجه والثامنة الروايات الواردة في انا عرفوا منازل الرجال
على قدر رواياتهم والتاسعة الاحاديث الواردة في الامر بحفظ كتب الاحاديث وكثرتها وتشتتها و
الاخبار بهذه المضامين التسعة مما بلغت حدا يقترب احصائها وجمعها في كتاب الكاشرة استدلال اصحابنا بها
وحديثا بهذا الاخبار والمرتبة في كتب اصحابنا الحادية عشر كون الاختلاف بين العلماء بحسب اختلاف الاخبار
مثل اختلافهم في العدد والرؤية في الصوم وفي وقوع الطلقات الثلث بلفظ واحد وفي قدر الكر وفي استئناف
الماء المتمم الواسع وفي انقضاء عدة النفاس وفي ولاية الاب على البكر الرشيد وغيرها والثانية عشر اهتمام العلماء
في جمعها وتدوينها على ما مضى بيانه الثالث عشر بعلمهم واجتهادهم في ضبط الرواة والاسناد وبيان كيفية احوال
الرجال وتعديلهم وجرحهم حتى وضعوا البيان احوالهم علما ومتفوا فيه كتبا الرابعة عشر جدهم في تبيين معاني
الاخبار وتفاسيرها حتى ان اصحاب المتون يتونها بظواهرها وارباب المقولات تلوها بوالحتها الخامس عشر
ارسال الرسول والولي الرسل الى القبائل والقاصية والاعراض الذكورة لذلك انما يضر اذا اريد الاستدلال
به وحده السادس عشر عمل الصحابة والتابعين المذكور في السير والتواريخ وكتب الاحاديث اخبارا احادا في موارد
متكثرة السابع عشر عمل اصحاب الائمة بكتابتهم الشريفة التي هي ايضا اخبار كتبية وان كان بخط الامام وهي بلغت حد
الكثرة بما يحصل به العلم الثامن عشر قول الرسول ثم الائمة في موارد كثيرة فليبلغ الشاهد الغائب ولا حجة اخبر
الشاهد لبرتب فائدة على بلوغه التاسع عشر بما يعلم قطعا من عمل الموجودين في زمن الائمة في تلك المدة الطويلة

لا تخلو

سبحانه في البلاد البعيدة بالاخبار المروية العشرون الاجماعات المنقولة كما مر الاجماع والعشرون ظاهر الآية الشريفة فانه وان دل على مفهوم الوصف لكنه جعل توبة الفريقين وكذا ظاهر قوله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم قوله عز شانه والذين يكتمون ما انزلنا الثانية والعشرون ملاحظة العرف والعادة كما مر الى غير ذلك من القرائن المتضمنة التي نشير اليها التتبع وقد ذكرنا بعضها في كتاب اساس الاحكام ومن البديهيات ان كل من راجع وجداننا يعلم ان الاخبار الواردة في العمل بالروايات المتعاضدة بعضها ببعض الواردة في مواردها مخالفة المؤيدة بل الاصحاح من العلماء المفروغ بقبول جمهورهم الفقهاء المؤكدة بجميعهم في العمل بمضمونها وعملهم واجتهادهم في الاخذ بمتونها وفحواها المعضدة بما مر ذكرنا من القرائن المذكورة والامارات والشواهد المتعددة البينة غاية عن الصدق والموافقة والاعتبار بعين الصواب ونحن الآن بصدد المقام الرابع في اثبات حجية كل خبر حصل الظن بصدقه فاقول من جملة الوجوه التي ادعي خارجة الا اذا كان دليل على عدم حجيته والدليل عليه مضافا الى ان ما يدل على حجية الخبر في المجامع طريقة العرف والعادة والاجماع والخبر المخوف بالقرينة يدل على حجية كل خبر مظنون الصدق ولا يدل على عدم حجيته دليل آخر اذ على فرض ان جرت طريقة عادة الشارع على ذلك استقر الاجماع اذ القدماء كانوا يعملون بالخبر الصحيح والصحيح عندهم ما يقترن بقرينة مفيدة للظن بصدقه والمتاخرون المتوقفون للاحاديث الى الامام الاربعة توقفوا اليها الغير المفيد للظن فغيره ولذا نرى يعملون بالضعيف المظنون صدقه بانجبار شهرة او نحوه من الامور المعنونة في القرائن وغيرها واوردوه على الاخبار المظنون الصدق بها تقدم ثم اذا ثبت حجية الخبر المعلوم صدقه في المجامع وانه حكم الشارع يجب تصديقه حكم المطاع بذلك فنقول ان الذي حكم الشارع بحجيته ووجوب قبوله اما اطلق الاخبار المرتبة بانواع خاص منها او نوع خاص منها فان كان الاول ثبت المطلوب وان كان الثاني فنقول الخصوصية ليست من الامور الراجعة الى مدلولها الا من الامور الخارجة التي لا مدخلية لها في ظنه صدق الخبر لعدم مدخلية تلك الخصوصيات في حكم الشارع بالحجية وعدم تطعما واجتماعا تطعيا بسيطا ومركبا بهذه الخصوصيات اما لا تصلح لكونها مناطا لحكم الشارع بالحجية بل الادلة القطعية المتقدمة على حجية الخبر في المجامع تنفي مدخلية هذه الخصوصيات الدالة على حجية الفاقد لفرد من هذه الخصوصيات داخلا في الحجية كما يظهر بعد فرضها مثلا ان قلت انه يمكن ان يكون ذلك النوع الخاص هو الخبر المفروض الموافق للاصل او الناقل الى الخالف فلم نقول بالنظر الى ان طريقة العرف والعادة هو الاقتصار على احد القسمين واحد من العلماء الذين يثبت بعلمهم الاجماع اقتصر على واحد منهما او الاخبار المحفوفة او قرائنها كانت خاصة باحدهما وكذا ان قلت ان الخبر الموافق للاحتياط او الخالف له وبالجملة هذا امر بديهي في غاية البداهة فان كانت الحجة من الاخبار نوعا خاصا فيكون خصوصيته راجعة الى ما يتعلق بصدق الخبر من الامور المتعلقة بالاسناد او القرائن الخارجة لا يمكن ان يكون تلك الخصوصية العلم بصدق الخبر لان المفروض كلامنا فيه والثابت حجيته وحكم الشارع بقوله في المجامع هو الخبر الغير المتواتر والمحفوف بالقرائن المفيدة للعلم بالصدق ولا خصوصية للعلم بحجية لان هذه الخصوصية

لا يخفى ان الخبر انما يقتضي اتفاقا التكليف فوق العلم حيث كان ما علم حجة مع انا بينا ان هذه الجملة الخبرية قطعية ووقع الاجماع على حجيته وتواترت الاخبار عليها وجرت السادة منها انه قبل العمل لاجل تضمن الخبر المعلوم حجته ولا احكم الامام ثم يجب علينا فعلم ان الاخبار في نفسها مع قطع النظر عن حجية العلم بالحجة وخصوصية حجة وجب القبول والا لم يقرر الامام ثم لوجوب الوقوع عليه فما علم ولم يكن مطابقا للواقع والا لزم سد باب ارشاد الامام ثم لو علم خلاف الواقع لانه يكلف بمقتضى علمه حين العلم فقط وايضا معنى الحكم بالحجة ليس الا حكم الامام بوجوب الاخذ فلو لم يكن هذا الحكم مطابقا للواقع مع قطع النظر عن حجة العلم به لزم اغراء الجاهل بعلم انه مطابق للواقع مع قطع النظر عن العلم به والمختصر انه ان كان حكم المعصوم الثابت بالاجماع والاخبار المحفوفة بطريقة العلم لاجل انه كل ما علم حجة فهو حجة فلا يختص الحكم بالخبر وان كان لاجل وقوع سلوكه حجة وتخصص كبرى الامر والكلية فذلك يوجب حجية في الواقع ايضا فانحصرت الخصوصية بالظن بالصدق فكل خبر مظنون الصدق يكون حجة فقبل العمل ذلك الخصوصية الظن بالصدق طريق خاص لنا او لا انه خلاف ظاهر الحجة فانها حجة في الجملة اذ كل خصوصية من خصوصيات الظن قرض مرئي احتمال الالغاء فيها وثانيا انه خلاف الاجماع اذ الكل غير يكتفون بظن خاص ان لم نقل بالصحيح كالعمل بالموثق او الحسن ومثل مراسيل ابن ابي عمير واخبار من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومن لا يروي الا عن ثقة والشهرة بالشهرة ونحو ذلك انا لسنا احتمال ذلك ولكن وجدنا في الاخبار المتقدمة الدالة على حجية الخبر كل نوع من انواع الاخبار المظنون الصدق التي يحتمل ان يكون ذلك النوع مما قامت الحجة كونه قائما الراوي وصفا او زمانه او الاجماع بالشهرة وغير ذلك فنعلم ان الاخبار ثبت حجية كل خبر مظنون الصدق على ان الخصوصية التي يحتمل ان يكون لها مدخلية في ذلك وقال بعضهم بوصول الراوي او وثاقته ولبعضهم الاتباع على اخبارها لا لاباية الباقي على اخبارها وسنبين ان في بعض الموارد الاباية عدم دلالة الاباية المذكورة على اخبارها امر فان قبل ذلك الخصوصية موافقة مدلول الاخبار ظنا فقد عرفت انه لا يمكن مدخلية ذلك الخصوصية بل سلنا احتمالها ولكن نقول ان الاخبار الدالة على حجية الخبر موافقة لاخبار طائفة اخرى عرفت في المقامين الاولين من ثبوت جواز العمل بكل خبر قطعا الامر في الامرين الوجوب والجواز فالاخبار يكون في العمل به المقام الخامس في بيان ما لاجله الاخبار والمروية عن ائمتنا عليهم السلام الامر اخرجه الدليل وقد مر ذلك في المقام الثاني مع انا بينا في كتب الاصولية ان جميع الاخبار المروية في كتب الاحاديث المعتبرة مظنون الصدق تظهر في مثل المحمل الضعيف والموجود في بعض الكتب الغير الثابت اعتباره المجرد قولنا الشهرة المحققة او المحكية او الاجماع المنقول او باشتمالها على واحد من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ونحو ذلك مما ثبت الاجماع على عدم حجيته ويمكن الحدس في حصول الظن بصدقه فانه يطلب حجيته من ذلك المقام والدليل على ان الاصل في الاخبار المتقدمة الدالة على حجية الاخبار سلم كلا او بعضا فانها مظنونة الصدق قطعا كلا او بعضا بوجوه مختلفة منها الوجود في الكتب المعتبرة والتعدد وثاقة الراوي والاتيان بالشهرة المحققة والاجماعات المنقولة بها ضد بعضها مع بعض وغير ذلك

الحكم بنفوذ الاقرار فيه بل لا يمكن الحكم به لانه في حق المقر لا في حق الغير اما في حق الغير فظاهر واما في حق نفسه فلعدم امكان تحققه بدون الثبوت في حق الغير مباشرة اخرى اما بحكم ينفوذ في حقهما فيلزم نفوذ الاقرار في حق الغير وهو باطل شرعا او بنفوذه في حقه خاصة وهو الاخير وهو ايضا باطل لاستلزامه انفكاك الشيء عما يمتنع انفكاكه عنه اذ لو حكم بهذا النفوذ ايضا لا يكون مخالفا لنفسه لعموم التنوين اذ الثابت منه نفوذ الاقرار في حق النفس وهذا اقرار بشيء واحد في حق النفس والغير فلا يشمله الخبر بل ليس في الشهادة دائما الاقرار على النفس وقد بينا في محله انه لا يحكم احد بثبوت هذا الشيء اصلا لا في حقه ولا في حق الغير فلا يثبت الحق البيع او الزوجية او الاخوة ولا يتحقق الشراء او الزوجية او الاجنبية ولكن اكل من هذه الامور اثارا واولوازم واحكاما خاصة بكل من الاشخاص يحكم بثبوت الاثار والخصائص المترتبة خاصة فهذا مراد من قال بالثبوت في حق المقر دون الطرف الاخر وهذا محل الاشكال كما بانى الثاني لا بد ان يشترط في نفوذ اقرار العاقل على نفسه عدم معارضته باقرار عاقل اخر على نفسه فلو عارضه بمثله لم يثبت منهما لعدم امكان نفوذ الاقرارين للتناقض ونفوذ لا احدهما للزوم الترجيح بلا مرجح وذلك كما اذا قال احد اثنين سرقت هذه الدابة لا اخوان في يده اذا لم يكن هناك الا هو وهو واحد وسارق واحد ومن هذا القبيل لو قال احدا زوجي هذه المرأة لا اخوان زوجه اياها فلم تعمل لو اقام الاقرار من ثبوتها لمقر ونحوه لعدم ثبوت امكان مقر من له وقال لهذا انا ابو هذا الصغير لا اخوان ابوه بالنسب لم تثبت النفقة الواجبة على الاب ومن هذا القبيل لو اقر زيد باشتغال ذمته لعمرو بمبلغ وانكر عمرو ذلك وايضا اعتراف في حق نفسه يلزمه ان يدفع الاقرار ان مع الغرماء لو اثبت اشتغال ذمة زيد ولكن ليس لعمرو مطالبته وهذا مشكل لان الاول كما يثبت الاشتغال يثبت الثاني عدم الاشتغال فترجح الاول والا لم تثبتا في الثاني بعدم المطالبة لا وجه له والحاصل ان الاشتغال بحق الغير امر لا يمكن تحققه الا بعد تحقق الطرفين وتحققه لنفسه واذا لم يصادفه انكار الطرف الاخر الذي هو ايضا اعتراف في حق نفسه يلزمه الحكم بعد ثبوت الاشتغال لعدم الدليل عليه وايضا الاشتغال يستلزم وجوب الاداء وهو يتوقف على جواز الاخذ والمطالبة واذا لم يخرج ذلك يلزم وجود الشيء بدون وجود ما يتوقف عليه وهو محال ولذا لو اقر لزيد باعطاء عمرو اياه وعمرو انكر العمرو الاخذ بعد ذلك تناقض الثالث الاقرار على النفس يكون اداء الشيء نفسه وحكمه واضح واخرى يكون بما يتضمنه وهو على ضمين لان المقر به المتضمن اما يكون مما يمكن تحققه في الخارج بدون الجزء الاخر او مما يتوقف مقامه ولو جاء بدونه او لم يتوقف كالاول نحو لفلان علي مودع في يدي والثاني نحو لفلان فرس فعلم من الخارج او باعتراف المقر له انه ليس عليه خصوص الجواز الفاعل فعلى الاول يحكم بنفوذه في مدلوله المتضمن الذي هو فرد حقيقة لانه يصدق انه اقر به على الثاني بثبوت الاقرار ولا يثبت في مطلق الجواز الذي هو ايضا مما تضمنه لان لزوم المدلول لا الزام اما يكون في عرف المدلول بنفسه من غير ملازمة بين الامرين واضافة يمكن تحقق الملزوم بدون اللازم او يكون لاجل الملازمة بين المدلولين فالاول كقوله له علي عشرة دراهم في جواب من ادعى عليه درهما فيستلزم الاقرار والاخذ قطعا وليس الاخذ من لوازم الوديعة فكان من الاول يثبت الاقرار بالملزوم لا نفسه ليس اجنبيا واما ان كان من الثاني فالاقرار انما

يكون ملزوما ويجب ان يكون ثبوت الاقرار بالملزوم جهتا لثبوت الملزوم فان ثبت الملزوم والا فلا لان ثبوته انما كان لثبوت ملزومه الذي لا يمكن انفكاكه عن اللازم فاذا انتفى الملزوم انتفى اللازم مثاله هذا عبدي فان الاقرار بعبدية زيد يستلزم الاقرار بوجوب نفقته عليه فاذا ثبت شخص اخر انه عبد له لا للاول كفى ذلك في الحكم بوجوب الانفاق عليه وكذا لو انكر المدعى عبدية زيد من ذلك السبيل بان ادعى شخص زوجية امراة فانها يستلزم المهر ووجوب الانفاق وحرمة امها وبنتها واختها وتحريم الخامس عليه وهكذا فان حكمنا بثبوت الزوجية بينة او اعتراف المراة بحكم بثبوت اللوازم قطعا والا فلا يشكل الحكم بثبوتها لان ثبوتها انما كان لاجل ثبوت ملزومها واذ لم يثبت الملزوم فلا وجه لثبوت اللازم مع انه وقع التصريح في كلام كثير من فضلائنا قدس الله اسرارهم الزكية بثبوت الاقرار في هذه اللوازم لانه اقرار في حق نفسه ووجه الاشكال انهم ان اراد والاقرار على نفس هذه اللوازم من حيث هي يعني انه تعلق اقراره بها اصالة لذلك ثبت في حقه يعني انا الاقرار تعلق بها بنفسها ثبت بواسطة الاقرار بها فهو ممنوع كيف يمكن ان يكون المقر غير ناظر لهذه اللوازم اصلا او تصورها او يتعلق قصده باقرارها وثبوتها وان اراد وا انه اقر بما يستلزمها لاجل ثبوت الملزوم ثبت اللوازم فهو فرع ثبوت الملزوم وقد عرفت الاشكال فيه في الامر الاول وتوهم ثبوت الملزوم في حقه دون حق الطرف الاخر باطل بديهة اذ يمتنع الزوج بالنسبة الى الزوجة بان يكون هذا زوجا لها الا ويكون زوجة مع انه يمتنع ان يكون كلا الامرين هو انا لو سلمنا ثبوت الزوجية في حقه فلا نسلم كونها ملزومة لهذه اللوازم بل المسلم كون وجوب الانفاق والمهر لازما لزوجية زوج ثبت زوجية زوجة لا مطلقا بل لا بشبه الاقرار بالملزوم ولو كان لازما بينا بالمعنى الاخص اذ غاية الشهود وهو غير مستلزم للاقرار ولو كان ذلك اقرارا بالملزوم يلزم تسلط مطالبة الزوجة بالمهر اذا تم لم ينكروا الزوجية اصلا والحاصل انه اذا ادعى ثبوت اللازم لاجل الاقرار بملزومه اصلا واذا اراد واثبوته لاجل ثبوت ملزومه فان لم نسلم ثبوته لانتاج منع الاقرار على النفر هو ما كان ضروريا عليها كما هو مقتضى لفظه على ما يقبل الاقرار النافع اجماعا ولو اقر بشيء اجنبي خاصة وناقصة فان كانت الجهتان منفكتين عن الاخر فيقوم كل بنفسه ولم يكن فرعا لثبوت الاخر واقر بكل منهما عليه بعد الاقرار على المفرد دون النفع لحمله على الفاء اذا قيد الفرس الذي باعه من زيد في جواب من ادعى الالف عليه سلم بقبل استثناء نفسه الالف لا يحكم له بالفرس لان اول كلامه اقرار بالالف عليه واخره ادعاء له فيقبل الاول دون الثاني وان لم يقر بكل منهما على حدة بل اقر بامر واحد يستلزمهما او النافع المستلزم للضار يلزم ان لا يثبت شيء منهما لما عرفت واذا عرفت هذه الامور الاربعة تعلم وجه الاشكال فيما حكم به الفقهاء في موارد عديدة من ثبوت بعض الامور التي لا يمكن تخلف الاثنين في نحو واحد دون الاخر ومن ثبوت بعض اللوازم دون بعض وحكمهم بالاشتغال ووجوب الاداء على شخص وعدم جواز المطالبة لشخص اخر المقام الثاني في بيان حله وهو بعد بيان مقدمتين احديهما ان كل احد مكلف بمقتضى علمه وانه لا تكليف فوق العلم بل جميع التكاليف متعلقة بالمعلومات ومن نفس الامر مع قطع النظر عن العلم فكل من علم حرمة شيء عليه واعتقدها يحرم عليه ومن

المعتقد وجوبه عليه يجب عليه كما بين في موضعه بل كذلك جميع الاحكام فالحكم بتحريم ام الزوجة متعلق بمن علم زوجية
لا الزوجة الواقعية ولذا يحرم على من اعتقد زوجية امرئة له نكاح اختها دون من كان في الواقع بينهما رضاع ولها
ولد بالغ ولا يحرم نكاح اخت من كانت زوجته لها ولم يعلما كالصغيرين اللذين زفت جسمانا ابوهما ولم يدر كره
الابوان حتى ماتا فانهما انكاحا وتبين انهما ارادا واحكاما على امور وقد ربط لها لوازم يمكن ان يترتب على نفس الاقرار
دون الاراد ولوازم وان لم يثبت المقر به ايضا ويكون هذا الاثر اثر الاقرار ولا نعني بالمقر به كما اذا اقر بزوجيته
زيد يجب عليه كذا وكذا ويكون اللازم حينئذ لازم الاقرار ولا يلتفت الى ثبوت المقر به وعدمه اصلا اذا عرفت
هاتين المقدمتين فنقول ان كلامنا في بيان وجه الاشكال في المواضع الثلثة صحيح لا غبار عليه ولكن لازمه عدم
ثبوت ما حكموا بثبوته بالاقرار من الجهات التي استشكل فيها ولا يتأتى في الثبوت من جهة اخرى التوضيح انه
يلزم الاشكال لو قلنا ان الزوجية الواقعية تثبت في حق الزوج دون الزوجة والاخوة الواقعية تثبت دون البنوة
او قلنا ان تحريم اخت من ادعى زوجيتها يثبت لاجل ثبوت الزوجية وليس الامر كذلك بل كلما يحكم بثبوته من امثال هذه
المواضع فانما هو لاجل ان الاقرار مستلزم لذلك الحكم فيكون الحكم بثبوته من لوازم نفس الاقرار
دون المقر به ولو لم يثبت في الطرف الاخر وفي الواقع كما لو لم يثبت الاخبار على ثبوت التوارث بالاقرار بالنسب ووجوب
الحد بالاقرار بالزنا او الاتي بالاقرار بالشئ كاشف عن علم المقر بذلك الشئ واعتقاده فتخلف فحكم بوجود الطرفين
يجب عليه لا بحسب الواقع فيحكم ان المقر زوج باعتقاده والمرئة زوجته ايضا باعتقاده ولكن كما ان للزوجية
الواقعية احكاما ولوازم يترتب عليها في حق الطرفين فكذلك الزوجية المعلومة ايضا احكاما بالنسبة الى العالم
فظهر انه مكلف بحسب علمه ولا تكليف على غيره لاجل اعتقاده فاذا اعترف بالزوجية فقال اني فعلت ذلك
العلم بها يستلزم العلم بحرمتها مثلا فتكون محرمة عليه لاجل انه مكلف بمقتضى علمه فنقول ان قول
الشارع حرمت عليكم امهاتكم او احكم بمعناه حرمت امهاتكم من علم انها ازواجكم لتعبد المكلف بالعلم فمن
معلوم الزوجية للمقر يحرم عليه امهاتها والحاصل انها احكام وآثار مترتبة على علم المقر واعتقاده الكاشف عنه
اقراره واعترافه فمثل الزوجية الثابتة بالاقرار الزوجية العلمية ويمكن ان يكون احد زوجا بالامرة وهي في حقه
باعتقاد شخص كالمقر وانتفى الامران باعتقاد اخر كالزوجة فيترتب الاحكام في حق الاول لا لاجل الثبوت
الواقعي بل للثبوت العلمي لا في حق الثاني لانتفاء الثبوتين معا ثم يكون الاشكال في الموضع الثالث وهو فيما يتوقف
تحقق المقر به على امر حكموا بانتفائه بانيا او التحقق عدم ثبوت المقر به فلو قال على الف لفلان بعد قال زيد لبكر علي ثوبي على
قول لا يثبت الالف على المقر لو قال اشتريته عن زيد بكذا دره ما قال زيد بنا به لا يجب على بكر اعطاء الثمن وذلك
لاجل ان كلا منهما اقر على نفسه باقرار وكما ان لازم الاول وجوب الاداء كذلك لازم الثاني حرمة الاخذ والمطالبة
ولا يمكن الاداء بدون الاخذ فالحكم بمقتضى احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح والحكم بمقتضاهما محال ولذلك بعد
قول القائل لعمرو اعط زيدا دره ما لزيد لا ما خذ الدرهم تكليفا بالمحال فالحكم بعدم ثبوت شئ بمثل هذا الاقرار وبالاقرار

ان عدم ثبوت دليل المطالبة على المطالب ايضا لا يثبت شيئا بالنسبة الى الاول ثم لو ادعى الورثة كذب مورثهم في اقراره بان لفلان على خمسة دراهم مثلا وادعى هو على حدة ويحتاج الى مرافعة جديدة ولا ينفع اقرار المورث الاول او الاجنبي بل يحكم بمقتضى البراءة الجديد بينهما وايضا بان مثل الحكم بثبوت المقر به بالرسم فيما نحن فيه لا ينكر لعدم وجود المعارض فائدة هذا شهر في السنة الطلبة عدم امكان الاحتياط في العبادات التي لا تسقط في توقيفها المعارض الادلة او اختلال العمل او نحوه مستند الى انه بعد التعارض او التساقط لا يكون موقفة وكل ما كان كذلك يكون بدعة وحراما اما مطلقا كما قاله او اذا ادى الى الخلل في الدين وقصد به العبادة كما قاله اخرى واذا اظهر الناس التعبد بها كما هو التحقيق فعلها مع الحرمة ايضا فالاولى في الاحتياط ما اشار اليه الجمع عند التعارض اطلق وجوبها اي البدنية والتخييري فانه على هذا القول لا يجوز فعلها بدلا عن الظهر بديهة والظهر متيقن عدم جوازها بعد وقته فلم يبق الا ان يصلي الجمعة والظهر معا احتياطا او بعد جوازها بدلا لبس الا لعدم ثبوت توقيفها وشرعيتها بعد وجود الامام المعصوم او نائبه الخاص فان الجمعة الموقفة هي التي تكون بدلا عن الظهر فتنتفي بانتفاء البدلية قطعا والعبادة اذا لم تكن موقفة شرعا فقد كانت محرمة لكونها تشريعا وادخالا في الدين ما ليس منه اقول من الامور المقررة في الشريعة الاحتياط المتواتر المتضمن للاجماع والاخبار وشروعه في الاحتياط وثبوته مذهبا من الشارع وفعلي التوقيف وبالجملة كون كل ما كان من افراد الاحتياط شروعا مذهبا موضعا ولا شك ان الاتيان بالجمعة مع الظهر من افراد الاحتياط لكونها مبرئة للذمة قطعا وليس الاحتياط الا ذلك فثبت شروعها مذهبا من الاحتياط فيكون الاتيان بها بهذا القصد جائزا استحبابا فقبل فعلها ايضا يحتمل التشريع فيكون حراما فلا يكون موافقا للاحتياط فلما التشريع فعل شيء لم يثبت من الشرع وفعلها مع الظهر بهذا القصد ثابت بادلة الاحتياط فلا يكون تشريعا كما في سائر موارد الاحتياط فانها ايضا غير ثابتة من الشرع بخصوصها والا لم يكن احتياطا وثبوتها واستحبابها انما هو بمجرد ادلة الاحتياط والتوضيح ان العبادة التي لم يثبت بخصوصها لا يمكن ان يفعل بقصد انها عبادة ثابتة بخصوصها لان القصد ليس امرا اختياريا فانه لم يثبت لا يمكن قصده فاذا فعلت فانما تؤتى بصورتها لا بقصد عبادة ولا بان يظهر للناس انها عبادة ثابتة بخصوصها كالجمعة يوم الفطر بقصد الامساق لا حرمة فيه قطعا واجماعا والاصل وعدم الدليل او توتى لا بقصد انها عبادة ثابتة بخصوصها ولكن يظهر للناس انها عبادة ثابتة بخصوصها وهذا هو التشريع المحرم او توتى بها لاحتمال ان يكون موقفة واجب فيها ما ثبت في ذلك الاحتمال الكاذب مثل صلاة الجمعة فيقصد بها الخروج عن احتمال تركها الواجب لا يظهر للناس الا ذلك فعلم لذلك وهذا ثمرة لبس دليل على حرمته اصلا بل لا يحتملها بل يقتضي ادلة الاحتياط وغوله لكل امرئ ما نوى حسنة واستحبابه وترتب الثواب عليه وعلى هذا فيكون فعل الجمعة بهذا القصد مستحبا ويكون مع الجماعة اذ لا جمعة بدونها وهكذا في جميع الموارد التي يوجد الدليل ثم يشترط ان لا يكون ذلك الفعل تشابها وتشريعا

فثبت منها امور اما اطلاق حجية الاخبار والتي جاءت عن ائمتنا ودونت عندهم تخرج منها ما خرج بالدليل ومنها ما لم يكن مظنون الصدق والموافقة وغير ايمثل احد الامور المذكورة فيبقى الباقي وهو المطلوب عائدة اعلم انه لو قطعنا النظر عن ثبوت حجية الاخبار الاحاد وانحصرنا عن ان يعمل بها ولا اخذ في ذلك نقول ان العامل بها معذور وعند الله سبحانه والحاصل انه لو قطع النظر عن اقوام الخصم على العمل واداء لتحصيل النجاة والخلاص من العقاب بواسطة التكاليف الاحكام نقول انه يحصل بالعمل بهذه الاخبار والمروية بها العامل بها والاخذ بدلها تاج معذور ولو لم نقل بوجوب الاخذ بها لانهم كانوا العامل بالاحتياط في الاحكام معذور تاج عند الكل وان لم يكن واجبا والدليل على ذلك وجهان الاول انه لا يخلو اما ان لا يكون تكليف لنا وحكم بات غير المعلوم انا ولنا تكليف اخر فيها فعلى الاول يجوز لنا العمل بالخبر والاخذ بمدلوله لانا لعدم حكم من الشارع لنا في مواردها مدلوله لانه فكلما فعلنا فيها لا يكون علينا عقاب بل القلم كونه سقط عنا انه احد طرفي شبهة التحريم والوجوب وان كان تكليفا بالنسبة الى الشارع عنا العذر في تركها لا بد وان نعمل بشيء في فهم ذلك التكليف ونحن اجمعنا بتعيينها الى البقية اذا فرد احد فهو احكاما وكان بايدينا سلم بها سدا لاحتمالها لا يطلب منها شيء فيها بعين ويجعل المأخذ انفسها وبقوله متبعا فنقول لنا يمكن ان يكون مأخذ الاحكام الغير المعلومة والمنع فيها بحصر ابوبخاصة هي الاخبار ومطلق الظنون او الظنون المخصوصة غير الخبر والاحتياط والتخيير يعني انا لم نقف على حكم يدل على وقوع الغير المعلوم حكمها والاصل اي اصل الجواز والاباحة ليس الاخير قطعا ولم يدل احد من اهل الوجود حكم غير المعلوم انا نحصر الاباحة منه سلم انا ليس بمنحصر ايا الخبر اخر بل الاحتياط والظنون المخصوصة الذي غير الظن الخبري اذ كل من قال بوجود حكم غير المعلوم انا لم ينحصر الاحكام بمدلول هذه الامور بحيث لم يدل احد منهم بانا لحكم ينحصر في احد هذه الامور فنحصر المتبع في الاخبار او مطلق الظن فان كان الاول ثبت المطلوب وكذا ان كان الثاني فان المظنون الخبر المظنون صدقه ويقرر اخر كل من قال بثبوت احكام غير المعلوم انا يقول انا نجيب الاخبار او مطلق الظن واي منهما كان ثبت المطلوب او نقول سيدفرض بقاء التكاليف باحكام غير المعلوم انا بحصر المأخذ في الامور الستة المذكورة انا بانهما كان ثبت المطلوب اما الخبر او الظن المطلق فظاهر وانا الظنون المخصوصة غير الخبر فلا يصح ولا يصلح ان يكون مأخذ الاحكام الا الشهرة او الاجماع المنقول وهما يدلان على حجية الخبر اينما وان كان احد الثلاثة الاخيرة فثبت منه جواز العمل بالخبر ايضا اما الاحتياط فلانه معروف في بعض المقامات الثلاثة السابقة فطلب جواز العمل بالخبر لا امر في العمل به مرددة بين الوجوب والاباحة لاحتياط في العمل بالخبر واما التخيير والاصل فلان احدهما اذا كان المأخذ للاحكام وانوناع فيكون مأخذا في هذا ايضا اي قبول الخبر والعمل به وقد ضرورة بطلان الترجيح بلا مرجح فيكون الاخبار والعمل به ويكون الاصل العمل بالاحتياط بل الاحتياط والتخيير والاحتياط بل الشهرة او الاجماع المنقول في العمل بالخبر انما يجوز لو لم يرد ما يضاد هذه الامور في موردها مدلوله والاضاية يجب في العمل بالخبر فيما كان الخبر موافقا للشهرة في الحكم او الاجماع المنقول والاحتياط طبق الخبر او الاصل فيه ولكن يجب العمل

هذه الامور في نفس العمل بالخبر مع تساوضه مثله في مورده ومدلوله فلنا كما ان الاصل والتخيير او الاحتياط او غيرها في المورد والمدلول بها تعارض مثله في نفس الخبر كذلك لنا ان نكرر بها في العمل بالاصل او الاحتياط مثلا في المورد والمدلول بها تعارضه مثله في نفس العمل بالخبر فان لم يكن العمل في نفس الخبر لا يمكن بتعارض في مدلوله وترجيح الاخبار بالمرجح فلا يمكن العمل بهذا الامور في كل مورد يخالف الخبر وحينئذ نقول ان في كل مورد يوافق بها الاخبار مع هذه الامور يجوز العمل بالخبر فعلما وبكونها عاملا بها واجبا وفي كل مورد يخالف احد هذه الامور فلا يمكن العمل به بواحد من هذه الامور للتعارض المذكور مثلا ان ورد خبر صحيح في حكم يخالف الشهرة فان اخذنا بالشهرة في الحكم تركنا الشهرة في وجوب العمل بالخبر الصحيح وان اخذنا في نفس الخبر تركنا في الحكم وهكذا الاحتياط واخواه نقول انا لا احكم ولا تكليف لنا بها في مثل تلك الموارد او يكون بالخيار فلا يخفى فعلية العمل بالخبر اصلا وعلى الثاني فلا يمكن ان يكون ما اخذه غير الظن المطلق او الخبر الاصح فيصح واتهما كان يثبت المطلوب فان قيل العمل المتبع هو ظواهر الكتاب قلنا نتعرض لكلام فيها لا حكم لفيها فنقول هل لنا حكم فيها ام لا الى اخره ثم ذكر الثاني اذا كان لنا تكليف غير المعلوم وان كان تكليف لنا بها غير مسموع علينا في تركها فما لم يضر الشارع لنا فيها ما اخذ او تبعا او لم يامرنا بمتابعة ما اخذ فيها او فوض لنا فيها تبعا او امرنا باخذ الحكم من امثال الاول باطل قطعا للقطع بانه لو سئلنا الامام عن باب العلم بهذه التكليفات والاحكام اكنا علينا الف الف مسئلة فنجيب عن نفسها وما اخذها وما تبعنا فيها لا يقول لا ادري ولا يقول لا يجب عليك فيها واستخراجها وانما امرك باتباع شيء فيها لم يجب انا المتبع الامر الفلاني ويجب علينا الاخذ والفهم منه فان قلت لم كان الامام موجودا وسئل عنه لاجاب بتعيين متبع ولكن الكلام في هذا الزمان الذي لا يمكن فيه سؤال فلا متبع معينا قلنا فما نفعل مع تلك الاحكام الباقية فان قلت اعمل الاحتياط لا يمكن انه شيء قيل لم لا يعلم المتبع فالعمل عليه قلنا ان ظننت انه واجب فهو المتبع وان قلت انه ليس بواجب يجوز تركه قلنا انا تركه فعل لا يقطع عن الاحكام المذكورة فان قلت نعم فهو خلاف المفروض وان قلت لا قلنا فما جاء في الاخبار بها وما الواجب علينا فان قلت لا يجب عليك شيء وانت مكلف خلاف المفروض وان قلت يجب عليك الاحتياط تعين المتبع وان قلت يجب عليك الاحتياط من باب المقدمة فيكون واجبا واجبا بالجملة الحكم ببقاء التكاليف لنا غير المعلومات وعدم وجوب اخذنا بها من ما اخذ منها لا بنصوص ولا غيرها سوى سقوط التكاليف وهو مخلف فيجب علينا اخذها من متبع وما اخذ لا محالة والاخذ من متبع غير معين غير ممكن فيجب علينا تعيين ذلك المتبع والمأخذ لا محالة وانا يمكن ان يكون متبعا وما اخذ الا الاحكام الغير المعلومة في هذا الزمان منحصرا بوجود محصور كما مر في المقدمة الثانية وفي هذه العائدة في امور خاصة هي الاخبار او الظن مطلقا او ظنون مخصوصة غير الاخبار او الاحتياط او التخيير او الاصل فيجب علينا تعيين المتبع بين هذه الامور لا محالة وباب العلم بتعيين متعذر والا كانت التكاليف معلومة فتعيينا بعضها لا بد وان يكون باحد هذه الامور اذ ليس شيء اخر يدل على تعيين المتبع ويمكن لنا بها انه ويمكن استنباط التعيين منه فكل منها كان المستنبط تعيين المتبع يثبت منه حجية العمل بالخبر اما الخبر فظاهر واما الظن المطلق فلما مر في مظنونية جهة

الاخبار وكذا الشهرة والاجماع المنقول واما الاحتياط فالظاهر انه ان جاز العمل بالاخبار يكون الاحتياط في العمل بها ايضا وان لم يكن الاحتياط هو ماخذ التبين يجب الاخذ بالجميع واما ان كان التخيير هو الاصل فيثبت ايضا جواز العمل بالخبر واما الاحتياط في الاحكام فلا يفيد في الاحتياط في تبيين المتبع قال فاذا تامل الكتاب هو المتبع في تبيين المتبع لانه لا يمكن تفسيره والا لكان الامر مهملا عامة قد اشتهر احتجاج الاصوليين بالقضاء بالبناء في موارد عديدة وهو قوله سبحانه ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين واستدلالهم بها تارة لقبول خبر العادل في الرواية او الشهادة واخرى بالاخبار وهو اما بمفهوم الوصف او بمفهوم الشرط وبيّنا الحال في ذلك في كتب الاصول وذكرنا ان مفهوم الشرط غير دال اذ مقتضاه عدم التبين في خبر الفاسق ان لم يجئ الفاسق بنبإ وان جاء العادل به وبانه قد يتبين قبول خبر العادل ومفهوم الوصف وان كان دالا على التبين عند المتثبت واخرى لعدم قبول خبر الفاسق وما ثبت القبول فيه خبر الرواية والشهادة ونحوهما وسائر الاخبار فمقولون ان الآية تدل على وجوب التبين عند مجئ الفاسق بالنبإ فلا يكون مقبولا وقد يستدلون بها على رد خبر مجهول الحال من الاخبار والمروية عن الائمة عليهم السلام بما ذكرنا في الاستدلال بها على المطلبين اي ما ثبت فسقه من قبول مطلق الخبر وعدم حجية خبر مجهول الحال بل الفاسق من الاخبار والمروية لنا نظرا الاول فلان مدلول الآية الشريفة ليس الا وجوب التبين عند مجئ الفاسق بالنبإ ومعنى التبين طلب ظهور الحال فالمعنى انها ان جاءكم فاسق فتفحصوا عن حقيقة الحال واطلبوا ظهوره وحقيقته واما ان بعد الطلب والتفحص فما وظيفتكم وما الذي لازم عليكم فلا يظهر من الآية ونوضحه ان بعد الطلب والفحص فلا يخلو الحال من خمسة اما يظهر كذب النبإ او يظل الامر على ما كان او يظهر الحقيقة او يظل الصدق والعلم لا سبيل في وجوه الرد على الاول ووجوب القبول على الاخير لا بمعنى انه يظهر من الآية بل لحكمان معلومان من الخارج بالاجماع وغيره واما الوظيفة في الصور الثلاث الاخر فلا يستفاد من الآية اصلا لا لانها مجملة من جهة من الوجوه فلا يثبت منها شيء بل لانه مما يستفاد عدم جواز قبول خبر الفاسق بلا تفحيص وطلب بيان واما بعد الوقوف وطلب الحال فلا يعلم الحكم منها وقولهم استفادة الحكم من التعليل بقوله سبحانه ان تصيبوا قوما بجهالة الخ فيه اولا ان ليس كل بناء وخبر يحصل فيه العلم لانهما قد يكونان في مقام يقضي الاحتياط على خلافه والاقدام عليهم وهو لا يكون الا في فاسد من الوقائع المماثلة لما ورد نزول الآية الكريمة مع انه مع عدم ظهور الحال لا يحصل الندامة واما الثاني فلما ذكرناه ولان من البعيد جدا ان الامر بتحري طلبه انما يكون مع امكانه واحتمال حصوله ومن المعلوم ان الامر بالتبين وطلب ظهور حقيقة الحال انما يكون اذا امكن الظهور واحتمل حصوله وجوز التحقيق واما اذا علمنا عدم امكانه فلا يكون التبين مأمورا به فاذا جاء فاسق ببناء لم يمكن طلب ظهور حقيقة الحال فيه لا يجب فيه التبين ضرورة واما انه يجب القبول بدونه او الرد كذلك فلا دلالة للآية عليه اصلا ولا اشكال ان هذه الاخبار التي في ايدينا اليوم مما لا يمكن ظهور الحال الثاني فيها ولا سبيل لنا الى طلب ظهوره فيها اصلا فلا يجب التبين فيها ويكون هذه الاخبار خارجة عن مورد الآية الكريمة

فيما ينفرد افراد كل
عام على نفسه وعلى غيره
الدليل عليه

الفاظ العموم وبيان صيغها
وما يفيد العموم

الفاظ الشمول والوضع
ورود الاشكال

بخلاف ما اذا لم يظهر والعلم وان لم يكن ممكنا فيها ولكن قد يمكن ظهور الحال فيها بملاحظة حال الراوي او مقاله الا انه نادر
او حال المقام فيضاف لفظ البيان والظهور حقيقتان في العلم لانه البيان والوضوح ذاتا الظني فيتبين به اولا
ظهور او قيام الظن مقام العلم هنا عند تعذره ثم الادلة على ما عليه ولا شاهد والاصل يقتضي العدم عامة
اجمع الخاصة والعامة على نفوذ افراد كل عامل على نفسه بل هو ضروري جميع الاديان والملل وعلى غيره الا حيث
المستفيضة الواردة في موارد خاصة حيث يقتضيه الادلة بروسد والحكم بمقتضاها ورد في الحديث النبوي
ايضا انه تعالى افراد العشائر على انفسهم جائز وقد يستدل بهم بقولهم اولوا الخير ولو على انفسكم وبقوله استخاكموا
في ابن الشاطئ شهد به ذوا عدل منكم ولو على انفسكم ولكن في دلالة الاخيرين على الزام كل احد بمقتضى افراده على نفسه نظر أنيف
الثالث الاولى وهو كائن في المقام لكن ظاهر الاول وهو الاجماع والضرورة لا يعتد في كل مقام وقع فيه الخلاف
في ان مثل ذلك الامر هل هو موضوع ام لا وكذا الثاني لكون الاخبار واردة في موارد خاصة كالاقرار بالولد للاب
وكون النساء معتمدات في اعضهن ونحو ذلك فلا يفيد في غيرها من مواضع الاختلاف فيبقى ما يؤسس بها الاصل و
يخرج منه الفروع في المقامات المختلف في الثالث وهو النبوي ولا يقدح ضعف سنده لكونه مما تلقي بالقبول شهرة و
ذكر الخاصة والعامة يغني عن استدلال الفقهاء كلا به فهو الحجة العامة ومعنى الاقرار الاثبات يعني اثبات
العلماء شيئا على انفسهم جائز والمراد بالجواز النفوذ لانه لا حرج في فعله او المباح اذ لا يختص ذلك بالعلماء ولا
بما كان على النفس بل يجري فيما كان لها ايضا بل المعنى انه يثبت على انفسهم بانفسهم ولا يشترط ان يكون ذلك باللفظ
ولا بالمدلول المطابقي بل كل ما يوقع في العرف انه اقرار واثبات في نحقق نفوذه بما كان على النفس فلا ينفذ ما كان النفس
او على الغير بالاحضار في محل من ذلك ولا اشكال وانما الاشكال والاشكال في مواضع احدها فيما كان المقر به امرا واحدا
لا يمكن تحققه الا بين اثنين فاقر باحدهما فيما كان للمقر به لوازم بعضها شرعي والمقر ببعضها فيحصل اخر فانا نقول انه
فيما كان يتحقق المقر به وثبوته موقوفا على تبعي حكم فيحصل اخر فانك ترى الفقهاء يحكمون في الاول بثبوت ذلك الشيء
الواحد في حق المقر دون الاخر وبثبوت ما تبعي للمقر به اللوازم دون غيرها وبثبوت المقر به دون ما يتوقف عليه كما
في مسئلة دعاء التصرف وجه امراته وكذا ذلك من المشكلات ونحن نبين وجه الاشكال في هذه المواضع وحله والتحقيق
في المقام في ثلث مقامات المقام الاول في بيان وجه الاشكال في هذه المواضع وتبيين ان المدار الاول ان
الاثبات والاقرار على الغير اثباتي في حق الغير محضا كان يقول زيد مسرق مال عمرو او في حق نفسه كذلك كان يقول هذا
لبن مالي او علي درهم في سبيل الله او يكون في حقه وحق الغير بعضا وحكم الاولين واضح واما الثالث فعلى قسمين لانه
اما ان يكون اقرارا لامر يكاس امرين يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بقرائن احدهما النفع بالاخر للاخر بقول بعت الدار وسيرجع
تمام الدار او يكون اقرارا بامر واحد لا يمكن تحققه الا بين اثنين وبعبارة اخرى يكون اقرارا بامرين يمتنع انفكاك
احدهما عن الاخر كان يقر بمبايعة او مصالحة او مواجرة او زوجية او تطليق او بقرابة نسب واخيتها او بنوته
لعمرو او بنوته له ونحو ذلك فما كان من الاول فالحكم فيه واضح فينفذ في حق نفسه لا في حق الاخر وما كان من الثاني فيشكل

وجوبه دليل حرمته بخصوصه ايضا وانا لو فرض احتمال وجوبه احتمال حرمته بخصوصه فلا يجري فيه ذلك والحاصل
ان الاحتياط في مثل ذلك الفعل انما يكون لو كان احتمال حرمته لاجل عدم التوقيف فيرد ذلك بحصول التوقيف
بادلة الاحتياط ولا معنى لفرض الاصل دليلا على عدم التوقيف على الحرمة فيكون مستفادا من باب الاحتياط
بخلاف ما لو فرض ليل وجوبه دليل حرمته بخصوصه ايضا فان ادلة الاحتياط حينئذ تكون دليلا على الوجوب
والحرمة على السواء ولا يراد ادلة دليل الحرمة فيكون احتمالا الوجوب والحرمة متساويين فلا يجري فيه الاحتياط
وذلك كما اذا شك في وجوب شئ وحرمته مثل تخصص ضربه فصاعدا ونحو ذلك **عامة** مما لا ريب فيه انه لا يعتبر
في نحو اجر يوم ونزح يوم وسافرت شهرا وضرب عمرو وتقبيل يد زيد ودخول بغداد ونحو
ذلك تعلق المضاف بجميع المضاف اليه تحقيقا بل يكفي التقريب بل يتحقق القرب والتقبيل والدخول ونحو ما يتعذر
بسببه وجه ذلك ان الصدق العرفي لو تعذر فيقدر ما يوفي من اليوم او اليوم من الحول او الشاعة من الشهر وكذا
لو تعذر القرب او التقبيل او الوجه على جزء وكثيرا ما يستشكل بان الصدق العرفي لا يفيد لحمل كلام الشارع عليه
لاصالة تاخر الحادث فان مقتضى اللغة انطباق المضاف على جميع المضاف اليه لان المضاف اليه حقيقة لغة في
المجموع فيجب انطباق العمل على جميع اليوم والقرب على جميع الشخص حتى يتحقق المعنى الحقيقي اللغوي ثم يحمل ذلك
على القول بتقديم العرفية على اللغوية مطلقا وليس كذلك كما صرح به صاحب المدارك ايضا في حاشيته على المدارك
كما في مسئلة ذكوة السلم وقد يذب عنه بان الوضع التركيبي غير الوضع الافرادي فان مقتضى الوضع
الافرادي وان كان ما ذكر الا ان هذا مقتضى الوضع التركيبي ولم يعلم في اللغة مثل هذه التراكيب بمعنى غير المعنى
العرفي العمل فيها على اصالة عدم النقل لا اصالة تاخر الحادث وقد يورد عليه ان هذا انما يصح فيما لم يعلم للتركيب في
اللغة معنى غير ذلك المعنى ومعنى التركيب الاضافي مثلا في اللغة معلوم وهو نسبة المضاف الحقيقي الى المضاف
اليه الحقيقي كما في غلام زيد ودار عمرو فان معناها الغلام الحقيقي لزيد الحقيقي والدار الحقيقية لعمرو الحقيقي
ولم يوضع الهيئة التركيبية الا لهذه النسبة فكلما ازيد عن ذلك او نقص فهو تغيير في المعنى الحقيقي للتركيب فيعمل
فيه باصالة تاخر الحادث ودفع ذلك سهل فانه قد ثبت في الاصول ان الالفاظ موضوعة للمعاني العرفية سواء وافق ذلك
الوضع اللغوي او الشرعي او العرفي فان الماء لغة موضوع لما هو الجسم المعهود عرفا فصدق على حوض من الماء الخالص
وعلى حوض صب فيه قطرات دم او نحوها او مزج بغير اذا كان الكل حقيقة واحدة عرفا هو المعنى المعهود وان
اختلف في الحقيقة الغلبة وما الورد بهذا المعنى المعهود عرفا اي ما كان المعنى المعهود في العرف هكذا وعلى
هذا فقول ان هذه القاعدة مجاراتية في وضع الجزء التصوري للتراكيب ايضا فكما ان لفظ الترنج موضوع لعمل مخصوص
معلوم في العرف واليوم لمدة مخصوصة معلومة في العرف كذلك هيئة تركيبها بالاضافة التي هي الجزء التصوري
للتركيب موضوعة لربط خاص بينهما هو في التركيب الاضافي نسبة المضاف الى المضاف اليه موضوعة لما هو
هذه النسبة الخاصة عرفا اي النسبة العرفية لا غير فكلما يتعذر في العرف هذه النسبة فهو المراد بالاضافة

من غير تغيير في حقيقة المضاف والمضاف اليه فان الموضوع له للهيئة الاضافية النسبة العرفية الحاصلة بين هذا الحقيقي وذاك الغير فتغيير حقيقة المضاف والاحقيقة المضاف اليه بهذا التعريف يقتضي تغير النسبة فان التقييد الحقيقي لزيد الحقيقي يصير تقييدا بجزء مسمى عمرا لا بمعنى ان زيدا الواقع في هذا التركيب يراد منه جزئيه عمرو بل بمعنى ان النسبة العرفية التي هي معنى الجزء الصوري يحصل بذلك ولا يعلم الجزء الصوري من غير ذلك فلا يتغير بها اصلا فانها حادثة اصلا اذ لا يعلم للهيئة معنى آخر سوى المعاني العرفي ولا يختص ذلك التركيب الاضافي بل كذلك الاسنادي والتوصيفي نحو زيد مضروب وهذا اسود اذا كان فيه نقطة بيضاء والفضة البيضاء اذا كانت فيها الفاظ عربية وهذا تحقيق دقيق يندفع به الاشكال في اكثر التراكيب ويخرج الفقيه عن جمود يبقى له في الجامد والجامدة عامة تتحقق في موضوعات الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني فنقول الامر في مقام التكاليف والاحكام مفيد العلم ولا اشكال في ذلك اذا كان التكليف او الحكم متعلقا بشخص واحد في المناط جنسه بان يكون على كل فصل في الثوب الطاهر والاصل في الخمر ونحوها ويكون هناك امر واحد يتعلق به حكم له تعلق باشخاص عديدة ويدور بينهم فاشكل جنسه بين يكون على المناط ويعبد اللفظ على هذا الاشكال في الطلاق فهل العشرة العدالة في الزوج او الزوجة او هما او الوكيل اذا وكل الزوج غيره في الطلاق او الثالث او الحاكم اذا رد بها احد الزوجين المطلقة فهل يغير علم من يريد الزوج ابهام الامر في هذا الباب العدالة المعتبرة في الوصي على قول مشهور وفي عدد الامرين الموصي والقضاة الذين وصى عليهم بعد كبرهم وسابوا الورثة في بعض الاحيان وكذا امر عنده مال من الموصي ويطالب عنه الوصي ومن ذلك القبيل ما اذا تزوج رجل امرأة بعد عتبة الخلو عن الموانع وتزوج بها شخص وعلم ابنه مثلا بان لها زوجا آخر وانه لم يكن الابن مقبول الشهادة الى غير ذلك والتحقيق ان مقتضى وضع الالفاظ للمعاني الواقعية كون الحكم منوطا بالواقع ولما كان التكليف والحكم بمقتضى الواقع من غير اعتبار العلم تكليفا بالاطلاق مقيدا بالعلم ومقتضاه كون كل احد محكوما عليه بمقتضى علمه فلو كان الامر بيد الله تعالى بغير واحد يكون المغير على واحد كان لله تعالى بعد علمه بتغير كل احد منهم في الحكم الذي يتعلق به دون ما يتعلق بالآخر فيتعلق الحكم بكل بمقتضى علمه لان الحكم منوط بالواقع والواقع بالنسبة الى كل شخص هو معلومه لا غير علمه اي انما الواقع يجب عليه الحكم بمقتضاه والحاصل انه اذا كان امر واحد له احكام كثيرة متعلقة باشخاص عديدة يتغير علم كل احد بذلك الامر في الحكم المتعلق به خاصة وحكم الآحاد الحكم متعلق بعد نفس الامر يجب العلم ولكل حكم والنفس الامر عنده هو معلومه فحكم تابع لحكم آخر ضد الشهود والطلاق امرها احكام بالنسبة الى اشخاص كالزوج والزوجة مريد التزويج والورثة لوما الزوج المطلق والوكيل لو وكل في الطلاق والحاكم لو وقع التنازع اليه والزوجة الخامسة لو اراد المطلق تزويجها بعد تطليق احدى الاربع الغير ذلك فقول انه لو كان الشهود

علم الاجنبي الزوج بين عند الزوجة لا يرث عنهما لو مات ولا يجب نفقتها عليه ولو علم الزوجة بفسق الشهود لا يجوز لها تزويج نفسها ولو زوجها غيرها طالب الاول لو مات الزوج ولو علم شخص اخر بفسق الشهود لا يجوز له تزويج هذه الزوجة ولو كانت الشهود عدولا باعتقاد الوكيل يكون الطلاق صحيحا عنده ولو علم الزوج فسقهم لا يثبت الزوجة عنده ولو تزوج رجل امرأة مدة تعلم عن المانع وعلم ابوه بوجود المانع لها لا يجوز للأب النظر البتة ولا يكون عصرا لان قوله بحضانة وحال انها لا تصدق عليها عند الاب وان صدقت عند الابن ولو ال الامر الى القاضي عند الحاكم يجب عليه الحكم بمقتضى علمه وحكمه يجري على الجميع بعد التراضي وعلى هذا يقوم جنس مقام علم الجميع لانه مقتضى نفوذ حكمه كما هو الجميع عليه ولو لم يتراضى الخصمان لم يجز لاحدهما ان يحكم الا بشهادة الحسبة الواجب عليه مراعاة النهي عن المنكر والارشاد فيتزاحم مع الجماع الشروط هذا مقتضى القاعدة ولو ثبت في موضع بدليل خاص جاز العمل في ذلك الامر علم شخص معين يجب انا طة حكم الجميع بعلم ذلك الشخص فقط كما اذا قال الشارع الطلاق انما كان بحضور عدلين عند الزوج مثلا وذلك كما في اباس الصلوة المشروط اباحتها وعدم غصبية او عدم نجاسة فانه علم قطعا ان الناظر علم المصلي خاصة في الاباحة وعدم الغصبية وعدم النجاسة من غير اعتبار وعلم شخص اخر فيقع صلوة الاجير مع الثوب الذي يعلم المالك وان علم المستاجر غصبية يصح اقتداء من يعلم غصبية ثوب الامام وهو لا يعلم اذ الثابت ليس الا امتناع علم المصلي بالغصب او النجاسة عن الصلوة فيه فاذا لم يعلم يرتفع ما علم انه ثبت نعم لو كان هذا القول من الشارع انه لا صلوة مع الثوب الغصبي ولم يعلم من الخارج ان المراد الثوب المعلوم غصبيته للمصلي لكان قول بعدم جواز اقتداء من يعلم غصبية ثوبه وهذه بحيلة واضحة يعلم عامة ما قدمنا ذكرها في الفوائد التي قدمناها في اوائل الكتاب اما لاصل عدم ملك المالك الا ما خرج منها بدليل ويثبت منهما اصالة عدم جواز جعل الثمن مالا في الذمة الا ان الثمن يصير الى ملكا للبائع لان البيع نقل المال بعوض مال اخر فلا بد ان يكون ثمنا ثابت جواز تملكه شرعا ولم يثبت في مال الذمة على سبيل الكلية بحيث يشمل جميع افراده وشقوقه وصوره فالاقدام عليه لا يقتضي الا على موضع الثبوت ويتفرع عليه اصالة عدم صحة البيع بالثمن الذي المجهول ولو لم يكن به غرر اذ الاصل على صحة جعل مثل ذلك ثمنا ومنه ما لو دخل المجهل في قيده او وصفه وقد مر ان اذا شد ولو بعد وقبل واحتفظ بذلك الاصل واجرى في موارد عدم النسبة وشرط الخيار ونحوهما فان الشك فيه يمنع التمسك بالعمومات في تلك المباحث ويرى بعضا ينفعهم في اخذ ان مدة الشرط والخيار ونحوهما استدلالا لهم بالغرر والجهل ويرى عدم لزوم الغرر في جميع الموارد ولا يعلم وجه حصر واستدلال تلك الجماعة بالغرر والجهل

نفيا او اثباتا

فائدة اعلم انه قد تعلق اسماء احكام كثيرة في الكتاب والسنة وكلمات علماء الامة بالجنون والسفه كالحجر والحجر وثبوت الولاية وانتفاء التكاليف وعدم قبول الاقارير ونحو ذلك والناظر في كتب القوم يرى عدم انضباط مصاديق العنوانين كما سيظهر لك في الجملة وتحقيق الحال فيهما من الامور المهمة نقول وبالله التوفيق الجنون من ابتلي بمرض الجنون والسفيه من كان به السفاهة ثم

الجنون على ما يظهر من كلامهم لم يرد عليه المرض يختفي معه بل هو اسم لجميع الامراض الدماغية الباعثة لاختلال العقل فساده ويعبر عنها بفساد العقل اعم من ان يكون الفساد في نفس القوة العاقلة او في قواها الخادمة لها كالمفكرة والمتخيلة وغيرهما وانما انواع مختلفة وآثار ومنشئه ضعفا ونقصا ومن هنا قيل الجنون فنون وبما ذكرنا من كون الجنون هو فساد العقل صرح جمع منهم آه ايضا قال في المسالك وهو اي الجنون يقابل بالحلاة بجميع اقسامه فان الجنون فنون والجامع بينها فساد العقل كيفما تفنن وقال في الروضة البهية الجنون فنون والجامع لها فساد العقل على اي وجه يكون وقال العلامة في تحرير الجنون هو فساد العقل وقال بعض شارحا في شرحه على النافع الجنون وهو فساد العقل المستمر الغير المستند الى التهور السريع الزوال والاغماء العارض مع غلبة المرة وصرح بذلك غيرهم ايضا واما السفاهة فهي عبارة عن خفة العقل ونقصانه وعدم كماله بالنسبة الى عامة اهل المعاشر والحاورات اي بالنسبة الى العقل المحتاج اليه في طريقة المعاشر والمعاملات او المصاحبة مع اهل الحاورات او العادات كما يشهد به العرف وصرح به اللغويون والمفسرون قال في النهاية الاثيرية السفه في الاصل الخفة وقال الهروي في تفسير قوله سبحانه فان كان الذي عليه الحق سفيها اي خفيف العقل وقال في القاموس السفه محركة وكتاب وسحاب خفة الحلم ونقصه وضد الحلم بالكسر العقل وقال في الصحاح السفه ضد الحلم واصله الخفة والحركة وقال البيضاوي في قوله تعالى أو من كان من السفهاء السفه خفة وسخافة رأي بقتضيهما نقصان العقل والحلم بما يليق وقال في قوله سبحانه سيقول السفهاء من الناس اي الذين خف احلامهم وقال بعض اخر ايضا السفهاء في هذه الآية بمعنى خفاف العقول وبالجملة كلمات اللغويين والفقهاء متطابقة في تفسير هذين اللفظين بما ذكرنا من ان الجنون هو فساد العقل وضياعه وخلله واختلاله والسفاهة خفة العقل ورداءته ونقصانه وسخافته والعرف ايضا يساعد ذلك ويدل عليه فان كل من فسد عقله واختل يحكم اهل العرف بكونه مجنونا وكل من خف عقله ورداه يحكمون بكونه سفيها ويحكمون بانه ليس فاسد العقل ولكنه خفيف العقل وقد صرح المحقق الشيخ علي في مسئلة عدم اجبار السفيه على النكاح بانه بالغ عاقل وان اردت معرفة الفرق بين فساد العقل وخفته ونقصه فقسه بالامور المحسوسة واطلاق الفساد والنقص فيها فان اللؤلؤة اذا خرجت من الصدف فتارة تكون فاسدة ضائعة اما لاجل كونها سوداء او بحيث يشمئز منها اذا فركت باليد واخرى يكون غير حسنة نحو ان قل صفائها ونحو ذلك وانظر الى البطيخة فانها اذا كانت بحيث خرجت عن طبيعتها الاصلية وحدث فيها امر مفسد لكالمرارة او التبدل او العوارض التي انتهت بها الى ان تكون فاسدة واذا لم يكن كذلك ولكن كانت ناقصة من اشالها من البطائخ اما لقلة حلاوتها او قلة لطافتها بحيث انتهت الى ان صارت مردودة بين سواء كان ذلك النقص لاجل عدم بلوغها او ان الكمال في اوائل نموه او لاجل كون ذاته كذلك كالبطائخ الغير الحلوة وما كان من القسم الاول يطرح ولا يكون لها طالب الا اذا كان فاسدا قليلا بحيث لا يعبأ به او يكون بعض اجزائها غير فاسد وما كان من القسم الثاني يحفظونه ويطلبونه وان نقصت قيمته عن الحلو اللطيف وقد طال بنا القضية

البتة فالجامع لفساد العقل باقسامه هو الجنون والمتصف به المجنون الا اذا كان فساد العقل الى حد لا
يلتفت اليه اهل العرف وخفته بالنسبة الى عقول غالب الناس هو السفاهة الا اذا كانت الخفة قليلة لا
يلتفت اليه العرف سواء كانت الخفة لاجل عدم بلوغه حد الكمال كالصبيان او للنقص في الذات كالابله
والاحمق كما ان الجنون فنونا واقسامه مراتب متفاوتة كذلك السفاهة انواع ومراحل مختلفة ومن افراد خفيف
العقل الذي هو السفيه هو مصطلح الفقهاء كما يأتي هو الذي ليس له ملكة اصلاح المال في طريق حفظه
المراد منه فقد الملكة لا غير المصطلح ولو مع علمه بغير صالحه لاجل غرض ولا شك ان مثل ذلك لا يخلو عن
خفة عقل ايضا وان لم يكن فاسد العقل وغير السفيه بذلك الاسم ايضا كما يأتي في هذا الاصطلاح ايضا
مأخوذ من اللغة لاجل ان كل من كان كذلك هو خفيف العقل لا محالة وقد يتوهم ان السفاهة ايضا من اقسام
فساد العقل ونظر الى ما ارتكبه شاذ من المتأخرين في بحث النكاح من جعلهم السفيه فيما الجنون وادخالها
تحت فساد العقل وغفل عما فصله اكثرهم وابتنى من جعله فيها الفساد العقل او التصريح بكون السفيه
بالفاء ما ذكر كما في الروضة وشرح القواعد للمحقق الشيخ علي وان كان نظره الى ان خفة العقل لا ينفك عن
فساد العقل فهو خطاء فانا نرى ان اهل العرف واللغة طرا يطلقون خفيف العقل على ابناء النوع في العشر
ولا يطلقون فاسد العقل الا على من كان في عقله نوع اختلال وفساد دون من البديهيات انهما غير الخفة
والنقصان وان كان نظره الى عرف عوام اهل هذا الزمان حيث لا يطلقون السفيه على من لم يشخص عقله
عن غالب اقرانه وابناء سنه واذ خفته بالنسبة الى الرجال فهو غير محقق جدا لان ذلك انما هو في بادي
النظر واما عند التدقيق فيعلم ان الامر ليس كذلك لانهم من بينهم طرا ينفون الرشد الذي هو مقابل السفه قطعا
عن الشخص المذكور وايضا هذا الاطلاق انما هو عند عوام العجم الذي لا عبرة بهم في امثال المقام بل
المعتبر ترجمته بالعجمية عندهم لا نفس اللفظ العربي ثم ان فساد العقل بجميع فنونه يترتب عليه رفع قلم التكاليف
الشرعية البدنية والمالية وعدم صحة الاقارير والعقود والايقاعات بالاجماع والضرورة والكتاب
والسنة وهذه الامور متعلقة بالعقلاء والفاسد من الشيء ليس ذلك الشيء وفاسد العقل ليس بعاقل
وقد ورد في الاخبار المستفيضة الصحيحة ان الله سبحانه لما خلق العقل قال له ادبر فادبر واقبل فاقبل
اياك اعاقب واياك اثيب وبك اخذ وبك اعطي والمناط في معرفة صدق الجنون عرفا وهو انما يكون اذا لم يكن
الفساد قليلا جدا بحيث لا يظهر لاهل العرف ولا يلتفتون اليه فاذا كان بحيث يظهر لاهل العرف يطلق
عليه المجنون ويجري عليه احكامه وان شك في فرد منه هل هو مجنون عرفا ام لا حيث يقع التشكيك كثيرا
في المصداقات العرفية يرجع الى العمومات مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ويا ايها الناس اعبدوا وا
نحو ذلك ولا يضر في ذلك من باب الاجمال في المخصص اذ لا اجمال في المفهوم بل يخفى على اهل العرف صدقه على
فرد ولا يضر في صدق المجنون كونه ضعيفا لا قوة فيه شبه عن اختلاط العقل ان لا يرد فيها وقد يصدد

عن احد افعال ذاته ولكنه يدل عليها ويتبعها اما لاجل مصلحة او بدون الاخبار لمرض كون يكطول ليل ونهار وبعلم انه مرض عرضه واما التفاته بافعاله فلا يمنع شيئا من الاحكام الشرعية وانما يترتب عليها في الشريعة المقدسة حكم سوى امر واحد وهو الحجر والمنع عن التصرفات المالية في بعض افعالها اذ ليس في الشريعة نفي الجنون والسفه بمعنى الفساد للمال اذ ليس له حكما او بنفسه وكذا السفه بمعنى الفساد لا دليل فيه بمنع غير نفقة المالية بل ازيد للعقل مراتب غير محصورة فان اصل العقل امر وكمال العقل امر اخر وكمال العقل امر اخر كما ان اصل العلم امر وكمال العلم امر اخر الى ان ينتهي الى اكمل العقول وهو عقل خاتم الانبياء صلى الله عليه وآله كما ورد في الحديث المروي في عباس البرقي ان الله سبحانه قسم العقل بأثنين وسبعين جزء ثم قسم بين العباد جزء واحدا فضل الله اكمل العقول ثم تنزل الى ان ينتهي الى عقول غالب الناس الموجهين في الدنيا بامور المعاش او مع المعاد فمن مراتبه ما ورد في الخبر بعد السؤال عن العقل قال ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان قال فالذي كان في معاوية فقال تلك النكراء تلك الشيطنة وهي شبيهة بالعقل وليست بالعقل يعني العقل الذي له نوع من الكمال وقال ابو جعفر عليه السلام في رواية ابي الجارود وانما يداوي الله العباد في الحساب يوم القيمة على قدر ما اتاهم من العقول في الدنيا وقال ابو عبد الله عليه السلام في رواية سليمان الديلمي ان الثواب على قدر العقل بعضا انما كان العقول متفاوتة كما لا تخلصا انما نفع الدقة في الحساب والتكليف في الثواب على مراتب العقول فالاخوي عقلا اشد تكليفا واكثر ثوابا والى بعض مراتب اشير في رواية الحسن بن الجهم عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال فكر عنده اصحابنا وذكر العقل فقال الا يعبأ باهل الدين من لا عقل له وهذه المراتب وان اوجبت الاختلاف في الدقة في الحساب وفي الثواب ولكن لا يختلف باختلافها التكاليف العامة والاحكام الشرعية المتعلقة بعامة الناس بل المناط فيها هو اصل العقل المخالف عن الخلل والضياع والفساد وان كان خفيفا ناقصا بالنسبة الى بعض وكل ناقص بالنسبة الى ما فوقه سفيه كما ورد في شارب الخمر انه سفيه وفي العالم للبنهما في الدنيا انه سفيه وغير ذلك ولكن السفيه المطلق عرفا ولغة لا يطلق الا على من خف عقله بالنسبة الى غالب الناس البالغين عقولهم الى كمالها بحسبهم من اهل المعاش والمعاد اذ فمن نقص عقله عنهم بحيث يسمى سفيها معلما سواء كان النقص لاجل عدم البلوغ حد الكمال كالصبي البالغ او لعدم البلوغ كذلك كالذي بلغ بعد ولكن كانت بطيئة التركان بطيء فهوها وحلاوتها او لبلغ بعد ولكن كانت بطيئة التركان بطيء فهوها وحلاوتها او كان لاجل نقص وخفة في نفس عقله بحيث يستمر على ذلك وهو كالبطيئة التي لا حلاوة لها ولا لطافة فبقران السفاهة المطلقة وعدمها هو عقل غالب اهل المعاملات والمحاورات والمعاد ان من حيث انهم اهل لذلك ونوهم متوهم ان الميزان في كل صنف هو اغلب النفوس في ذلك الصنف فالسفيه منا الذكور الذي اكمل خمس عشرة سنة وهو الذي خف عقله بالاضافة الى اغلب افراد هذا الصنف والسفيه من الانثى من اكمال تسع سنين هي التي قل عقلها بالنسبة الى اغلب افراد هذا الصنف فيحتمل ان البالغ قد يتبين على قسم بحيث يكون على مانة اغلب افراد هذا الصنف من العقل والفطانة والاخر قل عقله بالاضافة

الى اغلب افراده والاول لا يقول انه سفيه فلا ولاية للحاكم في تزويجه بل يستقل بخلاف الثاني فان له ولاية عليها وهذا المعنى الثاني هو الذي ابدى السفيه المدخول في تحجيره العقل الاول لا يخفى ان العقل المحتاج اليه في الرشوم والعادات والمعاش والمعاد وان حد اذا انقص عنه قليلا خفيف العقل او قليل العقل او ناقص العقل على سبيل الاطلاق فانه يقال للذكور والانثى المذكورين فلان طفل خفيف العقل او قليل العقل او مضيع للمال واذا كان كذلك يكون سفيها لان السفاهة لغة وشرعا لم يفسر بغير هذين المعنيين ولا يبعد اغلب افراد هذا الصنف فان اكثر جميع اهل الصنف اد غالبهم اختفاء العقول ولولا ذلك لما صح صدق خفيف العقل او قليله على ابن ست سنين اذا لم يكن اقل عقلا من ابناء سنة وفساده ظاهر ونحن نرى اهل العرف يقولون للاطفال الذين في مبادي بلوغهم لم يكمل بعد عقلهم او بعد قليل العقل واذا قيل له ذلك وكانت السفاهة هي خفة العقل وقلته فلم لا يكون سفيها بل نرى جميع اهل العرف يقولون فلان ليس برشيد او لم يبلغ رشده والرشد ضد السفاهة اجماعا فتأمل واعلم ان هذه الاوصاف عند العوام اطلاق وكل من السفيه والمجانين مراده للآخر ويشامل الفاسق في ذلك ولو صح ما ذكر للزم جواز تزويج بنت تسع سنين المساوية لابن اثنا في العقل بدون الولي ولو لبنت عشرين سنة وكان على هذا الفساد من العقل بل ولو اكثر اذا لم تكن مساوية لابن اثنا في العقل من بنات عشرين سنة احتاجت في التزويج الى الولي وفساده ظاهر ثم ان هذا النقص ايضا مراتب غير محصورة وانواع منكرة فمن ضعفاء العقول من يفحش كثيرا وغيره وفيهم ومنهم من يتكلم بكلمات مستحجنة ومنهم من ينظر ابتظار غير مرغوب وهكذا ومنهم من يصرف المال في مصارف غير لائقة بحاله من غير ولد عالما بفساده وليس له ملكة اصلاح المال في حفظه بل له ملكة التضييع والافساد ومنهم من ليس له ملكة اصلاح المال ومنهم من ليس له ملكة اصلاح الاولاد وهكذا وكل ذلك ناشئ عن خفة عقل ونقصان فيه وان اختلف اناءه وقد يكون له مرتبة من السفاهة ولكن يصلح المال اشد اصلاح ويحفظه اكد حفظ وغير بعيد ما ورد في رواية عبد الله بن سليمان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان الله سبحانه جل وعز وسع في ارزاق المجانين ليعتبر العقلاء ويعلموا ان الدنيا ليست بنال بفهم ولا بحيلة وجميع هؤلاء الاصناف داخلون تحت التكاليف الشرعية ومنادون مع غيرهم في الاحكام الشرعية من الشرعية والوضعية الا خفيف العقل الذي ليس له ملكة اصلاح المال اولا ملكة افساده فانه محجور عليه شرعا عن التصرفات المالية ولا يجوز له العقود والايقاعات المتعلقة بالمال بدون اذن الولي ولا يمنع منه الا قادر على المالية او المستلزم لعدم المال الاجماع والاخبار والآية فهذا النوع من السفيه مخصوص بهذا الحكم فالسفيه المحجور عليه في التصرف المالية هو الذي يصرف الاموال في غير الاغراض الصحيحة عند العقلاء غالبا بالنسبة الى حاله بحيث يعاب عادة للدعرفا وغالبا ولذا فسر الفقهاء جميعا السفيه المذكور في كتاب الحجر بهذا المعنى قال العلامة في القواعد واما الرشد فهو كيفية نفسانية يمنع من افساد المال وصرفه في غير الوجوه اللائقة بالحال

العقلاء وقال ابو حنيفة واما السفيه فهو الذي يصرف امواله في غير الوجه الملايم لافعال العقلاء وقال في الدرر
اما السفيه فهو الذي يصرف امواله في غير الاغراض الصحيحة وقال في الخلاصة والمبذر سفيه وفي التنقيح لا شك
ان المفهوم من الرشد عرفا هو اصلاح المال وعدم الانخداع في المعاملات وفي الغير بالرشد هو الصلاح
في المال وقال في التاتارخانية السفيه هو الذي يصرف امواله في غير الاغراض الصحيحة فلو باع واشترى بغبن فاحش
وبمثل طلاقه وظهاره واقراره بما لا يوجب حدا او قال في الكفاية واما السفيه فهو الذي يضيع المال ولا
يصلحه او يصرفه في غير الاغراض الصحيحة الا انه يحسن الكلام على وجه يكون شيء من ذلك عن ملكة وانتهى الى ان قال لو باع
السفيه لم يمض بيعه وهبته واقراره بالمال ويصح طلاقه وخلعه واقراره بالنسب اذا لم يوجب التهمة
بالمناقضة الى غير ذلك من كلمات الفقهاء وبراهم مطابقة على ذلك وقد فسر السفيه بهذا المعنى في بعض
الروايات ايضا ففي موثقة عبد الله ابن سنان وحذام الا ان يكون سفيها او ضعيفا قال وما السفيه
قال الذي يشتري الدرهم باضعافه قال وما الضعيف قال الابله وفي صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابيه عن جده
اليتيم الهتاف اذا علمت انها لا تفسد ولا تضيع وفي مرسلة الفقيه عن الصادق انه سئل عن قول الله
عز وجل فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال ابناس الرشد حفظ المال ثم هذا التفسير من
الفقهاء وفي الاخبار السفيه غير الرشيد يمكن ان يكون مرادهم من السفيه المحجور عليه في التصرفات
المالية الوارد في قوله سبحانه ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وفي قوله فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم
اموالهم فيكون ما ذكروه بيانا للسفيه المخصوص لا مطلق السفيه ويكون عرفهم في السفيه مطابقا مع عرف
اللغويين من كونه هو خفيف العقل ويمكن ان يكون هذا اصطلاحا وعرفا منهم خاصة حيث ان السفيه
المختلف في بعض الاحكام لغيره هو هذا النوع فكثرة استعمال السفيه قبالا وجب حصول خفيف عرفية
خاصة لهم فيه والمتحصل انه لا شك في ان معنى السفيه في اللغة هو خفيف العقل وناقصه لا في ان السفيه
الذي حكم الفقهاء بحجره هو مفسد المال ومضيعه فانما يكون معنى السفيه واحدا وهذا التعريف المصطلح
يكون للسفيه المحجور عليه في المال ويكون له اطلاقان احدهما اللغوي والآخر المرفية الخاصة للمتشرعة وقد
الامر في ذلك هينا جدا والمتحصل الكل ان الجنون هو فساد العقل وضابطه والسفيه هو خفيف العقل فانه
اذا ذلك مع من له ملكة افساد المال او من ليس له ملكة اصلاحه والاول محط رفع التكاليف وعدم تعلق الاحكام
الشرعية او الوضعية والثاني ليس له اثر في الاحكام الشرعية او الوضعية الا بعض اصنافه الذي هو
من ليس له ملكة اصلاح المال فعلق به الحجر في التصرفات المالية ومن له تحقق الحال في المقام فيحصل له
التخاطي في الاحكام اورد في التعبير هذا الفاضل المتكلم في شرح القواعد في شرح قول المصنف ولا يزوج الحاكم
مجنونا في النكاح على البالغ فاسد العقل فالمجنون او سفيه فانه جعل فساد العقل على قسمين جنون و
سفه ومثله بعض مشايخنا في شرحه على النافع في شرح قول المصنف ويثبت ولايتهما اي الاب والجد

على البالغ مع فساد عقله قال السفه جنون وعلى هذا يكون السفه اطلاقا ان ذلك فاسد العقل بزعمه جنون
وخفيف العقل او هو مع المبذر ايضا ولكن ذلك ينافي ما صرح به جماعة كما مر من ان الجنون اقسام بحيث فساد
العقل وما ذكر في الروضة حيث قال او سفيها بعد قوله لمن بلغ فاسد العقل وبرده ايضا عدم ورود تفسير السفه
بذلك المعنى في كلام لغوي ولا فقيه ولا في خبر مع انه مع قطع النظر عن ذلك مقبول لفاسد العقل الذي ليس
بمجنون ما الدليل على ثبوت الولاية عليه مع انه ليس السفيه بهذا المعنى ولا بهذا المعنى بنفسه لو لم يكن جنونا في
الاخبار والاسباب الادلة الشرعية عين او اثر الا ان يكونا حملا فساد العقل على المعنى الاعم من الجنون او خفة
العقل الموجبة لعدم اصلاح المال ايضا وظنيا الولاية الحاكم في النكاح على ذلك السفيه ايضا او يكون مرادهما
من الولاية اعم من اختيار التزويج وايقاع النكاح مستقلا ومن توقف نكاح المرأة على اذنه كما هو كذلك في
السفيه بمعنى المبذر كما هو الظاهر من كلام صاحب الكفاية في كتاب النكاح حيث قال الولاية ثابتة للابوين
الاب والجد على البالغ المجنون اذا اتصل جنونه بالصغر عند الاصحاب لوطء الجنون بعد البلوغ والرشد في
ثبوت الولاية للحاكم قولان ثم قال بعد كلام وفي ثبوت الولاية للأب والجد وللحاكم في السفه المتصل بالصغر
قولان اقواهما الطاري بعد البلوغ والرشد فلك ان تقول انها للحاكم ثم قال بعد كلام والمجنور على التبذير لا يجوز له
ان يتزوج الا مع الاضطرار فلو فعل كان العقد فاسدا وان اضطر الى التزويج جاز للولي ان يأذن له بشرط رعاية
المصلحة سواء عين الزوجة ام لا الى ان قال وهل يجوز له المبادرة الى النكاح بدون اذن الولي مع امكانه
فيه وجهان ولو تعذر اذن الحاكم جاز له التزويج بدون مقتضى على ما يليق به بمهر المثل فما دونه انتهى بل
صرح بذلك الشهيد الاول في تلك الارشاد في مسئلة ثبوت الولاية في النكاح للوصي على السفيه حيث قال
والحق ثبوتها في البالغ فاسد العقل او سفيها لا بمعنى اجبار السفيه بل بمعنى توقفه على اذن الوصي وكذا
الفاضل الهندي في شرح القواعد حيث قال في شرح قول المصنف لا ولاية للوصي الا على من بلغ فاسد العقل قال
بجنون او سفه مع الحاجة للضرورة الى ان قال ولذا ثبت الولاية عليه للحاكم مع عدم ثبوتها على الصغير الا
ان الولاية على السفيه بمعنى وجوب استيذانه يمكن ارادة الولاية الاجبارية منه فيراد بفاسد العقل المجنون
خاصة انتهى وفي شرح قول المصنف لا ولاية في النكاح الا على ناقص بصغر او جنون او سفه وقال الا ان
الولاية على السفيه انما هي بمعنى توقف نكاحه على الاذن بخلاف الباقين وذلك المقام ان بهما امرين يحسن
للأدلة الشرعية احدهما الجنون وثانيهما السفه بمعنى التبذير وافساد المال والاول رافع التكاليف والتكاليف
مانع التصرفات المالية واما الواسطة بينهما فلا حكم له في الشرع ولا دليل على كونه مؤثرا في اثبات او نفي
سواء سميته سفيها او فساد عقل او غير ذلك فمن ذكر السفه فيما للجنون في اقسام فساد العقل فاما جعل
فساد العقل اعم من الخفة فلا مشاحة في الاصطلاح وان كان في ثبوت حكم الجنون له نظر وان جعل فساد
العقل غير الخفة والسفه بمعنى التبذير وجعله قسيما للجنون والسفه فظاهر بالدليل على ثبوتها للسفه

لم يكن مورد الحكم الشرعي نفيا او اثباتا وحمل لفظ السفيه في بعض الاخبار على ذلك بمجرد الاحتمال لا يصلح دليلا لاثبات الحكم لنا ومن جعل السفه فيما نحن فيه اعم من ان يكون في اثبات الولاية عليه من غير ارادته كما في فساد المثل فان اراد غير الحدة والتبذير يرد عليه ما ذكرناه وان اراد هذه المنوع فان اراد بثبوت الولاية في النكاح عليه توقف تصحيحه على اذنه لا ان يكون له الولاية في ايقاع استقلالا منه وكل ما اراد الاستقلال فعليه الاستدلال واثبات المدعى في كل حال عائدة اعلم ان الولاية من جانب الله سبحانه على عباده ثابتة لرسله واوصيائهم المعصومين عليهم السلام لانهم المالكون والولاة والحكام بعبادهم ازمنة الامور وسائر المناصب دنياهم والمولى عليهم واما غير الرسول واوصيائه فلا شك ان الاصل عدم ثبوته لاحد على احد الا من دل الله سبحانه او رسوله او احد من اوصيائه على احد في امر وح فيكون هو ولي على من دل عليه فيما ولاه فيه والاولياء كثيرون كالفقهاء العدول والآباء والاجداد والاوصياء والازواج والموالي والوكلاء فانهم الاولياء على العوام والاولاد والموصى له والزوجات والمماليك والموكلين ولكن الكلام هنا مقصور على امور خاصة على ثبوت الولاية من دون الامر بالكلام لنا هنا في غير الفقهاء فان احكام كل من الباقين مذكورة في ابواب مخصوصة من كتب الفروع والمقصود لنا هنا بيان ولاية الفقهاء الذين هم الحكام في زماننا الغيبة والنواب من الائمة وان ولايتهم هل هي عامة فيما كانت الولاية فيه ثابتة للامام الا ما اخرجه الدليل او الجملة في ان ولايتهم فيما هي فيه قد وجدت المصنفين يحولون كثيرا من الامور الى الحاكم في زمن الغيبة ويولونه فيها ولا يذكرون عليه دليلا او دليل بعضهم يذكرون دليلا غير تام ومع ذلك كان ذلك عاما مهما غير منضبط في مورد خاص وكذا ترى كثيرا من غير المحتاطين من افاضل العصر وطلاب الزمان اذا وجدوا في انفسهم قوة الترجيح والاقتدار على التفريع يجلسون مجلس الحكومة ويتولون امور الرعية يفتون لهم في مسائل الحلال والحرام ويحكمون باحكام لم يثبت لهم وجوب القبول عنهم كثبوت الحلال ونحوه ويجلسون مجلس القضاء والمرافعات ويجرون الحدود والتعزيرات ويتصرفون في اموال الناس ومجانينهم والسفهاء والغياب ويتولون تكفينهم ويغسلون الاوصياء ويخيسون القوام ويقسمون الاخماس ويتصرفون في مال المجهول مالكه ويوجرون الاوقاف العامة الى غير ذلك من لوازم الرئاسة الكبرى وتريهم ليس بيدهم فيما يفعلونه دليل ولم يجتهدوا في اعمالهم الى سبيل بل اكتفوا بما رأوه وسمعوه من العلماء الاطياب فيفعلون تقليدا بلا اطلاع لهم على محط فتاويهم فيهلكون ويهلكون اذ هم على الله يفترون فرأيت ان اذكر في هذه الفائدة الجليلة وظيفة الفقهاء ونائبه ولايتهم ومن عليه ولايتهم على سبيل الاصل والكلية وليتقدم اولا شطر من الاخبار الواردة نوحي العلماء الابرار المتبعين لمناصبهم ومراتبهم ثم نتبعه بما استفدناه منها كلية ثم نذكر بعد ذلك بعض موارد هذه الكلية فيها مقامان المقام الاول في ذكر الاخبار والادلة بالمقام فنقول ان الاخبار في ذلك كثيرة جدا الا انا نذكر شطرا منها الاولى ما ورد في الاحاديث المستفيضة منها مثل ابي

البصري عن ابي عبد الله ع انه قال العلماء ورثة الانبياء الثانية رواية اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع انه قال العلماء
امناء الثالثة مرسلة الفقيه قال امير المؤمنين ع قال رسول الله ص اللهم ارحم خلفائي قيل يا رسول الله ومن خلفاؤك
قال الذين يأتون بعدي ويروون حديثي وسنتي ورواه في معاني الاخبار وغيره ايضا الرابعة رواية علي بن ابي
حمزة عن ابي الحسن موسى بن جعفر ع وفيها لان امير المؤمنين ع الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها
الخامسة رواية الكوفي عن ابي عبد الله ع قال رسول الله ص الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا
قيل يا رسول الله ص وما دخولهم في الدنيا قال اتباع السلطان فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم السادسة
ما رواه في جامع الاخبار عن النبي ص انه قال افخر يوم القيمة بعلمائي اتحفهم بحلل علمائي افضل
السابعة المروي في الفقه الرضوي انه قال لما نزلت الفقيه في هذا الوقت كثر ذكر الانبياء في بني اسرائيل الثامنة
المروي في الاحتجاج في حديث طويل قبل لامير المؤمنين ع من خير خلق الله بعد ائمة الهدى ومصابيح الدجى
قال العلماء اذا اصلحوا التاسعة المروي في المجمع عن النبي ص انه قال افضل العالم على الناس كفضلي على ادناهم
العاشرة المروي في المناقب قال العسكري عظم العلماء واعرف فضلهم فاني فضلتهم على جميع خلقي الا
النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب وكفضل الآخرة على الدنيا وكفضلي على كل شيء الحادية عشر
المروي في كنز الكراجكي عن مولانا القائم ع انه قال الملوك حكام على الناس والعلماء حكام على الملوك الثانية
عشر الوضع الرفيع المروي في كتاب اكمال الدين باسناده المتصل الى الشيخ في كتاب الغيبة والطبرسي في الاحتجاج
وفيهما واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم الثالثة
ما رواه الامام في تفسيره عن ابائه عن النبي ص انه قال الاستن بهم اليتيم يتيم ينقطع عن امامه لا يهتدي على الوصول
اليه ولا يدري كيف حكمه فيما يبتلى به من شرايع دينه فمن كان من شيعتنا عالما بعلومنا هاديا الجاهل
من شيعتنا اذا انقطع عن مشاهدتنا كان معنا في الرفيق الاعلى قال وقال علي ع من كان من شيعتنا عالما بشريعتنا
فخرج ضعفاء شيعتنا من ظلمة جهلهم الى نور العلم الذي جوناه به يوم القيمة وعلى اسنام من نور
يضيء لاهل تلك العرصات الى ان قال وقال الحسين بن علي ع من كفل ايتاما فقطع عنا محتاما باستتارنا
فواساه من علومنا التي سقطت اليه حتى ارشده وهداه قال الله عز وجل يا ايها العبد الكريم المواسي انا
اولى بك بهذا الكرم اجعلوا اباه ملائكتي في الجنان بعدد كل حرف حرف علمه الف الف قصر الى ان قال و
قال موسى بن جعفر ع ضبط واحد بنقد بتيما من ايتامنا المنقطعين عن مشاهدتنا والتعلم من علومنا اشد
على ابليس من الف عابد الى ان قال وعنه ع انه الكافل لايتام آل محمد ص الهادي لضعفاء محبيه
وموالينا فحي لكل شفيع في كل من اخذ عنك او تعلم منك الى ان قال وقال علي ابن محمد ع لولا من يبقى بعد غيبة
قائمنا من العلماء الداعين اليه والدالين عليه الى ان قال ما بقي احد الا ارتد عن دين الله ولكنهم الاضلون
عند الله عز وجل الرابعة عشر رواية ابي خديجة قال لي ابو عبد الله ع انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من

قضايا فاذا جاءوه بينكم فان قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه الخامس عشر وباب اخر لم اجعلوا بينكم رجلا
من قد عرف حلالنا وحرامنا فانى قد جعلته قاضيا السادس عشر بقوله عمر بن حنظلة وفيها بنظر ايتكم كان
منكم قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فانى قد جعلته عليكم
حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو
على حد الشرك بالله الثامن عشر ما روى عن النبى ص فى كتب الخاصة والعامة انه قال السلطان ولى من لا ولى
له التاسع عشر ما رواه الشيخ الجليل محمد بن الحسن بن على بن بابويه فى كتاب المتقى بحذف الفضول عن سيد
الشهداء الحسين بن على عليهما السلام والرواية طويلة ذكرها صاحب الوافى فى كتاب الامر بالمعروف و
النهى عن المنكر وفيها وذلك بان مجارى الامور والاحكام على ايدى العلماء بالله الامناء على حلاله و
حرامه الحديث الثانى عشر ما رواه فى العلل باسناده عن الفضل بن شاذان عن ابى الحسن الرضا ع فى حديث
قال فيه فان قال فلم وجب عليهم معرفة الرسل والاقرار بهم والاذعان لهم بالطاعة قيل له لانا لما لم يكن
فى خلقهم وفوائهم ما يكملون بمصالحهم وكان الصانع متعاليا عنا وعن جميع ما خلق وكان خلقه لهم وعجزهم عن ادراك الصانع
لم يكن بد بين خلقه وبينهم معصوم يؤدى اليهم امره ونهيه وادبه وهو فصلهم على ما يكون احراز منافعهم ودفع مضارهم
اذ لم يكن فى خلقهم ما يعرفون به ما يحتاجون اليه من مناصحهم ومضارهم فلو لم يجب عليهم معرفة وطاعته لم
يكن فى مجئ الرسول منفعة ولا شد حاجة ولكان اثبات امر عبثا بغير منفعة ولا صلاح ولبطل هذا من صفة الحكيم
الذى اتقن كل شئ فان قال فلم جعل اولى الامر وامر بطاعتهم قيل لعلل كثيرة منها ان الخلق لما وقفوا على حد محدود
وامروا ان لا يتعدوا ذلك الحد لما فيه من فسادهم لم يكن يثبت ذلك ولا يقوم الا بان يجعل عليهم فيه امينا
يمنعهم من التعدى والدخول فيما حظر عليهم لانه ان لم يكن ذلك كان احد لا يترك لذته ومنفعته لفساد
غيره فجعل عليهم قيما يمنعهم من الفساد ويقيم فيهم الحدود والاحكام ومنها انا لا نجد فرقة من الفرق ولا
ملة من الملل بقوا وعاشوا الا باقامة وتدبير لا بد لهم منه من امر الدين والدنيا فلم يجز فى حكمة الحكيم ان يترك الخلق
مما يعلم انه لا بد لهم منه ولا قوام لهم الا به فيقاتلون به عدوهم ويقسمون به فيئهم ويقيم لهم جمعهم وجماعتهم
ويمنع ظالمهم من مظلومهم ومنها انه لو لم يجعل لهم اماما قيما امينا حافظا مستودعا الدروس لذهب
الدين وغيرت السنة والاحكام ولزاد فيه المبتدعون ونقص منه الملحدون وشبهوا ذلك على المسلمين لانا
قد وجدنا الخلق منقوصين محتاجين غير كاملين مع اختلافهم واختلاف اهوائهم وتشتت انحائهم فلو لم يجعل
لهم قيما حافظا لما جاء به الرسول لفسدوا على نحو ما بينا وغيرت الشرايع والسنن والاحكام والايمان وكان
فى ذلك فساد الخلق اجمعين المقام الثانى فى بيان وظيفة العلماء الامرة والفقهاء الاخبار فى امور
الناس وما لهم فيه الولاية على سبيل الكلية فنقول وبالله التوفيق ان كلما للفقيه العادل فوله فى الولاية
فيه امران احدهما كلما كان للنبى ص والامام الذى هم سلاطين الانام وحصون الاسلام فيه الولاية وكان لهم

على رسوله

وعلى الحكمة من سنة العلماء

فللفقيه ايضا ذلك لانا احرجه الدليل من اجماع او نص او غيرهما وثانيهما ان كل فعل متعلق باموره العباد في دينهم او دنياهم لابد من الاتيان به ولا مقربة اما عقلا او عادة من جهة توقف امور المعاد او المعاش لواحد او جماعة عليه او انا طة انتظام امور الدين او الدنيا به او شرعا من جهة ورود امر به او اجماع او نفي ضرر او اضرار او عسر او حرج او فساد على مسلم او دليل آخر او ورود الاذن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفة لمعين واحد او جماعة ولا لغيره بعينه اي واحد لا بعينه بل علم لابد من الاتيان به او الاذن فيه ولم يعلم المامور به ولا المأذون فيه فهو وظيفة الفقيه وله التصرف فيه والاتيان به اما الاول فالدليل عليه بعد ظاهر الاجماع حيث نقل به كثير من الاصحاب بحيث يظهر منهم كونه من المسلمات مما صرح به الاخبار المتقدمة من كونه وارث الانبياء او امين الرسل وخليفة الرسول وحصن الاسلام ومثل الانبياء وبمنزلتهم والحاكم والقاضي والمجتهد فيلهم وانه المرجع في جميع الحوادث وان على يده مجاري الامور والاحكام وانه الكافل لايتام آل محمد الذين يراد بهم الرعية فان من البديهيات التي فهمه كل عامي وعالم ويحكم به انه اذا قال نبي لاحد عند سفره او وفاته فلان وارثي وخليفتي واميني ومنزلتي والحاكم من قبلي عليكم والمرجع لكم في جميع حوادثكم بيده مجاري امور كم واحكامكم وهو الكافل لرعيتي اي له كل ما كان لذلك النبي في امور الرعية وما يتعلق بامته بحيث لا شك فيه احد ويتبادر منه ذلك كيف لا مع ان اكثر النصوص الواردة في حق الاوصياء المعصومين المسدد لهم في مقاماتهم اثبات الولاية والامامة المتضمنين لولاية جميع ما للنبي فيه الولاية ليس متضمنا لاكثر من ذلك سيما بعد انضمام ما ورد في حقهم انهم خير خلق الله بعد الائمة وافضل الناس بعد النبيين وفضلهم على الناس كفضل الله على كل شيء وكفضل الرسول على ادنى الرعية وان اردت توضيح ذلك فانظر الى انه لو كان حاكما او سلطان في ناحية واراد المسافرة الى ناحية اخرى وقال في حق شخص بعض ما ذكر فضلا عن جميعه فقال فلان خليفتي ومنزلتي ومثلي واميني والكافل لرعيتي والحاكم من جانبي والمرجع فيكم في جميع الحوادث لكم وعلى يده مجاري امور كم واحكامكم فهل يبقى لاحد شك في ان له فعل كل ما كان للسلطان في امور رعية تلك الناحية الا ما استثناه وما اظن احدا يبقى له ريب في ذلك ولا شك ولا شبهة ولا يضر ضعف تلك الاخبار بعد الانجبار بعمل الاصحاب وانضمام بعضها ببعض وورود اكثرها في الكتب المعتبرة واما الثاني فيدل عليه بعد الاجماع ايضا امران احدهما انه مما لا شك فيه ان كل امر كان كذلك لابد وان يجب الشارع الرؤف الحكيم عليه والباره قيما ومتولیا والمفروض عدم دليل على نصب معين او واحد لا بعينه او جماعة غير الفقيه واما الفقيه فضلا ورد في حقه ما ورد من الاوصاف الجميلة والمزايا الجليلة وهي كافية في دلالتها على كونه منصوبا له وثانيهما ان بعد ثبوت جواز التولي منه وعدم امكان القول بانه يمكن ان لا يكون لهذا الامر من يقوم له ولا متول له نقول ان كل من يمكن ان يكون وليا ومتوليا لذلك الامر وبحتمل ثبوت الولاية له يدخل في الفقيه قطعا من المسلمين

او العدول او الثقات ولا عكس ايضا كل من يجوز ان يتولى بولاية يقتضي الفقه والميل القول بثبوت الولاية للفقيه يقتضي الثبوت ولاية الغير ستعلم بعد كونه خير خلق الله بعد النبيين وافضلهم والامين والخليفة والمرجع وبيده الامور فيكون جواز تولية وثبوت ولاية بقيناً والباقون مشكوك فيهم بقي ولايتهم وجواز نصرفهم النافذ بالاصل المقطوع بعدكذا الوجوب الكفائي فيما يثبت الامر به ووجوبه فان فقد هذا يتم فيما يثبت فيه الاذن والجواز واما فيما يجب كفاية فالاصل عدم الوجوب على الفقهاء قلنا الوجوب الكفائي عليهم ايضا مقطوع به فايتة الامر انه شك في دخول غيرهم ايضا تحت الامر الكفائي وعدم الاصل بنفسه فان قبل الاصل عدم ملاحظة خصوصيتهم قلنا الاصل عدم ملاحظة جهة العموم ايضا مع ان اثبات الجواز كاف لنا والاعتراض له ثم يثبت له الوجوب فيما يجب بالاجماع المركب ولكن ما ان الكلبان نصب عينك وبين يديك تجربهما في جميع المقامات الفرعية والموارد الجزئية وتندرج تحتهما جميع ما ذكره الفقهاء في المسائل التخصيصية والحاجة الى ذكر الانواع والاصناف من تلك الامور بعد الاحاطة بما ذكرنا الا انا نذكر بعض انواعها تبين الكليتين لما فيها من الادلة الخاصة او الفروع اللازمة بها او لبيان ورود الاذن والامر من الشارع فيه ونذكر بعض تلك الامور التي يكفي في قواعده قال ما خلاصته فالعلة في ضبط ما يحتاج الى الحاكم كل قضية وقع النزاع فيها في اثبات شيء او نفيه او كيفية وكل امر فيه اختلاف بين العلماء كثبوت الشفعة مع الكثرة او الحيف فيه الى القسم كالارش وتقدير النفقات او الى ضرب المدة كالايلاء والظهار او الى الالفاظ كالعان وما يحتاج اليه القصاص نفسا او طرفا والحدود والتعزيرات وحفظ اموال الغيب كالودايع واللقطات انتهى ثم نقول ان الامور التي يجب على الفقهاء ومنصبهم وعلم الولاية فيه كثيرة يعلم موارد بعضها مما ذكرنا وبعضها مما لم نذكرها بل نعلم ان اكثر افعالهم ولايته وعلى الرعية وجوب اتباعهم في فتاويهم وتقليدهم في احكامهم وهي ولايته بكل من الامرين الكليين المذكورين ويدل عليه ايضا من الاخبار والمتقدمة بخصوصها المروي عن تفسير الامام ثم ومقبولة عمر بن حنظلة اما الاولى فلان الائمة على ترغيب العالمين بعلومهم الى هذه الجهال بالشريعة وحثهم على اخراجهم من ظلمات جهلهم الى نور العلم الذي اعطوه وعلى مواساتهم مع ايتام الائمة الذين هم الجهال بالشريعة من علومهم التي مفتقرة اليهم وعلى تفقدهم الجهال وتسليمهم من علومهم وعلى تكفلهم لايتام آل محمد ثم وهذا يتم القضاء ودعوتهم الى العلوم ودلالتهم عليها وبثوت الجواز بل الرجحان يثبت الوجوب الكفائي بالاجماع بل الضرورة كما ثبت ذلك ايضا وجوب اتباع الناس لهم فيما دعوهم وهدوهم وواساهم ودلوهم فان قيل المصرح به في تلك الروايات الترغيب في تعليم علومهم ومن اين يعلم ان ما استنبطه فقهاء العلماء هو علوم الائمة قلنا الاشكال انما ليس المراد ان علومهم بحسب علم الغيب لما ترى بما يعلمه انه من علومهم فاراده غير ذلك تكليف بما لا يعلم بل بما لا يطاق فيكون المعنى من علومنا بحسب جعله ولا شك ان علوم

العلماء علوم الائمة بزعم العلماء وبحسب علمهم فان قيل الا نسلم ان ما يعلمونه انما هو من العلوم فان منه ما ليس علما وانما هو ظنون يجب العمل بها لاجل الخصم فلنا الظن المنتهي الى العلم علم فاذا ظن وجوب التورة لاجل خبر واحد وعلم بحجية الخبر بالدليل القطعي يعلم وجوب التورة واما الظن الغير المنتهي الى العلم فهو ليس بما نتكلم فيه فان قيل هو حجة في حقه وفي مقلده بعد ثبوت وجوب تقليده عليهم فهو معلوم وعلم في حقه دون حق الغير فلنا هذا تخليط واشتباه كيف وان المظنون من الخبر الواحد وهو وجوب التورة مظنون دون وجوبها عليه خاصة والمعلوم من الادلة العلمية هو حجية الخبر الواحد اما مظنونا او لكل من كان مثله لا لهذا الشخص بخصوصه فانه لا دليل على حجية مخصوصا هذا الشخص على هذا فيعلم هذا ان خبر الواحد واجب العمل مظنون من الخبر انا التورة واجبة كل فيعلم وجوب التورة كل نعم لما لم يكن علم غير المعصوم حجة على غيره يحتاج جواز اتباع علمه للغير او وجوبه الى دليل وهذا الخبر وما يؤدي مؤداه من ادلة جواز التقليد او وجوبه دليل على حجية علمه لمن يقلده ايضا ومحط دلالة الثانية عموم قوله فاذا حكم بحكمنا فانه لا يمكن ان يكون المعنى اذا حكم بما هو معلوم عندنا معه انه حكمنا اذ لا يكون حينئذ حاجة الى قبول قول الغير والرجوع اليه بل تمة الحديث الدالة على اختلاف الخبر صريحة في جعل السامع بالحكم فيكون المعنى اذا حكم بحكم بنسبة البنا او ما هو حكمنا باعتقاده يجب القبول وليس المراد بالحكم خصوص ما يكون بعد النزاع لا عمومه لغة وعرفا وعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه ومنه يظهر امكان الاستدلال برواية ابي خديجة لان القضاء ايضا بمعنى الحكم ويدل على المطلوب ايضا اخبار اخر كثيرة كالمروي في الامالي باسناده عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال يرفع الله اي بالعلم انواما فيجعلهم في الخير قادة يقتبس آثارهم ويهتدي بفعالهم وينتهي الى آرائهم والمروي في غوالي اللآلي عن بعض الصادقين عليهم السلام ان الناس ارتعته وجل يعلم وهو يعلم انه يعلم فذاك مرشد حاكم فاتبعوه ورواية محمد بن مسلم المروية في الكافي وفيها فانهم العلم والعلم من حملة العلم والمروي في الاحتجاج عن مولانا الكاظم عليه السلام انه قال لفتية واحد منهم افتقدتهم من بيتنا المنقطعين عن شاهدنا بتعليم ما هو محتاج اليه الرشد على ابليس من الف عابد وفيه ايضا عن ابي محمد العسكري عليه السلام فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه ويدل عليه ايضا مفاهيم الاخبار المنيفة الناهية عن الافتاء بغير علم ومن غير العلم بالناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والمبين لصفات المعنى وامر الائمة بعض اصحابهم بالافتاء وامر الناس بالرجوع اليهم والاخبار المنكرة المتضمنة لان الله سبحانه لا يدع الارض خالية عمن يعرف الناس حلالهم وحرامهم ولئلا يلبس عليهم امورهم كما في رواية عبد الله الغاري عن اسعد عليه السلام قال ما زالت الارض الا وفيها من يعرف الحلال والحرام ويدعو الى سبيل الله والمروي في اكمال الدين عنهم ايضا قال ان الله تبارك وتعالى لم يدع الارض الا وفيها عالم يعلم الزيادة والنقصان ولو لا ذلك لالتبس على المؤمنين امورهم والحجة والعالم فيها الاجمال على الامام المعصوم الغائب لانه لا يعرف

الناس مسائلهم ولا يدعوهم الى سبيل الله ولا يبين لهم امورهم ويدل على المطلب ايضا الاجماع القطعي بل الضروري الديني بل ضرورة جميع الاديان فان الكل قد اجمعوا على امناء العلماء العوام وعلى ترك الانكار في تقليد غير العلماء لهم من غير مبالغة لهم من الانكار بل ترغيبهم عليه بحيث قد تم على تركه بل لهذا امر واضح لكل عاقل حتى النسوان والصبيان لانهم يرجعون فيما لا يعلمون الى العلماء وليس هم كل عاقل بان ما لا يعلم من احكام الدين يجب اخذه من العالم اضعف من علمه بوجوب الصلوة وكونها مثلا اربع وكذا يدل عليه ايضا انه لا شك ان الرسول ﷺ مبعوث على العالم والعامي وليس بعثه مقصورا على العلماء وان احكامه مقررة للفريقين من غير فرق بينهما ولا شك ايضا انه لم يقرر هذه الاحكام لكل احد حتى من لم يتمكن من الوصول اليها وتحصيلها بعد التتبع والاجتهاد ولم يخصصها ايضا بمن وصلت اليه هذه الاحكام مزدوجة بقيد وفصل بل اتى بها وامر بالفحص عنها فحصا تاما بمعنى انه امر بالفحص عن احكام الرسول بل وجوب هذا الفحص مما يحكم به العقل القاطع فمن وصل اليه بعد الفحص فهو حكمه والا فهو معذور وكذلك من العلماء والعوام بالفحص مأمور وفي تركه غير معذور ثم ان الفحص تارة يكون بالفحص عن مأخذها ومداركها واستنباطها منها بعد فهم المراد منها وعلاج معارضتها ودفع اختلالاتها ودفع شبهاتها ونحو ذلك واخرى بالفحص عن فصل ذلك ومن البديهيات القطعية ان امر غير العلماء في زمان من الازمنة بالفحص بالطريق الاول يوجب العسر الشديد والحرج العظيم واختلال امر المعاش وتعطيل اكثر الامور وسيما بعد ورود الدهور وغير العلماء الذين يجهل لهم الاجتهاد بحصر طريق فحصهم المكلفين به في جميع الازمنة بالسؤال عن فحص بالطريق الاول فيكون واجبا عليه قد يتوهم ان المرجع في التقليد الى افادة الظن وقد بينا فساده في كتاب مناهج الاحكام فوائد الاولى اعلم ان فيهما مسئلتين احديهما ثبوت ولاية الافتاء للفقيه ووجوب الافتاء عليه كفاية والثانية وجوب التقليد على العامي وكلتاهما مسئلة زمانية وجميع الادلة المذكورة يثبت المسئلتين وادلتهما والمسئلة الاولى متضمنة لحكم الفقيه فيجب عليه الاجتهاد فيها والثانية لحكم العامي وحيث لا يجوز له التقليد له في هذه المسئلة لاستلزامه الدور ويجب عليه فيها الاجتهاد بنفسه ايضا وعلى ذلك المسئلة باجتهاده وقد يتكلم فيها الفقهاء لاجل تحصيل العلم بحكم العامي والتقرير حال الاجماع فيها بل قد يحتاج الفقيه اليها ايضا حيث يضطر الى التقليد لضيق الوقت عن الاجتهاد ونحوه وبالجملة ان مستند الفقيه في المسئلتين هو الادلة المذكورة باجمعها واما مستند المقلد في العالم هو الدليلان الاخيران اي دليل الاجماع ودليل بناء التكليف واما غيرهما فليس من شأن غالب المقلدين الاستناد اليه لتوقفه على اثبات حجية الاحاد وعلاج المعارضة والاجتهاد في وجوه الدلالات ونحوها الثانية كما يجب على العامي الاجتهاد في هذه المسئلة يجب عليه الاجتهاد في تعيين الفقيه الذي يقلده من بين اصناف الفقهاء من الاصولي والاخباري والحي

والمبتدع الاعلم وغيره والمتجزي والمطلق وطرق اجتهاده فيه سهل لا صعوبة فيه ذكرناه في منهاج تقليد الاموات من كتاب مناهج الاحكام ولم نذكره هنا لخروجه عما نحن بصدده والثالث مورد وجوب الافتاء والتقليد وهو الذي فهمه الفقيه من قول الشارع ونسبه اليه وبنسبطه اراده من الامور المتعلقة بالدين الفرعي سواء كان حكما شرعيا او وضعيا او موضوعا او محمولا او متعلقا للاستنباط او غير ذلك من حيث هو موضوع او محمول او متعلق للحكم الديني لا مطلقا وبالجملة كلما يخبره من الامور الفرعية الدينية مثلا اذا استنبط الفقيه ان الخمر نجسة وان هذه الخمر هي العصير العنبي وان نجاستها عيانا عن كونها واجب الاجتناب في الصلوة فيجب افتاؤه بذلك ويجب على مقلده تقليده في ذلك فيقلده في تبيين الموضوع وهو الاخضار بالعصير العنبي وفي معنى المحمول وهو كونه واجبا الاجتناب في الصلوة وفي الحكم وهو ثبوت المحمول للموضوع ولا يجوز للمفتي حواله المقلد في فهم الخمر والنجاسة الى العرف او اللغة ولو كانا مخالفين لما فهمه بعد فهمه ان مراد الشارع من الخمر النجس هو العصير العنبي ومن النجاسة ما ذكرا الا اذا استنبط ان مراد الشارع ايضا هو المعنى العرفي فيفتي بان الخمر العرفي نجسة عرفا ولو فهم المقلد من الخمر معنا عرفيا لا يفيده في هذا المقام اذ لا دليل للفقيه دليلا على التجوز او اختلاف العرفين او غير ذلك وان علم المقلد انه ليس للفقيه قرينة ولا دليل على هذا التعيين وان عليه يجب الرجوع الى العرف بكون هو بنفسه مجتهدا في هذه المسئلة ثم لو لم يكن الخمر مثلا محكوما من الشارع بحمل المقلد فيه بما فهم وكذا اذا حكم الفقيه باناء الذهب غير جايز الاستعمال وفسر الاناء بما يشمل المكحلة وطرف المراة والاستعمال بما يشمل دهن الوجه في المراة ايضا فانه يجب على المقلد قبول الحرمة فيها فتدبر ولا يجوز له ان يقول لا تقليد في الموضوع لشمول جميع الادلة لهذا الاستنباط ايضا لانه اخبار عن قول الشارع نعم لو قال الفقيه ان مراد الشارع الاناء والاستعمال العرفيين يجب على المقلد قبوله ولو اختلفا حينئذ في فهم المعنى العرفي لا يجب فيه التقليد لانه ليس اخبارا عن قول الامام بل ان قال الامام حرم الاناء العرفي ولكني افهم ان العرف يحكم بكون ذلك اناء فهذا اختلاف فيما رجع الى العرف ولو قال المقلد اني اعلم ان مراد الشارع الاناء العرفي فهو نفسه يكون مجتهدا في هذه المسئلة وبالجملة الثابت من الادلة هو وجوب الافتاء والتقليد في جميع ما يحكيه عن الشارع وينسبه اليه من الامور الشرعية الفرعية من حيث هو هو واما غير ذلك فلا يجب على الفقيه فيه افتاء ولا على المقلد القبول نعم لو حكم في مقام القضاء والشارع فلا يقبل قوله في غير مقام المرافعة في رؤية الهلال ووقوع النجاسة في هذا الاناء ووقوع الذكاة على ذلك الحيوان ونحو ذلك نعم لو اخبر فيها عن قول الشارع ليفيد دليل عليه فذلك الاخبار انما هي عاده في احكام الائمة عليهم السلام وقضاياهم ونحو ذلك ولا يشمل شيئا من امثال رؤية الهلال وبالجملة جميع الاخبار والامر بالرجوع الى الفقهاء وحكمهم وارادتهم انما يتعلق بالدعاوي والخصومات

الخصوص والفتوى في الاحكام الشرعية لا يتوهم شمول قوله حكمنا في المقبولة للحاكم كذلك من احكامهم ممنوع جدا واما قوله في التوقيع واما الحوادث الواقعة الخ فيدل على الثاني منه وجوب الرجوع اليهم وهو مسلم والكلام فيما يحكم به الفقيه حينئذ فانه لا شك في انه اذا ثبت عند الفقيه الهلال مثلا وافتى بوجوب صوم فيه ايضا لكون فتواه كذلك يجب القبول واتما الكلام فيما يفتي به ولا يدل الرجوع اليهم انهم اذا قالوا ثبت عندنا الهلال يجب الصوم او الفطر بل هذا ايضا واقعة حادثة يجب الرجوع فيها اليهم فاذا ثبت ذلك عندك فما حكمنا او الاجماع والضرورة ايضا غير متحقق فيه والدليل العقلي المتقدم ايضا لا يجري في غيره اذ ما اخذ هذه الامور لبس منحصرا بالادلة الشرعية لوجب وجوب التفحص عنها العسر والحرج او التقليد الا انه ما ذكرناه في القسم الثاني انما هو من باب الاصل ويمكن ان يوجد في مورد جزئي دليل على وجوب قبول قول الفقيه كما استدل لذي مسئلة رؤية الهلال بصحيحة محمد بن قيس ولكنها غير تامة كما ذكرنا في موضعه الرابعة اعلم ان اهل هذا الامر ثلاثة المجتهد وغير المجتهد ومرادنا من المجتهد من كانت له ملكة الترجيح وقوة الاستنباط من مظان الاحكام الشرعية مرادفا لها التفصيلية والاشك في جواز التقليد الثاني بل وجوبه فيما لم يحط به بل في فاضل الاحتياط ايضا واما الاول فاما اجتهد في المسئلة فعلا او افتى على الاول لا يجوز له التقليد اجماعا وما لا يدخل تحت شئ من ذلك ايضا كما سيظهر وجهه وعلى الثاني فاما لا يتمكن من الاجتهاد لضيق وقت او فقد شرط ونحوه او يتمكن فعلى الاول فالظاهر جواز التقليد بل وجوبه له لكثير من الاخبار المذكورة بل الاجماع والدليل العقلي وعلى الثاني لا يجوز له التقليد بل يجب عليه الاجتهاد او الاحتياط بعد اجتهاده فيه وكانه اجماعي ايضا لاصالة عدم حجية قول الغير وعدم كونه حكما في حق الغير وعدم ثبوت الاجماع فيه وعدم جريان الدليل العقلي لامكان الرجوع الى الادلة الشرعية له ولا يتوهم شمول بعض الاخبار لمثل ذلك ايضا لانها بين ما لا عموم فيه ولا اطلاق يشمل مثل ذلك وبين ضعيف غير نحرير في المقام او منصرف للعوام او الضعفاء او الجاهل او نحو ذلك مما لا يصدق على مثل ذلك التحرير او غير معلوم صدقه او مشتمل الامر دال على الوجوب المنتفي في حق مثل ذلك قطعا فيرجع الى التخصيص وتوهم امكان اجزاء الاستصحاب في حقه ضعيف لتغير الموضوع ومعارضته مع استصحاب حال العقل ومسئلة الافتاء والتقليد فروع اخر مذكورة في كتب الاصول الخامسة لا يتم للفقيه المفتي ان يعلم بما يجب فيه الافتاء عليه مما لا يجب فقول الفقيه الجامع لشرائط الافتاء في بلد المستفتي او في مكان لا يتيسر الوصول اليه اما واحدا او متعددا فان كان واحدا فاما ان يكون وقت السؤال وقت الحاجة الى السؤال اما من جهة كونه وقت العمل او من جهة عدم امكان السؤال وقع العلم بانه يحتاج اليه في وقت او لا يكون فعلى الثاني لا يجب على المفتي الجواب لاصالة عدم الوجوب وعلى الاول يجب الافتاء ان اجتهد

فيه والاجتهاد ثم الافتاء ان لم يجتهد اذا اتسع الوقت للاجتهاد ان كان السؤال مما يجب على المستفتي علمه
او يضر به جهله وبالجملة اذا كان السؤال عن واجباته ومحرماته او عما يدفع ضرره الحاصل به عن نفسه كما اذا
سئل عن خيار الغبن بعد البيع بما فيه غبن وجب الجواب ان كان من المستحدثات بالنسبة الى سائر الفتاوى ايضا لكونه
شيئا للمسلم وجوابا عن سؤاله ولا يجب الافتاء في غير ما ذكر من انواع المعاملات والايقاعات مثلا لا يجب
على العامي الجواب عن سؤال من يسأل عن سقوط خيار الغبن اذا اراد ايقاع المعاملة بوجه يسقطه
مثلا ونحو ذلك وان كان متعددا الى ايجاب اعتقاد المستفتي فان علم المفتي اصابته في ذلك الاعتقاد لا يجب
عليه الافتاء عينا ايضا بل يجب كفاية وان قال المستفتي انا اريد تقليدك الا يتعين له تقليده
وكذا ان علم خطأه مع عدم تقصيره وان كان له تنبيهه على خطأه من باب الارشاد والهداية وان كان لاجل
تقصيره في السؤ يجب عليه الافتاء لانه يكون الجواب عليه واجبا عينيا وان لم يعلم خطأه او اصابته واحتمل
كونه مصيبا لا يجب عليه الافتاء ايضا وان تعدد المفتون ولم يعرفهم المستفتي بالاعتقاد الانحصار يجب عليه
احد الامرين من الافتاء او الارشاد الى غيره ان طلبا الا كفاية في معرفة المجتهد باخبار مجتهد اخر وخلاصة المقال
انه كلما يجب فيه على المستفتي السؤال يجب على المفتي الجواب فان وجب على الاول السؤال عن ذلك هنا
يجب عليه الجواب كذا ونا يجب عليه عن احد الفقيهين يجب عليه الجواب كفاية وكذا ما يضر والمستفتي
بجهله يجب عليه الجواب اتفاقا عينا او كفاية ولا يجب في غير ذلك ودليل الكل الاجماع مضافا في الاولين
الى قوله سبحانه ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك
يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والمروي في الصافي عن النبي ص انه قال من سئل عن علم يعلمه فكتمه الجم يوم
القيمة بلجام من نار وروى في احتفاق المحابر هكذا من علم علما وكتمه الجمه الله يوم القيمة بلجام من النار
ومن رواه في الكافي باسناده عن ابي عبد الله ع انه قال قرأت في كتاب علي ان الله لم يأخذ على الجهال عهدا
بطلب العلم حتى اخذ على العلماء عهدا بذل العلم للجهال والاخبار مخصوصة بالواجبات لانها التي
اخذ العهد على الجهال بطلبها واثما قد مهما وان كانت غاية الامر ان صدق الكتمان في الامة الشريفة
على سكوت غير ابه في مستحب او مباح او معاملة غير معلوم سيما بعد انتشار الجميع في كتب
الاحاديث والفقه من العربية والفارسية فان المنهي عنه الكتمان المطلق دون الكتمان عن شخص خاص
والروايتان الاخيرتان ضعيفتان غير معلوم انجبارهما بهومهما ومع ذلك روى في الكافي باسناده عن ابي
الحسن موسى ع قال دخل رسول الله المسجد فاذا جماعة فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما
العلامة قال اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها وايام الجاهلية والاشعار والعربية قال فقال النبي
ص ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي ص انما العلم ثلاثة اية محكمة او فريضة عادلة او
سنة قائمة وفي رواية اخرى الاية المحكمة اصول العقايد التي يبنى عليها الايمان المحكمات والفريضة العادلة تقسيم
المواريث

الاخلاق وعدالتها كتابه عز وجل وسنته القائمة وشرايع الاحكام ومسائل الحلال والحرام وروى ايضا باسناده عن ابي عبد الله ع يقول وجدت علم الناس كلهم في اربع اولها ان تعرف ربك والثاني ان تعرف ما صنع بك والثالث ان تعرف ما اراد منك والرابع ان تعرف ما يخرجك عن دينك والمراد من الاول واضح ومن الثاني علم نفس الانسان وصفاتها وما يعود اليه من النشاة الاخروية وما يوجب شكر المنعم ومن الثالث الفضايل النفسانية والاوامر الشرعية ومن الرابع الرذايل النواهي ويخرج من هاتين الروايتين كثير مما ليس الروايتان المرسلتان المتقدمتان بل يمكن ان يوجد خلو معاني الثلثة المذكورة في الرواية الاولى عن اجمال ولا جله يدخل الاجمال في العمومات ايضا فتامل ومنها القضاء فلهم ولاية القضاء والمرافعات وعلى الرعية الترافع اليهم وقبول احكامهم ويدل على ثبوتها لهم مع الاجماع القطعي بل الضرورة والقاعدة بان الكلي ان المتقدمتان المروي عن كمال الدين والتوقيع الرفيع ومقبولة ابن حنظلة وروايتا ابي خديجة المتقدمة جميعا في صدر المسائلة والمروي عن الغوالي المتقدم في الامناء ورواية داود بن الحصين عن ابي عبد الله ع في رجلين اقتضا على عدلين فجعلا بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قولهما بقضي الحكم فقال ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا وارجحهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الاخر ورواية البصري عن ابي عبد الله ع قال سئل عن رجل يكون بينه وبين اخ له مسالة فدعى حقا فتقاضيا الى رجلين الى ان قال ينظر الى اعدلهما واعلمهما في دين الله فيمضي حكمه والنظر وجوب القضاء على الفقيه الاجماع فان المحدث في البلد فيضا والا فكفاية على التفصيل المتقدم في التقليد ولا بصير باختيار المدعي احد المجتهدين واجبا عينا عليه وان كان اختيارا وملك المدعي الاصل الا ان يكون بحيث لا يجوز له الرجوع الى الاخر ومنها الحدود والتعزيرات واختلفوا في ثبوت ولايتها للفقيه في زمن الغيبة فذهب الشيخان الى ثبوتها له واختاره الديلمي والفاضل في كتبه والشهيدان وصاحب المهذب وصاحب الكفاية والشيخ الحر بل اكثر المتاخرين بل ادعى بعضهم عليه الاجماع في مسئلة عمل الحاكم بعلمه في حقوق الله ونقل عن الحلي منعها وظاهر الشرايع والنافع التردد والاول هو الحق للقاعدتين المتقدمتين مضافتين الى رواية حفص ابن غياث المتقدمة منعها لو كان بالشبهة قال سئلت ابا عبد الله ع من يقيم الحدود السلطان او القاضي فقال اقامة الحدود الى من اليه الحكم وبؤيده رواية ابي مريم قال قضى امير المؤمنين ع ان ما اخطات القضاة في دم او قطع فعلى بيت مال المسلمين ورواية ابي عقبة الواردة في حكاية ابي عبد الله ع مع جعل الاقضى ابن هبيرة وفيها باعجلان ما الظن ابن هبيرة وضع على قضائه الاقفيها قال اجل قال باعجلان تجمع بين المرء وزوجه قال نعم قال وتفرق بين المرء وزوجه قال نعم قال وتقتل قال نعم قال وتضرب الحدود قال نعم قال وتحكم في اموال الناس قال نعم الحديث ولا يبعد دلالة ايضا بالاطلاق على قول تولاه سبحانه فاقطعوا وقوله عز

شاة او جلد او نحوهما و يمكن الحذر فيه بعدم معاوضته بمثل ذلك الخطاب لمثل الفقهاء وهل ذلك لعلم على سبيل الوجوب او الجواز الظاهر من القائلين بثبوت الولاية لهم الاول حيث استدلوا بالاطلاقات الاوامر بانفاذ قضاء الحدود الى المفاسد وصرحوا بوجوب مساعدة الناس لهم وهو كالظاهر الاجماع المركب وقول امير المؤمنين ع في وصيته سيتم الطويلة التي رواها المشايخ الثلثة لولا ودعة في حد او اتلف تعد فيك لبنيت ع فيها اخبر به من بنائها محدثة من عطل حدا من حدود الله فقد عاند في طلب بذلك مضادة لله تعالى وتغير مستحل حدوده ولا طالب بمضادة ذلك ولا مفتيح احكام ملك الحديث يمكن الاستدلال بعموم هذه الرواية على نفس ثبوت هذه الولاية ايضا للفقهاء ثم ما ذكروا ان اختص بالحدود ولكن يبعد ي التعدي الى الاجماع المركب ظاهرا الى ان الظاهر دخول التعزيرات في الحدود ايضا ومنها اموال الباغي وبغاة ولايتها للفقهاء الجامعين لشرائط الحكم والفتوى اجماعي بل ضروري وحكاية الاجماع وعدم الخلاف فيه مستفيضة بل متواترة ويدل عليه اولا الاجماع المنقول ثانيا الآية الشريفة وهي قوله سبحانه ولا تقربوا اموال اليتيم الا بالتي هي احسن فانه لك على جواز قربانه بالتي هي احسن لكل احد من الناس ومنهم الفقهاء فيجوز لهم قطعا وكذا يجوز قربه لغيرهم مع اذن الفقيه ايضا كذلك واما بدونه فجوازه من الآية غير معلوم لجواز ان يكون الاحسن كونه مع اذن الفقيه الذي بيده مجاري الامور والمرجع في الحوادث والمجدد الحاكم والقاضي من جانب الامام وابن الرسول تكافل الايتام وحسن الاسلام ووارث الانبياء وعبر لهم واعلم بوجوه التصرف بل يظهر منه عدم جواز قرب الغير بدون اذنه وثالثا القاعدة الثابتة من القاعدتين المتقدمتين وبيانها انه لا شك ولا ريب في ان الصغير ممنوع عن التصرف في ماله شرعا اجماعا ونصا كتابا وسنة وقد نصب من جانبه سبحانه احد لحفظ امواله و اصلاحه والتصرف فيها بما يصلح او نصب الاول غير جائز على الحكيم المتعال عقلا كما صرح به في وجه العلل المتقدمة ايضا ويدل عليه استقراء الاخبار بان الشارع لم يدع شيئا مما يحتاج اليه الامة الا بينه لهم ولا شك ان هذا اشد مما يحتاج اليه بل يظهر في الاكثر في الضرر والضرار فحينئذ الثاني وهذا المنصوب لا يخلو اما ان يكون معينا او لا على التعيين اي كل من كان وعلى التعيين اما ان يكون هو الفقيه او الثقة العدل العدد القول بتعيين آخر وعلى التقادير الثلث يكون الفقيه منصوبا فهو المتعين والباقي مشكوك فيه مع ان المرجحات المتقدمة للتعيين الفقيه موجودة ايضا ووجه الاخبار المتكثرة كصحيحة ابن بزيع قال سئل رجل من اصحابنا ولم يوص فرفع امره الى القاضي الكوفة فضرب عبد الحميد فيهم فمات له وكان الرجل خلف ودائع صغارا وايتاما وجواري فباع عبد الحميد المتاع فلثا الاولاد بيع الجواري ضعف قلب في بعض اذ لم يكن المبتاع له وصيته وكان قيامه بهذا امر القاضي لان فرج عند ذكرنا ذلك لابي جعفر ع فقال له يموت الرجل من اصحابنا ولم يوص الى احد وخلف الجواري فيقيم القاضي جلاما منا لبيعهن او قال يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لان فرج فما ترى في ذلك فقال ع اذا كان القيم به مثلك او مثل عبد الحميد فلا باس وجه الدلالة ان

مثل عبد المجيد اذا اراد بيع العقار والعدالة او العدالة الخاصة على التقدير بن يجوز التصرف للفقيه
ولا شك ان نصب قاضي الكوفة لا مدخلية له في ذلك بيض ومصحح ابن وهبان سئل ابا الحسن موسى
عز وجل بينه وبين قرابته بنات وتولد لاولاد اصغار او تولد مما يملك غلمان وجواري وله بوص فما ترى فيمن
يشتري منهم الجارية تتخذها ام ولد وما ترى في بيعهم فقال اذا كان لهم ولي يقوم بامرهم باع عليهم وينظر
لهم وكان مأجورا فيهم فلك فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية تتخذها ام ولد فقال لا باس بذلك اذا باع
عليهم القيم الناظر لهم فيما يصلحهم فليس لهم ان يرجعوا فيما باع القيم لهم الناظر لهم فيما يصلحهم وجعل الاله
انما دل على ثبوت الولاية لغير الاب والجد والوصي حيث انتفت هذه الثلثة في المولى واما الاب والوصي
فعلم واما الجد فلانه ايضا لو كان ولكان هو المتولي لامرهم لذكره وبعد ثبوت الولاية لغير الثلثة يثبت للفقيه
بالاجماع وصحح ابنها عيل بن سعد عن الرجل يموت بغير وصية وله ورثة صغار وكبار اله يحل شراء خدمه
ومتاعه من غير ان يتولى القاضي بيع ذلك فان تولاه فاضر قد تراضوا به ولم يستعمله يستحلفه الخليفة ايطيب الشراء منه
ام لا قال اذا كان الاكابر من ورثته معه في البيع فلا باس به اذا رضي الورثة بالبيع وقام عدل في ذلك وموثقة
سماعة قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل مات وله بنون وبنات صغار وكبار من غير وصية وله خدم و
مماليك وعقد كيف يصنع الوصي بقسمة ذلك الميراث قال ان قام رجل ثقة فاسهم ذلك كله فلا باس
وجه دلالة هاتين الروايتين انهما دلتا على جواز بيع العدل وقيمة الثقة ولا شك في صدقهما على الفقيه
الجامع الشرائط والمروي في الفقه الرضوي انه قال لربي القبيلة وهو وصيهما وقالهما ان يتصرف للبتيم
بما انه فيما يراه حظا وصلاحا وليس عليه خسران وله الربح والربح والخسران للبتيم وعليه وقد يثبت
من هذه الادلة بضميمتها ثبوت الولاية للفقيه على الايتام في اموالهم بمعنى جواز تصرفه فيها ونفوذ بيعه
وشرائه ومعاملاته وهذا يخرج عن اصل عدم جواز التصرف في مال الغير وعدم نفوذ التصرفات و
ههنا قوائم الاولى هل هذه الولاية ثابتة مطلقا او بعد انتفاء الاب والجد والوصي الظاهر عدم الخلاف
في الترتيب انها مخصوصة بصورة انتفاء هؤلاء ولم يثبت من الادلة ان يدين ذلك بيض واما الاجماع فظاهر
واما الاية فلعدم معلومية كون قرب الفقيه مع وجود احد الثلثة بدون اذنه احسن واما الدليل العقلي
فلعدم جريانه مع احد هؤلاء واما الروايات فكلها واردة في صورة فقد الاب وغير الرضوي في صورة
فقد الوصي ايضا واما هو وان شمل بظاهره لصورة وجوده ايضا الا ان ضعف المانع عن العمل في غير صورة
الانحياز يمنع من العمل بعمومه واما الجد فان شملت الروايات باطلاقها صورة وجوده ايضا الا ان ادلة ثبوت
الولاية للجد المذكورة في مظانها تخصصها بصورة انتفائه مضافا الى كون ذلك الاطلاق مخالفا للعمل الاصحاب
بحيث اذا لم يكن معمولا به ثم ادلة ثبوت ولاية هذه الثلثة فذكرها ابن بزيج وظيفة هذا المقام الثاني الظاهر
من صحيح اسمعيل وموثقة سعد ان كان جواز التصرف في اموال البتامى لكل واحد من عدول المسلمين

الاولى هل هذه الولاية للفقيه على الايتام ثابتة مطلقا او بعد انتفاء الاب والجد والوصي

ونفاذها وثبوت الولاية له ومال اليه المحقق الاردبيلي قدس سره في شرح الارشاد ايضا بل الروايتين الا انه خالف المشهور الثابت بالتتبع وحكايات الاجماع على اختصاص جواز التصرف من العدول او العدل بصورة فقد الفقيه فلا يكون مولا بد ايضا الى عدم كون تصرفه احسن في صورة امكان الوصول الى الفقيه والى اشعار الرضوي بل ظهوره في الاختصاص بالفقيه وكذا ثبوت نحو الطول المتقدمة في سند الفائدة المعتبرة بان مجاري الامور بيد العلماء فهي تخصص اطلاقات الولاية بعد الشك المذكور بل التنافي مع وجوده وعدم تمام الوصول الى المهم الثالث بعد ما عرفت من اختصاص الولاية الثابتة بمعنى جواز التصرف وقوف نفوذه في الفقيه نعم عدم جواز تصرف غيره لاصالة عدم جواز التصرف وقال الشهيد ره وغيره يجوز اجماعا ونقل في التذكرة لا خلاف احد كما شاع اخبارا والاخبار في المروي عن صاحب الزمان عج الاجمال احدان يتصرف في مال الغير بغير اذنه والنهي في الآية الشريفة عن قرب مال اليتيم الا التي هي احسن لو سلم كون تصرف غير الفقيه بدون اذنه احسن فيكون حراما مضافا الى عدم نفوذ مثله لان غير الفقيه الى الاصل ومفهوم الشرطي صحيحي ابن بزيع وابن رئاب بعد تعذر الجزء بتعذر الجزء بوجوب بيع الفقيه لعوض التصرف فيها للنكرة الواقعة في سياق اثبات عدم جواز تصرف الغير بدون اذن الحاكم ويجب فيما يأتي عنه فعل يجب على الحاكم التصرف فيه فلا يجوز الا ان يتعين ان كان في معرض التلف وخوف الضرر على التصدي به يجب الاجماع والا فلا يجب من غير جهة النهي عن المنكر فلو كان لصغير مال مدفون في موضع مأمون او محفوظ في بيت لا يجب على الفقيه التصرف فيه لوقوعه في معرض مأمون ونحوه الا ان الحاكم تصرف الفقيه في اموال البالغين قد يكون بمجرد الحفظ عن التلف وحكمه واخرى بنحو الامر والنهاية والبيع والشراء والصلح ونحوها والكلام في الاول واما الثاني فلا شك في جوازه والاخبار المتقدمة تدل عليه ولكنه مخصوص بصورة انتفاء المفسدة فهو الاولا يجوز للاجماع وقوله سبحانه ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن هل يكفي عدم المفسدة او يشترط وجود المصلحة الظاهر الثاني للآية الشريفة فان المراد بالاحسن اما الاحسن من جميع الوجوه او من تركه كما قيل ومع عدم المصلحة لا يكون احسن فيتجه من المنع وكذلك يدل عليه قوله وانظارهم في صحيح ابن رئاب المتقدم فان من يعني النظر لهم ملاحظة نفعهم ومصلحتهم بل مفهوم الشرط في قوله اذا ما رأى الى آخره يدل على ثبوت البأس الذي هو العذاب اذا لم يكن البيع مما يصلح لهم فان قيل هذا اذا كان مما يصلحهم شملهما بقوله باع او ضيع ولو شمل الباع الضائع لم يفد ذلك المعنى فلما يكون الاحتمال الاول اذ معه يحصل الاجمال وبهذا الفصل يختص مطلقات جواز بيع الحاكم فلا يكون تخصيصا في موضع الاجمال فلا يكون دليلا على جواز البيع في موضع عدم المصلحة وهل يكفي تحقق المصلحة او يجب اتباع الاصلح ممكنا فيتعين لو كانت مصلحة في بيع ملكه وكان قيمته مائة ولم يتفاوت بهذه القيمة وبتأخيره عنه بمائة وعشرين هل يجوز بيعه بالمائة ام لا الظاهر الثاني لعدم معلومية كون البيع بالمائة حينئذ مصلحة مع ذلك لا شك انه لعين احسن فان قيل فعلى المعنى الاحسن من النزل لا من جميع الوجوه قلنا المخصص المجمل المتصل حجة في غير ما علم خروجه وتخصيصه لو سلم خروج الاحسن من النزل خاصة فيكون منتهاه فان

قبل الطلاق صحيحة ابن زياد وسائر المطلقات المتقدمة يكفي في اثبات جواز البيع بالغبن الفاحش ولو لم يكن اصلح فانا
لا نعلم خلافا معتدا به في عدم جواز التصرف في مال الايتام والمختص بالمفصل ليس بحجة في مقام الاجمال فلا يكون المطلقات
حجة في مقابله ولا يخفى ان ذلك انما هو فيما اذا تعارف باحد الامرين مجلدا واما لو لم يتعارف اصلا او تعارف جديدا فلا
يجب ملاحظة الاصلحية بل لا يبعد ان لا يجب فلو ضبط المال في مكان محفوظا وفي يد امين واراد احد الاتجار به لا
يجب دفعه اليه ولو مع المصلحة لا بفريح حتى يجب مراعاة الاصلح نعم لو دفعه حينئذ الى احد الشخصين يجب
مراعاة الاصلح وكذا لو اشترى احد ملاكه باضعاف قيمته وكانت فيه المصلحة لم يجب بيعه نعم لو باعه يجب مراعاة الاصلح
وهل يجب على الفقيه اجارة ضياعه ونحوها مما له غلة ودفع الظالم عنها بعد تركه ضررا وهو ما ثبت ابن مثله
على متعارفا اذا كان له راغب اجارة لا تركه اتلاف واضرار عرفا ومنها اموال الجائرين والسفهاء فان ولاية
اموالهم مع الحاكم اذا لم يكن لهم ولي اخر بان ذلك اذا لم يجز بجميع فنونه والسفيه ببعض اقسامه اذا رأى من ليس له ملكة
اصلاح المال اوله ملكة افساده ممنوعان من التصرف فيه بالاجماع القطعي المحقق المحكي متواترا ويدل عليه مع
الاجماع الكتاب والسنة قال الله سبحانه ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وقال سبحانه فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم
اموالهم فنوقف ابن سنان وجواز امره الا ان يكون سفيها او ضعيفا فقال وما السفيه فقال الذي يشرب الدرهم
باضعافه قال وما الضعيف قال الابله وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن الغلام متى يدفع اليه ماله قال اذا علمت انه
لا يفسد ولا يضيع وفي صحيحة هشام بن سالم وان احتلم ولم يؤنس منه رشد وكان سفيها او ضعيفا فليمسك عنه
وليه ماله ودوى ابان بن عثمان عن ابي بصير فان احتلم ولم يكن له عقل لم يدفع اليه شيئا ابدا الى غير ذلك ثم ان لهما
ان له التصرف في اموالهما حيث لم يكن ولي اخر من اب او جد او وصي فيهما مع الولاية كما حقق في كتب الفروع الحاكم بدليل
الاجماع المقطوع به والقاعدة الثابتة من القاعدتين المتقدمتين بانه ان بعد جرا الشارع عليهما ومنعهما من
التصرف في اموالهما الا بدا ان يقيم مقامهما قيما وولي لهما يحفظ اموالهما بحكم العقل والشرع كما يشهد به
السؤال المتقدم ونفي الضرر والعلة المعلومة من مجموع ما دل على التصرف المستفاد من قوله في صحيحة هشام المتقدمة
فليمسك عنه وليه ماله وثبوت الولاية للحاكم حيث لا دليل على ولاية غيره متعين اذ كل من يحتمل كونه وليا يدخل
فيه الحاكم ولا عكس وايضا صرح في رواية الفقه المتقدمة ان على يده مجاري الامور التي منها ذلك الامر وصرح
في النبوي ان السلطان ولي من لا ولي له والحاكم انما سلطان ان اريد منه منزلة السلطنة الشرعية من اقطاع الخلفاء
ووارثه ومنزلته وجهة ابن كاشر في الاخبار المتقدمة ان حمل على النبي والامام فيكون هو وليهما وقيمهما
في اموالهما على ان يعد ثبوت ولاية السلطان بثبت ولاية بحكم القاعدة الاولى وهل تختص ولايته في الحفظ
والاصلاح او يجوز له التصرف فيها على نحو التصرف في اموال الايتام من البيع والشراء والايجار والتبديل
وسائر انواع التصرف على الوجه الاصلح ظاهر الاصحاب الثاني بل الظاهر ان عليه الاجماع البسيط والمركب
من وجهين احدهما عدم الفصل بين الحفظ وسائر التصرفات المصلحة وثانيهما عدم الفصل بين اموالهما واموال

البناء ومنها اموال الغيب والتحقيق ان الغيب على ثلاثة اقسام الاول الغائب عن بلده المعلوم خبره وحياته كالمسافرين للتجارة والزيارة والحج ونحوها والممكن من حضوره والموضع وجوده عادة وعرفا والمظنون اباءه ولو باستصحاب البقاء او توكيله ولو بالكتابة ونحوها الثاني الاول الا انه غير ممكن من الاستحضار والوصول في امواله ولو لبعد مسافة وامتداد مدة او حصر ونحوه الثالث الغائب المفقود خبره والحاكم القضاء على كل من الانواع الثلثة وبيع ماله لقضاء دينه المحل بعد مطالبة الدائن ان لم يمكنه التخلص بوجه آخر بلا حرج كما حقق في كتاب القضاء من الفروع ويدل عليه مرسلة جميل عنهما عليهما السلام فالاول الغائب يقضى عليه اذا ثبت عليه البينة بما ادعاه من ماله وبقضى دينه وهو غائب الحديث ان امكنه التخلص بوجه آخر من غير عسر فالحكم التغيير الاطلاق المرسلة واما الولاية في امواله على الاطلاق فان كان الغائب من القسمين الاولين فلا ولاية للحاكم من حيث هو حاكم على ماله من حيث هو غائب للاصل والاجماع ظاهرا سيفا حقوقه ومطالبته احل الجلد من مطالبة واجارة ضياعه ونحو ذلك نعم لو كان ماله في معرض الهلاك وشرف على التلف ومنه منافع ضياعه وعقاره بحوز حفظه اجماعا وقوله سبحانه وما على المحسنين من سبيل والاذن الحاصل بشاهد الحال بل قد يجب كفاية على كل من اطلع عليه ولهذا ذكر في باب الولاية عدم ثبوت الولاية عليهما بل لحفظ حقوق الاخوة واعانة البر وان كان من القسم الثالث ظاهر سيرة العلماء وطريقتهم والمصرح به في كلام جماعة ثبوت ولاية الحاكم في امواله بل الظاهر انه اجماعي وهو الدليل لجلب ضياعه الى القاعدة الثانية من القاعدتين وهل ولاية تتعدى فيها بحصره بالحفظ ولو انواع التصرف من جهة الحاظة ومراعاة المصلحة فيها ولو البيع والتبديل او لا التصرفات الناقلة كالبيع مع المصلحة بدون مفسدة في الترك الظاهر الاول للاصل تامل ومنها الاذن للحاكم ولاية فيها في الجملة اجماعا واذا اختلفوا في موادها وتحقيق الكلام في المقام انه لا خلاف في عدم ثبوت ولاية له في النكاح على غير الصغيرين والمجنونين والسفيهين وانما الكلام في هذا الثالث وذكرها في مسائل الاولى في الصغيرين لخالين عن الاب والجد والمشهور عدم ثبوت ولاية النكاح لهما للحاكم ونسب في الحدائق الى الاصحاب بوفاد دعوى الاجماع واحتمل الاجماع جماعة وقال صاحب المدارك في شرح النافع انه المعروف من مذهب الاصحاب انتهى وتنظر في ذلك صاحب الذخيرة وبعض آخر من تاخر عنه والحق هو الاول للاصل ومفهوم الشرط في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر في الصبي يزوج الصبية ايرثها قال اذا كان ابواها اللذان زوجاها فنعم والاخرى عن الصبي يزوج الصبية قال ان كان ابواها اللذان زوجاها فنعم جائز واشتمال الاول الاخيرة على اثبات الخيار غير ضائر لان خروج جزء من الخبر عن الحجية لا يضر في الباقي ورواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله وفيها والبتة في حجر الرجل ان زوج الا برضاها والاستدلال بالاخيرة بناء على ان يحمل على انه الا برضاها في زمان يتبرضاها اي بعد البلوغ ولو حمل البتة على البالغة كما قوله سبحانه وابتلوا اليتامى حتى اذا انستم منهم رشدا مجازا لخرج عن المسئلة ومما يمكن ان يستدل به للثبوت ولاجله يظرف فيه من بنظر التوى الى ان السلطان ولي من لا ولي له بضميمة عموم النيابة المتقدم ثبوته وصحيحة ابن سنان

الذي بيده عقدة النكاح هو ولي امرها ولا شك ان الحاكم ولي امر الصغيرين وسائر الاخبار الواردة في بيان من بيده عقدة النكاح معدودة في الامرين وروايته عن ابي جعفر عليه السلام اذا كانت المرأة مالكة امرها تبيع وتشتري وتعتق وتشهد وتعطي مالها ما شاءت فان امرها جايز تزوج ان شاءت بغير اذن وليها وان لم تكن كذلك فلا يجوز تزويجها الا بامر وليها وصحيحة الفضلاء عن ابي جعفر عليه السلام المرأة التي ملكت نفسها غير السفيهة ولا المولى عليها ان تزويجها بغير ولي جايز وصحيحة ابن بزيع ان تزوج الجارية وهي بنت ثلث سنين او تزوج الغلام وهو ابن ثلث سنين وما اشبه ذلك الذي يزوج فيه فاذا بلغ الجارية فلم ترض فيما صنع ابوها لا يمضي ذلك اذا رضي ابوها او وليها ورد على الاول بقبول ولاية السلطان والحاكم وانما الكلام في جواز عقد كل ولي ونكاحه وما الدليل عليه والتصحيح بما رضت مع المفهومين بالعموم والخصوص من وجه حيث ان المفهومين واردان في غير الاب وليتا كان اولا والتصحيح وارد في الولي ابا كان او غيره فيرجح الى الاصل لا لترجيح المفهومين بالشهرة بل لمخالفة العامة بل المفهوم اخص مطلقا من التصحيح لاختصاصهما بالصغيرين وعموم التصحيح فيجب تقديم الخاص بمضاه الى ما سيأتي في رد الاستدلال بالتصحيح في المسئلتين الاوليين وبمثله يرد الاستدلال باخبار الاخبار والواردة في بيان من بيده عقدة النكاح مضافا الى تعدد ها جميعا في المرأة فيخرج عن المسئلة وهو الجواب عن روايته عن ابي جعفر عليه السلام وصحيحة الفضلاء مضافا الى ما في رد الاستدلال بهما في المسئلتين الاوليين والتصحيح الاخير بالشذوذ الموجب للخروج عن الحجية مضافا الى معارضتهما مع موثقة ابي عبيدة الحذاء قال سئلت اباجعفر عليه السلام عن غلام وجارية زوجهما ولياهما وهما غير مدركين فقال النكاح جايز وايتهما اول كان اولياهما الجائز وان ماتا قبل ان يدركا فلا ميراث بينهما ولا مهر الا ان يكونا قد دركا ودخل بها فان مات الغلام كان ابوها هو الذي زوجها قبل ان تحد ولا يجوز عليها تزويج الاب ويجوز على الغلام والمهر على الاب للجارية ذلك على حالهم تفوذ نكاح غير الاب من اولياء الصغيرة فتعارض الصحيح المتقدم كذا بتاريخ رواياته او المتقدمة يرجع الى الاصل المتقدم الثابت في المجنونين البالغين وثبوت ولاية النكاح عليهما للحاكم فيما اذا ثبت ولاية غير الاب او جدا وهي مصرح بها في كلام اكثر المتاخرين كالشرايع والنافع والقواعد والتذكرة والتحرير والتبصرة والارشاد والتحرير وشرح القواعد للمحقق الثاني واللمعة والروضة وكثير من الكفاية والمفاتيح وشرحه والحدائق وغيرها بل الظاهر انه متفق عليه بين المتاخرين وفي كلام كثيرين منهم دعوى الشهرة عليه وفي كلام بعضهم نفي الخلاف في اخر دعوى الاجماع ولكن الكل يشترطونه بالصلاح وجماعة كالمبسوط والارشاد والتحرير والمحقق الشيخ علي والفاضل الهندي وشارح المفاتيح يشترطونه بالحاجة والضرورة بل يظهر من الشيخ على ادعاء الاجماع على اشتراطه وكلمات اكثر المتاخرين خالية عن ذكر ولاية الحاكم على النكاح بل يظهر من كثير منهم انتفاؤها كالغنية والخلاف والمبسوط والتهذيب والبيان والجامع والوسيلة والغنية في غيرها والحق ثبوت ولايته في النكاح عليهما فيما لا يثبت ولاية غيره بشرط انسداد الحاجة وعدم الضرورة وعدمهما لم يكن كذلك اما الاول فللقاعدة الثابتة من القاعدتين المذكورتين المؤيدة بمظنة الاجماع واما الثاني فلان اصل الشارع

المعارض اذ ليس هنا يوهم الولاية سوى التوى المصرح بان السلطان ولي من لا ولي له وقد عرفت ما فيه واجاب من بعده عقد النكاح وسيأتي ما يرد عليها ورواية الساباطي حيث لم يفهم الاستثناء على جواز تزويج من لم يكن كل امره اليها وقبل انما يتم لو كان لفظ التزويج فيها مضافا الى المفعول اي يكون الضمير الراجع الى المرأة مفعولا لها واما لو كان فاعلا كما هو المحتمل بالاظهر بينهما على انه يتزوج مكان تزوج والاخبر يقوله فان امرها جائز فلا يتم الا بعد تخصيص الرواية بحيث لا تشمل السفيهة ودفع المجنونة اذ المجنونة لا اعتبار لفعلها ولا يجوز لها تزويج نفسها لا بامر الولي ولا بدونه ولا يشبه بقولها الثالث في السفيهة بمعنى خفي العقل الشامل لمن ليس له اهلية اصلاح المال ايضا وقد وقع الخلاف في ثبوت ولاية الحاكم في النكاح لمانع عدم ولي آخر وعدمه في كلمات المتأخرين واما القدماء فكلامهم متعرض على كلامه خال عن ذكر ولاية الغيبة على السفيهة والثيب الجزء كالصدوق والمفيد والشيخ وابن زهرة وحمزة وابن البراج والحلبي والكيدري وابن سعيد بل ظاهر بعضهم كالصدوق في الفقيه العدم بل ظاهر الخلاف والتبيان ادعاء الاجماع على اختصاص ولاية النكاح بالاب والجد واما المتأخرون فقد اختلفوا فيه فذهب المحقق في الشرايع والفاضل في القواعد والشهيد والارشاد الى عدم ثبوت الولاية اصلا وصرح عقيبه بنفيه لواو فقه بدون اذن الولي كما صرحوا به جميعا في مسئلة نكاح المجنون وعليه ان كان لهم كلام في المهر وذهب جمع اخر كما في التذكرة ونكت الارشاد والمسالك وشرح القواعد للمحقق الشيخ علي الى ثبوت الولاية بمعنى استقلال الحاكم في تزويجها بل بمعنى عدم استقلالها فتوقف صحة نكاحها على اذن الحاكم وان لم يجز الحاكم تزويجها نفسه ايضا واما بمعنى استقلال الحاكم في كتاب الحجر من شرح القواعد وليس كل ما ذكره فيه اقوم من الولاية الاستقلالية وغيرها وصرح في موضع اخر بعدم الاستقلال قال لا ريب ان للاب اجبار على النكاح لانه بالغ عاقل ولا يجوز له الاستقلال لانه لسفهه ونبذيره محجور عليه شرعا ممنوع من التصرف المالية انتهى والحق هو الثاني اي ثبوت الولاية بمعنى توقف صحة العقد على اذن الحاكم ولا يستقل الحاكم في الولاية على النكاح اي ليس له ايجاد النكاح اما عدم استقلال الحاكم وتوقف النكاح على اذن الغيبة او السفيهة ايضا فللاصل السالم عن المعارض بل ظاهر الاجماع واطلاق قوله سبحانه في البقرة فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف وقوله سبحانه حتى تنكح زوجا غيره والنصوص المستفيضة كصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام الايم احق بامرها والا تنكح الا باذنها وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام الايم احق بامرها اذا كانت بينا ابوها ليس لها مع الاب امر وله ان يضطرها اكثر ما عدا الاب وراجع ابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها واذا كانت قد زوجت لم يزوجها الا برضاها وقوله البقباق عن ابي عبد الله عليه السلام واما الثيب فهي امر نفسها اذا كان ابوها زوجها اذا اراد ان يزوجها ومرسلة الكافي عن رجل يريد ان يزوج اخته فقال يؤامرها فان سكت فهو اقرارها وان ابت لا تزوجها ورواه في الفقيه بطريق صحيح ونادى في اخرها فان ذلك زوجني فلانا فليزوجها من يرضى وموثقة الحذاء المتقدمة حيث لم تكن هناك رضاء غير المدركين بعد الاب والاظهر بقاء الحاكم على الولاية في الغائب واهل الاذن اذا استفاهم ورواية داود بن سرحان المتقدمة

فافهم

نظر ومصححا بريد بنفيه الى المحقق الشيخ علي سم

منهما بكلا احتمالها يدل على المطلوب وقوله ابن زياد الكاسي فيهما فاذا بلغت تسع سنين جاز لها القول في نفسها بالرضا والثاني وجاز عليها اسبقه لذلك وقوله محمد ابن رشاد ثم عزا الحسن قال اذا تزوجت البكر بنت تسع سنين فليس لها ولا لغيرها عليها خيار وقوله ابن سحنون وعن ابن عبد الحكم انه قال في المرأة الثيب تخطب الى نفسها قال هي املك بنفسها قولي امرها من شاء ان يعقد عقد وقوله ابن يونس قال ابو الحسن والثيب امرها اليها الى غير ذلك وقوله ابن زياد ان يعقد بالصغيرة قال لا ينفذ النكاح الا الاب وشلها موثقة محمد بن محمد وجه الدلالة انه لو زوج البالغة حد السفيه الذي قاده للاب المجد بدون اذن الحاكم لم يكن للحاكم فسخه لعدم جواز انتقاض الاب اذا لم يكن فسخه جائزا كان صحيحا الى غير ذلك من الاخبار واما الثاني اي خوف حصة تزويج التنهيز على اذن الولي فيصح الفصل الاول المتقدم الدال المفهوم على عدم جواز تزويج التنهيز بغير ولي ودوابة زواوة المتقدمة المصرحة بانه لا يجوز تزويجها الا بامر وليها ومقتضى الجمع بينها وبين الاخبار المتقدمة امتناع النكاح باذن المولى عليه والولي معا والثاني بين هذه الروايتين وبين الاخبار المتقدمة سوى صحيح الحلبي وما بعدها واما صحيح الحلبي والترتي وزواوة وان تعارضت تلك الروايتين الا انها اخص مطلقا من الثلاث لاختصاصها بالتنهيز وشمولها للبكر لا يوجب جهة عموم لانها غير ملحوظة فيها فطعا وكذا تختص بالولي وصحيح زواوة ثم غير الاب ثم احتج الثاني للاب بانه اعلم بالاصلح وانه ليس في نفسه المصرحة المثالبة فان المهر غير لازم في العقد بنفسه وانتفاء ثبوت كثير من الضمان للاتلاف وجوابه ان الاصل يدفع بما مر الدليل الاخر اجماعا وفي مقابلة الحديث وقد ليل الولاية الاستقلالية لو كان به قائل يمكن ان يكون امور احدها اللازم بين لا بد المال ولا بد النكاح وجوابه منع التلازم كما في المفلس والمفقود والصغيرين وثانيهما سبب الحاجة الى ولاية عليها وفيه انه فرع ثبوت جزئها ومنعها غير النكاح معلم وعدم جواز تزويجها منهما عند الحاجة لم يثبت وثالثها النبوي السلطان ولي من لا ولي له وجوابه ان معناه انه ولي من لا ولي له ويحتاج الى الولي لا انه ولي من لا ولي له سواء كان محتاجا الى الولي ام لا ورابعها انه يعترف مالي اثامن جهة الوجل فظم واما من جهة المرة فلانها تحصل الجمع في مقابل القدماء وهو ملحق بالاشياء المنقوشة وجوابه منع كونها اثامن جهة الزوجة انما هو الكتابة من الزوج من نوعا منه لو كان كذلك لزم عدم صحة خلع السفيهة واخذ مال الخلع وهو خلاف الاجماع المصرح به وخامسها صحيح الفضلاء المتقدمة وجوابه هذا الدلالة له بوجه من الوجوه غاية عدم جواز تزويج التنهيز بغير ولي وهو اعم من الولاية الاستقلالية وسادسها دوابة زواوة الشاهدة لسلب المفهوم على جواز تزويجها بامر الولي سواء اذنت معها ام لا وجوابه انما يتم لو كان اضافة التزويج الى الضمير المؤنث اضافة الى المفعول ولو كان من باب الاضافة الى الفاعل كما هو الاظهر لم يدل على المطلوب لان الولاية الاشتراكية معناها انه لا عموم ولا اطلاق في مفهوم الاستثناء اي الحكم الايجابي فلان المخصص من الجملة الاستغنائية هو الحكم السلبي واما الايجابي فمقصود في الجملة فيكون من باب المطلق الوارد في مقام حكم اخر كما هو المتبادر عرفا وعلى هذا فيكون مفاد المفهوم جواز التزويج مع اذن الولي في الجملة فيمكن ان يكون هو فيها اذا اذنت السفيهة ايضا

كما موفول جمع كثير من الفقهاء مع انه على فرض الدلالة معارض بعموم الاخبار المتقدمة الدالة على استيناء البالغة بالبلوغ
مزوجه الموجب الرجوع الى الاصل وسابقها صحيحة ابن سنان السالفة وجوابه اولا بالمعارضة المذكورة الموجبة الرجوع
الى الاصل حيث ان الصحيح والى اختص بالولى الا انها شاملة للصغيرة والمجنونة وغيرهما والاخبار المتقدمة وان
اختصت بالبالغة العاقلة الا انها شاملة للولى وغيره وثانيا انه كما يمكن ان يكون المراد تعريف من بيده عقدة النكاح
يمكن ان يكون وارد توبيان تعريف ولى الامر والذى بلفظ من بيده عقدة النكاح انما هو من كلام الله سبحانه بل
هو الظاهر والاصل يقتضى القواعد الادبية فى القضايا الحملية وان الاصل والظاهر فيها اثبات المجهول
للموضوعات المعلومة لا اثبات الموضوعات المجهولة للمحمولات المعلومة وعليه فمعنى كل من كان بيده عقدة النكاح
كان بيده ولا يتم الدليل الا على الثانى دون الاول وليس فى كلام الراوى ما يوجب الجزم بتعيين المكنى بعد ان قبل بدلالة هذه على انه ليس عقدة النكاح بيد غير الولى ومنه التفصيل بينهما فاذا
لم يكن العقدة بيدها يكون بيد وليها الا يحتمل ان هذا كلام من يعتقد ان الصغيرة المخالبة عن الاب والجد لا بيدها
عقدة النكاح ولا بيد ولى امرها وايضا الاشتراك فى غير كون النكاح بيده فيمكن ان يكون التعبير بكل من الولى
ولو كانت الشركة اجمع موجب لصدق ان النكاح بيده بجرى فى الولى ايضا مع انه لو كان المراد بيان من بيده عقدة
النكاح لكان هو الولى الذى بيده المنوع الصداق لانه كما يستفاد من ابى الشريفة وصريحة الاخبار والتفصيل
كصحيحة فضلاء قال سئلت ابا عبد الله عن الذى بيده عقدة النكاح فقال الولى الذى يأخذ بضعها ويدع بضعا وليس له
ان يدع كله وغيرها وعليه الاجماع فى كلام الفاضل الهندى وصاحب الكفاية وفضله الاول عن الخلاف والمبسوط
وقال فى البيان ومجمع البيان وروض الجنان للشيخ ابى الفتوح وفضله القران الراوندى انه المذهب والذى بيده
المنوع الاب والجد اذا مع الوصى والوكيل الرشيدة لا غير كما فى مجمع البيان شعر ابدعوى الاجماع عليه وكفى المرء
نبلا قوله تعالى اصحابنا فى التحرير والقواعد وشرحه الروضة والشرايع والمسالك وغيرها وبدل على الاخبار
المستفيضة بعضها وتامتها منها مفاهيم الاخبار المصرحة بانها اذا كانت مالكة امرها تزوجت من شاءت فى اذن المعاوضة
المذكورة وثانيا ان غايتها ان مع عدم مالكية الامر لا تتزوج من شاءت الا ان الولى يزوجها من شاء بجواز ان لا يكون
تزويجها بيد احد او يكون موقوفا باذنها واذن الولى ومنه يظهر الجواب عن الاستدلال بالباقى المتضمن لقولها النكاح
الاولى وما بمعناه وثوبة المطابقة بصريح جماعة من الاصحاب باختصاص الولاية الاجبارية اى الاستقلالية فى النكاح
بالاب والجد يظهر منه مسلمية القاعدة قال المحقق الشيخ على وغيره الاب والجد لا يملكان الاجبار وذلك فى موضع
اخر ولا يتم الاجبار الا بثبوت الاب والجد وقال الفاضل الهندى الا انه لا يكون فى اثبات الولاية الا يملكان
الاجبار وثوبة ايضا اكثر العلماء طرا فى شرائط المزوجين البلوغ والعقل والحرية فى باب النكاح وتفريعهم
عليه عدم صحة عقد الصبى والصبية والمجنون والمجنونة والسكران فقط من غير تعرض لذكر السفه اصلا وتفريعهم
عدم صحة التصرفات المالية من السفيه فى باب المعاملات على اشتراط الرشد ومنها ولاية الايتام والسفهاء لآبائهم

واستيفاء منافع ابدانهم مع ملاحظة المصالح للاجماع ولان فيه انتفاعا لهم اضروا عليهم وهو منفي في الشريعة وهو بغير الاخبار المتقدمة شامل لسائر امور الايتام مشمول لذلك ايضا كالوصي وصحح ابن رباب منها استيفاء خصومهم المالية وغيرها كولي الشفعة فيصح باخبار وعموى الغيبة والاحلاف وبدة المحلف وحق القصاص في الدم والجناية وامانة البينة جريح الشهود واشباهها وذا وفي بغير ما ذكر بينا الفضلاء الشهرة على في حق القصاص وتواه وفي كل ذلك الولاية الحاكم مع المصلحة لعجز ابن رباب الرضوي الخبير بل قد يجب اذا كانت في تركه مفسدة من غير نحو كما انه لا يجوز التصرف اذا كانت المصلحة في الرد ولو تساوى الطرفان فعل يجوز له التصرف والاستبداد به ينفذ وبمضوا مما الطائفة الثاني الاصل المحال من الدرائع ومنها التصرف في اموال الايتام من نصف الخمس والمال المجهول مالكه ومال من لا وارث له ونحو ذلك وقد يستدل بثبوت ولاية فيها بانها اموال الغائب والتصرف فيها للحاكم ونصف ظاهره الادليل على ولاية في اموال مطلق الغائب بحتى الايتام مع ان الولاية في اموال الغيب انما هي لحفظهم لا التفريق بين الناس وقد يستدل ايضا بعموم الولاية وهو ايضا ضعيف لان مقتضاه ثبوت الولاية فيها يتعلق بامر الرعية لا ما يتعلق بنفس الامام واموالهم والجواب الاستدلال فيه بالقاعدة الثابتة فان بعد ثبوت لزوم التصرف في هذه الاموال والتفريق لابد له من مباشر وليس اولى من الحاكم باموال المتغيرين وغيرهم مشكوك فيه وانما تفريق هذه الاموال الى انما هو باذن شاهد الحال وهو انما هو اذا كان المباشر له الفقيه العادل كما بيناه في كتاب مستند الشيعة ومنها جميع ما ثبت مباشرة الامام له من امور الرعية كبيع مال الفار وطلاق المفقود ونحوها بعد الفحص ونحو ذلك للقاعدة الاولى من القاعدتين المتقدمتين وللاجماع وعلى الفقيه في كل مورد مورد ان يفتش عن عمل السلطان والامام فان ثبت محكم به والفقيه ايضا ومنها كل فعل لابد من ايقاعه لاجل غرض شرعي كالتصرف في الاوقاف العامة والايتام والوصايا الى غير ذلك ومر عليها ابتداء وبعد ممات الموصي وعزل الاوصياء ونصب القوام ونحو ذلك للقاعدة الثابت من القاعدتين المذكورتين ويلزم ان يكون القاعدتان ملحوظتين عند كل مقام يرد عليك من اعمال الحكام والفقهاء ووظائفهم يحكم بمقتضاها ولا يحكم فيما لم يثبت من القاعدة او من دليل آخر فمن الموارد التي لا ادري عليه دليلا ما ذا فعل عند الاعصار في المبايعات الشرطية التي فيها خيار الفسخ للبايع بشرط رد الثمن الى المشتري في زمان معين فاذا لم يفسخ المشتري في الزمان المعين يجب عليه الثمن الى الفقيه وينفسخ المبايعة ولا ادري لذلك وجها فان شرط الخيار هو رد الثمن الى المشتري فاذا لم يتحقق الشرط كيف يتحقق الفسخ وكون الفقيه قيما مقام حتى في ذلك ايضا لا دليل عليه اصلا ولو تم ان ذلك لدفع الضرر والضرار فسادا هذا الضرر مما اقدم البايع نفسه عليه مع ان الفسخ لا عند المشتري متضمن لضرر المشتري سلمنا الضرر والمتجه فليجبر برد الثمن الى الفقيه والفسخ عنده اذ بعد ما جاز للحاكم الخيار وعن مقتضى الشرط لدفع الضرر فيمكن فسخه بزيادة مدة الخيار او الزام المشتري على ما يجبر به الضرر او غير ذلك من الاحتمالات ومن ذلك الموارد مما ذكروه في باب الغيبة انه اذا لم يقبل البايع الثمن في الاجل

يؤدي الى الحاكم ويبرهن بذلك ويكون التالف من الباقي حينئذ وهو باقٍ مثلاً لا دليل على وجوب التصدق بمثله مثلاً من الغير فذلك من الموارد التي لا بد فيها من الرجوع الى الحاكم فانه هو المرجع في جميع الحوادث ولم نصب المرجع في جميع ما يتعلق بالشريعة ولكن الكلام في وظيفة الحاكم بعد الرجوع اليه ثم هو داخل المقام بحثاً واحكاماً عامة من القواعد المسلمة بين الاصوليين والفقهاء اشتراط عدم تغير الموضوع في العمل بالاستصحاب وقد ذكرنا بعض ما يتعلق بهذه القاعدة في بعض الموارد السالفة والمقصد هنا بيان المراد من الموضوع الذي ذكروه هنا وجعلوا شرط عدم تغير الموضوع فنقول ليس الاول انه لا شك ان المستصحب لا بد وان يكون يتعلق به الحالة الاولى شكوكاً في الثانية ومتعلق اليقين والشك لا بد وان يكون امراً محكياً ثبوتاً او نفياً هذا الى اصل نوع من الاضافات والنسب لا يتعلق اليقين والشك الذات الخارجية الخالية عن الحكم الا بملاحظة حكم كبقاء او وجوده او نحوه فذلك المحل الذي يثبت له هذا الامر المتيقن اولاً والمشكوك فيه ثانياً هو المراد من الموضوع ويقرب اخذه في الاستصحاب من الحكم بانه كان كذا فالا يكون كذا اثباتاً او نفياً هو المستصحب والمستصحب كان ويكون والباء في لفظة هو الموضوع ثم الموضوع قد يكون واحداً كالكلي في الحكم بحياة الكلي والثوب في الحكم بطهارته وقد يتعدد في الحكم بحيوته وقد يتعدد والموضوع في الحكم الواحد كما اذا تعدد المضاف اليه وما نسب اليه الحكم كما في وجوب صوم اليوم على تعدد صوم اليوم موضوع الوجوب على المكلف والمكلف موضوع لوجوب الصوم عليه سنة ولا ثبات الاب القائل على الصغير ان الاب القائل يوصي لكونه ولياً على الصغير والصغير لكونه مولى عليه فاذا اردنا استصحاب كونه ولياً يكون الموضوع هو الاب فاذا اردنا استصحاب كونه مولى عليه يكون الموضوع هو الصغير فلو تغير الصغير وصار كبيراً بحيث تدل الاستصحاب الثاني لتغير الموضوع ولا يحتج دلالة استصحاب الاول لذلك فلو جرى الاب انكر الامر واتاه وجد اشتراط عدم تغير الموضوع في جريان الاستصحاب بالجريان وصحة قولنا انه نقول لا شك ان استصحاب ما ثبت الحكم الثابت اولاً في الزمان الثاني من حيث ثبوته في الاول ولا جزاء ذلك فلو ابق في الزمان الثاني لجهة اخرى لا يكون ذلك استصحاباً اصلاً فانه لو قال الشارع يجب عليك صوم يوم الخميس وشك في يوم الجمعة هل اراد صوم يوم الاثنين عنه فاجاب بوجوبه ايضاً لا يكون ذلك استصحاباً ولكنا لو شككنا في بقاء وجوب الثوب في زمان نصب عليه الماء ثانياً وحكم بطهارته لا يكون ذلك استصحاباً والحاصل ان الاستصحاب لا يتحقق باتحاد حكم الموضوع في الحالتين كيفما كان بل باتحاده من جهة ثبوته للاول اي من جهة انه كان ثابتاً في الاول ولم يعلم انتفاؤه في الثاني وكلما كان كذلك حكم الشارع ببقائه ولا نعني بذلك انا اذا علمنا انتفاء الحكم في الثاني لم يصح الاستصحاب كما هو مجمع عليه ومصرح به في الاخبار وهو لكنه ينقضه بنحو آخر وهو معنى قولنا لا ينقض اليقين بالشك ثم انتفاء الحكم في الثاني تارة يكون لحكم يخالف الاول فيه واخرى لحكم بعدم ثبوت الحكم الاول فيه وان لم يحكم بخلافه ايضاً وثالثة يثبت عدم مطلق الحكم فيه فانه لو قال الشارع يباح لك الجلوس في بيت زيد يوماً واتاه بعده فلا احكم حينئذ بالاباحة ولا ينفيها بل اتوقف حكماً بعد ذلك لا يمكن استصحاب الاباحة بعد اليوم للعلم بانتفاء الحكم الاول لا بسبب الحكم بالحرمة او الحكم بعدم الاباحة بل بسبب عدم الحكم وانتفائه عن اصله وان ثبوت عدم الحكم ايضاً انتفاء للحكم ولذا لا يستصحب الحكم السابق فيها

لو فرض تصريح الشارع بانه لا حكم له في الزمان الثاني ثم انتفاء اصل الحكم الاول في الثاني فانه يكون تصريح الحاكم بالانتفاء كافيا في قبول الاحكم له بعد ذلك واخرى يكون بتخصيص الحكم بالاول فانه ايضا موجب لانتفاء الحكم في الثاني لا بمعنى انه موجب لعدم ما حكم به للاول في الثاني وثبوت انتفاء المحكوم به في الاول في الثاني حتى يتعارضا ويدل على ثبوت الحكم في الثاني بل الاحكم في الثاني في الاول وبعلم انتفاء نفس الحكم الاول في الثاني واذا عرفت ذلك فنقول اذا علق الشارع حكما على موضوع خاص يكون هذا الحكم اي نفس الحكم خاصا بذلك الموضوع فلا يكون حكم لغير ذلك الموضوع بهذا الحكم الاول ويكون هذا الحكم منتفيا فيه فيعلم انتفاؤه فيه فلا يستصحب اذ لا يحتمل ثبوت الحكم الاول فيه بل علم عدم ثبوته وان جوزنا ثبوت حكم اخر ولكن لو ثبت حكم بدليل اخر لا يكون ذلك استصحابا ولا يتوهم انه وان لم يثبت ما حكم به بالحكم الاول لما بالحكم الاول ولا بدليل اخر ولكن يثبت له بالاستصحاب لان الاستصحاب ابقاء الحكم الاول لوجهة ثبوته في الاول وهي جهة ثبوته في الاول كونه ثابتا فيه محتملا لابقاء الحكم الاول او شموله لهذا الزمان وهذا غير محتمل للغير بل اختصاص الحكم الاول بالموضوع الاول بالموضوع الاول مما علم اولا وهو حكم الشارع بالوجوب مثلا في الزمان الاول منتف في الثاني فلا يمكن استصحابه وان شئت توضيح ذلك فنقول اذا قال الشارع الولاية ثابتة على الصغير فنقول ان الابن الصغير لزيد مولى عليه لان الشارع قال الولاية ثابتة على الصغير وهذا من افراده ثم اذا صار كبيرا فنقول لا يمكن الاستصحاب لانا نعلم ان حكم الشارع منتف في حق الكبير وهذا من افراده وما علم انتفاء حكمه فلا يجري فيه الاستصحاب لانه في موضع الشك في الحكم وعدمه لانا لا نعلم انتفاء حكم الشارع في حق الكبير بل يعلم ثبوت الحكم له الاستصحاب فلنا الكلام بعد في محض الاستصحاب وعدمه ونحن نقول لا يصح الاستصحاب لانه دليل يقتضيه يقين اخر ولنا هنا يقين اخر وهو عدم الحكم في حق الكبير فكيف يحكم بثبوت الحكم فيه وانت فرق بين قوله لا حكم لي الكبير فيه وبين قوله الولاية على الصغير في العلم بانتفاء الحكم في الكبير اي انتفاء اصل الحكم لا انتفاء خصوص الولاية وهذا مراد من استدل بالاستصحاب على عدم تغير الموضوع ان المتبادر من اثبات حكم لموضوع خاص شرطيته ذلك الموضوع في ثبوته ولا شك انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وغرضه ان المتبادر شرطية الموضوع في اصل الحكم فمع انتفائه لا حكم لانا حاكم في الاول ولا يخالفه الا ان المتبادر شرطية الموضوع في ثبوت ما حكم في الاول حتى يدل على انتفائه فمتبادر دليل ثبوت الحكم في الثاني فالمتبادر من قوله الولاية ثابتة على الصغير ان الصغير شرط في كونه محكوما بحكم فاذا انتفى الصغير انتفى حكم الشارع بهذا الحكم الذي ابقاؤه هو الاستصحاب لانه شرط في ثبوت الولاية فاذا انتفى الصغير انتفت الولاية ولو كان مراده هذا المعنى لرجع الى ما حققنا منه ومن الثعلب فهذا يدل بوجوه اخر منها دلالة التعليق على موضوع خاص على كونه جزء الحكم وشرطا له وحينئذ يحصل انتفاؤه مع تغير الموضوع فيكون الحكم في المثال المذكور الولاية على الصغير لا مطلق الولاية وهي لا تتحقق في الكبير وفي مثال الكلب النجاسة الكلبية وهي تمنع التحقق مع صيرورته ملحا وهذا قابل للخدش ومنها ان ذلك لا يجدي نفعا في استصحاب حال العقل مع استصحابا حال الشرع فان الشارع لم يحكم او لا بنجاسة الكلب الباقي كلبيته ولا بنجاسة الكلب المستحيل ملحا وعلم بعد الحكم بنجاسة الاول ثبوت النجاسة فيه وفي الثاني تحاصل عدم الحكم وهذا الدليل وجه بعضهم ومنها

انه لاجل تعارضه مع ادلة نجاسة خلاصة ما حصل بعد التغير كادلة طهارة الملح وهو سد جدا لانا نريد بمثل قوله كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر فهو لا يعارض الاستصحاب كما بينا في موضع آخر وان اريد بمثل قوله الملح طاهر فهو غير مسلم في الاكثر فيلزم اختصاص اشتراط عدم تغير الموضوع بمواضع خاصة مع انه قد يكون حكم ما حصل بعد التغير موافقا لحكم قبله كما اذا صار الكلب ملحا فانه يجوز استصحاب النجاسة الكلبية ومع ذلك فلو سلم التعارض فلم يكون الحكم للدليل المعارض دون الاستصحاب ان الحكم عند التعارض مع فقد المرجح التغير لاطرح الاستصحاب وان قلت بالتساقط والرجوع الى الاصل فقد يقتضي الاصل حكم الاستصحاب كما اذا غلب الخل خمرا والماء ولا نحو ذلك ولا يخفى ان رفع الاشتباه الكثير في مسئلة اشتراط عدم تغير الموضوع في وجوه كثيرة ووقوعها اجمالا في اشتباهات عديدة فمنهم من اشتبه الامر عليه في سبب اشتراطه ومنهم من اخطأ في فهم المراد من تغير الموضوع كما مر في بعض الفوائد المتقدمة ومنهم من اشتبه الامر عليه في معرفة الموضوع ومن ذلك ما ذكره بعضهم في مسئلة الماء المتغير بالنجاسة اذا زال التغير فهو قول لا يمكن استصحاب النجاسة لتغير الموضوع لانه هو الماء المتغير وقد انتفى التغير وهذا خطأ لان هذا انما كان يصح اذا قال الشارع الماء المتغير بالنجاسة نجس فيكون الحكم النجاسة والموضوع الماء المتغير ولكن الامر كذلك بل انما قال الماء اذا تغير نجس فحكم بقبول النجاسة للتغير والموضوع الماء واما انه نجس مطلقا فمأخوذ من حكمه بان كل ماء نجس فيكون نجسا حتى يرد عليه المطهر وهذا الحكم ثابت لكل شئ لا للماء المتغير خاصة والحاصل الفرق بين قوله الماء المتغير نجس وقوله الماء نجس بالتغير ان الموضوع في الاول الماء المتغير والحكم النجاسة وفي الثاني الموضوع الماء والحكم النجاسة بسبب التغير فقد

قد دارت على استفهام اصالة الاتحاد والعرفين وموضع استفهامهم في ذلك الاصل انما هو فيما اذا لم يعلم اللفظ معنى آخر غير ما يعلم له مشتركا بينهما او منقولا عن احدهما الى الآخر ودليله حينئذ اصالة عدم الاشتراك وعدم النقل وعدم تعدد المعنى وربما يدعى اجراء اثر فيما علم فيه احد التعددين بانهم والظاهر ان مراد من يقول ذلك ليس مطلق العرفين اذ لا وجه يعتد به ولا اصالة تعدد كل عرفين مع العلم بتعدد المعنى نقلا او اشتراكا اصلا بل مراده خصوص عرف المتشرعة والشارع او هم عرف متشرعة زمان مع عرف متشرعة زمان آخر وتنبيا يستدل لذلك بعيد تغير العرفين بذلك الزمان الطويل واخرى بالغلبة اي الغالب في الالفاظ الجارية على السنة المتشرعة اتحاد معانيها المتبادة وحينئذ مع معانيها المتبادة في زمان الشارع وثالثة بكونه ذلك طريقة العلماء وسيرة الفقهاء بل كل احدة تأتي بهم يحملون الفاظ الكتب المصنفة في زمنه قبل هذا الزمان الى زمان الشارع على ما يفهمون منها في هذا الزمان ويتبادر منها عندهم من غير شك ولا تامل ولو علم كون اللفظ ذا معنى آخر منقولا عنه او مشتركا بينهما منه في عرفهم وبين معنى آخر الآن يحملون الخلاف عرفهم وفساد الوجه الاول ظاهر جدا لانا نشاهد تغير العرف بزمان اقل من ذلك الزمان بكثير بل في ظرف سنتين ايضا ثم سنتين فاذا استعمل اللفظ له معنى في آخر بعد ذلك المدة بحيث المعنى الاول وبتلك المدة فكيف بزيد من الف سنة كيف وربما

يمكن ثبوت الحنفية الشرعية في زمان الصاد فيه تلك اللفظ استعمل في معنى من زمانه الى زمان الرسول ﷺ الى زمانهما وانه نرى تغير العرف في كثير من الالفاظ كالمتن والمثال والكراهة وغيرها بل لو استعمل في معنى غير معنى زمان الشارع الى هذا الزمان بغير العرف قطعا لانتفى بعد الاستعمال وان ثبت ذلك بعد مع مرور دهور كثيرة وقرون عديدة واما البيان فساد الثاني فقول بعد قطع النظر عما عارضه في الثاني فنقول المسلك الغالب من الجانبين في المسألة الطريقة الثالثة وهي ان الالفاظ على صنفين احدهما ما لم يعلم شدة مسماه اصلا والآخر ما علم في الاخير انهم على فهم من احدهما ما يكون احد منهما مغايرا من المعاني المستفادة من الشارع ذاتا او وصفا او شدة او يكون ما فهم به البيوت وجعل اكبر او ثانيهما ما لا يكون كذلك فان اريد بغلبة الاتحاد في الصنف الاول فهو لا يفيد لان الغالب في كل صنف او قسم يلحق الشاذ دون ذلك الصنف او القسم به فهو لا يفيد لغيره ذلك الصنف او الاقسام في ذلك الصنف فكذا ان اريد بغلبة الاتحاد في القسم الاول من الصنف الثاني وان اريد القسم الاخير الذي هو محل الكلام وبظهر الفائدة فيه لما لم يتحقق غيره فاريد به احد هذين فقط اي عرف شرعي الشارع او عرف الحاصل من مزاولة علم الفقه والحديث والرجوع الى الكتب المؤلفة في سوالف الاوان في هذا الفن الشريف وهو بظهر فيما بعد هذا الزمان شاملا من حيث هو فحينئذ وحاصل ثالثها عرفهم من حيث بلده او زمانه وبيتكون هؤلاء باصل الاتحاد بالنسبة الى العرفين مع انه لو امكن ادعاء الغلبة فانما هو بالنسبة الى الاول واما الثاني فهو غير ممكن الوقوف على الاطلاع على عرفه في جميع طوائف العرب في ذلك الزمان في هذه الالفاظ حتى يعلم اتحاد عرفه الغالب بينهما مع عرف زمان الشارع وهو غير ممكن الاطلاع سيما لاشك ان الغالب فيها عدم بقاء اصل الالفاظ عندهم في هذا الزمان فكيف بمعانيها واما البيان فساد الثالث فنقول انا نمنع كون زمان ذكره طريقة العلماء وسيرة الفقهاء واما ما نرى من حمل هم الفاظ الكتب المؤلفة في سوالف الازمان على ما يعلمون فهو ليس بناء حملهم على عرف اضمهم وعصرهم وزمانهم وعلى بقائها عهم والتباسه وعندهم بل انما بنيتهم المعاني في هذه الكتب من الالفاظ واستعمالها في تلك الكتب لاهل علم الفن من هذا الزمان الى مصطلحاتهم وخبرة اهل علم الحي الى مصطلحاتهم الحال بتغير ذلك وهكذا ازلم بالنسبة الى الفاظ تلك الكتب اصطلاحا ورد آه اصطلاح عهدهم وزمانهم وبيان ذلك ان العلماء والفقهاء بل اهل كل علم بالنسبة الى الفاظ الكتب لهم اصطلاح ورد آه اصطلاح اهل زمانهم بل هم مزيد وامر وبيده تعليمهم وخلو الك الكتب بشملوا اصطلاحاتها ومعاني الفاظها من معلميهم واساتيذهم الذين هم ايضا اخذوها من اساتيذهم وهكذا وصل لهم اصطلاح ورد آه اصطلاح اهل عصرهم بل هو حقيقة اصطلاح اهل زمان التالف الواصل اليهم بواسطة فهم بحقيقة اهل زمان المؤلفين وذلك ظاهر جدا وان غير العرب من علماء العلماء الا اصطلاح لهم في هذه الالفاظ ولا هم فوق معانيها اولا خذ معانيها من العرب باصطلاح زمانها بل اخذها من اخذ خلف عن سلف واما الغريب منهم فايضا كذلك لان الفاظ العرب في هذا الزمان لا اشباه لتلك الالفاظ فكيف بالمعاني والغالب حقيقة الامر الغير المناقل بينهم ان بناء فهم العلماء واستخراجهم المعاني من الكتب من جهة اصطلاح زمانهم وهو خطاء لان من اراد اخذ معانيها من الاساتذة لا يفهم بنسبة بل لو قرأ اكثر تلك الكتب لغير المتعلم عند الاستاذ الطالع

على اصطلاحات الكتب كالعوام من العرب او العجم لا يفهمون شيئا منها غالبا بخلاف الباحث فانه يفهم كتب علماء العجم المدونة بالفارسية غالبا لا الاعزاز من مقتضيه **عائدة** كثيرا ما يستعمل لفظ الكتاب والاصل والنوادر في كتب الرجال فيقال فلان له كتاب فلان له اصل وله نوادر وقد يسئل عن الفرق بين الكتاب والاصل والفرق بينهما على ما صرح به بعض سادات الفن مشايخنا المحققين في بعض مسائله ان الاصل في اصطلاح المحدثين من اصحابنا بمعنى الكتاب المعتمد الذي لم ينتزع من كتاب آخر وان لم يكن بمعنى مطلق الكتاب فانه قد يجعل مقابلا للكتاب له اصل وقد ذكر ابن شهر اشوب في معالم العلماء نقلا عن المفيد طاب ثراه ان الامامية صنفت عن عهد امير المؤمنين عليه السلام الى عهد ابي محمد الحسن العسكري عليه السلام اربعمائة كتاب تسمى الاصول وهذا مبني على ظهور الاصل وعلوم ان صنفا الامامية في تلك المدة تزيد على الف كثير كما يشهد به تتبع كتب الرجال فالاصل اذا خص من الكتاب بمعنى يظهر من كلامه انه يشترط في صدق الاصل عدم الانتزاع ووجود الاعتماد بل صرح به بعد ذلك قال ولا يكفي فيه مجرد عدم انتزاعه من كتاب آخر وان لم يكن معتمدا فانه يؤخذ في كلام الاصحاب مدحا لصاحبه وجعلا للاعتماد على ما اقتضى الى ان قال والوصف به في قولهم لاصل معتمد للايضاح والبيان او لبيان الزيادة على مطلق الاعتماد المشترك بينها بين الاصول والمراد بعدم الانتزاع ان يكون الاحاديث المجموعة فيه مأخوذة عن المعصوم او عن الراوي واما الكتاب فيكون احاديثه مأخوذة من الاصل فالفرق بين الاصل والكتاب على ما ذكر السيد المذكور ان الاصل هو مجمع الاحاديث الغير المنتزع من غيره مع كونه معتمدا والكتاب اعم وعلى ما ذكره المفيد يكون الاصل اسما لكل من الاصول الاربعمائة وذكر بعض مشايخنا والله ان الفرق هو مجرد عدم الانتزاع ولم يذكر الاعتماد وقيل ان الكتاب ما كان مبوبا منقولا والاصل مجمع اخبار والنوادر وعده بعض مشايخ الوالد بان كثيرا من الاصول مبوبة وقيل ان الاصل ما كان مجردة كلام المعصوم والكتاب ما كان فيه كلام مصنفه ايضا واما النوادر فهو ما اجتمع فيه احاديث متفرقة لا تنضبط في باب لعدم امكان جمعها في باب واحد بان يكون واحدا او متعددا لكن يكون قليلا جدا او من هذا قولهم في الكتب المتداولة نوادر المعاوية ونوادر الزكوة و امثال ذلك هذا اذا اطلق النوادر على المؤلف والا فقد يطلق النادر ويراد به الحديث الشاذ الذي لا يعرفه الا الاقلون كما سيأتي **عائدة** هل الموضوع للحكم في نحو قوله عليه السلام اذا غلا حرم حتى يذهب ثلثاه او العصير الذي غلى حرم ونحوهما من القيود هو العصير او غيره و يظهر الفائدة في تغير الموضوع وعدمه عند الاستصحاب مثلا اذا صار العصير عنبا فعلى ان الموضوع هو العصير يجري استصحاب الحرمة وعلى ان الموضوع غير العصير لا يجري لتغير الموضوع لعدم تسمية الزبيب او الخل عصيرا وان قلنا انه غيره فقد يصح وبيانه ان فيهما حكمين احدهما انه يحرم اذا غلى وكون الموضوع فيه عصيرا مما لا اشكال فيه فلو انقلب قبل الغليان خلا ثم غلى لم يحرم لعدم صدق العصير الا اخرا لحرمة والخفاء انما هو في موضوعيته والتحقيق انه مركب من المبدء والمبدء يشترط فيه تحقق الامر بناى كونه عصيرا او مغليا فان قلنا باحدهما ينتفي الموضوع فانه لا شك انه ليس الزبيب عصيرا مغليا الا ان يتجوز باسم ما كان والتوهم انما ينشا من امرين احدهما ما مضى من قوله عليه السلام اذا غلا سواء بقي على العصيرية ام صار زبيبا فيتوهم ان قوله العصير

اذا اطلق مطلق عام يشمل الامرين وثانيهما نحو قوله الكلب اذا صاد ولم يأكل فهو طاهر فانه لا ينافى الكلية مع صحة الكلام وبقاء الحكم الذى هو الطهارة وبظهر فساد الاول بان المفروض ان الذيل لا يصير عصيرا فكيف يكون غرضه ان العصير لو فرض انه صار عصيرا لم يخرج عن المفروض واما صحة التصريح بالتعميم فانما هو باعتبار حصول تجوز فى الكلام بقرينة ذلك التصريح وذلك مثل قوله الكلب الذى صاد ولم يأكل فهو طاهر فانه لا شك ان عبد الضرورة ليس كلبا والتعميم تجوز باعتبار ما كان والقرينة على قوله صاد كلبا فكذلك فى قوله والعصير اذا غلى سواء بنى على العصير فانه تعميم قرينته عموم المجاز وفساد الثانى بان قوله الكلب اذا صاد ولم يأكل فهو طاهر معناه انه عبد صيد ولم يأكل فهو طاهر فليس الحكم الطهارة الفعلية حال التكلم وان تعلق اخبارا وبتاويل المستقبل فالحكم ليس الطهارة ثم اذا قال الكلب الذى صاد ولم يأكل فهو طاهر فالحكم الطهارة الفعلية والموضوع الكلب الجارحى ودون اثبات الحكم بالطهارة بناء الكلية على عبد الضرورة ولم يأكل عامة من الاصول المذكورة على السنة الفقهاء اصالة عدم التذكية فى الحيوانات ولم يأكل معان يتبين ذلك فى المقام ولنقدم لبيان تحقيق المقام مقدمة بان الاولى اعلم ان الاصل الاولى فى كل حيوان ماكول اللحم حلية اكل لحمه بالدليل دليل على حرمته حيا كان او ميتا وكذا الاصل فى كل حيوان طاهر العين غير ماكول اللحم طهارته بالدليل دليل على عروض النجاسة له حيا كان او غير حى لاصالة الحل الثابت للاشياء قبل الشرع وبعده واطلاقات ما دل على حلية الحيوان الفلانى ولاصالة الطهارة الثابت بكل واستصحابها ولكونها ثابتا بالاجماع القطعى والاخبار المتكثرة حرمة الاجزاء المبانة من الحى غير المتملك والجراد وكذا نجاستها من ذوات النفوس كما يبين فى موضعه وكذا ثابت بالاجماع بل الضرورة وبالكتاب والسنة المتواترة حرمة الميتة من جميع الحيوانات ونجاستها من ذوات النفوس السائلة كما يبين فى موضعه وهذا اصل طارد على الاصل الاول ثابت بالاجماع والكتاب والسنة ولكن الكلام فى معنى الميتة فانه يحتمل معان ثلثة الاول ما خرج روحه حتف انفه خاصة فيكون الميتة مقابل الحى والمقتول كما هو الظاهر من كلام بعض المتاخرين فى شرحه على المفاتيح مستدلا بالاجماع فى غير الانام ثم قال الله تعالى انما حرم عليكم الميتة الخ بان حتف انفها بلا اباحة مع حيث اذ ذاك وعلى هذا فيكون غير ما ان حتف انفه اباحا على الاصل الحلية والطهارة ولو لم يكن مذكى شرعا ويحتاج فى اثبات حرمة مطلق غير المذكى ونجاسته الى دليل آخر والثانى ما خرج روحه مطلقا وان كان بالتذكية فيكون الميتة مقابل الحى ويكون الاصل الطارى فى كل غير حى حرمته ونجاسته الا ان يدل دليل على خلافه كما فى المذكى وعليه بناء بعض مشايخنا قدس سره حيث استدل فى شرحه على الشائع على حرمة الحيوانات البحرية ولو بعد التذكية شرائطه بعمومات ما دل على حرمة الميتة واستدل له ايضا مشتقة من الموت الذى هو نقيض الروح واستعمل الموت فيما خرج روحه ولو بالقتل والذبح فى الاخبار كثيرا والثالث ما خرج روحه بغير التذكية الشرعية فيكون الميتة مقابل المذكى وهو الظاهر من كلام الاكثر والمستفاد من تتبع كلمات الفقهاء ويظهر فائدة ذلك الاختلاف فى مواضع غير محصورة منها على الاول كان يكون الاصل فى كل ما لم يعلم حتف انفه الحلية والطهارة فيظهر الفائدة فيما شك فى اشتراط شىء فى التذكية من الشرائط وفيما شك فى وجود التذكية عليه وفيما شك كونه تذكية شرعية بل يكون الاصل فى كل ما

اخرج الحيوان عن الموت حتف انفه ان يكون تذكيته والاصل في كل حيوان وجود التذكية عليه والاصل في كل شيء حلف فيه التذكية عدم اعتباره وهكذا وعلى الثاني يكون الامر بالعكس في الكل وعلى الثالث يكون حاله الاصل في بعض الامور كونه الموجود بينة او مذكى على التوأة الآتي ان يثبت موافقة احد الامرين من البينة والمذكى للاصل ثم ان يثبت فيما بقي ثم ان المعنى الاول لا دليل في كونه من الباب كما ان الفساد والمشار اليهما في الثالثة فلا شك في صدق البينة عليه وانما الكلام في انه هل هو مختص بما يعتمد على احد الامرين فتقول لا ينبغي الريب في سقوط الاحتمال الثاني لبعد وجود المذكى من البينة بل ابدا وغيره كما هو واضح جدا ولنضف السلب عن المذكى بل وقع السلب في كلام الامام كما في موثقة ابي جرير قال قلت لابي عبد الله ع التحلة التي مر بها رسول الله ص وهي بينة قال ما ضر اهلها لو انتفعوا بإهابها قال قلت ان ابا عبد الله ع لم يكن بينة بالامر بها ولكنها كانت ميتة فذبحها اهلها فقال رسول الله ص ما كان على اهلها لو انتفعوا بإهابها فاستعمال الميتة فيما يشمل المذكى وبالعكس مذكى في العرف والكتاب والسنة كما في الاخبار الكثيرة المتضمنة لاختلاط الميتة والمذكى المشتمل على قوله ع في موثقة سماعة قلت له ربما مشينا في ارض فيعجبنا الجبن فما ندري لعله من انفحة ميتة او شيء يصنع فيه ما يفسده فقال اذا كان ذلك في ارض فيها مسلمون فلا تسأل عنه واطرحه على الوضوء حتى يستبين غير ذلك فان كان في ارض فيها اليهود والنصارى فلا بأس بأكله اما ترى احد الشيئين فان تحرك احدهما لا يوكل الاخر لانه ميتة الى غير ذلك من الاخبار الغير العديدة فكما ان في الاستعمال مع وحدة المستعمل فيه اختلف كذلك في المورد فلو سلم استعمال المذكى ابدا وتم اشتقاق الميتة والميت من الموت الصادق على مطلق زهوق الروح فيكون المشتق بمعنى كان فاسدا لو سلنا ذلك في الموت لا نسلم في مطلق المشتق لان للهيئة اشتقاقيا خطأ من المعنى كما مر بيانه في بعض الموارد المتقدمة ويدل على عدم صدقه على مطلق ما زهق روحه اخبار كثيرة اخرى كموثقة سماعة عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا في موثقة سماعة الواردة في القراء ولكن صل فيها قال لا بأس بالصلاة فيه وفي رواية علي بن جعفر عن الرجل يقتل السيف الى ان قال وما الكيمخت قال جلود دواب ميتة ما يكون ذكاته مثل ما يكون ذبحه الى غير ذلك وظهر مما ذكر سقوط الاحتمال الاول ايضا لعدم صحة السلب عن غير ما ثبت حفظ انفه الى المذكى مذكى شرعا بل استعمال الميتة في غير كثير كما في روايات ماخوذ الجبال الواردة في رواية عبد الله بن سليمان المتقدمة والروايات العديدة الواردة في قطع آليات الشاة والحكم بحرمتها لانها ميتة او بينة كصحيحة الوشاء ورواية ابي بصير ومرسلة الكاهلي ولا يدل قول الامام في الخبر المتقدم ذكره على الاختصاص لاحتمال كون الفساد اخراجا بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص فيشمل الذكاة الفاسدة ولا تخصيص الا لان العلة المذكورة لعلها مذكورة مخصوصة بما فحوى ان الميتة مقابل المذكى الثابتة اعلم ان الاصل الثاني في كل حيوان ما كولا لحمه الخارج روحه بغير التذكية حرمته وفي كل ذي روح مما كان نجسا المعروف من كونه بينة وكل بينة حرام ومن فوق التوس الثالثة نجس ويدل ايضا على حرمة غير المذكى قوله سبحانه الا ما ذكيتم والمذكرة من الاخبار كرسالة الفقيه وفيها اذا ارسلت كلبك على صيد وشاركك كلب اخر فلا تأكل الا ان يدرك فكله وموثقة الخضرمي عن صيد البزاة والصقور والكلاب والفهد لا تأكل صيدشيء من هذه الا ما ذكيتموه

الا الكلب المكلب في دوابه فاذا كان خلاف الكلب فليس بصيده بما يؤكل الا ان يدرك ذكوته وفي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع في البزاة والصقور لا يحل صيدها الا ان يدرك ذكوته وفي صحيحة الحذاء عن ابي عبد الله ع في البازي والصقر والشاهين قال اذا ادركت ذكاته فكل وان لم يدرك ذكاته فلا تأكل وفي موثقة سماعة عن عبد البزاة والصقور والطير الذي يصيد قال ليس هذا في القرآن الا ان تدركه حيا فتذكيه وان قتل فلا تأكل حتى تذكيه وفي خبر اسحاق المروي عن الصقور والبزاة ونحو صيدها قال كل ما ارسلت اذا ادركت ذكاته وفي موثقة اخرى لسماعة في صيد الفهد المعلم وان ادركته حيا فذكه وكله وفي رواية الحضرمي عن ابي عبد الله ع لا تؤكل ما لم يذبح بحديدة الى غير ذلك في روايته ابو بصير عن ابي عبد الله ع الواردة في البعير المشنع المضروب بالسيف او الرمح بعد التسمية فكل الا ان تدركه وارب بعد تذكيه وبدل على الاخبار والتاسع عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ورود الامر بالذبح في الغنم والامر بالذبح من المذبح والاخبار الامرة بالتذكية بعد اوائل الحلق او الطرف الاعلى او حركة الرجل او الذنب فظهر ان الوجوب غيري شرطي والشرط الحلية والطهارة والاختصاص بالصيود وبعض الحيوانات لدعوى الاجماع المركب اذا عرفت هذا فاعلم ان الفائدة بين وان الاصل حرمة كل حيوان خرج روحه غير مذكى ونجاسته اذا كان ذا دم فاعلم ان الاصل عدم التذكية يثبت بمعان الاول ان كل من لم يعلم انه يحسن التذكية فالاصل عدم حسنه لما بيناه من ان الاصل في كل فعل عدم كونه مذكيا الا ان يثبت بدليل الثاني ان بعد الاصل في كل حيوان ان لم يعلم انه حل وقع عليه التذكية الثابتة كونها مذكية عند وقوع التذكية عليه الثالث ان الاصل الاولي في كل حيوان عدم قبوله التذكية الا ما ثبت بدليل شرعي انتهى الاصل بالمعنى الاول يدل على ثبوته امر توقيفي يحتاج ثبوته بدليل من الشرع وكل امر توقيفي توقيفه خلاف الاصل في كل مورد حتى يثبت التوقيف اما كونه توقيفيا فللاجماع القطعي الناظر في كلمات الفقهاء بهم مطبقين على عدم الحكم بكون عمل تذكية الا بعد ورود دليل شرعي عليه ويدل عليه ايضا قوله ع في موثقة سماعة المتقدمة ليس هذا في القرآن حيث استدل على عدم حصول التذكية بعيد طيور الصيد بعدم كونه في القرآن ويدل عليه تتبع الاخبار والشاهد على توقيفان التذكية وبيانها وشرايطها واسئولة الاصحاب اجوبة الائمة ع لكن يحصل من قوله سبحانه انكم الا ما ذكيتم انه ما ذكر اسم الله عليه وقوله كلوا مما ذكر اسم الله عليه اصلا نوعيا هو حلية كل ما ذكر اسم الله عليه فيكون ذلك تذكية نعم يقتضي معه علما عدم اشتراط من صيد او ذبح او نحوهما ما بالجملة يكون ذلك اصلا مع بعض الامور المتيقن انضمامه معه ويعمل في البواقي بمقتضى اصالة عدم مدخلية في التذكية وعدم جعل الشارع اياه من المؤثرات في التذكية واما الاصل بالمعنى الثاني اي اصالة العدم وقوع التذكية التي يثبت بوقوعها التذكية على المورد وهذا هو المعنى المنشأ من اصالة عدم التذكية فلا دليل عليه ظاهرا موقوفة على امور وجودية حادثة بعد عدمها والاصل عدم تحقق كل منها وبه يعلم الحرمة والنجاسة فلا يجري في الموارد عموما نافي الحلية والطهارة ولا يجدي نافي ذلك مع اصالة الحلية والطهارة الذي هو منشأ ثبوتهما وعدم تمسكهما باصالة عدم التذكية لان الاصل الاولي وهو عدم التذكية الثابت بالاصل الاستصحابي الذي هو مستند شرعي مزيل لاستصحاب الحلية والطهارة وقد

في ان الاصل عدم التذكية بثلثة معان في تقرير الاصل بالمعنى الاول

تتمة بالمعنى الثاني

اصالة التهيما والاحكم فان الحلية بمثل هذا غير مزيلة للاعدام الثابتة لكل فصل من افعال التذكية كما لم تحقيقه مما ذكرناه في بيان حال تعارض الاستصحابين وبيانا ان الاستصحاب المزيل في ذلك الكتاب وغيره وبدل على ذلك الاصل ايضا الاخبار المعتبرة المستفيضة بل المتواترة منها كصحيحة سليمان بن خالد عن الرجل يجد مع اصاحبه الكلما فال ان كان يعلم ان معه في الكلب شيئا ليس من الكلب فلا يأكل من قبل ان كان قد سمى ويوشك ان قد سمى وقد اضر فيها ان علم انه اصابه وان سهمه هو الذي قتله فلا يأكل منه والا فلا يأكل منه وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سئل عن قوم اوسلوا كلابهم الى ان قال لا تأكل منه لانك لا تدري اخذه معلم ام لا وفي صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال قال امير المؤمنين ع في صيد وجد فيه سهم وهو ميت لا يدري من سهمه لا تأكله ولا تدري اخذه معلم ام لا وفي رواية دراج عن ابي عبد الله ع قال اذا رميت فوجدته ليس فيه اثر غير السهم وعلمت انه لم يقتله غير سهمك فكل الغير في الامثلة للاخبار المشكوكة ويدل عليه الاخبار الناهية عن اكل صيد وقع في الماء ومن المعلوم ان الحل ممكن لانها في قبال الاصل وفي رواية السكوني عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثيرا لحمها وخبزها وبيضها وجبنها وفيها سكين فقال امير المؤمنين ع يقوم ما فيها ويؤكل لانه صيد ولم يبعد ان جاء طالبها غرمه له الثمن قيل لامير المؤمنين ع لا ندري سفرة مسلم او سفرة مجوسي فقال هم في سعة حتى يعلموا لان السفرة المذكورة في حكم البلد والمسلم وبيد مجهول الحال في ارض المسلمين وايدي غالب اهلها المسلمون كشاهدة التذكية كما ثبت في موضعه واما الاصل بالمعنى الثالث اي الاصل في كل حيوان عدم قبوله التذكية وعدم تاثير التذكية فيه الا ما علم تاثيرها فيه وقبوله لها وللتحقيق الحال فيه نقول ان الحيوانات على قسمين ما كول اللحم وغير وغير ما كول اللحم على قسمين نجس العين وغير وغير نجس العين على قسمين ادمي وغير وغير الادمي على قسمين ما لا نفس سائلة له وما له نفس والاخير اعتبار الخلاف في قبول التذكية وعدمه على اربعة اقسام السباع والموذيات والحشرات وغيرها ثم المراد بالتذكية في ما كول اللحم الذي لا نفس له ما يصير به جايز الاكل بعد عدم جوازه وفي الماكول الذي له نفس ما يصير به جايز الاكل ويبقى على طهارته الحاصلة له في الحيوة وفي غير الماكول الذي له نفس ما يبقى معه على طهارته وفيما لا نفس له لانه لا طهارة ذاتية له ثم لا يذهب الاصل في القسم الاول وهو ما كول اللحم وان كان ابتداء العدم بحرمة اكل اجزاءه حتى يعلم بوجود ما يوجب قبول التذكية على اعتبار الشارع وملاحظته الا ان الاصل الثابت من الشرع وقوع التذكية عليه لانه مقتضى كونه ما كول اللحم للاجماع والنصوص سيما آية الا ما ذكيتم وقوله وكلوا مما ذكر اسم الله عليه وللاطلاقات الاخبار الواردة في الصيود والذبايح وهي غير محصورة جدا واما القسم الاول من القسم الثاني وهو نجس العين بل الذكوة اجماعا فهو الاصل فيه لانه ثابت ويدل عليه بعد الاصل الاجماع واستصحاب النجاسة وكذا القسم الاول من القسم الثالث اي الادمي في عدم وقوع التذكية عليه اجماعا في الجملة واما القسم الاول من الرابع وهو ما لا نفس له من غير الماكول فظاهر انه لا معنى للاثر التذكية فيه فبقي الكلام في الاربعة الاخيرة من جملة الاصل نقول مدبرا اي في بادي النظر ان الاصل في الجميع قبول التذكية لظهر ان التذكية انما هي ما يبقى معه الطهارة ومقتضى الاصل والاستصحاب كونها

ب الأنهما علم فيها وتفاعلهما والبر هو الأمام لم يقع طلب التذكية او التعبد او الذبح مع شرايطها المقررة مكل جواز
مثاذ كر صيدا وذبح كلب يكون بمقتضى الاستصحاب المذكور طاهرا فيكون مذكورا هو المراد بقبول التذكية والحاصل
ان الاصل ان الطهارة هنا امر حصولية يتوقف على تذكية جلبية بنا على ان الشارع ربما ان الطهارة الحاصلة امر محكوم
بينا نهما الا اذا علم المزيل وربما علم الامع الموت بعد ذا التعبد او الذبح المقررين بادبهما وشرطهما
المعهودة ومع احد الامرين لا يعلم ارتفاع الطهارة فيحكم بنجاستها من غير حاجة الى حصل من الشارع وتاثيرين ذلك
الحصل والحاصل ان مع ذلك الاتصال المقطوع حصولها البتة لسبل على ارتفاع الطهارة ولكن الانصاف ان الانجح
من جدل واعتنا الان الطهارة استند الاجماع المنقول على ان التذكية المبيحة للطهارة المانعة عن حصول النجاسة المزهقة
للمذكى عن صيد انما هي التي اعتبرها الشارع ورتب عليها ان الاثار وان اجتماعها ومنعها موقوف على اعتبار الشارع
اياها اثارا واجزاء وشرايط وموردا ومحلا خصوصا او عموما او اطلاقا ونالم يحقق لنا اعتباره ولا لحظنا وجوه حكمه
ومع عدمه يكون المورد مشتبها ومعها يكون نجسا ويظهر مزيد لك ان الاصل بذ لك المعنى في جميع الموارد وعدم قبول التذكية
الا بدليل شرعي عام او خاص كاف في اكول لحمه والسباع **عائدة** قد ذكر صاحب كتاب بحار الانوار قدس سره ومن
الكتب الاصول التي نقل منها الاخبار وكثيرا ما يحتاج ناقل الحديث الى مراجعتها وقد ذكرها هو نفسه في بعض مجلداته
متتالنا هنا من اجل تسهيل امتناول الرموز هكذا كالكافي هب للتهذيب بصا للاستبصار بسر لابن بصفر الصفار في لابي
اخبار الرضاع لسل الشرائع لد لاكمال الدين بد لتوحيد الصدوق ل للخصال الى الامالي الصدوق ثو لثواب الاعمال
مع لمعاني الاخبار معد للعدة بشا بد الصدوق ب لقرب الاسناد بر لبصائر الدرجات نا لامالي الشيخ غط لغيبة
الشيخ الطوسي مصبا للصباحين شا لارشاد الديلمي جا لجالس المفيد ختص لكتاب الاختصاص مل لكامل الزيارات سن للمحاسن
فس لتفسير علي ابن ابرهيم نحج لتفسير البناشي مد لتفسير الامام ضه لروضة الواعظين مم لاعلام الورى مكا لمكارم الاخلاق
ج للاحتجاج نبي لمناقب ابن شهر اشوب كشف لكشف الغمة ف لنهج المقول مد لعدة نص لكفاية النصوص يج لنجبة الخاطر
فج لنهج البلاغة لب لطب الائمة ض لعصمة الرضا لج لسراج من لمنصص الانبياء ضو لضوء الشهاب طا لالاء الاخلاق
شف لكشف اليقين بهج لطرايف قب لقرب الدعوات فح لفتح الابواب نجم لكتاب النجوم جم لجمال الاسبوع فلا لاقبال الاعمال
تم لفلاح السائل لكونه من بيانات المصباح مج لمجمل الدعوات صبا لمصباح الزايرصه لفرحة الفري كر لكنز جامع الفوايد
وتاويل الايات الظاهرة قو لتاويل الاثنا في جع لجامع الاخبار مح لمحاسن التمافي قص لكتاب الخصال لكونه في الفضايل مص
لمصباح الشريعة قبس لقبس المصباح ط لالصراط المستقيم خص لتخصيص البصائر بسر لاسرار في لكتاب النبوة الفروي كم لكمال
الكشي خبر لفهرست الطاوس بشا لبشارة المصطفى بن لكتاب حسين بن سعيد او لكتابه او النوادر مع لمعين والطاهر هر
للعزوالدروكما لصباح الكفعمي لد لبلد الامين نفا لفضاء المحتوى مص لتلخيص عد لعدة جنة لجنة منها لسنهاج
د لعدد بل لفضايل فر لتفسير فرات بن ابرهيم عا لدعائم الاسلام **عائدة** قد ذكرنا ذكر الاسرة في الكتاب العزيز والاخبار
وكلمات العلماء الاخيار وظاهر بعضهم كونها من الامور المعتبرة والاعراق في كلماتهم على من تتبع موارده تفصيلا يجب

بما نهوا عنه كل شيء بغيره وذكره مجملا مع ان بيانه من الامور المهمة اللازمة بنفسه بيانه في طي احاديث هذه الكلمة اما في جزء رسالة وفي خيفة دمشق فيها بحثان البحث الاول في تعريفه وهو مما لا كلام فيه ويدل عليه الاجماع القطعي والضرورة الدينية والآيات المكية والاخبار المتقدمة قال الله سبحانه وتعالى في سورة الاعراف كلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين وقال في سورة الانعام وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين وقال في سورة الفرقان ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وقال في سورة بني اسرائيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وقال في سورة الشعراء ولا تطيعوا امر المسرفين وفي سورة يونس وفرعون وصفه بهذين وانه من المسرفين وفيها ايضا وكذلك نجزي المسرفين ما كانوا يعملون وقال الله سبحانه ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال عز شأنه ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا وقال الله سبحانه في سورة المؤمن وان المسرفين هم اصحاب النار وامثالها آيات كثيرة فيها وفي الاحاديث وقد عد ابن عبد الله تعالى ان التبذير امر يحبه الله وان الترفه امر يبغضه الله حتى طرحان النواة فان طرح النوى وحبتك فضل شرابك ورفوضة على بن محمد قال لا اسراف في الخير وفي الفقه سيأتي والمراد بالمرأة والمرأة بكسر الميم اسما الذين للترة والنوى بالمثناة الفوقانية بمعنى الحمل لغة التلف وفي رواية سعدة بن صدقة التفت الله على الصوف بطعم ابي عبد الله وهي طويلة جدا سيأتي شطر منها في بحث بيان الاسراف وفيها وفي غيرها من كتاب الله يعلم انه لا يحب المسرفين فافهم هذا الاسراف وفاهم عن التعالي انه لفي حق جل وتقدس الله عز وجل ما لا كثيراه تفسه ثم يعلم انهم قصروا جل الزاد وقلة وذلة واسمائهم لا انقصد فيه كما امرك ولا خرف وقد نهيك عن الاسراف وفي رواية عامر بن خداعة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لرجل اتوضأ الله ولا اسرف ولكن بزيادة لك فوالله ان التبذير من الاسراف لا والله ثم لا والله ثم لا والله وفي رواية بن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من سنتي احب الى الله عز وجل من نفقة مسدد يبغض الاسراف الا في الحج والعمرة وفي رسالة الرضا الى المأمون المروية في عيون اخبار الرضا في بيان الكبائر هي قتل النفس التي حرم الله عز وجل الا بالحق والزنا والسرقة الى ان قال والاسراف والتبذير وروي في تفسير الصافي انه تم وهي بطلب فضل الله بالتجارة والتوسل بالاحتمال ان هذا من التبذير وان الله لا يحب الفساد وفي رواية عبد الله لا ابو عبد الله عليه السلام ان الترفه يورث الفقر وان التقصد يورث الغنى وفي رواية عبد الله بن سنان قال سئل ابا الحسن الاول عليه السلام عن النفقة على العيال فما يتلك فيه من الاسراف والتقتير وفي رواية التمالي عن علي بن الحسين عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله ثلث يجبهن ذكر الثالث التقصد في النفقة والتفكر في رواية ابن ابي يعفور ويوسف بن حماد قال ابو عبد الله عليه السلام ان مع الاسراف قلة البركة وفي رواية حماد بن عاصم قال ابو عبد الله عليه السلام لا يجتمع لاحدهم من كان له مال فسد فيقول ما تبادر فيقول الله عز وجل الامر لعبادي بالاقتصاد وفي اخبار الغالية عن عبد الله عليه السلام بمرو رسول الله صلى الله عليه وآله بسعد وهو يتوضأ فقال الا تسرف ما هذا السرف يا سعد قال اني لعلى نهر واني كنت على نهر جار وفي رواية اخرى عن ابي الحسن عليه السلام وفي رواية حريز المروية في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انه مر بكاب يتوضأ كما يكب سعد وانه قال في غير ذلك من الاخبار وبعض هذه الاخبار وان لم يبعد الاخذ به من المندوبات او المرجحات او حسن تركه الا ان التعدي التصريح الوارد في الآية المعيدة

وفي بعض الاخبار ما يصرح ببغضه سبحانه لمن يأكل ويشرب ما لا يليق بحاله فذلك وعده من الكبائر وقد تبع كاشفه بعض علمائنا ابنه قال ابن خاتون العاملي في شرحه الفارسي على اربعين شيخنا البهائي بعد عد الكبائر ترجمته وزاد بعضهم اربعة عشر بنا وعدها من الكبائر الى ان قال العاشر الاسراف في مال نفسه ثم ذكر بابا على الحد الذي ينبغي والظاهر ان الاجماع على حرمته بعد الايات المذكورة كذلك وتقدم الاشتغال ببيانه في الفصل الثاني في بيان ما هو الاسراف وتبين موارده ومصاديقه قال الجوهري في الصحاح الترف ضد القصد والترف الاختيال والبطر وقد سرف الشيء بالكسر اذا افتقر وجهل الى ان قال والاسراف في النفقة التبذير وقال الفيروزابادي في القاموس السرف محركة ضد القصد والاختيال والخطأ الى ان قال والاسراف التبذير وما انفقت فيه غير طاعة وقال ابن اثير في نهايته في حديث عائشة ان للّٰه سرفة كسرفنا لحمراي ضراءة كضراوتها وشدة نكدتها لان من اعتادها ضري بكثرة سرف فيه فمل من الخير في ضراوته بها وقلة صبره عنها وقيل اراد بالسرف الغفلة يقال رجل سرف الفؤاد اي غافل وسرف الفعل اي ظليله وهو من الاسراف والتبذير في النفقة الغير حائدة وفي غير طاعة الله شيء مما يخرج في الاكثار من اللحم يتخرج في اللحم وقد تكرر ذكر الاسراف في الحديث والغالب على ذكره الاكثار من الذنوب والخطايا والحق الاخذ والاثام وقال الطبرسي في مجمع البحرين قوله تعالى ولا تسرفوا الاسراف اكل ما لا يحل وقيل مجاوزة القصد في الاكل مما احل الله وقيل ما انفق في غير طاعة الله تعالى وفي حديث الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين ثم للسرف ثلاث علامات يأكل ما ليس له ويشتري ما ليس له ويلبس ما ليس له كان المعنى يأكل ما لا يليق بحاله اكله ويشتري ما لا يليق بحاله شراءه ويلبس ما لا يليق بحاله لبسه قال ابن مسكويه في كتاب ادب الدنيا والدين السرف هو الجهل بمقادير الحقوق والتبذير هو الجهل بمواقع الحقوق وامّا المقتّرون فقال الشيخ الجليل علي بن ابرهيم القمي في تفسير قوله سبحانه والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا الى آخرها والاسراف الانفاق في المعصية وان قل ولم يقتروا لم يبخلوا عن حق الله والقوام العدل والانفاق فيما امر الله وقال الشيخ ابو علي الطبرسي في مجمع البيان في قوله سبحانه كلوا واشربوا ولا تسرفوا اي لا تجاوزوا الحلال الى الحرام وقال مجاهد لو انفق مثل احد في طاعة الله لم يكن سرفا ولو انفق درهما او مدا في معصية الله كان اسرافا وقيل معناه لا تخرجوا عن حد الاستواء في زيادة المقدار الى انه قال وقيل معناه لا تأكلوا حراما ولا اباطيل على وجه الاكل والاكل الحرام وان قل اسراف ومجاوزة الحد وما استحق العقاب وعاد بالضرر عليكم فهو اسراف لا محالة وكل ما يطيب القدر ويباح اكله مما ورد ويطرح فيه المسك وغيره لكن لا يعمل الا بدانا فانه شيء يطيب به وتوله عياله هذا حيث انه لا يحب الاسراف فيما يبغضهم لانه سبحانه قد ذمهم به ولو كان بمعنى لا يحبهم ولا يبغضهم لم يكن ذمهم ولا مدحه لائق في جوامع الجامع في تفسير قوله تعالى انكم لتأتون الرجال الى قوله بل انتم قوم مسرفون مجاوزون الحد في الفساد وتم المجاوزة تم المفاد وقال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله عز شأنه اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا الآية القتر التضييق الذي هو نقيض الاسراف والاسراف مجاوزة الحد في النفقة وضمهم بالقصد الذي هو بين الغلو والتقصير وبمثله امر رسول الله ﷺ ولا تجعل يدك الآية وقيل الاسراف انما هو الانفاق في

المناسب وامّا الضرب فلا اسراف وسمع رجل يقول لا خير في الاسراف فقال لا اسراف في الخير ان كثيرا ان لا يستكثر رجل شيئا فشيئا كذا قال المقدس الاردبيلي وفي اباحة الاحكام في خبر قوله ولا تبذر تبذيرا التبذير تفريق المال فيما لا ينبغي او انفاقه على وجه الاسراف وكانت الجاهلية تجزر المياه وتبذر اموالها والمراد النهي عن التعدد بذكر ذلك مراعاة للتقية في وجوهها مما ضرب سديد ذكر عبد الله صاحب انفاق المال في غير حقه وعن مجاهد لو انفق مدا في باطل كان تبذيرا وقوله لا ينفق قوله تعالى والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا قيل الاسراف هو التلف في المعاصي والامتناع الاسراف عن ابن عباس وقتاده وقيل السرف مجاوزة الحد في النفقة والامتناع التقتير الابتياع عن ابراهيم النخعي قال ابو جعفر بعد ضرب القتب وذكر الاختلاف في سنانه لو صرف ماله فيما لا ينبغي عمدا او شرها وان كان لذة بدنه او بقوته فانه يضيع لذلك المال شرعا ويبذر وسيف الى غير ذلك والمستفاد من كلمات هؤلاء اللغويين والمفسرين ان الاسراف يستعمل في معان كثيرة كالاهمال والجهل والخطاء والمخطاء والتبذير وضد القصد ومجاوزة الحد وضد الاقتار والانفاق فيما ليس حاجة وفي غير حقه وفي غير طاعة لله وفي المعصية الاكثار من الذنوب وما استقبح العقلاء والجهل الخاص الذي هو الجهل بمقادير الحقوق وهذه خمسة عشر معنى والظاهر اتحاد الاهمال والجهل وكون الجهل بمقادير الحقوق ايضا فردا من مطلق الجهل لا معنى برأسه واتحاد الخطاء والمخطاء فيعود الى اثني عشر وكذا الظاهر ان ضد القصد ومجاوزة الحد والمراد بالحد ايضا هو حد الاستواء وان الانفاق في غير الحاجة هو الانفاق في غير حقه والانفاق في غير الحاجة ايضا فرد من مجاوزة الحقه اذا كان في المال بما لا ينبغي الانفاق في غير حاجة واذا كان في الاهمال بمجاوزة الحد وان الاكثار من الذنوب ايضا فرد من هذا المجاوز لا معنى آخر وان التبذير الذي هو تفريق المال فيما لا ينبغي ايضا فرد من الانفاق في غير حاجة وان المراد من في غير طاعة هو في المعصية الا الانفاق في المباح ليس اسرافا فيعود مجموع المعاني الى خمسة الجهل وان شئت قلت الاهمال والخطاء ومجاوزة الحد وان شئت قلت ضد القصد والانفاق في معصية لله وما استقبح العقلاء ولما لم يكن ارادة المعنيين الاولين اي الجهل والخطاء من الاسراف في المال الذي كلامنا فيه وفرضنا بيانه لانبوع ارجاع الواحد الثالث الاخير في المعنى الذي يمكن ارادته من الاسراف في المال هو احد هذه الثلثة بل الامكان كل مجاوزة من الحد في المال مستقبح للعقلاء وكل مستقبح فيه مجاوزة من الحد يعود المعاني الممكنة ارادتها من هذه المعاني الى احد المعنيين الانفاق في المعصية مجاوزة الحد وان شئت عبرت عن الاخير بالانفاق المستقبح عند العقلاء او الانفاق في غير حاجة او فيما لا ينبغي او في غير حقه وخلاف الاقتار وامّا المال الكثير وجميعه واحد فضلا عن ان يكون المراد من الاسراف في المال والانفاق احد المعنيين امّا الانفاق في المعصية او التجاوز من الحد في الانفاق ويمكن ان يكون المعنى الاول ايضا فردا من الثاني فان الانفاق في المعصية ايضا تجاوز عن الحد.

فاظهر مرة للمعاني ما يقتضي كلام اللغويين والمفسرين ان الاسراف في المال والانفاق اما مجاوزة الحد مطلقا او المجاوزة المتعلقة بالانفاق في المعصية ظاهرهم انه لا شك في كونه اسراء اما مخصوصا بالخصوصية او لكونه فردا منه وادعى العلامة في التذكرة الاجماع على كونه من الاسراف وظاهره اجماع الامة وانما الكلام في انه هل هو

مخصوص به كما يظهر من بعض العبارات المتقدمة وعام في كل انفاق نجا وفي الحق كما يلوح بالمثال ويظهر من بعضهم انه مجاوز للحد وغير وجه الخير وهذا اعم من الاول واخص من الثاني ومنه يظهر ان الاحتمالات في معنى الاسراف ثلثة الاول صرف المال مجاوزا عن الحد مطلقا وهو ظاهر كل من يقول بوجود الاسراف في وجوه الخير ايضا منهم العلامة في التذكرة حيث صرح بكون صرف المال في وجوه الخير زايدا على الكافي بحال الاسراف وفي المنتهى في الكلام على الوضوء وهو الظاهر من صاحب الوافي حيث قال بعد نقل مرسلة الفقيه الدال على ان الرجل ينفق ماله في حق وليس بمسرف ما لفظه وليس ببعيد ان يسمى مسرفا انتهى ويدل على الاتفاق في الجملة على هذا المعنى ما ذكره في شرح المفاتيح حيث نفى الفرق بين الاسراف والتبذير وهو صرف المال فيما لا ينبغي ومن مؤلف كتاب نزهة الفؤاد حيث قال على ما حكي عنه ان خالف العامل في شرحه على الاربعين ما نصه ان الاكل في كل يوم مرتين اسراف وهو قول ابراهيم النخعي والثاني انه صرف المال زايدا على الكافي بحاله في غير وجوه الخير ذكره بعضهم وفسر به المثال المتقدم وهو قول مجاهد والثالث انه صرف المال في المعاصي خاصة وهو المحكي عن ابن عباس وقتاده وهذا اخص من المعنيين الاولين والثاني من الاول لا يجب في سقوطه الاخبر عن وجه الاحباط لخالفة المعروف والكتاب المستفيضة من الاخبار واما المعروف فلان المتبادر من الاسراف فيما تعم من الصرف في المعاصي خاصة وطعا واما الكتاب فلقوله سبحانه وتعالى يوم حصاده ولا تسرفوا وقوله والذين اذا انفقوا لم يسرفوا الآية وقوله ان الله لا يحب المسرفين وقوله ولا تبذر تبذيرا وقوله ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وقوله ان الله لا يحب كل مختال فخور وقوله ان الله لا يحب المعتدين وقوله ان الله لا يحب الفساد الى غير ذلك من الآيات الدالة على تحريم الاسراف ونحوها المروي عن الصادق وعن ابيه الباقر عليهما السلام المتضمنة لتحقق الاسراف في الحج والعمرة وعن ابي جعفر الثاني عليه السلام المتضمنة لتحقق الاسراف في الوضوء ومرسلة الفقيه المصرحة بان في انفاق المال في الحق يكون الاسراف وبما ذكرنا ظهر ما في قول من قال ان الاسراف في الخير ما كان لغير الله تعالى وما في قول من قال ان الاسراف ما كان لغير وجه الله تعالى وما في قول من قال ان الاسراف ما كان لغير الله تعالى ولا يخفى ما في هذه الاقوال من الضعف والاختلال ومن هذا يظهر ما في قول من قال ان الاسراف ما كان لغير الله تعالى ولا يخفى ما في هذه الاقوال من الضعف والاختلال ومن هذا يظهر ما في قول من قال ان الاسراف ما كان لغير الله تعالى ولا يخفى ما في هذه الاقوال من الضعف والاختلال

فلما نهى عن قبضة صاع بها عن يد واحدة القبضة الصغيرة بعد القبضة الصغيرة من السنبل المروي في الصاع
في غاية تم ولا تجعل يدك مغلولة الآية ترك لما سأله رجل فلم يعطه شيئا فنهاه عطاء قبضة قبضة فذهب الله على القصد الأول
هذه عائشة الى دعائه بكر بن محمد ان المخصص لذلك المضموم قال وفي رواية فنهاها اقتران بخل وجود يفقد محمودا من
الشاب موثقة بما ناقة عن ابيه الله تم وفيها ولبعد بما يجب من الزكوة على ما له ظاهر يذلك اداء امام وما يصلح من خلتهم
من غير اسراف ذلك على تحقق الاسراف في نفقة المال من الوجه الحلال انهم الى غير ذلك وسبق بعضها تؤيد ما ذكر ايضا
ثم بما ذكرنا جميعا يظهر سقوط القول الثاني انهم من يخصص الاسراف بغير ما في وجوه الخير وان ذكر بما ذكرنا انما هو ورد في
وجوه الخير وغايته ما يمكن ان يناقض به مدح الله سبحانه جماعة بلوغ ثرائه وبؤرون على انفسهم ولو كان بهم
خصاصة ودعائه معاذا قال سئل رسول الله ﷺ فقال من اعطى في غير حق فقد اسرف ومن منع من غير حق فقد اثم فخص
الاسراف بالاعطاء في غير الحق وسبيل الخير حق ويجاب عن الاول بما اجاب به ابو عبد الله القوتية كما في رواية سعد بن
سدقة الطويلة الواردة في ورود القوتية عليه واحتجاجهم بالآية المذكورة على ما يدعون الناس اليه من الزهد والتقشف
وقولهم لهم ان الكم علم بتاسخ القرآن ومنسوخه الخ فانه لم يتم ما ذكرتم من اخبار الله عز وجل اياه فانه كما يعرض القوم الذين اخبر
عنهم بحسن ظنهم فقد كان بالحاجا ان لا يكونوا نهوا عنه وشواهم منه على الله عز وجل وذلك ان الله جل وعز لم
يخلف ما عملوا به فضلا وامرا ناسخا لفعلهم وكان هي الله ثم وحده منه المؤمنين الخ فانه ثم هذا ما نطق به الكتاب وذا
لقولكم ونهيكم عن مرضاة الله العزيز الحكيم والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما الآية ومن
اذا قه تبارك وتعالى انما يخبرنا اذا كما يدعون الناس اليه من الاثرة على انفسهم وسخي من فعل ذلك انما يدعون الناس اليه شرع و
في خبرانه من كتاب الله جل ثنائه لا يحب المسرفين نهاهم عن الاسراف وهاهم عن التقتير لكن امره بين امرين الحديث ويجاب عن التقتير
بظهور عدم صلاحيته لمعارضة الآيات والاخبار والغير العديدة مع انه لا دلالة له على عدم تحقق الاسراف في الحق الا
بمفهوم اللقب الذي ليس بحجة اصلا بل لا يدل عليه ذلك المفهوم انهم لعدم معلوميته يكون اتيانا بما من الحد في سبيل الله
حتى فظهر من جميع ما ذكرنا ان معنى الاسراف في صرف المال المنهي عنه هو المعنى الاول اي مجاوزة الحد وهذا ظاهر جدا بالكتابة
اجتماعي انهم ولكن بقي الكلام في ذلك الحد الذي يتحقق الاسراف بالتجاوز عنه وبيان ذلك التجاوز ومقول المراد بالحد جعد
الاستواء والوسط اي بين التقتير الذي هو التضييق وبين الاسراف وهو الذي يجتمع بالفساد والافساد لانه بمعنى التوسط
والاعتدال الذي الامور وهو الذي اشار اليه سبحانه بقوله لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما فان القوام العدل
الذي هو الوسط كما صرح به الشيخ على بن ابرهيم كما مر ايضا في قصة يوسف عليه السلام وقال تعالى ليسألونك ماذا ينفقون
قل العفو العفو الوسط قال ثم والذين اذا انفقوا لم يسرفوا وكان بين ذلك قواما والقوام الوسط وما يدل على ان الحد الوسط
انهم قوله سبحانه ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فنهى عن الطرفين وبقي الوسط وخير اليه جعل
الاسراف قسيما ومقابلا للقصد في مرفوعة علي بن محمد وله التقتير في رواية سعدة وكذا في رواية عامر وجعل فيها العدل
طرفي القوام الذي هو الوسط وفي رواية ابن ابي يعفور ورواية ابي عبيدة وصحيح يعقوب ابن سنان المتقدمة

جميعا في صدر المائدة وكذا يدل على ما فسر العفو الماضي وبإنفاذه في الوسط كرسالة النفيلي المتقدمة ومرسلة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى إذا أنفقوا لم يقتروا ولم يكونوا في العفو الوسط وفي المروي في الصافي في أنه التبذير سئل عن هذه الآية فقال من أنفق شيئا وغير طاعة الله فهو مبذر ومن أنفق في سبيل الله فهو مقتصد ثم المراد بالوسط الذي يكون الجاري فيه إسراف هو ما يتبين وسطا عرفا لا أن المرجع في معرفته حقائق الأمور بل هو المصادق العرفية والمرجع في معرفة الوسط هو العرف والوسط في العرف هو صرف المال الذي لا يحتاج البذل والإنفاق إلى أكثر منه بحال ما ينفق إلى أن يكون كذلك فهو يكون إسرافا سواء لم يكن صرفا وإنفاقا بل كان تضييعا وإتلافا وكان صرفا ولم يكن إتلافا بحال وكان مما لا يحتاج إليه بحال وإلى الأول أشار ثم في رواية داود البرقي المتقدمة من جعل طرح النواة وصب فضل الشراب إسرافا وإلى الثاني أشار ثم في رواية إسحاق بن عمار قال لك لا يجب أن يكون لك ألف ولا مائة ولا عشرة أفضة لم تملك عشرة دراهم لم تملك ألفا ليس هذا من التقتير إنما التقتير أن يجعل ثوب صوفك ثوب خزك حيث أن هذا لباس الثلاثة المال بل هو محتاج عن اللازم إلى الحال وكذا إليه أشار أمير المؤمنين ثم في رواية أصبغ بأنه المرتفع في النفقة السرف ثلاثة أكل ما اشتهيت ولبس ما اشتهيت وركب ما اشتهيت ليس له ينبغي بحاله كما مر بيانه عن جميع البحرين وإليهما أشار ثم في رواية سليمان بن صالح قال قلت لأبي عبد الله ثم ما يجب من حد الإسراف الذي لا ينبغي أن يتجاوزه قال ثوب صوفك وإزارك فضل ما بينك وبين أكل التمر وسبيل النوى بينهما وفيهما وفيما مر مرسلة النفيلي عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله ثم ورواية أخرى لإسحاق إلى الثالث أشار ثم في الأخبار المتقدمة الناهية عن إنفاق ما في اليد في سبيل الله والمجاعلة لإرخاء النفقة والتصدق بالكثير إسرافا لأن فيه تجاوزا عن القدر المحتاج إليه بحيث عد مرتكبه عرفا مسرفا وفيما مر مرسلة إسحاق بن عبد العزيز عن أبي عبد الله ثم قلت فما الاقتار قال أكل الخبز والملح وأنت تقدر على غيره قلت فما القصد قال الخبز واللحم والخبز واللبن والتمن مرة وهذا مرة هذا مقيد بالمرة والمرتين لخروج عن الزائد عن القدر المحتاج إليه في الأيام الموجب للتدخل في الإسراف وظهر مما ذكر أن الإسراف هو تضييع المال وصرفه فيما لا يليق بحاله وفيما لا يحتاج إليه بالمرة التضييع قصدا أم لا وهو أعم من كاهراق الماء وطرح النواة وإهراق اللبن والدبس ونحو ذلك مما لا يعد خروجا وصرفا للمال إذ لا يعد بل إنما هو جعله بلا مصرف وصرفه على وجه لا يترتب عليه فائدة أصلا لا دنيوية ولا أخروية والمراد بالفائدة ما يكون مقصودا للعقلاء وبعده العقلاء والذين يتأتى منهم على تحكيم العقل فائدة ما يكون فائدة عند بعض العقلاء أهل الدنيا والمنهمكين في الملاعب واللهو كما حكي أن بعض المسرفين كان يضيف الناس بمائة رطل من الفالوذج وإن النقيب المتولي من الأطعمة والأشربة هذا بيان المقام وحسبنا ما يسهل الخطب في الجملة الإسراف بعد القصد وكثرة المال وكما أن بعضهم يضعون الأموال النقيب والأمثلة التالية في المثال ليكون نموذجا لذلك ما يجلسونه في هذه الأوقات من القصب الفارسي والبلخاري وسائر أنواع القصب المتخذ منه أقلام الكتابة والتراشق بالنشاب ونحو ذلك مما يتخذ منه أقلام الكتابة والتراشق بالنشاب ونحو ذلك وأما الصرف فيما لا يليق بحاله فهو أن يصرف فيما لا يترتب عليه فائدة دنيوية أو أخروية ولو حقرا وإن تنبه إلى إحماله الله تعالى إلى العباد فجعلها العقلاء فائدة ولكنها كانت غير لائقة بحاله عند أهل العرف بحيث يعد عرفا سفيها ومبذرا كصرف التوفي الذي يلبس كل يوم ودرهما ما لا في نوع يلبسه النقيب واللاجورد وكاشيرا من لا يحتاج في سنته

ولا استبعد تولي الكوب ولبس لمشاع ولا عطار ولا مداخل غيرها يجوز بيعها لمفرسا بما يعينا ورد بطه وصرف المال في نحو ذلك مما ذكره الامام عليه من جعل ثوب القصر ثوب الابذال والمهذا شاد الامام ابو محمد الله تعالى في موضعه بما علمته وبقوله فيه ظهر اسراف من فحش ذلك كيف يكون القصر اسرافا من الفحش فان الفحش يتفاوت اوفى والقصر يتفاوت اوفى واما الصرف فيما حاجة فجوان صرف فيها المال مدة لا يحتاج اليه بحاله ولكن لا يكون محتاجا الى ذلك المال فانه كان يجوز له صرفه الان وبكتب بيناه ذلك واربعة عشر سنة وعشرين وبتكرار ذلك في الثاني اجنبي وبجمع الثلاثة ما تقدم في كلام صاحب الجمع والادلة بل من صرف المال فيما يستبعد العقلاء او فيما لا يبقى وظهر مما ذكر ان شرط عدم الاسراف الا تلف او صرف المال واعتاده وخرج ما لو لم يكن شيء منها لا بكون اسرافا كجمع ما لا يحتاجه لما لبسه بعد سنة لا يبقى بحاله او يتبدل بغير المال بغير الجنس كان يجمع فيها كثيرا ولا صرف في صرف لو يتبدل بالثمن اضعافا كثيرة ولهذا ورد في اخبار كثيرة انه ليس من الاسراف ان يكون لاحد عشرة اقصاء وعشرون اثلوثون مع ان في تعدد الثياب فائدة اخرى موجودة فيها بعض وظهر ايضا مما ذكر ان الاقتصاد وصرف المال فيما يحتاج اليه وفيما يترتب عليه فائدة مقصودة للعقلاء عند يطلق بحاله ومن الفوائد المقصودة التجمل والزينة المندوب اليهما شرعا بشرط ان لا يجاوز القدر الآتي ومنها استيفاء اللذات الجسمية والنفسانية بما يعده العقلاء لذة يطلبها العقلاء لا مثل كسر الاواني فان اللذة بصوت الكسر ومن الفوائد اللذات الحاصلة بالاحياء والشيء اذا كان مما يعده العقلاء لذة ومنها اصلاح البدن كما وقع في مراسلة اسحق بن عبد العزيز عن ابيه عبد الله قال انا نكون في طريق مكة فنريد الاحرام فنطلي ولا يكون معنا الحالية فنأخذ بها من النورة فقد للدقيق فقد خلتي بذلك ما الله اعلم به فقال انما نهاكم عن الاسراف فاما ما لبس فيه اصلاح البدن فليس بالاسراف وبما امرنا به الخ فيأتي بالترتيب فقد دل به انما الاسراف فيما افسد المال واضر البدن وفي ذلك الحديث يعلم اعضاء الاوائل فما اشتمل الاحكام واجتناب الاكلون مخالفا اهل هذه الامة ثم اعلم ان حرمة الاسراف عامة في جميع المصارف اما ما ورد في بعض الاخبار من انه لا اسراف في الطيب او الوضوء او في الحج او العمرة او في المأكول او المشروب فليس المراد فيه خروجه عن الاسراف فيها حتى انه لو ترك احد فضاء بيته وسطوحه وبابه او بناء الوده او بطل ابواب بيته وجدرانه بالمسك والعنبر لو كان فيه اجازة ذلك لم يكن مسرفا وكذا اذا اسرج المشاعل في النهار او نحو ذلك في البوادي بل المراد ان الاكثار في هذه الامور معلوم والتجاوز عن الحد فيها بحيث لا يعد فيها مسرفا مع انه ورد ان عدم الاسراف في المأكل انما لا يضيع بل الاكل الا كلون ولو سلم فلا يكون من باب الاستثناء والله سبحانه اعلم بحقائق احكامه **عاشرة** من القواعد المقررة المعمول عليها عند اصحابنا الفرعية رجوعهم اليها في كثير من الابواب التي تكلموا عليها كثيرا في تمييز الخطأ والصواب ولكن يرى كثيرا منهم فيها مسلكا منضبطا فربما يجوفون اليها في امور وشبيهة لا يتعرضون لها في امور اخر اولى بها منها فرجوعهم اليها وبيان حالها ومقامها وكيفيتها وما يتعلق بها من الامور المهمة للدين للنفيس اسبل اسل فيها ليكون مرجعا له الكلام فيها اثناء شرحها وتوضيحها او فيمن يشرع له الفرصة وتعينها او في موردها وعلى اجرائها او في كيفيتها او في كونها غرضا او رخصة او في لزوم العمل بمقتضاها او جوازه فيها ستة ابحاث

الباب الاول في شرعيتها وفيه مسائل الشارع وبيانها انما يكون بذكر الادلة الدالة عليها والاخبار الواردة فيها اما الاول فتدل عليه مشروعيتها بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقال الله سبحانه في بيان احوال يونس النبي على نبينا وعليه السلام فكان من المدحضين اي ضارع ضاربين المساهمين بالقرعة واصل الادحاض الزلق ودحى ان يدفع الماء حتى يذهب وفي الصحاح خرج من بينهم قيل ان يامر الله تعالى حوتا ان يبتلعه فقال لبعضهم اقترعوا فاقترعوا فوقعت القرعة على يونس فرموه ودحى بنبت في الماء القطين وقد ورد الاحتجاج للامام بهذه الآية على شرعية القرعة كما ياتي وقال سبحانه وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم واما السنة فكثيرة جدا مذكورة في ابواب متفرقة بل السنة المتواترة منها ما رواه الصدوق في الفقيه والشيخ في التهذيب عن محمد بن حكيم قال سئل ابا الحسن موسى عليه السلام عن رجل اقرع بين نسائه في سفر فطارت القرعة لبعضهن فخرج بها معه فقال ان القرعة لا تكون الا مع امام يحكم فاما ما حكم الله به فليس بمخطئ ولو علم هذا الحديث مجمل يبين احدهما ان حكم الله لا يخطئ في القرعة بل والثاني ان من اخرج بالقرعة فهو حكم الله وان اخطاء القرعة في الحكم ليس بخطاء ومنها مرسلا الفقيه عن الصادق قال ما تدارع قوم فوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم المحقوقة لان قضية العدل ان القرعة اذا فوض الامر الى الله البر الله تعالى بقول صلى الله عليه وآله فكان من المدحضين ومنها ما رواه في التهذيب صحيحا عن جميل عن ابي الصباح وزرارة ما تقول في المساهمة البرحتى قال زرارة بالبر حتى قال الطيار والبر قد وجب عليه يخرج سهم المحق قال يا ابا عبد الله اخوان ذهبا واتا شبانا ثم قسما جلبه فنظر هكذا لهو فقال زرارة انما جاء الحديث انه ليس قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقرعوا الا خرج سهم المحق فما على التجارب فلم يوضع على التجارب والبر اذا كانا جميعا مدحضين فعسى ان يخرج سهم احدهما فقال زرارة اذا كان كذلك جعل مع سهم مسيح فان كانا قد عما البر لما خرج سهم المسيح ومنها مرسلا داود بن ابي يزيد العطار المرقبة في الكافي والتهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل كانت له امرأتان فجاء رجل فشهد على احداهما ان امرأته فلان وجاء آخر فشهد انها امرأة فلان فقال ان شهد شاهدان قبل الشهود وعدلوا اقرع بين الشهود فمن خرج سهمه فهو المحق بها وعلى بها ومنها رواية زرارة المرقبة فيها ايضا عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت لرجل شهد لرجلين ما له عندي رجل خمسة دراهم وجاء آخر ان شهد بان له عنده مائة درهم فكلهم شهدوا في موقف واحد قال اقرع بينهم ثم استحلف الذي اصاب سهمه القرعة انهم شهدوا بحق اقول لعله اريد بقوله عند رجل انه كان وديعة عنده وكان الشهود جميعا حضورا عنده لا ادري وهذا معنى قوله كلهم شهدوا في موقف والمراد بالموقف المكان المخاص والزمان المخاص والسبب المخاص حتى يتناقض الشهادتان ومنها موثقة سماعة المروية في الفقيه والتهذيب والاستبصار وهو الصحيح عنه قال ان رجلين اختصما الى علي عليه السلام في ابق فغرم كل واحد منهما الف فاحلف هذا واحلف هذا كل واحد منهما يمينا سواء فلما انصرفا قرع بينهما فمن صار له اليمين حلف عليها واخذ الغرم ثم قال اللهم رب السموات السبع ورب الارضين السبع ورب العرش العظيم عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم ايهما كان صاحب الابق وهو اولى بها فاسئلك ان تخرج سهمه فخرج سهم احدهما فقضى له بها ومنها رواية عبد الله بن سنان المروية في الفقيه والاستبصار وهي ايضا كسابقتها الا انه قال في آخرها فاسئلك ان تقرع وتخرج اسم فخرج اسم احدهما فقضى له بها

اقول الذي وردت به كثير من سلف الذابة ومنها صحيحة الحلبي المروية في التهذيب والاستبصار عن ابي عبد الله ع في شاهدين شهدا على امر واحد وجاء آخران فشهدا على غير الذي شهدا واختلفوا فاقال يقرع بينهم فمن قرع صلى اليمين وهو اولى بالقضاء ومنها صحيحة داود بن سرحان المروية في الكتب الاربعة عن ابي عبد الله ع وهي بمثل سابقتها الا ان في آخرها قال اولى بالحق واولى بالقضاء ومنها صحيحة البصري المروية في الكتب الاربعة ايضا عن ابي عبد الله ع قال كان علي ع اذا اتاه رجلان يخصمان ليشهد عليه سواه معدلين فمن اقرع بينهم على ايهم يصير اليمين فان كان يقول اللهم رب السموات السبع ايهم كان المحق فله هذا البيت يحلف الحق الذي يصير عليه اليمين اذا حلف ومنها رواية ابي بصير المروية في الكافي والتهذيب ورواها في الفقيه مرسلا عن ابي بصير والحديث طويل جدا وارد في قضية الشاب الذي خرج ابوه مع جماعة ثم جاؤا وشهدوا بموته في حكم امير المؤمنين ع وفي قضيته ورد بعض التتبع في آخره ثم ان المتنبي والقوم اختلفوا في مال المتوفى فكان لغلام امير المؤمنين ع خاتمه وجميع خواتيم من عنده ثم قال اجيلوا بهذه السهام فمن اخرج خاتمي فهو صادق في دعواه لانه سهم الله وسهم الله لا يخيب ومنها رواية اصبغ بن نباتة المروية في الكافي وهي ايضا طويلة وارد في قضية الشاب في آخرها ان الله تعالى انزل على الغلام ان اباه خلف مائة الف واقل واكثر فقال القوم لا بل عشرة الاف واقل واكثر فقال لهم لا تقولوا هذا القول ولكن قولوا في اخذ خاتمه وخواتيمهم فلقي في مكان واحد ثم اقول اجيلوا عند السهام فمن خرج سهمه فهو اقعم في دعواه لانه سهم الله وسهم الله لا يخيب ومنها صحيحة محمد بن مسلم المروية في التهذيب والتقيه عن ابي جعفر ع في الرجل يكون له المملوكون فيموت ويترك اولادهم قال كان علي ع يسهم بينهم اقول فولد جميعهم اي يقرع ومنها رواية ابي حمزة الثمالي قال ان رجلا حضرته الوفاة وعلى ولده فلان وهو بادية وهو ابن خمس سنين مثل ابراهيم احدر وفلان هو بادية عندنا فمات وحضر القوم فذهبوا الى الولد ابادية يشتري ما يشاء فعمل الباقون ان يشتروا الناس فلم يكن عند احد جواب حتى اتوا ابا عبد الله ع فعرضوا المسئلة عليه فقال ان كان ترك مالا كثيرا يحتمل امر الصغير فليجعل عشرة اسهم للولد وعشرة اسهم للعبد قال ثم اسهم عشرات ثم وقف على الصغير سهام الولد قال اضف اليه هذا وهو هذا ومنها حديث الحسين بن الخمار المروية في الكافي والتهذيب قال ابو عبد الله ع لابي حنيفة ما تقول في بيت سقط على قوم وبقي منهم صبيان احدهما حر والآخر مملوك لصاحب فلم يعرف الحر من المملوك فقال ابو حنيفة يتوفى نصف هذا ويتوفى نصف هذا ويقسم المال بينهما فقال ابو عبد الله ع ليس كذلك ولكن يقرع بينهما فمن اصابته القرعة فهو الحر ويتوفى هذا فيجعل مولى له ومنها صحيحة حريز المروية في التهذيب عن احدهما ع قال قضى امير المؤمنين ع باليمن في قوم انهدمت عليهم دار فمات منهم سبعة بان احدهما مملوك والآخر حر فاقرع بينهما فخرج السهم على احدهما فجعل المال له واعتق الآخر ومنها صحيحة زيد بن عبد الله المروية في الكافي عن احدهما ع وهي ايضا مثل سابقتيها ومنها مرسلة حريز المروية في التهذيب عن ابي جعفر ع وهي بمثل السابقتين ومنها رواية محمد بن مسلم المروية في التهذيب عن احدهما ع قال قلت له امرأة حرة وقع عليها اثنان وقد ولدت اولادا ما ترى فقال يقرع بينهم فمن قرع فهو له ومنها رواية العباس بن هلال المروية في التهذيب عن ابي الحسن الرضا ع قال كان ابن

الوليد وابن بشر بن خلاد المسجد الحرام قال نا محمد بن علي قال نا الحسن بن نصر قال نا الاكتاب الله والسنة قال فما الرجوع الى الكتاب والسنة قال تجتهد رايك قال رايكما انما انا وانتما رجلان فامرأة وجاء بهما كما ترى ضمان صبيين في بيت فسقط عليهما فماتا وسلم الصبيان فقال القائفة لا القائفة تجتهد رايك قال لا قال ابن داود وسولي لي جعلت فداك بلغني ان امير المؤمنين قال لما مات قوموا امرهم الى الله عز وجل اقوا سهامهم ايهم الآخر الى الله الصوب فذاك قول القائفة جمع القائف وهو الذي يعرف الشبه بالخلقة والشبه بالخلق بالدليل ومنها صحيح الفضيل بن يسار المروي في الكافي والتهذيب قال سئل ابا عبد الله ع عن مولود ليس له ما للرجال ولا ما للنساء قال يقرع الامام او المقرع يكتب على سهامهم عبد الله وعلى سهام الله ثم يقول الامام او المقرع اللهم انت الله لا الا انت عالم الغيب والشهادة انت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون فبين لنا امر هذا المولود كيف يورث ناقرض له في الكتاب ثم يطرح التهمان في سهام سهمه ثم يجال السهام على ما خرج وورث عليه ومنها صحيح اخرى للمروي في التهذيب الفقيه عن ابي عبد الله ع وهي ايضا مثل سابقتها ومنها مرسلة ثعلبة المروية في الكافي والتهذيب عن ابي عبد الله ع قال سئل عن مولود ليس بذكر ولا انثى ليس له الا دبر كيف يورث قال يجلس الامام ويجلس عنده ناس من المسلمين ثم يدعو الله ويجال السهام عليه اي سهم يخرج ورثه بالذكر وظن الانثى فاي ذلك خرج عليه ورثه ثم قال واي قضية اعدل من قضية يجال عليها السهام يقول الله فيها فكان من المدحضين قال وما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال ومنها موثقة ابن سكان المروية في التهذيب عن ابي عبد الله ع وهي مثل سابقتها الى قوله من المدحضين ومنها وابانية اسحق الفراري المروية في التهذيب عن ابي عبد الله ع وهي ايضا مثل سابقتها ومنها وابانية السكوني المروية في الكافي عن ابي عبد الله ع وهي ايضا مثل سابقتها ومنها صحيح الحلبي المروية في التهذيب عن ابي عبد الله ع قال اذا وقع العبد والحر والمشرك بامرأة في طهر واحد فدعوا الولد اقرع بينهم فكان الولد للذي يخرج سهمه ومنها صحيح محمد بن مسلم والحلبي المروية في الكافي عن ابي عبد الله ع وهي ايضا كسابقتها ومنها صحيح ابي بصير المروية في الكتب الاربعة عن ابي جعفر ع قال بعث رسول الله ص عليا ع الى اليمن فقال له حين قدم حدثني بامر عجيب ما ورد عليك قال يا رسول الله اتاني قوم قد باشروا جارية في طهر واحد فولدت غلاما فاختلفوا في كلهم يدعيه فاسهمت بينهم وجعلته للذي خرج سهمه وضمنت نصيبهم فقال النبي ص لو علم الله منكم انكم اقرعتم امرهم الى الله عز وجل لاتاه الذي خرج سهمه الحق ومنها مرسلة عاصم بن حميد المروية في التهذيب والاستبصار عن ابي جعفر ع وهي مثل سابقتها ومنها صحيح ابي بكير المروية في الكافي والتهذيب عن ابي عبد الله ع قال اذا وطأ رجلان او ثلثة جارية في طهر واحد فولدت فادعوه جميعا اقرع الوالي بينهم فمن قرع كان الولد وله الحديث ومنها صحيح سليمان بن خالد المروية في التهذيب عن ابي عبد الله ع قال قضى علي ع في ثلثة وقعوا على امرأة في طهر واحد وقد كانت الجاهلية قبل ان يظهر الاسلام فقرع بينهم وجعل الولد لمن قرع وجعل عليه ثلثي الدية الآخرين فضحك رسول الله ص حديث واحد قال وما اعلم فيها شيئا الا قضى علي ع ومنها صحيح الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا وقع المسلم واليهودي والنصراني على المرئة في طهر واحد فرع بينهم وكان الولد للذي يصيب القرعة ومنها رواية سيابة وابرهيم بن الهيم المروية في التهذيب عن ابي عبد الله ع في رجل اقال لمولى له ملكه فهو حر وورث ثلثة قال يقرع بينهم فمن اصابته القرعة اعتق قال وله الفرضة ومنها

صحة الحجي من القسم في جعل كل اول مما ولي الملك فهو حر فورث ستة جميعا فلم يفرج بينهم وبين الذي خرج سهمه ومنها وفاق بتحين المرفان المرقبة في الكافي والتهذيب من اربعة وعشرين لان الجعفر ثمانية وتولد ستين غلاما واعتق فلانهم فرضت بينهم وانخرجت عشرين فبقيتهم ومنها وفاق بثلثها ومنها ثلثان لان ابا تولد ستين مملوكا فرضت بينهم فخرجت عشرين فبقيتهم ومنها وفاق بربعها ومنها وفاق بنصفها ومنها مباينة وهي ان يفرض من ثلثها ومنها صحيح محدث عن عدي المرقبة في التهذيب عن الرجل ان من جعل نظر الى اصابع تراعلى شاة فان فرض فيها واحرقها وان لم يفرض فيها انتظر بها حتى يقع التهم بها فيذبح ويحرق وقد نجت سائرها ومنها مرسلة ابن حماد المرقبة في التهذيب عن احدهما ان الفريضة لا تكون الا للامام ومنها وفاق بوجه المرقبة في الكافي قال في رجل كان له عدة من مماليك فقال ايكم عتق ايته من كتاب الله فهو حر فعتقوا جميعا فمات الولي ولم يدر ايهم الذي عتق الابن هل يستخرج بالقرعة انهم لا يجوز ان يستخرج احد الا الامام فان لكل امام ما فعل الفريضة وقد عاد الامر اليه سواء والا يعتد وعليه غيره ومنها ما روي ان رجلا من الانصار اعتق ستة اعبد في مرضه ولا مال له غيرهم فاقرع النبي صلى الله عليه وآله بينهم فاعتق اثنين وارق اربعة وفي بعض النسخ بالبعرة وانما فرع مرة اخرى بالنوى ومنها المروي في الفقه الرضوي في باب الشهادات وكذلك لا ينبغي ان يقبل الشهادة على الخوف ان جعل فيه القرعة وقد روي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اي قضية اعدل من القرعة اذا فوض الى الله عز وجل الاختيار والتوقيف عليها المتبع في الابواب المتفرقة من كتب الاخبار واما الاجماع فثبوته في شرعيتها القرعة وكونها مرجعا للغرماء والمرقبة في الجملة مما لا اشكال فيه ولا شبهة تعتريه كما يظهر لكل من تتبع كلمات المتقدمين والمتاخرين في كثير من ابواب الفقه فانهم بينهم مجتمعون على العمل بها وانما الامر عليها طرا وان اختلفوا في بعض الموارد وثبوت العلم او الاجماع من تتبع اقوالهم في الموارد المختلفة يكون العلم بها او المعنى في كل فرد فرد من الاخبار وان لم يفد العلم الا ان المحصل من اجتماعها العلم القطعي او اكثر موارد القرعة الذي ذكرها وان وقع فيه الخلاف الا انه يحصل من اجتماعها العلم بانعقاد الاجماع على شرعيتها بل من الموارد ايضا ما انعقد اجماعهم على الاكثر وان كان ما اختلفوا فيه اكثر فلاحظ باب قسمة الاصابة المشتركة وباب قسمة الدابة في التجاذب وذكر الشهيد في قواعد الزام النبي بين زفاجه وباب تزاحم المدعيين عند القاضي وباب تداعي الرجلين او اكثر ولدا وباب تعارض البينات باب تدويث الخنثى المشكل وباب تدويث المشتبهين فقدم موت احدهما وباب الوصايا المتعددة المشكل تقدم بعضها على بعض وباب الطلاق بالجميع وباب ما اذا اوصى بعتق عبيده ولم يعلم الثلث الجميع وباب اشتباه الثياب المنكوحة وقد ذكرها بعضهم في شبهة المصورة ايضا وغير ذلك من ابواب الفقه ومسائله وجعل الشيخ ابو جعفر الطوسي قدس سره القرعة في تداعي الرجلين في ولد القرعة من متنصبا مذهبيا او وجه الخلاف الاجماع ظاهر على ان القرعة في كل امر مجهول قال في مسالك افهام الاسبق ورد في كثير من المدهبين ان القرعة مذهبنا في كل امر مجهول وقال شيخنا الشهيد الاول قدس سره في قواعده ثبت عندنا ان كل امر مجهول فيه القرعة وهو ايضا ظاهر في دعوى الاجماع قال ذلك لان فيها عند الساوي الحتوفي والمصالح ووقوع التنازع وفقد القضاء والاجتهاد والرضا بما جرت به الاقدار وقضاء الملك الجبار وانما تحتاج مثل هذا الاجماع الثابت على القرعة في تبيين ذلك العبد الموصى بعتقهم بالقرعة وفي الامام زين العابدين ومحمد بن عبد العزيز وخارجة بن زيد ابا بن عثمان

وابن سيرين وغيرهم قال ولم يقل في عصرهم خلافه الى ان اتى محمد بن ادريس الحلي فانكر ذلك وقال بسقوط القرعة واجاز لهم ان يتصرفوا في كل امر مشكل بما يقتضيه الحكم فيقول ان يستعمل في القرعة ما روي عن الائمة عليهم السلام ونحن نقول بالاخبار واجمعت عليها الشيعة الامامية الحق الثاني في بيان انا اذا قلنا بالقرعة هل يجوز لكل احد ان يعمل بها او يختص بخاص اعلم ان مقتضى الروايات الاربعين والروايتان الاحدى والاربعين وهما مرسلا حماد وروايته عن الخصاص جواز القرعة للامام وكونها من وظيفته وعدم جواز غيرها الا ان مقتضى الروايات الثانية والثالثة والخامسة والعشرين والمختمة بقوله تعالى يا يتامى قوم فوضوا امرهم الى الله ثم افرعوا وناس قوم فوضوا امرهم الى الله عز وجل واقواسهما سهام العموم لكل قوم وبعضه اطلاق قوله تعالى على التهام في الروايات الواحدة والعشرين والخامسة والعشرين والثالثة والثلاثين والعشرين والثانية والعشرين والقول بان مقتضى القاعدة تخصيص الروايات الاخيرة الاربعين بخصوص بالامام الاصل مردود بانه يوجب خروج الاكثر وهو اكثر شائع لا يعبأ عند الاكثر وعلى الاظهر وبما مع انا خصاص الامام امام الاصل في المقام غير معلوم ولو سلم فهو على الخلاف اجماع اصحابنا كما يظهر من تتبع اقوالهم في الابواب المذكورة وغيرها ولا اقل الشهرة العظيمة الجديدة والقديمة مثل ذلك الخبر خارج عن حجية المجتمع عليها بين فليست مستندة الى امام بل الظاهر انه من قول بعض فقهائنا ومن ذلك يعلم ضعف ما ذكره بعض اخباريا من ان الامام بنفسه كالثانية والثلاثين المختمة بلفظ الوالي او ما ضاهى غير الامام وحرضه كالروايتين الثانية والعشرين والثالثة والعشرين المفتتحتين بقوله المفرع عطفا على الامام وكونها وليهما حتى يقيمها وعن احمد الصناعة على تصحيح ما يصح عنه وكذا الثانية والعشرين من احمد الصناعة على تصحيح ما يصح عنه وكلتاهما مستندة الى الامام وكالروايتين الحادية عشرة والثانية عشرة المختمة بقوله اختيلوا هذه السهام حيث امر الامام به القوم بايجاب السهام والاخراج وتوجيه قول الطباطبائي في الرواية الثالثة ثم سام على يديه وزاد وتبا اجاب وانه لبطل الساهمة وظيفة الامام وكالمؤيدة قوله في الرواية الخامسة فرع بينهم ثم استحلف حيث امر السائل بالاقراع وانما جعلناها مؤيدة لاحتمال ان يكون فرع واستحلف بصيغة التكلم او الماضي المجهول وعلى هذا فلو سلم الروايات المتقدمة بشارضا فعبقسطاس وبقي العمومات والاطلاقات بلا معارض مع انها غير صريحة لجواز ان يكون المعارضة كاشفة عن ان هذه الاحاديث الروايتين على انه لا يجوز مباشرة القرعة الا الامام بنفسه وانما اذا حملنا اخبارها على انها ليس اخبارا بان القرعة الا الامام وان القرعة نوع اخصاص كالخصاص بمنصب القضاء كما ورد في روايات القضاء جلست مجلسا لا يجلسه الا نبي او وصي نبي او اشقى الحكومة فانها هو الامام العادل بين المسلمين لنبي او وصي نبي والمراد اخصاص اخباره به ولذا يجوز للنواب العام او تكليفه اذا فهم ذلك او الحكم بحكم في مجلسه حكما او قضيا ونحو ذلك ليخرج الروايتان من خبر الشذوذ وذلك عند من يعمل بها واكثرهم بنوا على اخصاصها بالقرعة الامام او نائبه الخاص او العام ولا بأس بضمها غير المعلومات والمطلقات المذكورة او لا فظهور اخصاص الوالي والمفرع بمن هو الامام او النواب الاربعة المنصوبين للفقه وكذا امر نبي الامام بالقرعة واجمالا السهام ولو قطع النظر عن ذلك وحملنا الروايتين على ان الخاصة شرعا امام الاصل بنفسه فيكون ما ذكر معلم الا من مقتضاها عدم كون القرعة وعدم جواز غيرها لاحد الا الامام او من يقتضي ما ذكر جواز غيرها لمن علم ان على القرعة او على القرعة او ان له ذلك بخصوصه او بعنوان يجب تخصيصها بذلك ولا بأس به فلو ادعى ان ذلك اراده فاذا لا يجدي خبره ولا يثبت

واسند بعض مشايخنا تخيير المتأخرين القرعة في كل امر مجهول الى امر في اصحابنا وهو ظاهر في اتفاقهم على روايته والمحاذاة انفاقا او اجماعا على شهرة عمل القرعة اظهر ظاهر للفقيه بل يمكن دعوى العلم القريب المذهبية فيها ايضا

عليه فيه لان المراد انه لا يمكن كل فقاء وكلام له فقاء خاص لا يهتدي الى ان قائم فيه فيضربه او يمنعه لذا ذكر الانتفاء
الفرج ايضا في وابنه وذكر الدفاء في وابان اخوابيه فتنبه لهذا التمام ثم لو حمل الفرج على نصب الفرضة لكان اولى بدليل
من يتبرع ظاهر قال لنا المراد بالفرج لا يمكن ان يكون نوابر الفرضة حتى يكون معناها النصب المنوي اذ لا يباشرها بعد بل يتبرعون الفرضة
فالمراد منها النصوب الفرضة المجعولة بالاول لا يتبنى الدخول فلا يختص العام الا بالتبني ثم بعد تخصيص الزوائد بالامام او
المأذون منه وجهان اجراهما الشيخ فجزم الشيخ وغيره لزوم تخصيص لا يجوز لعدم خلو قوم غالبا عن تبرع في القصد الاول بالكاف على الامام
حسب الوالي على كل قوم بسبب تخصيص العمومات او الخلط فان بذلك ايهم مع ان اكثر العمومات او جميعها واردة في بيوع والتزايع
الذي ليس الامر فيه شأن النائب الخاص او العام فلا يكون الفرج فيه الا لهم وظهر من هذا ان الفرضة انما هو وظيفة الامام او
نائبه الخاص او العام بمعنى انه لا يترتب اثر على افراغ غيره ويكون كخلف وحكمه وعمل يحتاج الى الاذن في الافراغ بخصوصها
او يكون النائب العام كالنائب الظاهر كالنائب العام وعدم الاحتياج الى الاذن الخاص لان الفرضة ايضا كمتاع البيت والاحطاب
واحصاد الخصم والشهود ونحوها من لوازم القضاء والحكم فالاذن في القضاء يستلزم الاذن فيها كالاذن في اشاء الجامع
انه قوله او افرغ الوالي اذن عام للولاة في الافراغ بل يختص الاذن بنوع من التوقيع الوضيء المتضمن لقولهم وانا احداث الموات وجعلوا
فيها الى وانا احاديثنا ايضا لان نائب الفرضة ايضا من الحوادث الواقعة بل الوظيع المتطرعة الثابت ايضا نقول انه فقد في العالم
المتكامل لبيان ان النائب العام الولاية على ثبوت كالنائب واختياره في جميع ما كان للامام ومنه الافراغ فيكون نائبا له و
لو لم يكن مختص النوابين وكانا امام الاصل مخصوصين ولا يخفى ان ما ذكرنا من اختصاص الافراغ بالنواب العام في زمان
غيبة الامام انما هو من باب الاصل فلا يخرج عنه بدليل الا على الاذن لغيره ايضا من اجماع او غيره كما في قرضة انشكوا
افا فراغ المدرس لتدريس بعض المتعلمين او الزوج للزوجات وبالجملة الاصل الاختصاص بالنائب العام الا فيما ثبت جواز
افراغ الغير ايضا هذا ثم ان صاحب الوافي من تأخر الى المتأخرين جمع بين ما دل على اختصاص الفرضة بالامام وبين ما يدل على
العموم بحمل الاول على ما اذا كان الامر فيها يفرغ عليه متهيأ في الواقع كما في قضية تسليم الابار فان المسلم كان متهيأ في الواقع
والثاني على ما اذا لم يكن متهيأ واورد التفتن بالفرضة ومنشأ هذا التفصيل ليسهل التوافق بين الاخبار ولا يخفى ما فيه لانه
جمع بلا شاهد وكون الواقعة في احد القسمين من القسم الاول لا يوجب الاختصاص مع ان الوجه في كثير من العمومات بل جميعها
صريح فيه مباشرة غير الامام ايضا من القسم الثالث في بيان ورود الفرضة وعلمنا اعلم ان كلية ورود الفرضة
على ثمن احد امرين اما كان المحيي متهيأ في الواقع واشتبه علينا ظاهرا لتناقض قائمها كان فرد ما بين شيئين واكثر ولم يكن
متهيأ في الواقع ايضا ويطلب فيه التعيين ومن هذا القسم ما كان من الامور المشتركة بين ذوي حقوق ولم يراضوا بينهم حتى
يعينهم من غير ترتيب والقسم الاول هو الذي يدل عليه قوله سبحانه فقاسم فكان من المدحضين والثاني ما يدل عليه قوله
تعالى فطوعت له نفسه قتل اخيه بكسر الهمزة ولا شك في شرعية القسمة في الجملة بدليل الاجماع والكتاب والسنة واما التفصيل
فبيانه ان مقتضى الاصل الاولي الحكم بالاجماع على ثبوتها وعلى دفائها ثبوت الفرضة وشرعيتها وكل امر مجهول ومشتبه
بل ذكر المصنف كثيرا من العمومات المذكورة الا انه نقل الشيخ المحدث الحر رحمه الله في الفصول المهمة بعد نقل هذا الوجه عن

من العمومات المتقدمة ومعلوم ان هذا العموم لم يخصص كثيرا انتهى قيل بعد نقل ذلك منه ولو لم يكن كذلك لجاز لنا ترجيح الحكم في المسألة الشرعية بالفرضية لكنه ممنوع الخروج الاجماع لانه مما لم يقل به احد وقد قال الشهيد في قواعده والفرضية في الاحكام الكبرى لانها عندنا بالتعريف قليلة فيهم نعم لا بأس بتمرين جزء العامة ان ورد الفرضية بما يجوز التراخي عليه وانما لا يجوز ذلك فالفرضية فيه وقد يقال ان المراد مما يجوز التراخي عليه الموارد التي لا تشملها ادلة انتفاء شرعية الفرضية في كثير من الموارد كالاحكام الشرعية والوضعية وكثير من موضوعاتها او متعلقاتها او لكنها على ضمن احدهما ما ثبت حكمه بخصوص بدليل مقبول ثم من فهم ان يدخل تحت عنوان المجمل ويجعل من افراد المجهول والحاصل ان لا يكون موضوعه المجهول حكما او بمجهول الحاكم نحو تجب الغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه او وطئ الماء القليل بغير الملاقاة او وطئ الكر مثلا شيئا وفي ثلاثة اشياء او قتل مخطأ موجب للقصاص او نحو ذلك فان موضوع الحكم فيها بوجوب الاجتناب هو الكر والماء القليل والقتل مخطأ ونحوها لا فيهما ما كان موضوع الحكم فيه عنوان المجهول والمجهول ليس له الشكوكية والاشتباه ويكون من افراد المجهول من حيث هو مجهول مما كان من الادلة انتفاء الفرضية فليس من باب التخصيص لما مر من ايجاب خروج الموضوع عن تحت الفرضية وهو المجهول لان بيان حكمه يخرج عن كونه مجهولا اذ من البديهيات ان منشأ وطئ كل مجهول غير الفرضية ان كل مجهول بعد الفحص الآتي عنه وعن حكمه وما كان من القسم الثاني فانتفاء الفرضية فيه من باب التخصيص وذلك نحو وطئ الاجتناب عن البول الذي يشك فيه بعد الفحص فيه وطئ كل شئ مطلق حتى يرد فيه نحو اي كل مجهول الحلية او شك فيه مطلق وطئ الا اذا ثبت اجتنابه بعد الاجتناب منهما او وطئ كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وطئ لا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك لان الموضوعات فيها من افراد المجهول الذي هو موضوع الفرضية انما تصدق دليل الفرضية لكونه اعم مطلقا من جميع ما ذكره من موضوع الاول كل مشكوك في ذوات الحالات السابقة المعلومة وموضوع الثاني في كل مجهول مطلق المتحيز بحده وعدده وهكذا موضوع الاخير لا تكليف فيها جعل التكليف فيه وعدمه الا بعد البيان تم لو كان هذا الحديث هكذا كل مجهول فيه شبهة على التحيز فيكون شارحا وضعيا دليل الفرضية بالشاهد والتمثيل لا شك في ذلك موجودا لا بأس به مران مفروض كل مجهول في الفرضية ان كل مجهول بعد الفحص التام وليس شئ مما ذكر في القسم الثاني كذلك لان احكامها معلومة بعد الفحص مجهول حتى تكون من باب التخصيص لا نقول ان هذا القيد بينه مشيرا في تلك الموضوعات انهم فعنوا نحو لك مشكوك فيه في ذوات الحالات السابقة الكل ما كان كذلك بعد الفحص وقد تحصل مما ذكر ان كل ما ثبت له بخصوصه حكم شرعي او وضعي او عرفي او عقلي او لغوي فيها يكون فيها لعرف او العقل او اللغة فيه حجة فهو ليس من موارد الفرضية كما ان كل مجهول او مشكوك فيها وشبهه لنوع خصوصية بالنسبة الى مطلق المجهول الذي هو موضوع حكم الفرضية وثبت له حكم خاص فهو ايضا ليس من موردها وكل مجهول لم يكن كذلك فهو من موارد الفرضية وظهر من ذلك ايضا ان ليس من باب الاصل بل كل مجهول كان كذلك فيه الفرضية البتة نعم لو قلنا ان في كل مجهول هو الفرضية يكون ذلك من باب الاصل فيخرج منه المجهول الذي ثبت له حكم خاص وظهر مما ذكرنا ايضا انتفاء الفرضية في بيان الاحكام الشرعية والوضعية لموضوعاتها سلما لانها بكلياتها اما لحكم مخصوص فيتبع او لا يخرج فيه الى الاصل او الحالة السابقة او التغيير لأدلة الدالة عليها الخاصة بالنسبة الى دليل الفرضية كما اشير اليه ولذا لم يقل احد فيها بالفرضية كما مر ولكان في ادلة الاحكام المتعارضة وانما الفرضية تكون في موضوعات الاحكام الشرعية او الوضعية او متعلقات احدهما اذا دخل فيه المجهول والشك

على الكون بعد الفحص

وليس هذا حكم مخصوص ولم يثبت الترجيح فيه هذا ثم ان ما ذكرناه من القسم الاول انما اذا كان من القسم الثاني فلا يصدق عليه المجمول اذ لا يجمل فيه لغة ولا شرعا ولا عادة لانه لا يحتمل فيه ولا يحتاج فيه الى كثير تأمل فيعد دليلا على الاباحة الثابتة ابتداء وحتى لا يبدأ بالفرض عند تقابل الدليلين والاخبار الواردة في قسم القنائم الا انه لا عموم في ذلك لاختيار الكتاب الجميع سواء ذلك القسم ولكن الظاهر عدم دخول الفصل ويمكن اثبات العموم فيه بقوله تعالى التوابون الحامدون العابدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر الى آخرها لتسهم الاصوب فهو لنا في الزيادة الرابعة عشرين والثالثة المتعقبة لها واوقفتها احد من تعقبه بحال على التمام ومنه يظهر ان الاصل ايضا شرعية الفرض في ذلك القسم بمعنى جواز الفرض فيه اذا كان الموجود مما يجب او يجوز فيه اثنان واحد الثقفين الجنس الرابع فظهر في الجنس الثالث شرعية الفرض في موجود بين منهما في كل امر معين في الواقع مجهول عندنا وليس بين حكمه بدليل آخر وثانيهما في كل امر مردد بين شيئين او اشخاص او اكثر غير معين في الواقع يطلب فيه التعيين وقد ثبت جواز الفرض شرعا في كل من القسمين وسيجيء بقي الكلام في انهما هل هو حقيقة حتى يتعين بناء الامر عليهما او خصه حتى يجوز العدول عنهما الى غيرهما وتحقيق المقام ان في كل موجود من القسمين شيئا من الشائع فيه بخصوصه بالفرض فالكلام في كونه حقيقة فيه كمسئلة الشائع المذكورة وما لا امر فيه بخصوصه فان كان من القسم الاول فيجب ان نظر فيه فان وجب تعيين المعين في الواقع والظاهر ايضا وتحتم العمل بواحد معين بدليل يوجب ذلك ولو كان دفع الشائع الواجب او دفع الضرر وكلما ودفع كسر طلب محرم او فيه فالدليل لم يكن طريقا الى التعيين سوى الفرض يجب فيه الفرض لتوقف الواجب عليه فان امكن التعيين في مثل ذلك التعيير بحكم العقل ان كنا نجب العمل فيه بمعين ولا معين له يتخير فيه فنتعين الاختيار وحكم العقل بذلك ان لم يكن هناك طريق الى التعيين وبعد ثبوت شرعية الفرض فيه لا يصدق سد طريق التعيين حتى يحكم العقل فيه بالتخيير نعم لو دل دليل شرعي من نص او اجماع او اطلاق على التعيير لا يجب الفرض فان قبل يمكن التعيين لاصل لنا فيه كل موجود مما يجوز فيه الاصل كمسئلة المحقق وابهم فانا نعرف فيه الاصل لان ما لا يمكن العمل الا به فهو واجب لان لم يكن دليل على وجوب التعيين فلا يجب الفرض بل يجب التعيين وكما يجوز ترك التعيين وابقاء على ابهامه واختياره احدا راده احدا راده وان كان من القسم الثاني فان وجب فيه التعيين ولم يكن هناك من يصح احد جنوادي رقبة من عشرين جيده فانه لا يمكن بعض الاوصاف المهمة ولا حس الكل شاعا لعدم صدق الرقبة على الجزء بل يجب بعض التعيين فان دل دليل شرعي على تخيير احد في التعيين كان بعض الوصي على التخيير فتخير فيه بين الاشياء والفرض وان لم يدل دليل على كونه مختارا في التعيين يتعين الفرض ولا يمكن في اثبات تخيير وجوب التعيين واما الطريق كما مرة فان قبل الاصل عدم وجوب تعيين هذه الاوصاف الاربع وهذه الاربع الى آخر الرقاب اذا الرتبتين يكون مخيرا لانا نتم انه اذا الرتبتين ثبت التخيير وانما يثبت تخيير من جملة انتفاء التكليف بما الا يطاق وهذا انما يكون لو الا طريق شرعي الى التعيين والحاصل ان ثبوت ذلك الاختيار انما يكون بالادلة وهي هنا مفقودة وبعبارة اخرى التعيين اما بالاختيار او الفرض وثبوت كل منهما خلاف الاصل يحتاج الى دليل وهو في الفرض موجود دون الاختيار ونحن لو لم يثبت الفرض يثبت الاختيار لانا نقبل الاصل جواز الاختيار وكل من اراد وعدم المنع فيه فلنا الاتم ذا الدليل الاصل عدم جواز التصرف في مال الغير الا

بالقدر الثابت لم يثبت شرعيته في ذلك الفرض لم يتحقق له بعينها الركن على خلاف الاصل كما في تعيين المقدم من المصدرين ومن الزوجات ومن الطلب الواجب تسليمهم ونحو ذلك لان الحكم في الاول والقسمة في الثاني والتسليم في الثالث اجب وهو على تقديم واحد معين موقت وما يتوقف على الواجب اجب فتعيين المقدم واجب بحكم التعيين بالاختيار والقرعة والاختيار منافي موافق للاصل لان الاصل عدم كونه منوطا من يساعد وهو في ذلك المعين او عدمه كونه منوطا من يساعد ثالث او زوجة او ولد وهكذا الا اذا كان سبب القرعة كالكسر في نحو قلب فتكون مخيرا بين التعيين والقرعة لوجود الركن لعمل بخلاف احدهما في مورد فتكون القرعة واجبا مخيرا او لا بتوهم جريان مثل ذلك في القسم الاول بان يقال ان المطلوب عند امرين في الواقع وتعيينه بالاختيار مخالف للاصل فلم هذا كله اذا وجب التعيين شرعا واولا يجب التعيين كتقديم احد المتساويين في العلم الغير الواجب وتقديم احدى المتعتين في البلد فلا يجب القرعة ايضا لانها مخيرا لا يجوز له الامران كما يجوز له ترك كلتا هما اذ كرنا من وجوب القرعة معينا او مخيرا بينها وبين الاختيار وجوازها انما هو اذا الوجب العمل بالمعين وجاز واما اذا اليخير اتما لدليل على عدم جواز العمل او لعدم دليل على الجواز مع كون العمل مخالفا للاصل فلا يجوز العمل بالقرعة ولا الاختيار وذلك كما اذا حكم حاكم بنسب ان في احد متنازعين لمتداعيين بحيث يخلف كل واحد منهما على تقدير موته ابا على الغائب فكون كل منهما مدعيا ومدعوا عليه من جهتين كان قضاء الولد الاكبر شيئا من ايام الجمعة والاصغر شيئا من ايام الاثنين وكان ثبوت المجموع في اليوم الذي يخلف الغائب فلا يمكن التعيين ترجيح الاختيار وهو ظاهر ولا القرعة اذ لم يثبت بها ولا نفوذ حكم الحاكم وجوب امضائه والباعث نفوذ انما هو في الحكم المختلف المتنازع فيه اذا نفوذ الحكمين متساويا ونفوذ احدهما لكونه مخالفا للاصل يحتاج الى الدليل واذا لم ينفذ حكم الحاكم بخيار كل منهما لوجود المقتضي وعدم ظهور المانع كما في شرائع الصنجلاني ما اذا كان احدهما مستندا الى حكم المتوسم والى واذا اشتبه المتقدم والمتاخر يرجع الى القرعة لانها لكل امر مجهول لانها الاصل عدم نفوذ شرائع الصنجلاني الحكم بانها واحدا اشتبه فيه المتقدم قلنا نعم لو كان شبهة بعد التفحص عنه والرجوع الى ادلة تعيينه وزواله ادلة القرعة لانها لكل امر مجهول وهو لم يكن المجهول لتعيين القرعة فلا اشتباه اصلا وهو في حكم المعلوم تعيينه لانها لا تنفوذ حكم المتقدم موقوف على جواز القرعة شرعا وهو ايضا فرع نفوذ حكم المتقدم بالقرعة اذ لو لم ينفذ حكمه يكون العمل حراما لانا نقول التوقف لا خبر بل جواز القرعة شرعي شمول ادلة القرعة لهذا المورد ايضا وهو ممنوع ومع الشك الدليل شامل لصدق المجهول عليه ونعلم من ذلك ان هذا الذي ذكر اخيرا من التخصص العمل بالقرعة وجوبا او جوازا ابدا اذ الركن العمل بخلاف الاصل يختص بالقسم الثاني وهذا الاول لصدق المجهول الذي هو موضوع القرعة فيه مع انا نقول ايضا لا بد في الفقيه في هذه المواد من المهارة التامة والنظر الدقيق والله سبحانه ولي التوفيق الباب الخامس في بيان ان القرعة بعد وقوعها وتحققها في مواردها الواجبة والجائزة هل هي لازمة لا يجوز التخلف عن مقتضاها او العدول عنه بعد وقوعها الثاني مع الامكان او لا يمضاء المتنازعين او جائزة اعلم ان ما كان من القسم الاول فلا ينبغي الريب في كونها لازمة لا يجوز التخلف عن مقتضاها بعد وقوعها الا لدليل الاختيار المستفيض المتقدمة على ان ما جت القرعة بالقرعة هو الحق ويخرج بها سهم الحق وانه سهم الله وسهم الله لا يجب في انه القرعة حكم الله وحكم الله لا يخلو وكيف تزل الحق وتزل سهم الحق وسهم الله وحكم الله والعدول الى غيره بل منها لا يجوز العدول عن مقتضاها ولو تراضى المتنازعين كما اذا كانت الدعوى في الولد وانما

لما كان من القسم الثاني مقتضى الاصل فيه وان كان عدم اللزوم الا انه يمكن ان يقال ان بعد اقراع الحاكم وتعيينه وتنفيذ
الحكم بمقتضاها تلك القسمة تصير لازمة حكما لان حكم الحاكم بمقتضى الاستحباب الا يجوز العدول
ولا يجوز لهذا الحاكم ان يقتضي الاستحباب لزوم هذا الحكم بل يمكن ان يقال ان اصالة اللزوم بمقتضى الاستحباب بعد
القرعة وقبل حكم الحاكم بانها اذا تشاحا انه يحصل من جملة الاقراع وخروج سهم احد المتشاحين او كليهما نوع خصوصية و
تعلق وجيه لوجوب حكم الحاكم وجوان لكل نصيب سهم بكل شريك من الشركاء اذ لولاه لم يجز للحاكم الحكم به فيجب استصحاب
تلك الخصوصية والتعلق الى ان يحكم الحاكم فتدبر انتهى الشاهد في بيان ان كيفية القرعة على ما علم ان القرعة اخوة من رفع الغلو اي
ما يجتنبها الا من لم يكن من المتشاحين في الشدة والطنطنة يخرج سهمه من القرع بمعنى القرب جبانه جنب بالعلامة على الحصة
وفرز المشرعة عبارة عن العمل المعهود والظاهر كما صرح به جماعة من الفقهاء عدم انحصارها في امر مخصوص لاطراد
في الكتاب والسنة الاقلام كما في الاخبار الثابت كانوا يلعبون الاقلام بالنهرين علامة سهمه اي ليقع كان له الحظوة والكتابة على السهم
كما ورد في الرواية الثانية والعشرين ذكره الرواية الثالثة والعشرين ذكره بجوانب الحاكم كانوا القوم كما في الرواية الحادية عشر بجوانب الشركاء
كما في الثانية عشر والكتابة على الرقاع والبعرة والنوى كما في الرواية الاخيرة والمتداول بين الفقهاء الاقراع بالكتابة على الرقع
فيأخذون الرقع بعدد السهام او بعدد الشركاء او بعدد السهام بالطريقين المعروفين والكل جائز لصدق القرعة عرفا واصالة عدم اشتراط الوضوع
خاص وان كان الاولى الاحتياط على ما ورد في الروايات بل على المتداول عند الفقهاء ويستحب الدعاء لاداء الحق بطلق الدعاء
كما في الرواية الرابعة والعشرين والافضل الدعاء بالمأثور في احدى الروايات المتقدمة وهو ان كانت واردة في مورد كان
المطلوب تمييز الحق المتنازع فيه واضافوا لكل الظاهر عدم اختصاصه به ثم تفصيل هذه المطالب بطلب في المواد والجزئية من الكل القضية
واما العالم عامة اعلم ان المذكور في عبارات اصحابنا المتأخرين رضوان الله عليهم ان الاجماع المحقق المعتبر عندهم القرعة لاثبات
كونهم اتفاقهم طبقا على ما عدا ثلاثة الاول اتفاق جميع علماء الامة او علماء الامامية الذين منهم امام العصر ان علم او في عصر على
امر وذلك هو المراد من الاجماع عند اكثر قدماء اصحابنا منهم الشيخ المفيد فانه ذكر ان الاصول على ما ذكره الكراجكي في
تحصيره بعد حصر اصول الاحكام في الكتاب والسنة النبوية والامامية والبرهان في اجماع الامة حجة من حيث كان اجماعا ولكن
من حيث كان فيها الامام المعصوم اذ ثبت انها كلها على قول فلا شبهة في ان ذلك القول هو قول المعصوم اذ لو لم يكن كذلك كان
الخبر عنها بانها مجمعة باطلا وقال في اول كتاب المقالات على ما حكي عنه اجماع الامة حجة لدخول قول الحجة فيهم السيد
الاجل المرتضى قال في جواب مسائل ابن البناء بعد ذكر كلام طويل اذا كانت اقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة والامام
لا يكون الا احدهم علم ان احدهم لا بد من ان يكون في جملتهم ثم قال في الذريعة قولنا الاجماع انما يكون واقعا على الامة
او على المؤمنين او على العلماء فيها نراعي فيه اجماعهم وعلى كل الاقسام لا بد ان يكون قول الامام المعصوم داخلا فيهم لانه من
الامة بل من اجل المؤمنين واعلم العلماء وقال في المسائل الرسية اذا قيل لنا اقسام الامام لا تكاد تعرفونه بعينه يخالف
علماء الامامية فيما اتفقوا عليه قلنا اولا انهم لما علمنا ضرورة انتفاء علماء الامامية الذين هو واحد منهم على هذه
المذاهب المخصوصة وعلم الامام الا احد علماء الامامية دل في المسائل الموصلية الثانية وهنا طريق اخر يوصل

بالى العلم بالحق والتصحيح في احكام الشريعة عند فقد ظهور الامام وتميز شخصه وهو اجماع الفرقة المحقة اذ قول الامام وان كان غير متميز الشخص داخل في اقوال المتاخرين خارج عنها اذا اجتمعوا على مذهب علمنا انه هو الحق الواضح والحجة القاطعة لان قول الامام الذي هو الحجة في جملة اقوالها وكان الامام قائلا وقائلا نحوا من في المسائل الحلبيات وقال في المسائل الاسيات اذا كان الامام احد العلماء فليس هم نقول في جملة اقوال العلماء اذا علمنا في قول من الاقوال انه مذهب كل عالم من الامة فلا بد من ان يكون الامام داخلا في هذه الجملة لا بد من ان يكون كل اماما ومتى وان لم يكن اماما داخلا في الجملة ومنهم السيد الشريف المرتضى الذي هو الثاني عن السيد المرتضى لما سئل عن السيد اذا كان طريق معظم الاحكام الشرعية اجماع علماء الفرقة المحقة لكون الامام المعصوم الذي لا يجوز على الخطاء واحدا من علمائهم الى آخر ما قال ومنهم الشيخ الجليل ابو جعفر الطوسي في العدة فانه اجتهد الامة على قول فلا بد من كونه حجة لدخول الامام المعصوم في جملتها ومتى قيل جاز ان يكون قول الامام منفردا عن اجماعهم قلنا متى فرضنا انفراد الامام عن الاجماع فانه ذلك لا يكون اجماعا وقال في كتاب الغيبة فان قيل اذا كان الاجماع عندكم انما يكون حجة لكون المعصوم فيه فبينوا ان قوله داخل في جملة اقوال الامة وهذا جاز ان يكون قوله منفردا عنهم فلا يعتد بالاجماع قلنا المعصوم اذا كان من جملة علماء الامة فلا بد من ان يكون قوله موجودا في جملة اقوال العلماء الى ان قال فاذا عرفنا اقوال الامة وجدنا بعض العلماء يخالف فيعلم ان كلام فلان وقوله داخل في جملة اقوال العلماء بانه لا بد من امام وان شككنا في شخصه لكن المسئلة اجماعا ومنهم السيد بن زهرة الحلبي في اصول الغنية فان قيل كيف يمكنكم القطع على ان قول الامام الغائب في جملة اقوال الامة مع عدم تميزه وعدم معرفة علمائه وغيبة العلماء وتفيتهم انما هو قول امام الزمان عندكم موجود العين فبينوا لنا ظهر الحجة وبلغوا وان كان لا تعرفه بعينه ولا تميزه عن غيره ومتى قولنا انه غائب لا يجوز ان يعرف بتميز الشخص لان هذا بكل الغائب لا يجمع كلامه ونحن لم نشترط عندنا في حال الغائب الا معرفة كل الامة فرضا بغيبة من جملة الامة وان كانت معرفة اجماع المسلمين على مذهب لواحد وقطع عليه واكثر هم لا تعرفه ولا تشاهده فالمنكر من معرفة اجماع الامة بعد الامام من جملتهم على مذهب بعينه وهل الامام من جملة الامة بالامتزاج الا من لا تعرفه من جملة المسلمين ومنهم الشيخ سديد الدين محمود المحصل في التعليق العراقي انا نجد هو الاجماع المشتمل على قول المعصوم في الجملة ثم غير اجماع الى العلم بشيء الى ان قال الاستدلال بالاجماع لا يصح الا اذا علم قطعا اجماع جميع علماء الامامية على الحكم من غير استثناء احد منهم الا من كان معلوم النسب وكان غير الامام فانه يجوز خروجه ومنهم الشيخ محمد ابن ادريس الحلي في السرائر وجه كون الاجماع حجة عندنا دخول قول المعصوم عن الخطاء في الحكم بين الطائفة فاذا علمنا وجود ثلثين يقول ان المعصوم فيهم وفي جملتهم لا نقطع على عصمة واحد بل على غير قولهم وان اثنين الخالف من احطنا باسمه ونسبه لم نقطع خلافهما لاحتمال ان الاجماع الحق ان قال وبما ذكرناه يسقط ان احطنا بالمسئلة بالاجماع وان كان منها خلافيين من بعض اصحابنا المعروفين بالاسماء والانساب منهم الشيخ ابو الصلاح الحلبي في الكافي واجماع العلماء من الامامية منقرض ودخول الحجة المعصوم في جملتهم لكونه واحدا منهم وقد نص من هذا هو في كتاب مذهبه فليس لاحد ان يقول لا نسلم هذا سنجيء على الاجماع والمعلوم لا يحتاج الى ايجاده لا نخالف في كون الاجماع حجة وانما نمنع من ثبات حجته من الطرق التي ذكرتموها

في الخلاف في ذلك المذهب لا يقتضي انكاره تكفيرا على بناء ان مع العلم بانتفاء كل عصر من جملة القرن الاول يعلم انتفاء دخول المعصوم في الاجماع كانتفاء دخول كل عالم في كل اجماع وتفهم الشيخ قطب الدين الراوندي في نقض الطراز في اجماع هذه الطائفة مجتهدا فاسده ولا موجب للعلم بكون المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطأ فيه داخلا في موضع اخر منه انما قلنا ان اجماعهم حجة لان قولهم قول الامام ونفهم الشهيد الاول في كري وجدد اما في الاجماع لا مع تبين المعصوم فانه يعلم بدخوله والطريق الى معرفة دخوله ان يعلم انتباه الامام على مسئلة الى غير ذلك من تقدمي الاصحاب ومتاخريهم من جعلوا المسائل بذكر كتابهم بالفتيا الاجماع من جميع الشيعة ولا يخفى ان بناء هذه الطريقة على دخول الامام الغائب في المجمعين والعلم بقولهم في زمان الغيبة بناء على ما صرحوا به من كونه كاحد العلماء بقولهم ويخالطهم ويباحثهم ويباحثونهم ويراهم ويرونه الا انهم لا يعرفونه بشخصه فلا فرق بينه وبين سائر العلماء الا في انه اذا امكن العلم بانتفاء جميع علماء عصر غير الامام يمكن العلم بانتفاء جميعهم حتى الامام ايضا لانه ليس كواحد منهم ويدل على انه كاحدهم دخوله في المجمعين اشتراط وجود مجهول النسب في عدم قدح خلافه معروف النسب دخولهم كثيرا في تمام الاستدلال بالاجماع مع وجود مخالفة انما تقطع خلافه واستدل الاجماع بعده او قبله وبعده وفيرق الكل ويدل عليه ايضا قول السيد المتقدم عن المسائل الرسية لانكم لا تعرفون نسبه وقوله في المسائل الموصلية عند ظهوره والا فانا وقوله وان كان غير متميز التصور وقول الشيخ المتقدم في كتاب النبوة ان كان غير معروف مولده ومنشائه ولم يشتهر بقول لعلنا لم نلبس بامام وقول ابن زهرة المتقدم على ان قول الامام الغائب في جملة اقوال الامامية بل كلام المتقدم الاخير صريح في ذلك وكذا كلام المحصول محل وقول المحلي المتقدم في تقريب العلم بانتفاء كل عصر من جملة القرن الاسلامية وقول المحقق في المعارج قال وانما ان يتميز قول الفريقين بعلم ان الامام في احدهما وبجهل الاخرى يتميز المجموع لذاته لجهلنا وان علمنا ان لا مخالف ثبت الاجماع فظهر ان علم المخالف شرط بعدمه فحيث كان المحق في خلافه وان جهل فحيث قدح ذلك في الاجماع يجوز ان يكون هو المعصوم وقول الشهيد في ذكرى الطريق الى معرفته وهو ان يعلم انتباه الامام على مسئلة معينة او قول اجماعي فيهم مع علم نسبه بخلاف قول من يعلم نسبه فانتفى العلم بالنسبة في الشطر الاول الخبر ثم او دوبانه مجهول في كل واحد من علماء الامة المجهول النسب ان يكون هو الامام فاختصتهم الامامية واجاب بانه لما قام البرهان العقلي والنقلي على بطلان من خالف اصول الطائفة امتنع كون الامام منهم وقول صاحب المعالم وحيث ثبت في الاجماع ولا بد في ذلك من وجود من يعلم اصله وفرعه في جملتهم امتنع حصول الكل في نسبهم بقطع بخروجهم الى ان قال لا سبيل الى العلم بقول الامام يكفي هو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين بحيث يدخل في جملتهم ويكون قوله مساويا لقولهم وهذا ما يقطع بانتفائه الى غير ذلك من كلامهم المصرح بخلاف ذلك ولا اعرف في بعض العلماء هذا الطريق بقولنا الطريق الاول ان يعلم قول الامام الغائب من وجه مجهول النسب في المجمعين وهذا الطريق هو الطريق الذي اشتهر بين الاصحاب في كتب الاصول والفروع وعليه تعويل اجماعه من محققيهم ولذا رد هذا القول بعض اخر بان وجود قول معلوم النسب معلوم يحيث يعلم انحصاره في الامام الغائب يتعذر او يتعذر بانا نقول لم لا يجوز ان يكون في المخالفين الفاضلين الاسبق لاحد الفريقين في مسئلة واحدة فضلا عن مسائل كثيرة وقد اخبر بانه لو بقي الاجماع لكان دليلا على ذلك لزم ان يكون قول الامام في غيبته اكثر وجودا بين الناس من اكثر من عداه في حال الظهور ولزم انه لا يخرج قول الا قول المجهول له

المتأول الشديد وجهالة المتأول كالمعروف بينهم بل ينبغي استثناء الامثاء بها بالبناء على المصير اليها بعد ملاحظة ضعف ادلة سائر الاقوال وقلة قائليها الا ان الامام معلوم الاسم والنسب لكنه غير معلوم الشخص المذهب فلا ينفي على هذا الوجه كلا من جهالة الاسم والنسب بان الامام اذا كان غائبا ولم يعلم مكانه على وفق شرقي او غربي او بحر بسيط او جبل عال او طالقان او نفر وغيرهم ولم يجز العبادة بذكر انوا الذي هذا الغيب على طول المدة فجعل كاحد العلماء دعوى العلم بقوله عجل فرجه بعد ذكره في شرح الشرائع بعد ما تقدم نقله في شرح السيد المرتضى قال بعد ما تقدم ووجوب هذه الفتيا بوجه احد امور كلا منها لا يمكن القول به اما كون نايب الامام النايب المرتضى معروف بين خاصة من اجماع العلماء الاماثة وهذا يمنع الثقة بالاجماع او كونه شاهد اعلمهم فضلا يوجب تعيينه وهذا مستند الاجماع فيه وترجح بالسبق او بغيرها او دعوه على خصوصية لمجرد فانه يكون في جملة الامامية فالرجحان في هذه الطايفة في بعض المسائل لا يفيد الحكم جزما لانه ما اشتهر كاشتهارهم ولا له مصنفات سارت واشتهرت فاجزم انه فضل الامام هو فضل العالم لوان منهم من يكون فاضلا من علمائهم بمنع خلافه لهم في بعض المذاهب فضلا كثيرا ثم انهي اعلم ان مراده ما ذكرنا ان مبنى هذه الطريقة على دخول الامام النايب في جملة المجمعين في الاجماعات المنعقدة في زمان الغيبة الثاني في زمان الحضور لا المراد دخول امام الزمان الحاضر في كل زمان لا ان هذا الطريق منحصر باجماع زمان الغيبة حتى دخول الامام النايب فقط كما يظهر من بعض ولا ترى جميا من تقدم ذكر الطريقة في زمان الغيبة وقبل زمان الحضور والثاني اجماع علماء الوقت على امر فلا يضر خول بعض المتاخرين من علمائنا بخول الحجة في الاجماع من جهة الروايات الكثيرة الدالة على ان الامام يجب عليه وعلى الامة ان يتفقوا على البدعة وابطال القول الباطل واخراج ما ادخل في الدين فاذا لم يظهر خلافهم علمنا ان فاضلهم حق وان رايه دليل الاجماع على رضاه لان الاجماع اسر وادل على رضى الامام بامره كما سنفصله وانا نقول على علماء الوقت واشهر فيه ما ذهب اليه الشيخ الطوسي وهو انه كل فرقة من الامة ذكر كلا من المذهب المشترع بانه يشترط في تحقق الاجماع دخول الامام في المجمعين واذا كان خارجا عنهم لم يكن اجماعا وقد قرايتهم من كتاب الغيبة وذكر من مواضع من الامة انهم يشترطون وجود قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الصحابة في الوجه الثاني كما لا يخفى فيظهر من بعض كلمات العلماء وغيرانا ندعي الوضع الامام الوقت عن القول فيما لم يسبق سواء كان فاضلا او خلافا يعلم رضاه مع الامكان والتمكين مع الاختلاف لكن لا دليل لنا على كون اجماعا عند نا بناء على ما في كتاب مناهج الاحكام في شرحنا على تجريد الاصول واما قول الشيخ في جملة من عبارة المدة وغيره من انه لو قال بوجوب الوقف على الامام لما صح لنا الاستدلال باجماع الفرقة لاحتمال دخول قول الامام وبقضاه لا يفيد العلم فلا دليل على ان مراده من الاجماع هو اجماع الوقت بان طريقته في الاجماع غير الطريق الاولى لانه بعيد بل طريق معرفة الاجماع لا اجماع عنده هو اتفاق جميع علماء العصر الذين منهم الامام ولكن بقول بان معرفة دخول الامام انما هو بوجوب الوقوع عن الباطل عليه كما ان السيد انما يقول بان الاجماع هو اتفاق الكل لانه يشتمل دخول الامام فيهم طريقا خر بل كانا السيد والشيخ يقول بذلك ثم رجع عنه كما يظهر من كلام الشيخ في المدة وكتاب الغيبة وغيرهما ويظهر من اثناء هذه الطريقة من كلام السيد في المسائل الطرابلسيات ان هذه طريقة جميع من الشايخ المتقدمين على السيد كالمفيد والشريف الرضي بل استدل السيد جملة لما تقدم ما نقلناه عنه اخيرا في نداء وجوه العلم بدخول الامام في المجمعين وابطال ان

اشتمل قوله فدل الاجماع على رضاه

في اساكمن التكبر والاعراض عنه الجواب انهذه طريقة المتقدمين من شيوخنا وقد بينا فسادها وصرحنا بخلافها الا ان فيها الاعتراف بان الاسد الدليل على الرضا مع احتمال الخلاف المانع من العلم حصول الثواب انتهى وبالجملة فراد الشيخ من الاجماع هو بيان السند لا انه يخالف في طريق دخول الامام في المجمعين لان يكون دليله الاجماع اجماع علماء الرعية حيث جعل بناء الامامة وان كان اتفاق علماء الرعية بهذه الجهة من جهة عدم الرابع الثالث اجماع العلماء كلا او بعضا بحيث يكشف ذلك عن دخول المعصوم فيهم وكونه من جملتهم سواء كان ذلك اتفاق جميع العلماء او جميع علماء الرعية او بعضهم وسواء كانوا جميعا من رواة النص او لا وهذا المعنى هو الذي ذكره اكثر المتاخرين من اصحابنا واختاره المحقق في شرائعنا ونسبه بعض شارحيها المحققين المعظم المحقق بالظهور من بعضهم ان هذه الطريقة هي الطريقة المتداولة بين القدماء وان لم يعبروا بها لاجلها طرحوا الخبار اكثرة مع مخالفته لما وصل اليهم بالاسانيد من فتاوى الاصحاب لاحتياج هذه الطريقة الى اثبات وجود الحجة المعصوم في كل زمان ولا استكشاف ذلك الا الامامية فيه ولا الى تحديد الاجماع بقولهم في عصر بانه يكون الفرد مخالفا بالاجتماع هذه الطريقة الى اثبات دخول المعصوم في المجمعين بل يكفي موافقة قول الامام وان لم يدخل شخصه فيهم الا كان في عصر معين يكفي في انعقاد الاجماع في زمان الغيبة موافقة قول احد الائمة الثنا عشر ان احد هذه المعاني الثلاثة هي المراد من الاجماع المعروف بين اصحابنا وقد ذكرنا ما يحقيقها او تفصيلها وبيان مفهمها وستعرفها وامكان ثبوت بعضها وسنشير ما يتبين بها في كتبنا الاصولية وليس مقصودنا من الغرض لاشتغال الذمة لما كان هذا ذكر لبيان معرفة الاجماع وطرق كشف الاتفاق عن قول الامام وادراهم من الاجماع وجوه اخر متجاوزة عن الخمسة عشر اوذكرها منا وبيان نسبتها مع هذه المعاني الثلاثة وكونها من طرق الاجماع عندهم ام لا وكونها من الاجماع ام لا من غير تعرض لما الترجيح فيها او تصحيحها فنقول انه قد ذكر لتمام تعداد وجوه الاجماع طرق الكشف عن قول الحجة المستند الى اتفاق الاصحاب في وجه الاول اجماع جميع العلماء الذين منهم المعصوم في كل عصر بحيث يعلم قول المعصوم في جملة اقوال النيف المعروفين منهم في زمان الغيبة ويكون الطريق الى معرفته قوله هو الطريق الى معرفة اقوال سائر العلماء وهذا محقق المقتضي للعلم الاجمالي باتفاق الجميع من جهة الادلة وضعفها القياس الغائب على الشاهد والمجهول على المعلوم او التظافر والتسامع الواردين كما يأتي عند الاشعاري بعض وعدم بعض ونحو ذلك مما يحتمل الخلاف الدال على اتفاق الكل او من جملة من هذه الوجوه او من جميعها وينسب هذا الوجه الى السيد المرتضى وجمع اخرون حتى قوى الطريق بان الطريق الاتيان ببعده بطريق دخول بعضوا لنسب الثاني اجماع جميع العلماء ايضا على النحو المذكور الا انه يكون الطريق الى معرفة قوله وجوب بعده عن الاتفاق على الباطل من جهة عدة اللطف كما يكشف قول الامام من اتفاق من عداه من العلماء على حكم وعدم رد عالم منه نظرا الى قاعدة وجوب اللطف وينسب هذه الطريقة الى الشيخ حيث استدل في جملة من كلماته على حجية ما اجمعوا عليه ودخول الامام المعصوم في المجمعين بوجوب اللطف ويتبعه على ذلك جمع اخرون المتاخرون وقواه جملة من شارحينا المعاصرين الثالث اجماع جميع العلماء ايضا على النحو المذكور الا انه يكون الطريق الى معرفة قول الامام وجوب بعده عما يعلم من الاتفاق على الباطل الادلة المتبعة من الروايات المتقدم اليها الاشارة وقد ينسب الى الشيخ ايضا الرابع ايضا اجماع جميع العلماء ايضا على النحو المذكور الا انه يكون الطريق الى معرفة قول الامام وجوب بعده عن الباطل بما هذا التقرير وسيأتي فائدة بيان لما وهذه الطريقة مجملا كلام ابي الصلاح الحلبي وظاهر الشريف المرتضى كما تقدم فيما الى شارحينا المتقدمين

ويشترط في جميع هذه الوجوه الا بعد وجود مجهول النسب في المجمعين لا غير خلافا لمعلوم النسب الشاذ ويكون بعض الاجماع اتفاق جميع العلماء الذين منهم الامام المعصوم ويكون دلالة الاجماع على دخول المعصوم بالدلالة التضمنية ويكون حجية الاجماع من جهة بعض اجزائه اذ ليس من اجماع جميع علماء الرعية خلا بكون قول الامام من اجزاء الاجماع وبراد من لفظ الاجماع اتفاق علماء الرعية انما يكون الاجماع حجة لكشفه عن قول المعصوم لوجوب دعوى الاتفاق على الباطل من جهة عادة اللطف بنسبة هذا الطريق الى الشيخ ايده الله برهن كلامه مما يدل على كون الاجماع عادة او جعل حجية الظاهر من كلمات ان الاجماع هو اتفاق جميع العلماء بحيث يكون قول الامام من اجزائهم ولا يشترط على ذلك الطريق والطريق المتقدم لوجود مجهول النسب في المجمعين ويكون دلالة الاجماع على قول الامام كدلالة التراب ويكون حجية الاجماع من جهة لطف ويكون المتفق الاجماع اتفاق علماء الشاذ من اجماع جميع علماء الرعية على النحو المذكور الا انه يكون الدليل على دخول المعصوم بما تحموا عليه الادلة المتقدمة من الروايات الكثيرة كما مر اليه الاشارة وهذا الطريق ربما ارتضاه بعض علمائنا المتاخرين كما مر اتباع جميع علماء الرعية الا انه يكون الدليل على رضى المعصوم بما اجمعوا عليه تقرير المعصوم ويستكشف راى الامام على هذا الطريق من جهة دلالة التقرير بالتواتر عن الشاذ عن المنكر على اعتبار المجمعين فان تقرير المعصوم حجة اذا كان الشيخ مثلا من الامام الغائب وسمع عنه براهم ويلقاهم ويرضا عليه اعلم ان يستكشف الامر من احوالهم متمكنا من انكارهم على اعمالهم وخاصلهم ثم يكون عدم رده عليهم مما اتفقوا عليه تقرير لهم عليه وهو حجة لان انكار المنكر واجب فان لم كن الواجب الامر به واجب على كل احد وهذا الوجه مما ذكره بعض اساتذتنا المحققين وهو اولى مما ذكره بعض الاساتذة المتاخرين وقد شبه شيخنا المذكور دلالة الشاذ على تقرير المعصوم حيث فصل الواحد تكشف الجمع الكثير والامتناع من التشبيه طلبا للمحال والتكثير لقوة ندرة فان غاير عنا الا انه يجيء اظهر مما زاه وبراناه ولقاناه وبلغنا اوان كلا من فرقه بعينه فانه يعرفنا ويرضانا ويطلع على احوالنا ويعرض عليه اعمالنا فلا يلزم من ذلك وجوب الانكار مع الاختلاف لوجوه من المنع ولا وجوب وشان النفي لجواز الاكتفاء فيه بوضوح الحق انه قد اشرنا وكاتب السطور فيما سبق من هذه الطريقة بوجوه ودلالة التقرير مما تقدم لوعلمنا فائدة في الانكار على من صدر عنه المنكر ولا يكون صدوره عنه مستندا الى ما لا يصح الانكار وعدم وجوبه قبل الانكار وعدم تصدم الانكار عن غير خصوصا او عموما وعدم حصوله من الامام بالنسبة الى احد من المجمعين لو خيفا وعدم تعقبه بالاخوف واجيب بلزوم المساواة في الامرين في صورة الاتفاق والاختلاف والفرق واضح اذ مع الاختلاف بانكار الحق فانه يفيد لو فرض وجود الحق انما يبين المخالفين انما يفيد مع علم المخطئ بكون الحق محتملا على ان المخالفين لا يقف بعضهم على خطا بعض وانما حكم كل بما ادى اليه نظره وحدث ذلك الاختلاف على سبيل الاتفاق وعلى تقدير المخالفين وبما يقف المعصوم على قول المخطئ وذي المنكر وربما لا يجمعهما عصر واحد وايضا لا يعلم ان اطلاع الامام على راى كل مجتهد في كل طور من اطوار الدنيا في عصر واحد بهذا العالم المتعارف الذي هو مناط التكليف بالنهي عن المنكر وان فيه بهذا الطريق كاف في حصول التكليف فلا يمكن اثبات وجوبا صلا وايضا كون ما ادى اليه نظر المجتهد بعد استفراغ الوسع واستفراغ القواعد المقررة المصححة عنده في الاجتهاد منكرا ثم جدا الى غير ذلك من اجتماع جميع من العلماء مطلقا كاشف اتفاقهم عن دخول المعصوم فيهم ووجه ظهوره ان يعلم من جهة اتفاقهم اتفاق الامام معهم ودخوله فيهم وهي بطريقة الثابتة والميوعة ومحصل الزيادة تكشف عادة وعدم ساده دخول الامام

لكونه المتبوع المطاع من جهة اتفاق الاصحاب الاتباع وتقريره ان هذا مما ذهب اليه جميع علمائنا او اكثرهم واكثير منهم
من طريقتهم ان جهد وا من اي احد من ائمتهم وقدوتهم ومنع عليهم عادة الخطاء في مسألة ان كان كذا كان كذا وهو مذهب احد
ائمتهم وقدوتهم فعلم ذلك وبقي الكشف عن طريق التتبع والتطلع والظاهر والقاسم الى ان يصل الى اصحاب الائمة
ثم الهم بحيث يعلم بقياسهم الاصول والمرجع فيها اجمعوا عليه اتباع اجماع جميع من العلماء على النحو المذكور اي اجماع حيث كاشف
اتفاقهم عن وجود الحجة العلية القاطعة للعذر الواضحة لاي الحجة عادة فيقال اذا اتفاق العلماء الاتباع الامام على حكم لاحتمال
مع كونهم من الاتقياء الاتباع باب التقوى الشديد الباعث لهم على جهد هم طول عمرهم في تحصيل المسائل الدينية وسرعة الاحكام
الشرعية مع شدة اختلافهم في الاصول والفروع وتباين انظارهم واطوارهم في ذاكها واستنباطها وكثرة تجديدهم النظر فيها
وادائه كثيرا منهم عدم العلم الامام وجب العلم اليقين وقريب منه ما ائمتهم واصحابهم الاخذ باحكامهم ضمنا وزيادة
اطلاعهم على الاخبار يوجب القطع بحكم العادة وقد سر بانه حكم القاطع المانعة من الخطاء ومن انحطت من الادلة القطعية الواضحة لاحكام
وانما ساء فاهم الى الاجماع مع كثرة ما بينهم من الاختلاف في النزاع الابلوغ الحكم ودليله من الظهور بحيث لا يحتمل الارتياب فتبين
هذه الطريقة بنظمها بالنظر الى تحرير المؤاخذين حصول الظن من كل واحد واحد الى ان ينتهي الى القطع من تراكم الظنون واجتماعها
ولا يخفى ان هذه الطريقة بينها الطريقة الثانية عليها الا ان مبنى الثانية على اوخال القسمة وقولي في اقوال الجميع ومبنى
هذه الطريقة على اصول الحجة القاطعة وهذا هو المراد من قولي بينهما ان مبنى تلك الطريقة على حكم المحدس العادة بحيث شدة
الاهتمام وتزيد الفضل الورع وتباين الانظار ومبنى الثانية على حكم المحدس العادة بواسطة اتصال الاخذ والتناول و
انقضاء الثانية المتبوعة الى ان يصل الى صاحب الشرع ولذا بنا في تقريره الاولى ان حصول العلم بالثانية الطريقة الاولى طريق
الى حصول العلم بالطريقة الثانية وهكذا الى ان يصل الينا بالثانية الى المتأخرين المتقدم وسوله من كل طبقة الى ما بعدها واخذ الاخير
بالبعيد وخلف عن سلف ولا يخفى ان كلا من الطريقتين يحتاج في افادة العلم الامام الى الطريق الاول لكن طريقة مركبة من الجميع ولا
يصير بتركيبها من جنس ما منها ذات جنس طريقة متعددة الفائدة الاجماع على النحو الثاني الا انه لا يشير على في الناس تكاثف جهة ظنية و
علمية والحجة والاجلة القابل لجعل هذه الطريقة من جنس ما يحدث بمبنى الثانية ويكون اقرب الى الحصول والقبول منها وهو
ان يقال على ما سبق في الثانية انا نفتش عن وجود ما خذ مشهور معدول لقبول سائل عن هذا وعن مثله بحيث لو
وقفنا عليه كان وقفنا عليه الجهول لحكمنا بما حكموا به ونحكم الى غير ذلك فهذه اجمع كالثانية وبيان توجيه الكشف عن قول الحجة
الا ان في الثانية يكشف عن قول الواحي العلوي وفي هذه عن الدليل القبول ظاهرا فلا يكون الاجماع حينئذ كاشفا عن الحكم الواحي
اتحاد بشرط الاجماع على النحو الثاني الا انه يشترط في حصول الكشف كون ذلك المجمع من العلماء جماعة مخصوصا ومحصلا للكشف
وجود نقرة طلع او لا لتطلبه من اتفاق جماعة من فضلاء اصحاب الائمة واضرابهم من لا يعتمد الاعلى النقل المطلق كزرارة وابن
مسلم واضرابهما او المقيد بقيد ومن يجتهد حدوها على الحكم بحيث لو راجعنا نحن فيه نحن عندنا او الاتفاق بروايات يثبت صحتها او يثبت
ضعف سندها المعلوم لنا او ترجيح رواية اخرى لم يظهر لنا وجه طاعنا عليها فان اتفقهم اذا سلم من خلاف يعتد به لكشف
عادة عن وجود نقرة طلع بينهم ونحو عنا او وقوفهم على ما يوجب صحة الرواية او عن ترجيح لاحدى الروايتين وقبل اعتمد على ذلك

الوجيه الشريف ابو المحسن الشامل المتبحر في المعقول والمنقول نسبا بنجل الى صاحب الولاية شارحا مقاصده المحقق الاسترابادي
في الفوائد المدنية لا اعلم ان جماعة من الاصحاب اطلقوا القول بالاجماع على مضمون اخبار الآحاد الغنائي جمع من متأخري
المتأخرين وردوها علوا به من غير بيان لمحل الاستناد وبوائده وادعوا بخلافه الاجماع هذا المعنى مشعر عندي بالخلل
المحوج الامر الى التنبيه وقد وقع التصريح بهذا المعنى وكونه مشعرا في بعض العبارات غير خفية لكن الاعتماد على الخبر المحفوف بقرائن
الاصل الغنائي لتوهم الشائع انما جمع من الاخبار بين كما لصدوق والكليني والشيخ الطوسي على حكم لم يظهر في عصرنا
ولا خلاف بينا ولد وهذا ايضا مشعر عندي لا تنبيه لا تنطبق بداهة على وصول نصر الهام بقطع بذا اللبيب المطلع على
احوالهم تتمة لا يخفى ان القسم الاول من هذه اضعف بينها وهي الطريقة الشائعة الا ان المعتمد على ذلك الطريق يحتمل الجمع
الاشتغال باجماعهم جمعا خاصا ظاهرا ان تعذر ذلك لا يحصلها طريقة جيدة اذ الاشتغال في انه لا بد للجماعة الكاشف اتفاقهم
عن خصوصية وبخلاف ذلك المخصوصية باختلاف الاعصار والانظار واما القسم الثاني فهو في الحقيقة ليس من هذا الحكم بل
من شواهد صحة الخبر اذ وجانبه فهو خارج عن محط الكلام فهو من القرائن لا الخبر والخبر لا كشف فيه للقطع بقول المعصوم لو جعل
كاشفا عنه كما يظهر من كلام الاسترابادي فيرجع ايضا الى الطريقة الشائعة كما لا يخفى الثاني في عسر الطريق الماشر الا ان
في الماشر كان يسهل اغنائي العلماء الكاشف عن التتبع والتظلع والفحص عن كلماتهم ويسهل هنا من سيرة الناس ولو بعض
الامام من السيرة وحصلا ان يكشف قول المعصوم من السيرة المستمرة بين الائمة او الامامية في الاعصار والامصار والمراد منها على الناس
من غير اشتراط كونهم من العلماء وانما قيل انها تكشف عن اجماع العلماء الكاشف عن قول المجمعين او قول او فعل او تقرير من التتبع
او احد الائمة قيل وعلى هذا يسقط السيرة التي تعارل الاستناد البها في كتب الاستدلال ووجه عدم جعلها دليلا مستقلا في
الاصول انها ان افترض اجماع العلماء تستغني بهما وان افترض مع خلافهم او وجود نص على خلافها فوجب كشفا واما
ما لم يفترض شيء منهما فشاذة وان اتفق وسلا يصلح لجعله دليلا لزوم الاحكام اقول لا يخفى ان السيرة لو كانت كاشفة فهي
من قبيل الخبر الثالث لا الاجماع اذ لم يعتبر في الغنائي العلماء فلا بد ان الاجماع هو الغنائي العلماء الكاشف لا انها الكاشفة
فلا يكون طريقة عليحدة مع انها من المحال الاتية اذ ليست من السيرة طريقة الناس في عصر او اعصار وشاذة بل مرجع المقصود الى اعصار
الائمة او ما يقاربها او معظم الاعصار التي يعلم من الكشف انها عن قول الامام ولا العلماء اصلا وكون الناس في الاعصار والامصار
من السيرة المعلوم فسادها وكون طريقة في الامور الشرعية يعرفها بينا الناس غير مستندة الى ما اخذوه منهم في الشريعة ان فرض
شيء وقول عالم واذا لم يكن من اهل الفتوى الاتية الى سير قم في ان كتاب غياث المقدس سنهم المعصوم صلوات الله وسلامه عليه من الآباء
والامهات والاصدقاء وتكلم الناس مع الاجانب بسبب الآداب كشفهم عن وجود شيء عن الامام فهن مصدره وعن اعتقادهم بجانبهم
عن الشرع في الاغراض فانها وما لا من فعل كان وعن البول بالماء حتى يجد دينا من المناسبة وعن الاستنجاء بالحجر في الاحجار والاتي
سير قم في تولد النهي عن المنكر ونحو ذلك وان اريد بسيرة الناس ما يعبد الى زمان اصحاب الامام ونائبه وعن نجاسة الكافر فلا نسلم
بانوا العلماء وانما الحرج تمام هو لتداول خلطهم وضبطهم في الكتب والعشاء المصنفين بها واما عمل سائر الناس وانوا الحرج فلا يعتد بها لا
لا يضبط ولو ضبط او اتفق الا من اهل عصار وصقع فكيف يمكن اثبات سيرة الناس كلا او بعضا وبكشف عن قول المجمعين وهو في وسط

أقوال العلماء وأقاويلهم وإن كانت هذه الأقوال لبعض العلماء وأقاويلهم مضبوطة معلومة فلا حاجة إلى السبر والتقاسيم لأن السبر مع وجود
مخالف من العلماء فإنما يفيد الظن لوجوب كشف الصلاة مع وجود خلاف العلماء وعدم خلافهم لا حاجة إليها أبدا ومع سكوت العلماء فلا يتحقق السبر
لكاشف هو المقصود إلى فما أتى وبأي العصمة البشر بل يمكن أن يقال إنه لو فرض العلم بسبر الناس بأسرهم ومع ذلك لم يكن أقوال الذين لم
يوافقوا بعضا لا يكون كاشفا عن صلاحية القول الثالث عشر الإجماع بالمعنى المذكور وأي الاثنان الكاشف لا الذي يعلم الاتفاق من مشاهدة الوقائع
لا يعارض من لم يكشف قول المعصوم باتفاقهم ومحتمل أن يستكشف قول الحجة أو دليل من مشاهدة الاتفاق على حكم فقد
إذا وجد ذلك في الكتب المشهورة التي كانت مرجعا للشيعة ومعولا لهم في أحكام الشريعة وظهر رضاه وعلم من ذلك
قولهم بها واتفاقهم عليها أو اتفاق غيرهم الذي هو على وجه يحصل القطع أو الظن المعتد به برأي المعصوم ويخالف ذلك باختلاف المدرك
لم يضر وظهور أو قوة يقوى بوجوه معاضدة لم يقهر وربما يكفي مع عدم وجود المعارض بوجود خبر واحد لا لعدم الرد على تقدير
بل لدلالة كونه ذلك أحد طرق الإجماع قول الشيخ في العدة حيث قال في الخبر الواحد المحض المجرد عن القرينة وإن كان ما تضمنه لم يسبق إليه
ما يدل على العمل بخلافه ولا يعرف قول الطائفة فيه نظر إليها وكان هناك خبر آخر بإزائه بعينه مما يجري مجراه وجب ترجيح أحدهما على الآخر
بالمرجحات التي ذكرناها وإن لم يكن هناك خبر آخر يخالفه وجب العمل به لأن الإجماع منعقد على نقله وإذا أجمعوا على نقل وليس
في نقله ما يدل على العمل بخلافه فيجوز أن يكون العمل عليه مقطوعا به وقال في كتاب الخلاف في بحث كتاب الحج منه إذا كان لواحد مال
ووجب عليه الحج وأخذ منه فقد كان يجب عليه الحج بعد لبس الإجماع منعقد على ذلك فقد ذكر الشهيد في ذكرى في توجيه
ما ادعاه الشيخ والسيد وغيرهما من الإجماع في مسائل كثيرة مع ظهور الخلاف في بعضها أحد وجهين الثاني منه
وجوها خامسها اعتضاد إجماعهم على وجود أمارة محكمة ومحتمل ذلك لوجهين أن الأصحاب لما رووا وأما في كتب الأخبار المعروفة
المشهورة وأجمعوا على العمل بخبر الواحد الذي وجد فيها لو لم يجدوا رضا قوي منه معلوم وكانت عادتهم جارية على التصريح
بمثله لم يتعمدوه وعدم الاطلاع بذكر المعارض إذا وجدوه ولا سيما إذا كان قويا مثلا وعدوه فحاصل جميع ذلك هو الإجماع
على العمل بما لم يظهر له معارض راجح منه فحكم بموطوء يستكشف منه قول المعصوم كما يستكشف في سائر ما قبله وأجمعوا عليه
بخصوصه فهو وإن لم يكن مجمعا عليه بطريق الفتوى فهو مجمع عليه بطريق الفعل الكاشف عن الفتوى فهو مبني على إثبات أقوال
العلماء بالدليل لا الدليل إلا القول كما هو مبنى الإجماع المعروف ولا يخفى أن هذا الطريق لو تم كان استكشافا لإجماع
جميع العلماء أو جميع علماء الرعية وجمع من العلماء الكاشف اتفاقهم عن قول المعصوم بواسطة ذكر الأخبار وعدم نقل
المعارض ثم استكشاف قول الحجة من اتفاقهم الإجماع فهو أيضا من شعب أحد المعاني الثلاثة وليست معنى عليحدة مع أنها غير تامة
ولا كاشفة عن الاتفاق على الفتوى كما هو مبين في محله وظاهر الرابع عشر كالثالث عشر إلا أنه يعلم أقوال العلماء واتفاقهم
الكاشف عن رأي الإمام بواسطة القواعد المقررة ومحتمل أن يستكشف قول المعصوم أو دليله من تتبع قواعد العلماء في الأصول
أو الفقه وإن لم يتعرضوا لحجيتها على المحكي بالخصوص وتقريره أنا إذا رأينا عند تعارض إجماعهم مثلا على حجية ظواهر الكتاب بظواهر
السنة وعلى كون الأمر في الشرع أو في اللغة بإزاء حقيقة في الوجوب كونا لفاظا للعموم حقيقة في الكل وكون الأصل في

الاستعمال المحقق وغيره من القواعد المقررة المتفق عليها او المنتشرة في نظر الفقيه على ما يكون كذلك ولو بوسائط غير بعيدة ثم وجدنا الكتاب والسنة المجمع على تحويمها على نحو ما ذكرناه اراد بتي او لفظا فانا نعلم اجمالا بحكم شارع لم يجد بعد الفحص ما هو فيها او ظاهر او دقيق كلامي في وجوب ذلك الشيء او حكم بعض افراد ذلك العام فهو بمكنة مقام الاستدلال الا ان مقام نقل الاجماع يكفي ان يستند في ذلك الى الاجماع ويشبه بان الاجماع المستند على القاعدة التي هي الاصل اجماع في الحقيقة على افرادها التي هي فروعها وكما انه يجوز للمجتهد عليها ان يستند الى ما جاز لنبرهم ايضا اجماعهم عليها فيقول هذا الحكم ثابت لانه ظاهر الكتاب والسنة المشهرة عليه الاجماع وكلما كان كذا فهو حق ثابت بالاجماع فهذا حق ثابت بالاجماع فهذا كان الاجماع الذي هو طريق الى معرفة الحكم ولم يشترط بجب العمل به على الكل وكان الاجماع على الشيء مقتضيا الاجماع على كلية ما يندرج تحته او يلزم منه ويفهم اليه او الحكم بثبوته بعد الثبوت فلذلك ثبت الحكم المبني عليه على سبيل الاطلاق بالاجماع وصح الاستناد اليه باعتبار الانتهاء اليه وان لم يتعرض بنفس الحكم على هذه الطريقة بنحو يوهم ان ظاهر الاصحاب او مقتضى المذهب او ظاهر المذهب او نحو ذلك كما قيل وشاع اعتبار هذا الوجه استعماله في الفروع والاصول بين فقهاء الاصحاب منهم ما حكاه الشيخ ابو طالب الطبرسي في الاحتجاج عن مؤمن الطاق في بحث جرى بينه وبين بعض المخالفين اذ قال له ما حجتك فيما ادعيت من امامة علي عليه السلام قال قوله عز وجل وكونوا مع الصادقين ووجدنا عليا هو الصادق في القرآن في قوله عز وجل ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا افرغ علينا صبرا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فاخبر عز وجل انه انما نصر طالوت بداود عليه السلام لانه اخبر عن غيبه ان الامر من بعده لداود وقال في موضع آخر فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة مما شاء وقال في موضع آخر ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين فاخبر عز وجل ان داود لم يقتل جالوت الا بدفع الله عز وجل عنه بالقوة التي آتاه الله عز وجل وبالصبر والثبات الذين سألوه فوقع الاجماع من الامة بان عليا اولى بهذا الامر من غيره لانه لم يفر عن زحف قط كما فر غيره في غير موضع ومنها ما حكاه المفيد في كتاب الفصول من الفصل بين شافا ذا نقل لنا ما الدليل على امامة امير المؤمنين عليه السلام فقال الدليل على ذلك من كتاب الله سبحانه وسنة نبيه واجماع المسلمين الخ فقال واما الاجماع فان امامته ثبت من جهته من وجوه ومن هذه الوجوه انهم قد اجمعوا جميعا على ان عليا عليه السلام قد كان اماما ولو يوما واحدا ولم يختلف في ذلك اصناف اهل الملة ثم اختلفوا فقالت طائفة كان اماما في وقت كذا وذكر ذلك طائفة كان اماما بعد النبي في جميع اوقاته ولم يجمع الامة على غيره انه كان اماما في الحقيقة بطريق صحيح والاجماع احق ان يتبع من الخلاف ومنها ما ذكره السيد في كمال الدين في الاستدلال بانه تعالى جاعل في الارض خليفة وانه علم ادنى الامة كلها على امامة الائمة فذكر وجه الاستدلال ثم قال فحصل من ذلك لنا باجماع الامة ومنها ما ذكره ابن زهرة في الغنية حيث استدل بامامة الائمة بينه وبين جهاء سند الاول ثم قال فثبت وجوب التعبد بما الى يوم القيامة انهم الاجماع ومنها ما ذكره المفيد ايضا في الفصول في الدليل على ان الطائفة الثالثة في مجلس واحد يجمع من ظاهر الامة واحدة فقال الدلالة على ذلك من كتاب الله وسنة نبيه واجماع المسلمين ثم ذكر وجه دلالة الكتاب والسنة فقال واما اجماع الامة فهم يطبقون على ان ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل وقد تقدم وصف خلاف طلحة والزبير والثالث الكتاب والسنة فحصل الاجماع على ابطاله ومنها ما ذكره المفيد في المسائل المصرية في جواز اذالة النجاسة بغير الماء من المائعات فقال واما قولك كيف اضاف السيد المفيد ذلك الى مذهبنا ولا حقيقة له بجواب انا علم الهدى فانه ذكر في الخلاف انا ضاف ذلك الى مذهبنا لانه من اصلنا العمل بدليل الاصل ما لم يثبت الناقل ولم يرد في الشرع ما يمنع من استعمال النجاسات في الاذالة الى ان قال واما المفيد فانه ذكر في مسائل الخلاف انه ذلك مروي عن الائمة ومنها ما ذكره الشيخ في فصل في حكم ما اذا حكم الحاكم بشهادة شاهدين

في الفصل الثاني من الفصل الخامس منه لمراجعة حكم يكون الدين من جهة المال لا ولو لهذا الاجماع القرينة ثم بعد الثلث ما انقضاء الغيبة
من الاحكام فضلا عن جهة المال الى غيره العدد واكثرها ودون التنافر الاجماع في كل وقت بل من استقصى مسائل هذه التأليفات الانتصار وغيره وكتب بعد الشرح
وغيرها من كتب القدماء ونظر في ادلتها وجد كثيرا منها في هذا الباب وغيره اشارة وصراحة الى هذا الوجه النوع القدماء
ودعوى ان الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض افراده الذي وقع فيه الكلام لا يقتضي الاجماع عليه لان المذهب لا يجب ان يكون
من اطلاق اللفظ ما لم يكن مسلما من القصد لان الاجماع مأخوذ من قولهم اجمع على كذا اذا عزم عليه فلا بد من العزم في الاجماع على الحكم الاخص علمه
القصد اليه كما ان الاعلم قد يذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم الا في عموم الافراد وان كانوا لم يكن ما يتعين فيه ما ذكر منهم فانه
يمكن عدم دخول الجميع على مراد لها الحكم او عموم عندهم او في بعضهم او بعضهم على غاية رضيهم عموما او خصوصا او ما يصدق الظاهر من
خصوص ما لم يكن دليل استقلال الاجلة فالممكن ان يكونوا اجمعوا على خلاف ما استندنا اليه وانه يحتمل التمسك ان يستند ذلك في
اثبات الحكم الظاهري المستند الى القاعدة المجمع عليها او قولهم الا ان يحصل الحكم اجماعيا ثم اقول ان هذه الطريقة مما يبتني عليه
جريان المنافاة الثلاثة للاجماع او في طريق الكشف ليتنبا على اثبات اقوال العلماء على حكم اجماعهم على عدة يتقسمون الى الحكم فالمراد
من الاجماع هو احد المعاني من طريق الكشف هو احد الطرق ثم هذا وجه اخر لنقلهم اتفاق الكل الرابع عشر ان يكون المراد من الاجماع الكاشف
ان يكشف عن تصويب المجتهدين في الحكم الظاهري اتفاق الفقهاء الاتقياء على امر يستكشف رأي الامام بانه راض بما افتوا به وامضاه
عليه بناء على انه الحكم الظاهري الذي هو ما افتوا به ومحب الى تصويب المجتهد وهذا يسمى الاجماع الذي اليه نظره واخذت
غيره بعد استجماع الشرائط واستفراغ الوسع ولا يخفى ان الكشف بهذا المعنى لا يقتضي حجية الاتفاق بل حجية قول كل واحد واحد
وايضا لا يصير الاجماع من الادلة الشرعية بحيث يكون حجة على المجتهد من الذين لم يؤد نظرهم الى ما حكم به المجمعون بحرمة التقليد
عليهم واختلافهم تصويب المجتهدين لعدم حصنهم واختلاف الحكم لهم باختلاف اقتداءهم ونتائج انظارهم وايضا لا يكون الاجماع
الاجماع على الاحكام الجزئية بل هو الاجماع على حكم كلي اصولي هو كون كل ما ادى اليه نظرهم حكما لهم وبهذا الوجه لم يخرج عن الاجماع
الذي كان استنادهم معدودا من الادلة الشرعية المثبتة للاحكام الجزئية بخصوصها الخامس عشر ان يراد من الاجماع مجرد الكشف
ومن الكشف اللطف ذكره الشهيد في بيان معنى الاجماع في كلمات القدماء ومن طلب الخلافة هو مرجع الاجماع وخلاف
المذهب ليس حكم بمنصب القضاء السادس عشر ان يراد من الاجماع حصول العلم بقول الامام الغائب بسبب بعض حملة اسرارهم بقول احد سفرائه
وخدمته من ثقات اهل المذهب الخبير بوجهه ومكاتبته لما كانوا يجمعون منه مشافهة على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في زمان الغيبة
فلا يسعه التصريح بما اطلع عليه لقول اليه ولم يتيسر سائر الامة لاولئك الوجوه ولكنه ما بعض بانه تمت الحقيقة ولا في غيره فيما نقل لادلة
ما يتضمنه ذلك في تلك الحال ذكر وان لم يكن مما سمعه الخلفاء ما وصفه عليه كتمانه لكان مما هو مطلع عليه بحيث لا يكشف حقيقة الحال
نظرة القبر مع شمائم الاحتجاج بصورة الاجماع خوفا من التشنيع وحيلة بين الاستلال والمجادلة كالامر الكلي فيكون حجة على نفسه لكونه
من السنة وعلى غيره ايضا انه على نحو ما ذكره الشهيد في الاجماع قبل وربما يكون هذا هو الاصل في كثير من الزيادات والاستخارات
والاحتجاجات والاخبار الا ما هو في حقيقة وادلة بين الامامية ولا مستند لها ظاهرا من اخبارهم ولا من كتب قدمائهم الا هنا
على اثار الائمة واسرارهم ولا اشارة تشهد بالاتفاق على اخبار وطائف الذين في نقباتهم من الخاص بحضورهم الا اشارتها

وترتيبها والاعتناء بجمعها وتدوينها كما هو الظاهر في جملة منها والى هذا اشار بعض سادتنا المحققين حيث قال وبهذا يحصل لبعض حفظة الاحاديث من العلماء والابرار العلم بقول الامام بحيث على وجه لا يبقى في امتناع الوقوع بعده شبهة فلا يبعد التعريف بحسبه هذا القول الخ فبهذه في صورة الاجماع جماعيا لاظهار الحق والمحق من اذاعة مثل هذا القول مطلقا انتهى هذه هي الوجوه التي ذكرها في بيان الاجماع ووجه حجيته وطريق كشفه عن قول المجتهد ولا يخفى ان الثالثة لا اخبره منها وان كان خبر المعنى الثالث المروي الذي ذكرنا اولا الا انها ليست من الاجماع الذي كلامنا فيه بشيء وانما هو شيء اخر غير الاجماع المقصود كما لا يخفى واما البواقي فلا يخرج شيء منها من الاجماع المعروف المعاني الثلاثة الاربعة الاول منها كلها من الاجماع بالمعنى الاول اي اجماع جميع العلماء او الاكثر معروف النسب فيه الامر اختلافا طرق الاربع التي في وجه معرفة دخول الامام في المجمعين ومعرفة دخوله ذلك لا يوجب اختلافا في معنى الاجماع وفي وجه حجيته والثالث المنقسم لها كلها من الاجماع بالمعنى الثاني اي اجماع جميع علماء الوقت او الاكثار مطلقا او الكل متفق في ان حجية ذلك الاجماع لاستلزام امر يعلم بالمعصوم والاختلاف انما هو في وجه ذلك الاستلزام وبمعرفة ذلك لا يحصل كلا منهما وجها على حدة والذي ان جعلا انحصر يدلون على وجوب الردع على الامام بانه لو لا لزم سقوط التكليف او لزم التسبيح او اذا حد العلماء ونحو ما كالشيخ ابو الفتح الكراجكي والشيخ علي زاد الجد المجلوي والشيخ كمال الدين بن طه البحراني والشيخ ابو علي الطبرسي والشيخ ابو الحسن الاولى وغيرهم ولا يبعد كل واحد منها مرتبا عليه او مع ذلك كل هذه الطرق مدخولة غير بارعة كما يتبين عند وسنده السنة المنقسمة لها كلها من الاجماع بالمعنى الثالث اي الاتفاق الكاشف عن قول الامام المعصوم ودأبه جمكن ارجاع بعضها الى الاجماع باحد المعنيين الاولين ايضا كما اشرنا اليه في تعداد الوجوه ان المعنى الثالث هو الاتفاق الكاشف اي وجه علم اتفاق العلماء او باي وجه حصل الكشف منه واي طائفة مخصوصة كانت المتفقين واختلاف هذه الوجوه انما هو باسطة اختلاف وجه العلم بالاتفاق بالحدس او المادة او من جهة خصوصية الطائفة او من جهة وجه حصول الكشف مجملا بما ذكرنا ان الاجماع عند اصحابنا الامامية بمعنى واحد وهو الاتفاق الكاشف عن قول المجتهد والاختلاف انما هو في تعيين ذلك الاتفاق الكاشف وهو عندي ظهر جيدا ذا المصرح به في كلام ارباب الاصطلاح من ان الاجماع هو اتفاق كل العلماء او الفقهاء وجعلوا وجه حجيته كون ذلك الكاشفا من دخول المجتهد وعناده ولا يخفى ان يجعلوا كل اتفاق كاشف اجماعا فان صريح قولهم انما الاجماع هو اتفاق كل العلماء او كل علماء الوقت وان كل ما كان كذلك فهو كاشف ولا يلزم من ذلك ان يكون كل اتفاق كاشف اجماعا عندهم فانه لا تصريح بذلك في كلامهم ولا شاهد ولا قرينة يدل على ذلك بعد وان كان جيدا عندهم لو فرض حصول مثل ذلك الكشف لهم فحينئذ لم نجد من السنة اولي حجية طريقهم لبناء على عدم الفائدة لهم البتة وعدم حصول الكشف لا من اتفاق احد المجتهدين فتامل

فائدة من القواعد المشهورة بين الطائفة المحقة من المتكلمين والفقهاء وبنوا عليها كثيرا من المسائل الدينية هذه وجوب اللطف على الله سبحانه اقول مرادهم من اللطف ما اعطاه كلا في حق خلقه وما يستحق وبيان المصالح المفاسد او مطلق الاحسان والاكرام والانعام وبيان ما يقرب العبد الى الله وما يبعده عنه او ما يقرب احد هذه المعاني في اللطف ببعض هذه المعاني مثلا

العلماء او اتفاق كل

في ان الداعي وغير الامر واحد وما هو كذلك

يبقى الريب في وجوبه على مذهبنا لانه يجوز ان يبعث احدهما لا لشيء فيه وجوبا بمعنى انه يجوز ان لم يجب عليه بخلاف الواجب وجوبا بمعنى ما يكون اللطف به الى المعنى الثالث وبمعنى آخر مما يمكن الكلام في وجوبه كالمعنى الاخير ليس فرضنا اثبات وجوبه بهذا المعنى ولا بما يجب عليه منه وهذا لا يجب على الطالب بيانه لان عدم تمامية الاستدلال الى ثالث القاعدة في المواضع التي جرينا عليها وذلك لوجوه الاول انا نراد بوجوب اللطف عليه سبحانه اما بمعنى انه مما يجب علينا وداعيا كما يأتي انه مما يجب عليه مثلا بيانه ما هو مصلحة ومفسدة في المواضع او ما هو كذلك بحسب علمنا وما شمله وصلاحه ومفسدته واقعية سواء طابق علمنا المواضع او لا كذا في سائر المعاني فان اريد الاول فمسلم وجوبه ولا كلام لنا معهم في اثباته ولكن نقول ان كلامنا بعد في اثبات اللطف الذي نعتقده ونجعله اصلا من اصول ديننا ومذهبنا ان اللطف الواقعي المقرب الامر الطاعة والمبعد عن المعصية سبحانه وكيف السبيل الى علمنا بوقوعه كما يذكر في ليتنا نفعله وراجع الى العلم المعتبر بحسب علمنا وبانا في الكلام فيه فان اريد الثاني اي وجوبه بذلك المعنى بحسب فحسادة وذكاء علمنا فنقول ما الدليل على وجوبه كذلك على الله سبحانه مما يتفرع عليه فيقبل الانكار والمنع في الكتاب والسنة كونه سبحانه لطيفا وبحب حمل الالفاظ في الخطابات على تفاهم المخاطبين فلنا لم لا يجوز ان يكون المراد من ذلك حمل الالفاظ على المعنى المتفاهم الواقعي المعنى المخاطب بحسب علم المخاطب فاذا اجبوا على ان الالفاظ موضوعة لمعانيها في نفس الامر قيدوها بالعلمية فاكان المتفاهم من اللطف في عرف المخاطب بيان المصلحة والمفسدة مثلا يجب حمله على هذا المعنى اي بيان المصلحة والمفسدة بالكل المصلحة المفسدة الواقعية وهذا العلمية فقبلنا نمنع ضرورة ان الالفاظ وان كانت للمعاني في نفس الامر لكنها مقيدة بالعلم في نظام التكاليف ونحن مكلفون باثبات كونه سبحانه لطيفا بنفسه سبحانه نفسه بهذا المعنى او لا انه من اين لهم ان اللطف الواجب علينا اثباته له سبحانه بمثل هذا الحد اذا لطيف بهذا المعنى هو اللطف بهذا المعنى الذي نريد ونا اثباته عليهم به نعم بمعنى مصطلح في علم الكلام فلعله يراد الوقوف والمحاذرة منه ثانيا انه لم لا يكون المراد بكونه لطيفا ان كل ما نراه لطفا هو منه سبحانه لا ان كلما شأنه لطفا يجب عليه فعله كما في المحاذرة والرازق والطبيب المنعم ونحوها وثالثا ان معنى حمل الالفاظ في نظام التكاليف على حسب علم المكلف اذا كان لنا تكليف في عمل بما نعلم انه يتقيد بالمعلوم لنا واما في غيره فلا فاذا قال الله سبحانه الكافر مخلد في النار يجب علينا تصديقه في ذلك ولكن نقول ان الكافر بنفس الامر هو في النار سواء علمنا بكفره او لا انه من اين علمنا واعتقدنا انه كافر مخلد في النار بتتبعنا طريق علمنا للواقع ام لا وانما نرى لاجل شأنه الكافر بخبره بجنبوه فنقول ان الكافر الواقعي بحسب علمنا الى من اعتقدنا انه كافر وانما يجب علينا اجتنابه ان لو كان كذلك واما لا فلا مكلفون بحسب علمنا وليس تكليفنا في اثبات اللطف له سبحانه سوى وجوب اعتقاد اللطفية ولا يتوقف على انه سبحانه في نفسه بحيث يجب التقيد به علينا وليس هو الا لكونه سبحانه مقربا ومبعدا ذا الكبرياء والرحمة واهل المغفرة والمنفرة وقهارا ومعناه نحوة الثاني الوجه الثاني ان مرادهم من وجوب اللطف عليه سبحانه بمعنى اراده وهو لو بحسب علمنا فضل هو وجوبه عليه علم من فهم اشتراطه بوجود المقتضي من جانب القابل وعدم الموانع التي من جهته القابل او عدم الموانع المحاذير هنا ويشترط بذلك ذا واما الاول فمفروغ عنه بقي الثاني ضرورة اشتراط تحقق كل شيء بوجود المقتضي وعدم الموانع كلا انه ليدل على وجوب مثل ذلك عليه سبحانه بل مع عدم المقتضي او وجود المانع لا يكون ذلك لطفا مع ان هذا مما لا يكاد يشاهد واذا بان ان الامور ربما يجوز القطع بكونها مثل لطفا ومع ذلك لم يتحقق في الخارج وجد ومن عدم المانع ولذا

قال المحقق الطوسي في التجريد وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا وآزاد والثاني اي يجب اللطف عليه وجوده المنتفي في كامل وانتفاء الموانع الداخلية والخارجية فلا يجب هذه القاعدة المتفق في مقام اصلا لان الحكم بمقتضاها والاستدلال بها في كل مورد يراد الوقوف على علمنا بالمكلف بها وانتفاء جميع الموانع وهو موقوف على احاطتنا التامة بذواتنا الاشياء والافعال وعلى بها وجميع الامور الداخلية والخارجية المحيطة والمتوقع مع انا نرى من المتشابهات الموانع مما لا يمكن وكذلك قاعدة اللطف يقولون انا لتكليف لطف وثبوته للذكر قيام خمسة عشرها من سنة وذي خمسة عشر لا نصف يوم او اساعة فانا نرى كذلك انه مقتض لذا لك اللطف في تمام خمسة عشر لا نصف يوم قبله او ما المانع منه في الثاني دون الاول وما المتحقق في هذا اللطف في الاول فضح سنبزه دون الذكر وما المانع منه في الثاني دون الاول وما المانع من بعث خاتم الانبياء في يوم قبل يوم المبعث الى غير ذلك وايضا ذكروا ان الله سبحانه يوجد الاكوان من الاجسام والافعال بمقتضى العلم الاصلح وهو الموجب لما اخبر ايجادها والاخبار بايجاده وتقديمها لا قدم فقد يقتضي العلم الاصلح لما اخبر انه خلق الطفا وعدم ايجادها في ساعة الوجود ظاهر انا لا نقول في ايجادها علم ما هو الاصلح في جميع الاجسام والافعال كلها سبحانه وتعالى بل نقول ان العلم بما هذا الفضولي الذي نركبه انه يجب على فيصل ذلك في هذا الوقت او لا يجب غايته ما يجوز لك ان تقول ان كان الواجب كان هذا لم يكن منا مانع يجب عليه ذلك والا فلا الوجه الثالث انه يقال انه هل يمكن ان نحقق لما نحن نزعم لطفا امر اخر يوجب منا بالم الاقان ذلك ثم لنا من ابن علمت في كل مورد توجد الثبات حتى يشاهدة اللطف انه لم يجب منا بغيره وان ذلك لا يكذب الفرد وة والاجماع القطعي ان الاحكام الواقعية كلها منا لطافة سبحانه بالنسبة الى عباده وثابت منا بها الاحكام الظاهرية المختلفة بحسب انظار المجتهدين الوجه الرابع انا نرى في الاشياء والافعال ما قطع بكونه لطفا بل الاخرى فرقا بينه وبين سائر ما يقطع بالطفية القطعية ومع ذلك لم يقع كلهم والامام و شهة ما قطع بكونه لطفا والاخرى فرقا بين ظهوره في هذه الايام ظاهر المقال المنقذ من الضلال الاشارة السيف مشهور من امة جانه وبين ظهوره بمدة الليل الاخرى فرقا بين مجرة ظهوره وظهور الامام الحاد بشرة في زمانه وكذا سائر الاشياء التي يحصل بعض الامور المرجحة عن المناصب المرقية الى القاعات لكل ممكن كبعض المتمنات او استجابة بعض الدعوات ونحو ذلك ومع ذلك لم يقع وقد يقع لبعض الاخر فرقا بينه وبين بعض ما لم يقع اصلا فانك قد لخصنا وانه البرهان باتي بحق فسرت لطف بالنسبة الى يوسف الصديق وليس لطفا لاشاة فاستند عدم وقوع ما لم يقع الى المانع الغير المعلوم لنا فليكون الامر في سائر الموارد ايضا كذلك والله العالم **المسألة** الثانية في وقع الانفاق عليها اما مطلقة موضوعا ومحمولا وسلبا اي محكوما له وعكسا ومحكوما عليه في كلتا الجهتين كلا او مقيدة فيهما كلا او سلبا بالنسبة الى احدهما الاول كان يقول كل العلماء او بعض العلماء والثاني عدم الاجماع شهادة الشاهدين مقبولة او خبر العدل حجة والتوبة واجبة والثاني كان يقول كل من ذكر او بعضهم شهادة الشاهدين المجهدة للفسق او الشاهدين العدلين مقبولة او شهادة الشاهدين مقبولة في الاموال دون الثاكر او خبر العدل المفيد للعلم او الظن حجة او خبر العدل حجة للفقيه دون من حصل له العلم او الظن منه او التوبة الفلانية واجبة او واجبة على الامام وهكذا فان كان من الثاني فظاهر انه لا يحصل بسببه الاجماع على المطلق بل تحصل على المقيد خاصة وان كان من الاول فلانا نسلم ان كل واحد منهم اذا تفحص وبحث عن مستند الحكم المطلق كان يستدل بقبول شهادة الشاهدين في الاموال او الفقيه مثلا يفتي مطلقا او بقاعدة حمل اقوال المسلمين على الصدق ونحو

وتحقيق الحق عند الله

ان كان ذلك الدليل المطلق مجملا عند من يريد استخراج حكم المسئلة يجب الحكم عليه بالاطلاق ولكن لا الاجماع بل الاطلاق ذلك الدليل وان كان من الالفاظ الدالة على ارادة تقييد ذلك الاطلاق حتى على ان مراده من اللفظ المطلق هو المقيد مكما شافى ايضا وان كان ذلك الدليل هو نفس هذا الحكم مطلقا كان يستدل لاطلاق قبول شهادة الشاهدين او خبر العدل بوجوب حمل قول المسلم على الصدق نظرا بنية على ارادة الشاهدين المسلمين او العدل المسلم او يستدل له بان المحسوس لا يحمل الخطاء عادة فنظرا بنية على ارادة الشهادة في المحسوسات لو منع كونه قرينة وجود كونه مستندا لا على بعض افراد المطلق وان كان الحكم عاما ايضا لشاوى الاحتمالين فلا يعلم ارادته الاطلاق ولو قيل ان مقتضى اصالة الاطلاق وعدم التقييد لا يندفع بمجرد الاحتمال الذي يجب ايضا بحكم الاطلاق الا اذا اقتضت معه شهادة حال او فهم عرف ارادة التقييد وان لم يدل الدليل على ذلك بعينه على مراده من ذلك اللفظ المطلق هو بعض افراده فمع كون المستدلين بالحكم المطلق جميعا يحصل من انفاقهم الاجماع بحصل من نصهم الاجماع على المطلق سواء دليل احدهم الحكم بعلة او علوه كلا او بعضا بعلة تامة في نظر من يريد تحصيل الاجماع او غير تامة عنده مختلف فيها وغير مختلفة لان كان بعلوه الكل كقول الشاهدين او خبر العدل يجب او يجب القبول لتغير ذكر دليله والثاني كان بعلوه كلا او بعضا بوجود نص صحيح صريح فيه واصل الى محصل الاجماع يجب عنده والثالث كان بعلوه بعلة مستنبطة او دونها ضعيف واصل الى مريد تحصيل الاجماع وكان غير يجب عند المحصل والرابع كان بعلوه كلا او بعضا بنص صريح صحيح ولم يصل المقر الى المحصل والخامس ان بعلوه بعلة مستنبطة غير يجب عنده كذلك للمحصل وذلك لان المفروض ان المجمعين طائفة يحصل من انفاقهم الاجماع ويكشف اجماعهم عن قول الامام والمفروض انفاقهم واجماعهم على الحكم المطلق يكون الامام واخلافهم اما على طريقة السيد فلكونهم المجمعين جميع العلماء الذين منهم الامام فيكون الجمع على هذا الاخلاف واما على الطريقة المنسوبة الى الشيخ فلكونهم جميع علماء الوقت وبرضى الامام بما اجمعوا عليه والا لردعهم واما على طريقة المتاخرين فلان المفروض كون المجمعين جميعا يكشف انفاقهم عن قول الامام وذلك انفقوا مكشف فذهبوا ان العلماء الذين استند الحكم اليهما عند الكل او البعض اذا كانوا غير مختلف في حجية مريد تحصيل الاجماع لا يثبت الاجماع على الحكم المطلق حتى يكون حكما في حقه ايضا وهذا الذي بينا ان اختلافهما المجمعين والعلماء في الحكم بوجوب عدم استناد الاجماع على المطلق استناد الى ان اختلافهما المجمعين موجب لتقييد الحكم فانه اذا علل بعضهم الحكم بوجوب قبول خبر الشاهدين بانه يفيد الظن فلا يكون هذا الا على وجوب قبول خبر الفاسق الذي لا يفيد قول الشاهدين الظن وحتى قول الشاهدين الذي لا يفيد الظن وكذا اذا علل طائفة منهم وجوب العمل بالاخبار المودعة في الكتب المشهورة لاصحابنا او اخبارا معينة منها بانها معلوم القصد او القصد وانها مفيدة للعلم لا يدل على وجوبه بالنسبة الى من ليست عنده كذلك لان ذلك التعليل في قول الشاهدين اذا كان مفيدا للظن جدا او اذا دلت الظنية والاخبار المذكورة اذا كانت معلومة القصد او القصد ومفيدة للعلم جدا وجدان كان كذلك بالنسبة اليه وهذا توهم فاسد خطاء حتى لانه لو كان كذلك لسقط التمسك بالاجماع بالمرة ولا يكون هو واحدا من الادلة الشرعية بيان ذلك ان العلماء الذين يحصل من انفاقهم الاجماع على حكم باي طريق من الطرق المتقدمة لا يخلو اما ان يظهر مستند المجمعين في الحكم الذي اجمعوا عليه لمن يريد تحصيل الاجماع او لا ان ظهر مستند المجمعين فاما ان يكون مستندهم كلاما منقولا عند مريد التحصيل تحقق عنده حجيته او لا يكون

الكل كافة فان كان الاول او الثاني لايكاد يتحقق بشرائطه في موارد الاحتياج الى الاجماع فلا يكون حاجة الى الاجماع اصلا لكفاية ذلك
المستند في اثبات الحكم وان كان الثالث اي حكاية قول الكل او بعضهم خبرا واحدا عند المحصل للاجماع او خبر محقق مثل ما ذكره هذا المتوهم
يكون الحكم مستندا الى الخبر الذي كان ذلك الدليل تاما عنده، ومقتضاه انه لا يثبت اجماع بالخبر الواحد اصلا ومنه يظهر الحال
فيما اذا كان نقله للكل خبر مقبول عنده ونسب جميعها الى ما ذكر فنقل الكل معلوما سواء كان نقل البعض معلوما ام لا فيجوز ان يكون
نقل من لا يعلم نقله كلا او بعضا خبر مقبول او غير محقق عنده فلا يحصل الا المظنون انه كذلك لان الغالب فلا يحصل الاجماع مثلا
اذا اجمع العلماء على حكم كوجوب قبول قول الشاهد مثلا واسند بعضهم قول الثقة من الامام وآخر بالاجماع وثالث بالشهرة ورابع
بوجود النص عليه وخامس بالاستقراء وهكذا فمن يضم الحكم في كلام الاول وجوب قبول قول من سمع من الامام وفي كلام الثاني
من ثبت عنده الاجماع وفي الثالث من ثبت عنده الشهرة مع ان قال بحجية الشهرة وفي الرابع من وصل اليه النص وكان حجة
عنده دلالة الحكم وفي الخامس من حصل له الاستقراء وقول بحجيته ام لا فان قلت نعم فلا يحصل الاجماع الا على الحكم عند جميع
هذه القيود ومع لا يحتاج الى تحصيل اجماع وان قلت لا فهو مناقض لما مر ثم ادعاه الشيخ انه اذا قال الحكم كذا بالاجماع لا يجد
بانه كذا لمن يثبت عنده الاجماع واذا قال لانه علم من المعصوم او ظن يفيد بانه من علم او ظن وكذا اذا قال لدلالة كذا النص الدال عليه لا يجد
من وصل اليه النص ويفيد … والحاصل ان موارد الاجماع لا يخلو من شيء اما يظهر مستند الجميع ويكون مستند المختصا
مقبولا عند من يريد تحصيل الاجماع او يظهر ويكون مستند البعض خبرا واحدا او غير محقق له او لا يظهر مستند الكل فعلى الاول لا حاجة الى
الاجماع وعلى الثاني لا يحصل الاجماع بالنسبة الى ذلك المحصل اذ لا ثبوت له على القيد بين الحكم عنده ذلك الدليل على زعم
ذلك المتوهم فان قيل من يقول الحكم كذا بالاجماع المعلوم عندي او بقول الامام الذي سمعته او بالاستقراء الذي
حصل لي يريد ان الحكم كذلك لكل احد بدلالة الاجماع المعلوم عندي اعني في نفس الامر الاجماع ان الحكم كذلك لكل احد فيكون حكمه مطلقا قلنا كفى
من يقول ان الخبر الفلاني حجة لانه مفيد للعلم اي في نفسه من العلم بحجيته يجب على الكل العمل به او قد يقرب من حاله الاجماع او على حجيته
الخبر او يرى صحته … المجتهدين عليه والحال انه كل من يستند اليه يدل على حكم مطلق فهو يعلم ان العمل بهذا الحكم مخصوص بمن ثبت
عنده ذلك الدليل … ولكنه يخبر المسألة عن اعتقاده او عنده ان لم يثبت ذلك لغيره … فيهما
وتأييدا يخبر انا اعتقادي انه كذلك الشيخ لكل احد وان لم يكن اعتقادي حجة لكل احد ثم يثبت الا استناد الا الى طرق حصول
اعتقاده ويريد ان كل احد ابحث لو سلك هذا المسلك يحصل له ذلك الاعتقاد وهذا هو السر في بيان الادلة لانه اذا لاحظ … وله
وهكذا اعتقاده ان كل من نظر النظر الصواب من مبدأ الحكم الى المأخذ وتبع فمقتضاه من الحكم الى الدليل … وهكذا الى
ما اكتسب من النظر انه من جهة انه يكون كل حكمه انما هو للجميع وان لم يكن اتباع حكمه واجبا على الجميع ومن هنا ظهر ان اختلاف
المجتهد والمقلد لا يقدح في تحقق الاجماع على الحكم المطلق ثم اذا كان اصل الحكم مقيدا فيختص الاجماع بالمقيد والى هذا ينظر من
يقول بان اختلاف المجتهد … المقيد به يقدح في ثبوت الاجماع على المطلق دون … **عائدة** من كتب الاخبار
المشتهر في تلك الاعصار المتأخرة كتاب الفقه المنسوب الى سيدنا ومولانا ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليه آلاف التحية
والثناء وهو غير منصوص عليه في كلام قدماء الاصحاب وانما اشتهر في هذه الازمنة المتأخرة ولهذا … على اكثر

في بيان حال الفقه الرضوي

من الاجلاء وتحقيق حاله من الامور المهمة وبيانه انه لا يكون ذلك الكتاب عندنا وكابن الطبقة المتوسطة من الاصحاب الى زمان الفاضل الفقيه مولينا محمد تقي المجلسي قدس سره وهو اول من روج هذا الكتاب وبالغ في اعتباره العلامة مروج الشريعة المحدث مولانا محمد باقر المجلسي قدس سره في كتاب بحار الانوار وقدم عباراته على الابواب واستند اليها في الاداب والاحكام المشهورة الخالية عن المستند ظاهرا وفي الجمع بين الاخبار والمناقضة وذكر في البحار ما يوضح وجه اشتهاره ذلك الكتاب فقد الرضا اخبر في بدا السيد الفاضل المحدث الفاضل امير حسين طاب ثراه بمرو وبعد ما ورد اصفهان قال لي هذا الفقه الرضوي في بعض سفن بحار وفي بيانه انه لما ورد جماعة من اهل حاجين وفيهم كتاب قديم يوافق ما في بعض نسخ الفقه الرضوي وسمعت الوالدة انها سمعت السيد يقول كان على ظهر ذلك الكتاب صلوات الله عليه وكان على اجازات جماعة كثيرة من الفضلاء وقال السيد حصل لي العلم بذلك الطريق انه لما اخذ الامام ذلك الكتاب وكتبه ومحاه اخذوا الذي هذا الكتاب من السيد واسمه يحيى ومحمد وذكر عباراته موافقا لما يذكره الصدوق وابو جعفر محمد بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم مستندها مذكورة فيه انتهى وعن المولى المقدس التقي المجلسي والد شيخنا صاحب البحار انه قال من فضلاء سجاستان كان السيد الفاضل المحدث الفاضل امير حسين طاب ثراه كان بجاور عند بيت الله الحرام سنين كثيرة وبعد ذلك جاء الى هذه البلاد يعني اصفهان ولما اشرف بخدمته وزيارته اني جئتكم بهدية نفيسة وهي الفقه الرضوي وجدته لما كنت في المكة المعظمة جاءني جماعة من اهل قم مع كتاب قديم كتب في زمان ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام وكان في مواضع منه بخطه وكان على حواشي الكتاب اجازات جماعة كثيرة من الفضلاء بحيث حصل لي العلم العادي انه من الفقه ثم انتخبت منه وقابلت مع النسخة التي اعطاني وانتخبت منه نسخة اخرى فما بقي الفضلاء ليكتب عنها وذهبت لاحضر ثم جئت بها بعد تمام الشرح العربي على الفقه المسمى برياض المتقين وطلبت من الشرح الفارسي ثم لما تفكرت فيه وظهر لي ان هذا الكتاب كان عند الصدوق وفي رأيه وكان ما ذكره علي بن بابويه في رسالته الى ابنه فهو عبارته الا ما دل وكل ما ذكره قد بدون الاسناد فهو اجتهاد نفسه الا ان ذكر في مواضع انه سمعه بلا سند فهو اعلم انتهى والظاهر ان الاصحاب في شبهة اضعاف الظاهر ان هذا الكتاب كان موجودا عند المفيد ابيهم وكان معلوما عندهم انه من رأيه وقوله لا ما قال الصدوق فافهم فيه والحكم بصحته والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الامين وقد ذكرنا في الفوائد شرح الفقه عند نقل الصدوق في عباراته ايه في رسالته اليه في مسئلة نقل الحديث الاصفر في اشكام غسل الجنابة ما هذه ترجمته الظاهر ان علي بن بابويه اخذ هذه العبارة وسائر عباراته في رسالته الى ولده من كتاب الفقه الرضوي بل اكثر عباراته الفقهية التي يفتي بها ويسندها الى الرواية كانها من هذا الكتاب هذا الكتاب ظهر في قم وهو عندنا والثقة العدل الفاضل امير حسين استنسخ هذا الكتاب قبل هذا بنحو من عشرين سنين وكان في عدة مواضع منه بخط الامام الرضا عليه السلام واثاث شريف وسمعت صورة خطه على ما سمعت الفاضل ومن مواضعه الكتاب الكتاب الفقه مجمل الفقه الرضوي ان علي بن بابويه ومحمد بن علي كانا يفتيان بهذا الكتاب بتصنيف الامام وجعله الصدوق في مجلدين وبين تبويبه في كتاب الحج في شرح رواية الحسن بن عمار ونحن نذكر في اثناء الشواذ انه ورد بغير الطواف ان المشهور بين الاصحاب محو الطواف والشواذ اكثر المتن من الطواف فان كان هذا الفقه هذا الموافق لما في الفقه الرضوي والمظنون ان الصدوق كان على يقين من كونه الفقه الامام ابي الحسن الرضا عليه السلام وان كان على يقين من الفقه

منهم من كان عنده ذلك ومنهم من يعتمد على فتاوى الصدوق المأخوذة منه لجلالة قدره عندهم ثم حكى عن شيخه ضياء الدين ما لخصه ثمنين اتهاما لا ان هذه النسخة التي بها من قلم الى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم وخط الامام في عدة مواضع قال والقاضي امير حسين اخذ من تلك النسخة التي بها الى بلادنا واستنسخ نسخة من كتابه انتهى وقال السيد الاستاد المحقق طاب ثراه في بعض فوايده والقاضي امير حسين الذي حكى عنه الفاضل الجليل انما هو السيد امير حسين بن محمد العاملي الكركي ابن المحقق الشيخ علي بن عبد العالي الكركي وكان قاضي اصفهان والمفتي بها في الدولة الصفوية الهمام السلطان العادل شاه طهماسب الصفوي وهو احد الفقهاء المحققين والفضلاء المدققين مصنف محقق طويل الباع كثير الاطلاع وجدت له رسالة مبسوطة في نفي وجوب الجمعة في زمان الغيبة وكتاب التحفة القدسية في اجوبة المسائل الطبرستية في كتاب رفع المناقشة عن التفضيل والمساواة وضمنه لبيان افضلية امير المومنين عليه السلام عن جميع الانبياء ومساواته لنبينا صلى الله عليه وآله في النبوة وهو كتاب جليل نبيل عن فضل مؤلفه النبيل وله كتاب الاجازات ونبذ اجازة جم غفير من العلماء المشاهير لديهم المحقق الشيخ علي الكركي وابن خاله السيد الامير محمد بامر الداماد والشيخ الفقيه الجليل الشيخ بهاء الدين محمد العاملي وغيرهم جميعهم بالفضل والفضل والعلم وفي اجازات شيخنا البهائي له بخطه ما لفظه لسيدنا الاجل الافضل صاحب المفاخر والنسب الطاهر المحقق الفاضل الزاهد جامع محامد الخصال ومحاسن الجلال المتخلق بمكارم الاخلاق المتحلي بحلية الاستدلال شرف السيادة والنقابة والافادة والافاضة ادام الله افاضاته وكثر في العلماء امثاله الى آخر ما كتبه في اجازته ونحو ذلك نروي عن هذا السيد الاجل والسند الاوحد ما صح له رواية ونضح له دراية بطرقنا المتكررة عن شيخنا العلامة المجلسي عن والده المقدس المجلسي بروايته الثقات عنه كونه عنده من قول الرضا عليه السلام وهو ثقة وقد اخبر بنفي ممكن واقعي العلم فيصدق ذلك الدعوى ثم قال شيخنا المحقق السيد وقد نقل في مني مجاورا وفي المشهد المقدس الرضوي اني وجدت فيه من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على خزانة الرضوية ان الامام علي بن موسى الرضا صنف هذا الكتاب لمحمد بن السكين وان اصل النسخة في المكة المشرفة بخط الامام وكان بالخط الكوفي فنقله المولى المقدس الامير زاهد وكاتب صاحب الترجمة الى الخط المعروف قال الشيخ السيد ومحمد بن سكين في رجال المحمدين رجل واحد هو محمد بن السكين بن عمار النهدي الجمال ثقة له كتاب روى عن ابي عبد الله عليه السلام قال المحاشي في كتابه وفيه وفي يسن الطريق الى ابراهيم بن سليمان بن عبد الله بن حماد والطبقة بلا يتم كونه من اصحاب الرضا عليه السلام قبل وروى عن ابن ابي عمير وهو من اصحاب الرضا والجواد عليهما السلام فيكون محمد بن سكين من اصحاب الرضا وهذا الفضل ان لم نجده لاحد من المتاخرين الا انه يلوح منه اناة والصدق في فصل الخطاب قال ومما يؤيده ان الشيخ الجليل منتجب الدين وهو الشيخ ابو الحسن علي بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن الحسن بن علي بن بابويه القمي قال في رجال الموضوع لذكر العلماء المتاخرين عن الشيخ الطوسي ما هذا لفظه السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد بن الحسيني صاحب كتاب الرضا فاضل ثقة كذا في نسخ عديدة معتمدة من رجال المنتجب في كتاب امل الامل فضلا عنه والظاهر ان المراد بكتاب الرضا هو هذا الكتاب فان الرسالة الذهبية المعروفة بطب الرضا عليه السلام اوردان في الطب مستفهما للمامون واردانه من هذه البيادة في غاية البعد والمراد بكونه صاحب كتاب الرضا وجود نسخة الاصل

الشيخ عبد العالي ابن المحقق

منه وانتهى الاجازة الكتاب اليه لا انه روى هذا الكتاب عن الامام بلا واسطة وانه صنف لمثله من العلماء المتاخرين الذين لم يدركوا العصاء والائمة ثم قال السيد الاستاد وممن شهد باثباته وصحة انتسابه الى الامام علي بن موسى الرضا مطابقة فتاوى الشيخين الجليلين القمودين لذلك حتى انهما افتيا في كثير من المسائل على الروايات الغريبة وخالفا الاجلاء من اصحابنا وعبرا في الغالب بقولهما وروي ولوح من الشيخ المفيد الا خفيه والعمل بما فيه من المواضع من قمة معلوم ان هؤلاء الاعاظم الذين هم اركان الشريعة لا يستندون الى غير مستند ولا يعتمدون على غير معتمد وقد رجع الى فتاويهم اصحابنا المتاخرون عنهم لاعتمادهم عليها بانهم ارباب النصوص وان فتواهم حجة الفقه الثابت عن الحجج وقد ذكر الشهيد ان اصحابنا كانوا يعملون بشرائع علي بن بابويه ومرجع كتاب حج وما خذه هذا الكتاب كما هو معلوم على من تتبعها وتفحصها وعرض احدهما على الاخر وعن هنا يظهر عند القصد وفي عدة رسالة ابيه من الكتب التي اليها المرجع وعليها المعول لان الرسالة ماخوذة من الفقه الرضوي وهو جهة عنده ولم يكن القصد وفي لهذا بادا في انفاء خاشاه وكان اعتماد الاصحاب على كتاب علي بن بابويه وقال ابن السيد الاستاد وقد تبادر ذهب جنهم الى ان هذا الكتاب تصنيف الشيخ علي بن الحسين بن بابويه القمي القصد وفي والاريب في فساد هذا الوهم فان المغايرة بينه وبين رسالة علي بن بابويه ظاهرة لامرية فيها وان كان الشيخ وافقها في كثير من العبارات وكتاب الشرائع المنسوب اليه هو بينه ورسالة ابيه كما نقر عليه جش وان وهم كلام الشيخ في سند كونه تظهر بها على ان مصنف هذا الكتاب قد اثبت في اول الفضائل بعد حمد الله علي بن موسى الرضا ثم فضائل اخرى من ذلك الكتاب الى في آخر ما سنذكره وذلك على المغايرة وكونه تصنيف الامام وتقل ايضا انه قال في موضع آخر وبما ذا دوم به نحن معاشر اهل البيت ثم قال فهو انا الان اوثق بموضوع عليه واحتمال الوضع فيه بعيد لما يلوح من هذا الكتاب من خيفة الحق ورواة القصد وان ما اشتمل عليه من الاصول والفروع والاحلاق مطابق لمذهب الامامية وناصح من الائمة كلا او في الوضع في مثله ان فرض الوضع نعم فيه التحريف والتزييف الباطل والغالب فوضه من الغلاة المفوضة والكتاب خال عما يوهم ذلك انتهى كلامه وضع في ريحان الجناة مقاما قول ومن روج ذلك الكتاب جد الفاضلين الجليلين الفاضل الفقيه محمد بن الحسن الاصفهاني المعروف بالفاضل الهندي صنف سلكه في كتابه كشف اللثام شرح قواعد الاحكام في جملة الاخبار وعده رواية الرضا ثم روى على ذلك المنوال جماعة من مشايخنا الاعلام وجمع من مشايخهم الكرام ومنهم من سكن اليه واعتمد وانكر جماعة ووقف فيه ولم يعتد به شيخنا المحدث المحرر العامل مشايخنا في الرسائل وعدة من الكتب المؤلفة في اصل الاصل هذا بناء ما عندي وبناء من قبل في ذلك الكتاب ثم اقول التحقيق ان الكلام اما ان في هذا الكتاب هل هو مندرج تحت كتب الاحاديث الاخبار اي ما يحكي قول المعصوم بحيث هو عدم ظن كذبه ووضعه ومع احتمال صدقه اولا هو اتما من الكتب المؤلفة من العلماء او من الاخبار الموضوعة او المختوي وضعها او الكلام في جهة ولزوم العمل بما اي في انه هل هو من الاحاديث الثابتة جهتها ام لا فان كان الكلام الاول وبظهر مما مر فيه لمن جعل مطلق الاخبار وغيره في وجوب العمل وان اشتهر بين الاصحاب في الاداب والسنن المكروهات حيث يتسامح فيها وجعل منها الاخبار الضعيفة وفي التاييد ونحوها تماهو شان الاخبار الضعيفة التي ليست باثبتها عند مشهور ان الفاضلين الجليلين والفاضل الهندي وجمع من مشايخنا العظام ومنهم السيد السند الاستاد ومنهم

شيخنا الشيخ يوسف البحرانى صاحب الحدائق الناضرة وهو من المعاصرين على ذلك وبجلالة قدره ومنهم شيخنا الفاضل
السيد على الطباطبائى صاحب رياض المسائل شرح المختصر النافع ومنهم الوالد الماجد المحقق العلامة صاحب جامع
الرواة مضاجعهم الشريفة وبغير من تقدم عليهم كالفاضل الكاشانى فى الوافى وهادى شارح المفاتيح فى مسلكهم فى مسائل الاخبار
وايراد وجوه فى كتب احاديث الائمة الاطهار وغلوه فى توثيق اقسامهم بطريق الرواية ومنهم من عبر عنه بالرضوى وان بعضا آخر
كالشيخ الحر ينكره وبجعل هذا الكتاب الذى الفه او يوثق فيه ومنهم من يوثقهم انه رسالة الشيخ على بن الحسين بن بابويه او
شرايعه والتحقيق انه لا ينبغى الريب فى اندراجه تحت كتب الاخبار وكونه معدودا من احاديث الائمة الاطهار لصدق حد الحديث
والخبر وهو ما يحكى قول المعصم من حيث هو لا من حيث انه رأى المجتهد وظنه ويحمل الصدق ولا يعد كذبا او وضعا الا
بظن اتاكونه مما يحكى قول المعصم خلافا لمن صرح فى مبادى كتابه بقوله يقول عبد الله على بن موسى الرضا ثم يذكر الاخر
الكتاب وهذا ممن يحكايته قول المعصم من حيث هو وهو ينافى كونه من الكتب المؤلفة لبعض العلماء او رسالة الصدوق او
شرايعه وتما ينوقف فى ذلك او كونه رسالة الصدوق ونحوها نقحت فى مواضع عديدة ومقامات متكثرة تما يأتى فى ذلك و
يدل على نسبته الى الامام ومنها ما مر فى كلام شيخنا الاستاذ من انه قوله هذا وتما ندا وم عليه نحو ما مر اهل البيت
ومنها ما ذكره فى باب الاغسال المسنونة قال وقد ثبت عن الصادق عليه السلام انه قال اذا زالت الشمس فى اول يوم من
شهر رمضان فهى ساعة تفتح فيها ابواب السماء فلا تغلق الى ان تغرب الشمس فاغتسل فيما بين الزوال الى العصر فانه
ما ذكره فى باب الصلوة قال وكتب بها عند العالم عليه السلام وجاء فى حديث اسناده عن رجل سماه فسلم فى وكتب بذا المكتوبة و
منها ما ذكره فى باب الصلوة قال وقال العالم عليه السلام وشهر رمضان جدعه وصيامه مفروض فذلك كمال اصل فى شهر رمضان
فضل عشر وكان الى ان قال وسئل عما يقنت به يوم الجمعة فاصبت فى حدى ادعا فاقنم فى الركعة الثانية خلف
القراءة فضل اجهر فيها بالقراءة قال نعم ومنها ما قال فى باب غسل الميت وكتبا بى فى وصيته ان اكفنه فى ثلثة اثواب
الى ان قال ولقد صلا فى لم يكتب هذا فضل انى اخاف ان يغلبك الناس حتى يكفنونى فى اربعة اثواب وخف فلا تقبل منه ولم
وعممنى بعمامة وشققا لى شقا من اجل انه كان رجلا بدنيا وامرنى ان اجعل اربعة اصابع فيره اربع اصابع مفرجات و
ظاهر انه لو لا ان ايا ه هو الامام المعصم لم يكن فى فعل ولده فائدة بل لم يكن وصيته وامره مما شبهك لان المكفن ووضع الحنوط الف
الميت بعد موته ومنها ما ذكره فى باب غسل الميت بعينه قال وروى ان على بن الحسين توفى ان فاطمة لما توفيت اكره
ان انظر الى عورتك فى حياتك فما انا بالذى انظر اليها بعد موتك فاوصلها وغسل جسده ثم دعا بامر ولده فغسلوه فغسل بدنها
فغسل مرارا وكان فضل ثانيا بى وظاهر انه لو لا انه هو المعصم الذى ضل جعله لم يكن فائدة فى قوله وكان فضل بل فى ذكره بعد
فضل اوضح فى جعفر تا بيد لك شاهد على انه ايضا من امر انه واشاراته ومنها ما ذكره فى باب الزكوة قال والى اروى عن ابى الحسن
فى تقديم الزكوة وتاخيرها اربعة اشهر او ستة اشهر ومنها ما ذكره فى باب الصوم قال واتاصوم السفر والمرض فان العامة
اختلفت فى ذلك فقال قوم بصوم وقال قوم لا يصوم الى ان قال ونحن نقول يفطر فى الحالين جميعا فان قوله ونحن نقول دال
على انه من هو قوله بخلاف ومنها ما ذكره فى باب الربا والدين والقبيه بعد روايته منعت بحوا زبيع حبة لؤلؤة بثوب بالف
عشرة الاف درهم او عشرين الف درهم فى ابى فضل مثل هذا والتعريض بعامر ومنها ما قال فى باب ديات الكلام قال سئل

العالم عن رجل أمر فلانا بقطع لسان فلان الخ وقال فلان كيف ذلك وفيها ما قال في باب فضل الدعاء وروى عن العالم انه قال الكلام آدم وآدم سئل عن فضل الكلام آدم دعاء ومنها ما ذكر في باب الصدق والمزلة بين المزلتين وسئل العالم عليه السلام فيما روى فضل الله احد لم يزل فضل فوض اليهم فضل هو اعز من ذلك فضل لم يضف لنا المزلة بين المزلتين ومنها ما ذكره في باب الاستطاعة قال وسئل العالم عليه السلام ايكون العبد في حال يستطيع فيها قال نعم اربع خصال على التقريب صحيح مستطيع فسئل عن تفسيره الخ ومنها ما ذكره في باب الزهد والتواضع قال وسئل العالم عليه السلام عن هذا الناس قال الخ ومنها ما ذكره في باب المعروف قال وروى عن العالم عليه السلام انه قال الى ان قال فضل له بابن رسول الله ما وان كان فيها فضل وان كان فيها ومنها ما ذكره في باب التفكر والاعتبار قال وروى فكر ساعة خير من عبادة ستين سنة سئل العالم عليه السلام عن ذلك فضل ثم المجزية الخ ومنها ما ذكره في باب البدع والرياسة وكل ضلالة في اخره وروى عن العالم عليه السلام وسئل عن شيء من الصفات وذكر في اخره ايضا وانما يهون البشر ان الى الخ لانه لا يحيط بوصف هذا ما نحن عليه كلنا ومنها ما ذكره في باب حديث القنوت وسئل العالم عن الوسوسة وان كررت ذكر في اخره ايضا وروى ان الله تبارك وتعالى اسقط عن المؤمن ما لا يعلم وما لا يتعمد الى ان قال الا ان ذلك ومنها ما قال في اخر باب الرجاء والقناعة والعجب وروى ان وجلا سئل ابا العالم عليه السلام عما يجمع به خير الدنيا والاخرة قال الا تكذب الخ وسئل رجل سنوي عن ذلك فضل خالف فضلك ومنها ما ذكره في باب الاداب وهو اخر الابواب قال في باب روى عن العالم عليه السلام انه قال الخ وظاهر ان هذه العبارات منها ما ينافي كون الكتاب من تأليف ابن بابويه وامثاله من العلماء ومنها ما هو ظاهر في كون القائل امامنا معصوما ومنها ما هو صريح في كونه مدونا للامام الكاظم العالم ومنها ما هو صريح في كونه تأليف ابن بابويه وجميع ذلك شهادات ودلالات على انه ليس مؤلفا للعلماء بل هو منسوب الى الامام وانما كونه مجمعا لفتاوى القدماء في نظر الاجتهاد لعدم احتماله ولا افادة على كتابته وانما توهمه من جهة عدم تداوله بين العلماء المتأخرين مفقود هو مسلم في الاصول الا ربعمائة واما الحال المذكور بين العلماء لاجل ذكرنا فيها في كتب احاديث اصحابنا وشرايعهم فكذا ذلك حيث ان عبارات الشريعة ماخوذة في رسالة ابن بابويه ومن لا يحضره الفقيه بعينها مع انه لو اعتمد عليه فكان لاجل كونه موضوعا عليهم وهو بعيد غاية البعد كما يظهر وجهه مما نقلنا عن السيد الاستاد هذا مع انه لو جد له اماراة دالة على الصدق موجبة للظن له وان كان ضعيفا كما ذكرها السيد الاستاد من الوجوه والامارات واذ قد بحثنا عن علم الصفات وقد وجدنا انا ايضا فحصنا معتمدا في خزانة كتب الراوندي العلامة فوجدنا بعض مواضع منه بياضا وكتب في الحاشية كان في النسخة التي بخطه الشريف في موضع البياض اسطر قد محيت وكانت في ظهر هذه العبارة ما على ظهر المنقول منه بخط الامام تم صح لاحمد بن جعفر بن محمد بن زيد الشهيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ولابيه جعفر واخيه محمد واحمد هو الملقب بالكبير واكرمه ودد وهو ابو جعفر الزيدي وصح ليحيى بن الحسن الحسني وكتب علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب الفقيه الهمداني في محرم لسنة ثلث وثمانين للهجرة بمدينة مرو قد الحمد انتهى اقول قال العلامة في قصة وقبل جزء كتابه يحيى بن الحسن بن عبد الله بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ابو الحسين العالم الفاضل القدوة روى عن الرضا عليه السلام انتهى وهذا التصريح بكونه من اصحاب الرضا عليه السلام مما يصلح

اجازة الصدق الاجناء المذكورة وقال الشيخ ابو محمد في رجاله الكبير ابو الحسين العلوي جليل من اهل بيته ابوه وامه وكذا من اهل بيته ابوه وامه من اماميه صدق الاجناء الصادقة وهذه مدائح مرويا بجملتها لو لم نقل انه مظنون الصدق فلا اشك في انه محتمل وبعد ذلك لا يبقى مجال للعدم وهذا وان كان الكلام في الشاهد اي في جهة وعدمها فهذا امر يختلف باختلاف المذاهب والمسالك والاولى في الجمع بين الاخبار والاجتهاد فمنهم من يقول بالخصائص الجهة بالمساند من الاخبار ومن الصحاح او مع الحسان او الموثقات ولا شك ان ذلك ابعد منها العدم ثبوت الكتاب من الامام من جهة العلم والمتيقن ولا اقل الفضل من الثقات المحدثين ومنهم من يقول بالخصائص الجهة باخبار الكتب الاربعة الدراية وهذا ايضا كسابقه ومنهم من يقول بحجية كل خبر مظنون الصدق او الصدور وبعبارة اخرى كل خبر يفيد الظن الالزامي على الكل ملاحظة ما نقلناه من الشواهد والامارات ان حصل لديها الظن فليعمل بحجية والا فلا ومنهم من يقول بحجية كل خبر يعلوم الكذب او خبر مظنونه ولا شك ان هذا الكتاب منه فيكون حجة معولا عليه واما علم بخصوصه المحال غائدة اعلم ان قاعدة اخذ المفاهيم على انها المستفادة من العرف والمحاورات المتصرف في الحكوم به نفيا واثباتا وفي المفهوم وجودا وعدما من غير تصرف في شيء اصلا فاذا قال ان جاءك زيد فاكرمه مفهوم في المشروط وفي الاكرام فيقال مفهومه ان لم يجئك يزيد فلا تكرمه فيدل وجود المشروط الذي هو المفهوم بالعدم واثبات الاكرام الذي هو المحكوم به بالنفي ولا يبدل احدهما فلا يبدل المجيء ولا يزيد ولا نفس الاكرام ولا الضمير الراجع الى زيد واذا قيل اكرم الرجل العالم فمفهومه الوصفي لا تكرم الرجل غير العالم او الجاهل وهو ايضا بمعنى غير العالم واذا قيل يجب عليك الكون في البيت الى الغروب فمفهوم غايته انه لا يجب الكون بعد الغروب وعلى هذا اذا قيل ان جاءك الرجل العالم فاكرمه فمفهوم الشرطي ان لم يجئك الرجل العالم فلا تكرمه اي الرجل العالم الا مطلق الرجل اذ ليس الضمير في المنطوق لمطلق الرجل بل لهذا الرجل المذكور في المنطوق فكذا في المفهوم ومن هنا لك يظهر فساد ما قد يقال في الاستدلال بمفهوم الشرط في اية النباء على عدم وجوب التبين في خبر العادل بان مفهوم الشرطي انه ان لم يجئكم فاسق بنباء فلا تتبينوا في خبره ان عدم مجيء الفاسق اعم من مجيء العادل بدل بواسطة العموم انه ان جاءكم العادل فلا تتبينوا في خبره اذ المفهوم انه ان لم يجئ الفاسق فلا تتبينوا في خبره اي خبر الفاسق اذ ليس غير الفاسق في الكلام حتى يصلح مرجعا للضمير ولانه مقتضى القاعدة المذكورة وكذا فيما ورد في ذوات البصري انه كان على عهد اذا اتاه رجلان يخصمان ليشهد عندهم سواه وعددهم سواه بشرع بينهم فان مفهومه الشرطي انه اذا اتاه رجلان يخصمان مع شهود كذائي لم يشرع بينهم اي بين الشهود الكذائي فلا يصح ان يقال ان عدم اثبات الرجلين المذكورين مع الشهود الكذائي اعم من ان يكون مع الشهود المخالفين في العدالة والعدد فلا يشرع بين هذه الشهود ايضا بمقتضى المفهوم وعدم الاشراع فيهم يستلزم ترجيح الاعدل والاكثر فظهر الان مرجع الضمير في لفظ بينهم في المفهوم هو الشهود الموصوفين بالتساوي في العدل والعدد او هذه الشهود المخصوصين وهو ايضا بمعنى المتساويين ودون مطلق الشهود ولما ذكر فيكون حكم الشهود المختلفين مسكوتا عنه وهكذا في جميع الموارد غائدة اعلم ان من الامور التي اوضحنا ان المدلول الالتزامي للفظ غير مدلوله المطابقي وتابع لدلالته التي المطابقة بنفي الالتزام ايضا ويتفرع على ذلك انه لو جاء خبران من تزوج باكرة بانوا ولها خاصة يثبت لها حق المضاجعة فمدلوله المطابقي ثبوت حق المضاجعة للزوجة وبعد حلول

بالالتزام الشرعى على وجوب النفقة لتحقق الزوجية وصحة النكاح وغيرة المدخول بها خبر يدل على عدم ثبوت حق المضاجعة لها والمطلق الزوجية يرجح على الخبر الاول وعند تعذره الخبر الاول لاجل المعارضة لا يمكنه الحكم بثبوت الزوجية والنفقة المفهومين من الخبر الاول حيث انا لم نعارض خصوص نحو المضاجعة لان الزوجية والنفقة كانا ابعض ثبوت حق المضاجعة فاذا لم يثبت بذا لك على الزوجية والنفقة ولم نعارض منكره وقد يثبت الامر الالتزامى فى بعض الموارد كما اذا اقر احد بزوجية امرأة لغيره وانكرها الزوج فقضى الحاكم بوجوب الانفاق عليها وعدم ثبوت الزوجية له مع ان الاول مدلول التزامى للثانى فلا يشترط فى بعض الموارد ثبوت المدلول المطابقى بما يوضح الاشتباه وحقق هنا امور الاول ان معنى الزوجية ثبوتها ظاهرا حسب الشرع ووجوب الانفاق لانهم افراده بها الكونه افرادا على نفسه كما انه لا يلزم ثبوتها الا حسب والطابق المنفى هنا هو ثبوت الزوجية الظاهرية واما الامر الزوجية فلا يثبت اصلا حتى يكون لازما الذى هو وجوب الانفاق عليها انما

فائدة من قواعد الشريعة الكلية كون مقتضى الاصل الملكية ظاهرا ومضى البينة ونحوها وهذه القاعدة ثابتة فى الشريعة بلا خلاف فيها بوجه وربما كانت اجماعية وصرح بعض شراح المفاتيح الانفاق عليها بل صرح بعضهم بضروريتها والنصوص بها متسع ذلك مستفيضة بل فى المنتهى دعوى تواترها منها الاخبار الواردة فى حكم تعارض البينة وتناهر حتى عين بعض ما المروى فى الكتب الثلثة وفيه اذا ادار اجلا فى يد رجل شيئا فاقام كل واحد منهما البينة انه له قضى للذى هو فى يده ولا شئ للآخر ثم ملك فصله للبينة قال ومن ابتاع جارية فاستبرءها وبعد ما ملكها ثم تحول بعد الملك فجاء مولى وادعى انها له وحلف عليه لا يجوز ان تنسب الى من صار ملكه اليها من قبله ثم قال ولو لم يجز هذا لقام للمسلمين سوق وتنها الخبر المروى فى الوسائل عن نصير على بن ابرهيم صحيحا وعن الاحتجاج مرسلا عن مولينا العسكرى فى حديث قد اذا عن مولينا امير المؤمنين قال لابى بكر تحكم فينا بخلاف حكم الله فى المسلمين قال لا قال فان كان فى يد المسلمين شئ ادعيناه نحن وانتم نسئل البينة قال فما لى كنت اسئل البينة على ما فى يدى فاكون فى يدى شئ وادعى فيه المسلمون نسئلنى البينة على ما فى يدى وقد ملكته فى حيوة رسول الله ثم بعده ولم تسئل المؤمنين على ما ادعوا على كما سئلتنى البينة على ما ادعيت عليهم الخبر وتنها موثقة عمر بن يزيد فى الرجل يتزوج المرأة ثم يأتيه رجل فيقول انها امرأتى لم تزل عندى منذ تزوجتها وانكر ذلك الرجل والمرأة فقال ان كان من متاع الرجل فهو له وان كان من متاع المرأة فهو لها وان استويا فهو بينهما ومن استولى على شئ منه فهو له والاشكال ان الاستيلاء على الشئ يحقق بكونه فى يده وهو لا يقتضى كونه من متاع البيت فيرضا تعارض الخاصل وتنها رواية مسعدة بن صدقة كل شئ هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فدعه من قبل نفسك وذلك مثل ثوب يكون عليك قد اشترى وهو سرقة او المملوك عندك لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهى اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة وتنها رواية حمزة بن حمران دخل النوفلى وانا اشترى جارية فقال لى من فضال اشترها الآن يكون لحا بينة وصحيحة البصرى عن مملوك ادعى حرية وله اباء بينة على ذلك اشتريه قال نعم وغير هذه الروايات وان كان ضعيفا الا انها جبرها اعتضادها لوجود هذا فى الاصول المعتبرة ومع ذلك عمل الاصحاب بخبر وغير ما ذكر من الاخبار معتضدة فلا كلام فى اصل القاعدة وانما المقصود التكلم فى مواضع الاول فى معنى اليد وانه هل يعتبر ان لفظ اليد وهذا الكلام ليس على حقيقته بل المراد المعنى المجازى ولعدم انضباط معنى خاص اشتبه خلال الاجمال او حمل

على القرب المجازات وهو بعيد لا يخرج عن ابهام واجمال وقياس اليد وان كان ضعيفا في العقود المخصوصة الا انها في هذا التركيب ليست مجازا لان هذا التركيب حقيقة في معنى خاص يعرفه اهل العادة ان يعبر به عن الشراء وعدم هذا السلب فيجب الحمل عليه ولا اشكال في صدق الكون في البد عرفا فيما كان تحت اختياره ويتصرف فيه تصرف ملاك كالبيع والاجارة والاعارة ونحوها وكذا فيما يستعمله وينتفع به وبتصرف فيه بالاعداد والاصلاح كالركوب والحمل في الدابة والعمارة والتخريب في الدار والغرس والزرع في الارض وهكذا وان وجوه الاستعمال وضع متاعه او جنس آخر لمطلق ما لم يعلم الصدق العرفي وهل يصدق اليد على شيء بكونه في مكانه المختص به ملكا او استيجارا او عارية كمتاعه في بيته او دابته في مزرعته او متاع في دكان الظاهر نعم للصدق العرفي واما في كون ما في البيت من غير وضع يده فلا وعدم ثبوت ذلك كمزوده في بيته او داره فيها مناصفة أو انظر الظاهر المتبادر منها لم يعلم انه بقصد وضع اليد في صدق الاسم فلو كان متاع الدابة عليها احمالا آخر جعله في بيته عليه يصدق اليد على الدابة بخلاف ما اذا كان عليها احمالا ثبت تحملها عليها او علم انه حمل غيره الذي يدعي الدابة وهل يكون غلاقا في باب الدار ونحوها كون مفتاحها في يده يدا الظاهر نعم لو كان هو الذي اغلق الباب واخذ المفتاح وقد يتعارض الامور الموجبة لصدق اليد في مثال كما اذا كان متاع زيد في الدار واغلق عمرو بابها او يكون دابة في حصار وعليها احمال الغير او زمامها في يد الغير ونحو ذلك وقد يجب الرجوع الى العرف في الصدق في امثال هذه ومن صور التعارض ما اذا كان طريق في دار زيد بيد بكر وادعى ملكية الظاهر ترجيح الثاني ومنه الدابة عليها احمال زيد وزمامها بيد عمرو والترجيح لاخذ الزمام ومن باب التعارض ما اتفق في هذه الايام في بلدنا انه كان فيها دار فيها طريق يعبر عنه عامة الناس فسد ذلك الدار الطريق ولم يبق الا نصف احد من الطريقين الاول واحد فوادعى الملكية الخاصة مشبثا باليد الخاصة لان الجزء المتصل بالدار في صدق اليد عليه لعدم ثبوت ما كان ينتفع به من امر مخصوص به يصدق لاجله كون يده عليه ومنه يعلم انه لو لم يكن ذلك الطريق في ملك شخص معلوم فادعى احد ملكيته وادعى واحد من المارين لاجل تصالح العامة لاجل يده العبور لاجل لم اجد لعدم كون ذلك بدا ثم لا يتوهم انه مما ذكرنا من عدم توقف صدق اليد على التصرفات الملكية بخالف ما ذكره جماعة في بحث ما يصح به الشاهد شاهد من الاشكال في جواز الشهادة بالملكية بيد ونحوها شاهدة التصرفات كصاحب الكف بل الحق بل قد يستشكل مع التصرفات بنحو فعل الزوجة في عرض الدار شيء والشهادة على الملكية شيء آخر ولذا ترى جميعا يقولون اليد المنفردة عن التصرف هل يصح الشهادة على الملكية ام لا فيثبتون اليد ويخالفون في الشهادة بل يثبتون اليد مع انضمام التصرف بنحو وكذا الاباق في ما ذكروه مع ما سنذكره من اقتضاء اطلاق البداصالة الملكية فاذا سقط بها النحو يقتضي اصالة عدم الاختلاف في جواز الشهادة بالملكية الاستصحابية ولذا اتفقوا على ان ما كان في يد مورث شخص ولم يعلم حاله يحكم بملكيته له ويجوز شرائه منه ولو لم يجز الا الشهادة بملكية مورثه الثاني المراد يكون اليد ظاهرة في الملكية مقتضى هذا انها الاصل فيها لا انها الدليل عليها فلا تخرج عن مقتضاها بلا دليل مخرج ولا تعارضه ليلا اصلا بل يرفع اليد عنه مع الدليل كما هو الشان في الاصول ولذا ترى انه ورد من الشرع الحلف على المنكر لو لا البينة لما حكما به والدليل على ذلك الاجماع والاخبار وسؤال البينة عن المنازع

والحكم بها لو تولد في واحد سعدة المتقدمة حتى يتبين ان غيره المدعي بها شبيه الاخلاف ابعم الثالث لا شك انه شرط في
انقضاء اليد اصالة الملك عدم انضمام اصل عدم الملك بالاجماع فانه دليل يخرج ضمنا وهل شرط انضمام ادعائه الملكية
ام لا الظاهر الثاني لعموم صدوره ابعض المتقدمة الحاصل من ترك الاستفصال وموثقة يونس الشابة بل الظاهر الاجماع
ولذا يحكم بملكية ما في يد الغائب ما كان في يد المتوفى لو يحكم بكونه ميراثا منه لم يعلم خلافه ويجوز الانتفاع بما في يد احد
مع انه من دون سوال ادعائه الملكية وعدم تم الظاهر اشتراط عدم انضمام ادعاء عدم العلم بملكية ابعم فلو قال ذو اليد اني
لا اعلم انه ملكي لم لا يحكم بملكيته لان الثابت من اقتضاء اليد الملكية غير ذلك المورد واما الاجماع فظاهر واما اخبار طلب البينة
من مدعي الملك ابعم واما الروايتان المتقدمتان فظهورهما في ذلك بل تولد في الثانية بملكونه صريح فيه كما ان قوله في الاولى انما
ملكه البلد من قبل ظاهر فيه ابعم وكذلك رواية سعدة وما بعدها واما الموثقة فلا يمكن منع صدق الاستيلاء على مثل
ذلك الشيء منها في رواية جميل بن صالح المصحح عن الشراء من رجل وجد في بيته دنانير او اي ادخل منزله غيره فلك نعم كثيرا قال
هذه لقطة لك فوجدت في صندوقه دينارا قال يدخل احد يده في صندوقه غيره او يضع فيه شيئا لك لا قال فهو له فانه
حكم بانها له وفي اداء الذي لا يعلم انه لم يكن في يده على انه مرسوما على انه ليس له وابعم على كون ما وجد في الصندوق له
بما بيد العلم بانه ليس لغيره من عدم ادخال غيره يده فيه والى موثقة اسحق بن عمار عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيها خرجا
من سبعين درهما مدفونة فلم يزل مسرورا بذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسأل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت
فان لم يعرفوها قال يتصدق بها فانه لا شك ان الذي اخذ كان خبيرا فاهل المنزل على ما عرفت ولو انهم قالوا لا نعلم انها لنا
او لغيرنا فتصدق تامهم لا يعرفونها فلا يحكم بملكيتهم لما مر من ذلك بعلم ان اليد لا يكون في حكم ذي اليد لاجلها النقل ان لم يعلم
ملكيته ولكن المراد عدم علمه بالملكية عدم علمه بالملكية الشرعية لا الواقعية فان الغالب ان الوارث لا يعلم حال ما
انتقل اليه من مال مورثه والمشتري في السوق لا يعلم انه مال البائع او سرقه او غصب فان اليد تحالية عن اعتراف المورث و
البائع بالعلم بعدم الملكية او عدم العلم بالملكية الشرعية كاف في علم الوارث والمشتري بالملكية الشرعية فلو كان شاع في
دكان احد ولم يعلم انه بمتاع مورثه او اشتراه او وضع غيره لا يجوز له التصرف فيه ولكن اذا كان فيما خلفه مورثه شيء اعترف المورث
بانه لا اعلم انه مني او لا ولكنه لا يجوز شراء شيء من تركته كان في يده وجهول اني لا اعلم انه من اموالي او من الغير بل يلزم على ذي اليد
التفحص فان لم يتبين ما لكه يكون مجهول المالك اما لو كونه مجهولا عند غير ذي اليد فظهر اطلاعه ولكن ايضا لاجل انه يعلم
انه لا يعلم الرابع كان مقتضى اليد اصالة الملكية فيما يملك كذلك مقتضاها اصالة الاختصاص بذي اليد فيما ليس يملكا
كالوقف فلو كان شيء في يد احد مدة طويلة وثبت عليه فادعاه غيره ولا بينة له يقدم قول ذي اليد لموثقة يونس بن يعقوب
المتقدمة بل الظاهر الاجماع ابعم ومن هذا القبيل ابعم ما اذا ادعى على غيره بكون ما في يده بادعاء الاجارة من مالكه انه
استاجره منه فيقدم قول ذي اليد الخامس مما ذكرنا من تقديم قول ذي اليد لا له اليد على الملك او الاختصاص اذا لم
يعارض اليد اصل اخر واما اذا عارضه اصل او استصحاب كما اذا ادعى ذو اليد الانتقال اليه من مالكه السابق او ثبت
مسبوقية يده بيد اجارة او عارية او نحوهما ولم يعلم زوال اليد الاولى فلو ادعى مالك الارض ملكيتها والمنسب بها او

فيهما او المشبث الاجارة والمالك عدمها او المتشبث التحجير وغيره اثبت تحجيره السابق لاجدر فهو لذي اليد كلما اد تحقق كل مسئلة مذكورة في موضعها الشاهد وهل يختص اقتضاء اليد الملكية او الاختصاص في الاحيان ام يجري في المنافع ايضا لم اعثر بعد على مصرح باحد الطرفين والظاهر هو الاول للاصل وعدم ثبوت الاجماع في غير الاحيان واختصاص الاخبار بها اما اخبار شاهد الزور بالبناء او الزرع بان الاخبار ظاهرة في مواردها في الاحيان واما واياه يخص بالبناء فلان لفظ شبثا في اولها وان كان نكرة في سياق الشرط المفيدة للعموم الا ان رجوع الضمير في قوله الشراء منه اذ الضرورية يوجب اما تخصيصه بالاحيان او التوقف كما بينا في الاصول لعدم جواز الشراء في المنافع اجماعا واما الموثقة فلرجوع الضمير المجرور فيها الى المنافع الذي هو من الاحيان واما واياه بسعدة فلان الاستدلال بهما انما هو بواسطة الامثلة المذكورة فيها وكلها من الاحيان واما قوله والاشياء كلها على هذا فمقرراه انما يدل على الحلية ودعوى المطلق ثم ظاهر حديث شد الا انه يمكن دعوى اختصاص صدره باليد حقيقة بالاحيان فانها المتبادر منها من لفظ ما في البدل الاستيلاء وصدقها على المنافع غير معلوم بل هنا كلام آخر وهو ان البدل والاستيلاء انما هو في الاشياء الموجود في الخارج القارة واما الامور التدريجية الوجود الغير القارة كالمنافع فلو سلم صدق البدل والاستيلاء عليها فانما هو فيما تحقق ومضى لا في المنافع المستقبلة التي هي المراد هيهنا ولا يخفى ان ما ورد في خصوص الرحى الواقف على فرات الماء الغير والمانع عن سد الماء عنه يثبت اقتضاء اليد في المنافع الملك ايضا وكذا ما ذكره جماعة في المزارع لان عدم اقتضاء اليد الملكية فيها الا بناء في المنع عن سد منفعة مخصوصة بدليل الحرج الضرر فيحمل الحكم بوجوده واما ما قد يتوهم من ظهور اليد في الملكية وهو حاصل في المنافع ايضا فقد سلم اليد فيها لكن منع حجية ذلك الظهور والا ومنع الظهور ثانيا فانه لو سلم فانما هو في الاعيان مع القرائن الملكية واما في المنافع التي هي انما هي ملك الغير فلا شيوع شاهد الناس متصرفين في كثير من المنافع من غير تحوز جهة الالزوم والملكية فيحمل الجلوس على حائط الجار واجاره او الشرب وضرب الجانب على جداره او ملكه وطرح الثلج وضع خشب السقف على حائطه ومجرى الماء مزداره الى داره او مائه الى داره وجعل المسلمون بيوتهم هذا الحال بعضهم مع بعض مجرون مياههم في دورهم وغيرهم في مواضع الجريان في كل عام وينوبون لحصاص الكثيرة المتجددة الغير فلك بل يمكن ادعاء ظهوره عدم الملكية في امثال ذلك وابقاء الامر لا على المساهلة او شاهد الحال الشائع مما ذكر من ان الاستيلاء بدل اصالة الاختصاص المسلم انما هو اذا لم يكن هناك مدع يثبت له جهة اختصاص اخرى ايضا فلو كان كذلك لا يفيد الاستيلاء شيئا لان جهة الاختصاص الثابت بالاستيلاء غير بينة واريحيتها الى ما تدعيه المسؤولي لا دليل عليه بخصوصه حتى يحمل عليه الجهة الاخرى الغير البينة فليس لها معارض معلوم ولا دافع كذلك فلو ادعى احد استيجار شئ في يد غيره مدعيا هو ايضا انه استاجره طلب البينة من المدعي لاصالة الاختصاص بالمسؤولي فان جهة الاختصاص بينهما واحدة بخلاف ما لو ادعى المالك عدم الاجارة لان ملكه مختصة به والمدعى يدعي الاختصاص الاستيجاري ولا دليل عليه وكذا لو ادعى احد اختصاصه شيئا في يده وهو لي عليه من جهة استحقاق منفعة مصلح او نحوه وادعى

المالك هذه فلا يقدم قول المتولي لثبوت جهة اختصاص المالك وعدم ثبوت الاختصاص المقتضي للتولي فاحفظه بذلك فانه مفيد في كثير من المواضع التاسع يشترط في دلالة اليد على الملكية احتمال كونها ناشئة من السبب المملك فلو علم عدمه لم يكن سببا مملكا لاحكم لها كيد الغاصب والموهوب كما اذا كان هذا شيئا لم يحتمل وجها شرعيا مملكا وكما اذا اخذ المدعي بحضوره واثبت يده عليه بالاجماع واخصاص الاجارة بغير ذلك ومن ذلك السيل اذا تداول في اكثر قرى بلاد العجم اخذ ماء النهر كل يوم في بعضه او خالد في حماماتهم مع علمهم بحصول الماء غالبا وعدم رضائه ولا يجري باب الحمامات بعدم رضائه نعم يتجه اعلامهم بثبوت يد ربّ الحمام على الماء مع انه ليس له وقت معين على التحقيق من حيث البدء والمنتهى ولا قدر معين من الجري فانه يختلف بما يأخذونه بمثله الماء وكثرته وقلته واحتياج الحمام ولا يجري رب الحمام فيما مضى ولا اقدر ولا يمكن تصحيح ملكيته بما يأخذونه للحمام مع هذه الابهامات بوجه شرعي لا يشترك فيه غيره في الماء الوقف ثم المراد باحتمال الاستناد الى السبب المملك ايهم الاحتمال المتحقق بعد اعمال الاصول والقواعد المعهودة الثابتة فلو كان هنا له يدل يعلم منشأها ولكن علم مسبوقيتها بيد عادية او غصب لم يعلم ان اليد الحالية هل هي تلك اليد او ذاك الاولى وحصلت بدل اتلافه من السبب المملك فمقتضى استصحاب اليد الثابتة واصالة عدم حدوث يد اخرى بجميعها هي اليد الاولى فلا يفيد ملكيته وليس هذا من باب تعارض الاستصحاب والاصل مع اليد المقتضية للملكية بل بصير اليد بواسطة الاصل والاستصحاب غير اليد المقتضية التاسع لا يشترط في صدق اليد عرفا مباشرة ذي اليد بنفسه للتصرف بل يكفي مباشرة الوكيل والمستعير والامين والمستأجر والغاصب منه بعد ثبوت احد هذه الاوصاف لذي ذلك التصرف للقاضي العرفي وكذا يد المرأة انما تكون يدا له بما ان معها في يد زوجها قابل للتأثير يمكن ان يكون يدا واذا يد على شيء واحد بمعنى ان يكون يد كل واحد منهما بحيث لو كانت منفردة لصدق كون ذيها ذا يد بالنسبة الى تمام الشيء عرفا كالدابة يركبها واحد وعنان والسراج الواحد يضيئ بها والخان للجنان بمعنى كل لهما والاناء يأكل منه واحد فصاعدا والفرش يجلسان عليه ونحو هكذا يكونهما ذا اليد على ذلك الشيء لا ان يد كل منهما على بعض المشاع لامكان كون شيء واحد في يد اثنين فلا ضرورة الى التبعيض وليست اليد كالملكية التي لا يمكن تعلقها بتمام شيء بالنسبة الى كل من الشخصين بل مثل القرابة للشخصين والوطن في بلدين والجوار لدارين والمصاحبة لشخصين والموانسة لهما وهكذا الحادي عشر اقتضاء اليد للملكية الثانية لذي اليد انما هو اذا لم يعارضها يد اخرى ايضا كانت يدا مستقرة فلو كان شيء واحد في يد شخصين بحيث لم يختص بيد كل بالبعض مرة لا يدل على ملكيته لواحد منهما للتعارض ولانه امكان ان يكون تمامه ملكا لهما لعدم الامكان وهل يحكم بالاشتراك في الملك حتى يكون بينهما بالسوية كما هو مقتضى قاعدة الشركة مع عدم دليل على الاختلاف ام لا بل يحكم بواسطة اليد بين عنا فمن ملكية غيرهما او ان لم يحكم بملكيتهما او احدهما ظاهر اكثر الاخبار والمتقدمة وان كان خلافا لما عن الدلائل في قاعدة الكلانية الاولى تخصيصه باليد الواحدة والعلة المذكورة فيها جعلوه ومن ان جاز ذلك فمع لا يدل على انه اذا اشترى من اثنين يجوز لذان يشهدا انه لهما بل يدل على انه يجوز لذان يشهدا انه ملك لهما او لاحدهما والثاني وان كان اعم الا انها لا تدل على الازيد من طلب البينة من الخارج عنهما المستلزم لاقتضاء نفي ملكية الغير وحصول الملكية في الجملة الشامل لذلك هذا وهنا

معا بالشركة وانما الاشتراك بخصوصه فلا دلالة الاطلاق الروايات الثلث الاخيرة الا ان مقتضى عموم التعليل في صحيحة زرارة استواء على شيء منه فهو لهما استواء ما عليه كان لهما وعليهما بمقتضى قاعدة التساوي في الشركة المبحوث عنها فيما تقدم ومرجعه الى ان البدن المشتركة بين شخصين كالمملوكة لهما بالسوية فيما لهما وعليهما فيما يرجع الى الانتفاع بها وفي الروايات الكثيرة الدالة على نصيب عما يرد عليها من عيوب البقر لاحدهما او مع البقر لهما بل الظاهر انه اجماعي بينهم كما يظهر من حكمهم بالتنصيف في ذلك تنصيف ما في يدهما سالما للثابت لواحد منهما والبيد بملكيته لهما ثم اقر بيده لغيره يحكم بالبيد لزيد لشهادتها الاقرار الاول وعدم صدق البيد عرفا للثاني بعد الاول فلا يعارض الثاني المعارض للاول فيبقى الاول بلا معارض فيؤخذ به ويحكم بمقتضاه

فائدة قد ذكرنا ان افادة المطلق للعموم مشروط بان لا يكون مذكورا لبيان حكم آخر فهل يعتبر شيء آخر في ذلك الشرط فيه خلاف بين الاصحاب فربما يظهر من بعضهم ان من فوائد هذا الشرط ان لا يكون المطلق شاهدا بحيث يصرف الذهن اليه عند الاطلاق الى ان قال الثاني ان يكون ذكره لاجل بيان حكم نفسه من حيث ارادة اثبات هو بنفسه ان يكون مذكورا على سبيل التعريف لبيان حكم آخر كقولهم كلوا مما امسكن عليكم فانه ذكر لاظهار حد ما يصيد الكلب من حيث انه صيد لا من حيث انه صيد فعدم الغسل بعد عدم الغسل يرجع الى العموم انما هو لشمول الكلام عن الفائدة والفائدة هنا منتفية وان لم يرجع اليه بقي كلامه قولهم ان افادة المطلق للعموم لما كانت لاجل الحكمة فانه لولاه يخلو الكلام عن الفائدة فيشترط في افادته عدم ترتب فائدة اخرى لبيان الحكم غير اطلاق متعلقه اذ مع ترتب فائدة اخرى ظاهرا يحمل الكلام عليها لا على الاطلاق لعدم امكان ارادة جميع افراد المطلق او واحد معين او الى واحد لا بعينه لا بصورة فائدة اخرى فليس الا العموم وفيه ما لا يخفى اذا لم يسلم كون المطلوب بيان حكم نفس المطلق بل كان الكلام مسوقا لبيان امر آخر كما انه سبحانه بين حكم حلية صيد الكلب بقوله كلوا مما امسكن ولم يرد بيان حكم المسك حتى يعم جميع افراده حتى غير المقبول موضع عن الكلب بحيث لا يخرج الكلام عن الفائدة بل اراد بيان حلية صيد الكلب وهو مجمل يطلب من دليل آخر ومن ههنا ظهر ايضا بل مقتضى ذلك عدم ثبوت العموم مع احتمال كونه مسوقا لبيان حكم آخر بل مع ظهوره في ذلك لترتب فائدة اخرى والحاصل ان افادة العموم انما هو اذا علم ان الكلام في بيان حكم المطلق لا مطلقا ولكن لا يخفى ان ذلك انما يصح على القول بكون عموم المطلق لاجل الحكمة وانه لولاه يخلو الكلام عن الفائدة واما لو قلنا بان عمومه لاجل تعلق الحكم على الطبيعة وهي في ضمن جميع الافراد موجودة فيجب تحقق الحكم في ضمن الجميع فلا يتم ذلك بل التحقيق انه في شرط عدم العلم بكونه مسوقا لذلك لان كونه مسوقا للتحقيق الحكم على طبيعتها مقتضى الاصل والظاهر فمع العلم بعدم ذلك لم يجر الدليل اذ لا يكون حكم في الكلام مسوقا على الطبيعة واردا عليها فاذا قال احد هذا الدراهم واشترى لحم الغنم فذهب المأمور واشترى بعيرا لم يعد فاعلا لما امر به في امر المشتراة اللحم وانما اشترت الخيرة لا يكون قوله اشتر اللحم بطلا معارضا لقوله او لا اشتر لحم الغنم لان قرينة المقام والحكمة على ان مراد المتكلم بيان ارادة طبيعة مطلق اللحم على ارادة نوع ارادة الخبز فلا يمكن الاستدلال به لثبوت الحكم في جميع افراد اللحم الحاصل انه على ذلك شرط ايضا وهو عدم العلم بان ذكر المطلق ليس الا لبيان حكم آخر غير بيان حكم الطبيعة ثم ان ذكر من زاد شرطا في افادة العموم ان يكون ذكره لاجل بيان حكم نفسه من حيث ارادة اثبات عمومه ومن قوله من حيث انه صادر لا من حيث انه منسلخ عدم الغسل وان عمومه انما هو مقتضى من حيث انه الذي حكم عليها من هذه الحيثية فلا يسري الى حيثيا

اخر واذا حصل الشك فيه من جهة اخرى لم يجز التمسك بالعموم من الجهة الاولى ولم يكن عمومه من هذه الجهة منافيا لما ثبت الحكم عنه من جهة اخرى فاذا قال الغنم حلال ثم حكم بحرمة جميع الاغنام من حيث انه غنم فلا يمكن الاستدلال به على حلية الغنم المغصوب او الحلال او الميت او غيرها وهذا الكلام ايضا انما يجري على دليل الحكم اذ حلية الغنم من حيث هو غنم فائدة تامة واذا لم يعلم حال افراده من جهة اخرى ولا يجري على الخطاب من كون عموم المطلق لوجود الطبيعة لانها موجودة في ضمن كل فرد من افرادها في جميع حالاتها فيجب تحكيم الحكم ايضا لما ذكرناه مع ان ما ذكروه من ملاحظة الجهة المذكورة ان اراد ان اجمالها لا يثبت الحكم في افراد ذلك المطلق المحقق بجهات اخر من جهة وجود جهة الحكم اذا شك في حكمها من جهة الجهات الاخر لزم انتفاء التعارض بين المطلقات لانها اذا كان المتعارضان واردين على المطلق من جهة واحدة لا اذا تغايرت الجهات فلا يكون متعارضين مثلا في الغنم الزكوة والبن في الجوان المعلوفة الزكوة او البن في الجوان الاسود او الحلال الزكوة لان الاباحة واجبة الجهة الغنمية والبن الجهة الملك او السواد او الحلال فلا يثبت الاول ثبوت الزكوة في المعلوفة من جهة الغنمية وان اراد ان الحكم انما هو من الجهة الاولى انما وجدت هذه الجهة ويحصل التعارض فيما اجتمعت فيه الجهتان فهو صحيح ولكن الظاهر من قوله لان من جهة الفساد عدم الفساد انه لا يحكم لاجل تعلق الحكم على المطلق بوجود في غير المقول انه فلا يثبت في حلية المطلق حرمة غير المقول ويحكم بحرمته ولا يلاحظ اطلاق الحرمة وهذا غير صحيح فسائل عائدة قد ترى الفقهاء كثيرا انهم عند تعذر حمل الامر او النهي على ظاهرهما من الوجوب والحرمة يحملونهما على الاستحباب او الكراهة وقد يطالب بالوجه فيه مع تعذر مجازا تهما والتحقيق انه اذا تعذر مجاز اللفظ المصروف عن حقيقته ولم يقم دليل بالخصوص على تعيين المراد منهما فقالوا ان كان بعضهما اقرب الى الحقيقة المصروف عنها يجب الحمل عليه والا دخل فيه الاجمال وحملوا وجه القرب الموجب لذلك تارة كما صرح به بعض سادة مشايخنا المحققين فقال اعلم ان المقتضي لتعيين المجاز مع تعذر الحقيقة امور ثلاثة الاول تبادر المعنى المجازي المعين من اللفظ المصروف عن حقيقته كما في قولك رايت اسدا في الحمام فان المفهوم من لفظ الاسد المقترن بقرينة الكون في الحمام هو الرجل الشجاع ومن المعلوم ان هذا الفهم غير مستند الى دلالة لفظ الاسد بلا الى القرينة المذكورة فان الكون في الحمام بمقتضى الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه على تعيين الرجل الشجاع اصلا فلولا انه مدلول لفظ الاسد المصروف عن حقيقته والمتبادر منه لم يعقل فهمه في الكلام لانتفاء المحرز في المجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة لا ينافي مجازيته لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو فهم المعنى من نفس اللفظ مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى مع القرينة ثم التبادر في المجاز قد يحصل مجردا عن القرينة الصارفة عن الحقيقة كما في المثال وقد لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات ايضا وذلك اذا كان مساويا بالمجاز المقصود من اللفظ كما في لفظ البدر الذي هو حقيقة في العضو المخصوص ومجاز في التمة والقدوة فاذا ارديا استعمالها في التمة وجب ضم قرينة تصرفها عن ارادة القدوة كان يقول لزيد بدر عند اولبائه مثلا ولم يجز الاكتفاء بالقرينة الصارفة عن الحقيقة بل يجب مجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة والمجاز المساوي لان الصرف عن الاخص يقتضي تعين المراد لانتفاء الحصر لان المتبادر من اللفظ المصروف هو ذلك وان اتفق

القرائن للفظية وجدتها في الأكثر كذلك اذ قلما يخفى في الكلام قرينة معينة للمراد صارفة عن الحقيقة وسائر المجازات
الحمل على المعنى المقصود بالقائل ان قرينة المجاز انما صارفة عن خصوص الحقيقة وعنها وعن شيء من المجازات وان التعيين
انما يستند الى اللفظ المصروف عن بعض معانيه ولولا المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الاعتراف بان اشتهار الدلالة اللفظية
في اكثر المجازات الشائع شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام وانما الاشتهار وسبب للتعيين لعدم انفكاكه عن السبب
الموجب له غالبا والا لكان الظن بالشيء بالاسم الاغلب الثالث قوة العلاقة في المجاز وشدة مناسبته مع الحقيقة بان
شدة المناسبة موجبة لاشتهار به الاستعمال في الكلام وكثرة الدوران في الحافظة لكان اقرب المعنى المجازي الى الحقيقة
بحيث لا اقرب منه مقتضى الانتقال من اللفظ اليه ولكان القرب من الحقيقة يقتضي ترجيح ارادته بمعنى اولى باعتبار كونه
قريبا لا لكونه ملتبسا للاشتهار او مقتضيا للتبادر والانتقال اذ لا ريب في ان القرب من الحقيقة مما يرفع به التساوي
بين المعاني المحتملة ارتفاع المساواة لا يكون الا بالترجيح انتهى ملخصا اقول قد بينا في كتبنا الاصولية اعتبار الوجه الاول من هذه
الوجوه الثلثة وكذا الاخيران جميعا التبادر والتبادر نفسه فلا وجه لاسناد السيد الاستاد الى ما في بعض الاخيرين بعض ما في الاخيرين
لا اعتبارا بهما للتبادر وانما الوجه الاول مفهوم صحيح وكما ذكره يرجح تعيين اكثر المجازات في الكلمات البعيدة مناسبته
شائعة في المحاورات معتبرة عند اربابها وغير صاحب الجمال من القمر او البدر في قولك رأيت قمرا او بدرا في بيت
فلان والبلد من حولك فلان هما او نحو ذلك وان كان ذلك للتبادر ومستبانا في الغالب من اشتهار الاستعمال في ذلك
المجاز وقد يجب عن عدم ظهور علامة بين المعنى الحقيقي وبين غيره ذلك المجاز ثم مما ذكر يظهر وجه حملهم الامر والنهي
المصروفين عن حقيقتهما على الندب والكراهة لانهما التبادر انهما عند العدول الى الحقيقة كما صرح به السيد السند المذكور
مع انه لو اعتبر الوجهان الاخيران ايضا لكانا جاريين ههنا ايضا لان استعمال الامر والنهي في الندب والكراهة شايع كثير
حتى قيل ان صيغتي الامر والنهي خصتا بهما او شركتا بينهما وبين الوجوب والتحريم وعلامة الندب الكراهة مع الوجوب
والحرمة اقوى من علامتهما مع سائر المحامل لا سيما اذا تناسبتهما من غير هما عادة نعم الاصوليين الفقهاء
بعد لوزان حكايات الاحوال للبس الالفاظ الواقعة فيها ثوب الاجمال ولا يجدي عموما ولا اطلاقا فيقولون ان نصب
في واقعة وهو كذا كما هو في الاصول مبين ومع ذلك تريهم قد يستدلون في بعض المواد بالحكايات باطلاقها وهو في غاية
الكثرة كما في رواية اسحق بن عمار عن عبد الله عليه السلام ان رجلين اختصما الى امير المؤمنين عليه السلام في دابة في يديهما واقام كل واحد
منهما البينة انها نتجت عنده فاحلفهما عليها فحلف احدهما وابى الاخر ان يحلف فقضى بها للحالف فغرموا بها
في اجر آخر هذا الحكم في كل واقعة كانت من جزئياتها من غير فرق بين البينتين المتساويتين في العدد وفي العدالة او
المختلفتين فيهما او في احدهما ومن غير فرق بين ان يكون تاريخ احدهما قبل الاخر عن الحلف تشا او اجلا الا لها وكما في رواية غياث
بن ابرهيم عن ابي عبد الله عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام اختصم اليه رجلان في دابة وكلاهما اقام البينة انها نتجت فقضى بها
للذي في يده فجروا الحكم وكل بينة ايضا تمسكا بها وكما في صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها وذكر ان عليا
اتاه قوم يختصمون في بعير فضاعت البينة طويلا انهم انتجوها على مذودهم لم يبيعوا ولم يهبوا واقام هؤلاء البينة

بعض ما في الاخيرين

فيان الحكم بالاحوال للخصومة

انهم انجوها على مذهبهم لم يبيعوا ولم يهبوا فتضي هبا الاكرهم بينة فاسدة لو ابها على الحكم المذكور من غير فرق بين كون البغلة في يد احدهما او في يد بهما ولا بين البينتين المتساويتين عدالة والمختلفتين ولا بين المورخين وغير المورخين وكذا في موثقة سماعة عن ابي عبد الله قال ان رجلين اختصما الى علي ع في دابة فاقام كل واحد منهما البينة فقضى بها للذي هي في يده وفي رواية فرعم كل واحد منهما انها انتجت على مذوده واقام كل واحد منهما بينة سواء في العدد فقال بينهما نصفين وبجعل بعض هذه الاخبار معارضا للبعض اخر في بعض احكامها ولو لا الحكم فيها بالاطلاق او العموم لما كانت تعارض وكما في رواية القسم بن سليمان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول قضى رسول الله ص بشهادة رجل مع يمين الطالب في الدين وحده فيستدلون بها على ثبوت الحكم في كل دين وكما في رواية ابي مريم عن ابي جعفر ع في بيان حكم امرئة اسلمت وزوجها مشرك ثم ماتت انى قد فجرت الخ الحديث وهو طويل فاستدلوا بها على هذا الحكم بالاطلاق في كل واقعة بتمامها اطلاقها لو لا انه قضية في واقعة وكما في موثقة سماعة وابي العباس المقسمين بحد رسول الله ص المستحي الذي زنا يرجون فيه مائة ثم الخ مرة واحدة فتكلموا بانها يقتضي ظاهر الاطلاق وكما في رواية شعيب العقرقوفي قال سئلت ابا الحسن ع عن رجل تزوج امرئة طلق زوج قال يفرق بينهما قلت فضربه قال لا الا بضرب فخرجت من عنده وابو بصير بحذاء الميزاب فاعترضته بالمسئلة والجواب فقال لي ابن انا قلت بحذاء الميزاب قال فرفع يده فقال ورب هذا البيت ورب هذه الكعبة لسمعت جعفرا ع يقول ان عليا ع قضى في الرجل تزوج امرئة طلق زوج فرجم المرئة وضرب الرجل الحد ثم قال لو علمت انك علمت لقضيت فيك بالجادة ثم قال ما اخوفني ان لا يكون ولي علية انظر الى ابي بصير كيف فهم من جعل حكاية جعفر ع القول على ع بالاطلاق ولذا جعله منافيا لقوله ع في الحسن ع وقال ما قال مع انه يمكن ان يكون عمل امير المؤمنين ع لامر هو اعلم كان يكون الرجل وجب عليه الحد والمرئة الرجم لغير ذلك العمل ونحو ذلك الى غير ذلك ولعلك ترى كتب الاستدلال مشحونة بالاستدلال بحكايات الاحوال الخ اما لاهذا المجال فكيف كان فاقول غرضهم من قولهم انه قضية في واقعة فلا يصلح حجة لاطلاق او عموم وان حكاية الحال واردة مورد الاجمال لانها من حيث هي هي كذلك ولا ينافي ذلك ان يفهم منها الاطلاق في مواضع باعتبار القرينة الخارجية المنضمة معها ومن القرائن المفيدة للعموم او الاطلاق حكاية المعصوم لها بعد السؤال عنه عن حكم واقعة لانه وارد عن الامام مورد الاستدلال وهو مفهم ظاهرا لانه لو كان في الالفاظ المطلقة المذكورة في الواقعة قيد له مدخلية في ذلك الحكم لوجب على الامام ذكره لئلا يستشهد بالاستدلال بالمنبأ والمفاهم عرفا من مثل ذلك عدم مدخلية قيد اخر في ذلك الحكم وانه لو كان لكان الحاكم كذكره البتة ولهذا يستدل الفقهاء في تلك المواضع باستشهاد الائمة لحكايات الاحوال ويفهمون منه العموم او الاطلاق ثم ان ذلك فيما اذا كانت حكايته مسوقة بجواب السؤال عن حكم واقعة من افراد ذلك المطلق كما في رواية العقرقوفي في غاية الوضوح وهل يكون كذلك لو لم يكن مسوقة بالسؤال كما في اكثر الروايات المتقدمة امم لاجل اشكال الظاهر منه بعض الاطلاق او العموم وعدم مدخلية قيد اخر في الحكم لان الظاهر ان حكاية المعصوم لذلك ليس لمجرد الحكاية والقصة وانما هو لبيان حكم الواقعة كما هو وظيفته وعليه بناء اكثر كلماته الشريفة ولانه يعلم غالبا ان السائل يجعلونها حجة في الوقايع ويفهمون

الاطلاق فلو لا ارادته لزم الاغراء بالجهل بل الناقل ان يقول انه لولا الاطلاق لكانت حكايته مجملة خالية عن الفائدة المقصودة بها والظاهر المعصوم اجل من ان يتكلم بمثل هذا الاجمال وهذا دليل على ان الاصل في الاطلاق العموم ومن الاطلاق ولا اجمال فلذا استند اليها الاصحاب في اثبات العموم ولو لا سبق السؤال وهل حكايته الراوي حالا عن الامام يكون كذلك ايضا ام لا كما في رواية تميم بن طريف ان وجلين عرج بهما فاتاهما كل واحد منهما بثيتين فحمل امير المؤمنين بينهما الظاهر ان الراوي اراد الاطلاق او العموم ستيما مع سبق السؤال عنه ولكن الاشكال في حجيته والظاهر عدم الحجية لانه ليس رواية الاطلاق والعموم عن الامام لان الواقعة لم تكن الا جزئية خاصة فان اراد الراوي ذلك فهو مستند الى استنباط واجتهاد وهو ليس بحجة اصلا ومن الامور المتفقة مع تلك الحكايات المثبتة للعموم او الاطلاق عدم القول بالفصل بين الافراد كما في الدابة في الروايات المذكورة فانها وان كانت دابة مخصوصة من بعير او فرس او بغل او حمار او غيرها ولكن الامر في بينها بالاجماع المركب ومنها تنقيح المناط القطعي او الاولوية حتما وجدا ولا فرق في حجية العموم او الاطلاق المحاصلين من هذه الثلثة لو وجدت معا سواء كانت الحكاية من الامام او الراوي وسواء كانت مسبوقة بالسؤال او لا بكن والله الموفق **فائدة** اذا قام دليل على ان سقوط التكليف عن بعض عباده لا يستلزم السقوط عن الباقي فهل يجب الاتيان به كالوضوء حيث انه انعقد الاجماع على انه لو تعذر الاتيان ببعض اجزائه كغسل احدى اليدين فانه يجب الاتيان بالاجزاء الباقية وحيث فصل يجوز التمسك بالحاق الامر السابق الباقي او لا وينظهر الفائدة فيما اذا اختلفوا في وجوب شيء على من يجب عليه الاتيان بالباقي وعدمه فانه على الاول يجب اتباع ما دل عليه الامر السابق من الحاق او تقييد او غيرهما وعلى الثاني يجب فيه العمل بما يقتضيه الاصول الشرعية فعلى الباقي لا ان الاوامر انما كانت متوجهة الى الفاعل على الجميع وبعد حصول المانع او تعذر وجوب الاتيان بالباقي انما هو من جهة دليل اخر غير ذلك الخطاب فيجب ملاحظة حالة الاوامر السابقة غير منتبرة اصلا ولا يمكن الرجوع اليها فيما يشك من الاحكام اقول ما ذكرنا انما اذا كان الامر السابق امرا واحدا متصلا الى اجزاء كقوله توضأ واظاهر موالاتي الاصل واما اذا كان اوامر عديدة كقوله سبحانه فاغسلوا وجوهكم وايديكم وامسحوا برؤسكم وارجلكم فحينئذ ليس بذلك الظهور وان كان الامر ايضا كذلك لدوران الامر بين تخصيص الخطاب بالى الايدي والارجل بغرينة قوله وايديكم وارجلكم وبين تقييد قوله وايديكم وارجلكم بمثل قوله ان كانت لكم الايدي والارجل والظاهر عدم الترجيح فلا يعلم شمول الخطاب لمقطوع اليدين او الرجلين نعم لو كانت هناك خطابات متعددة بعدد الاجزاء يمكن التمسك في الاجزاء الباقية بما يدل على خطابا نفسها كما اذا قال ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقال في خطاب اخر ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ايديكم وهكذا الى اخر اجزاء الوضوء والوجه واضح **فائدة** اعلم انه قد اصطلح المحدث الكاشاني مؤلف كتاب الوافي في اسماء الرجال المذكورة في الاسانيد اصطلاحا خاصا بينته في ديباجة الكتاب وربما لا يحضر الكتاب عند ديباجة فيحتاج الناظر في الاحاديث الى معرفتهم وقد ذكر ولده الفاضل محمد المدعو بعلم الهدى في فهرست مكتب كبير في ظهور مجلدات الوافي وربما لا يكون مكتوبا فرايت اذا ذكر في فهرسته هنا ليكون هنا للطالب قوله علم الهدى

هذا ما اصطلح عليه الوالد الاستاذ في كتاب الوافي بن اسامي الرجال المذكورة في الاسناد استخبطها في هذا المجموع
تذكرة لمن اراد اسناد طائفة من الاصحاب ودفعها استلهاما واصنعها لكل طائفة منها اشتركت في سنخ عنوان يجمعها
بالاكتساب الى المكنى عن عدادهم الاحداد الاثنان فاوائل السند الحسين بن محمد عن معلى بن محمد الاشهر في اواخر
السند هرون بن مسلم عن سعد بن سعد الاربعة الثامنة علي بن ابراهيم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني الاربعة الثانية
علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد عن حريز الاربعة عن صفوان محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان وابو علي الاشعري عن محمد
بن عبد الجبار الثلثة في اوائل السند علي بن ابراهيم عن ابيه عن محمد بن ابي عمير الحسين عن الثلثة الحسين بن سعيد عن محمد
بن ابي عمير عن حماد عن الحلبي الخمسة الثامنة علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن الحلبي الخمسة الثانية علي بن ابراهيم
عن ابيه محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن ابن ابي عمير سهل عن الثلثة سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن
شمون عن عبد الله بن عبد الرحمن الاصم عن مسمع بن عبد الملك القصاف عن الثلثة محمد بن الحسن الصفار عن حسين بن موسى
الخشاب عن غياث بن كلوب عن اسحق بن عمار العدة عن ابن عيسى محمد بن يحيى العطار وعلي بن موسى الكمنداني وداود بن كورة
ومحمد بن داود جميعا وعلي بن ابراهيم عن احمد بن محمد بن عيسى العدة عن البرقي علي بن ابراهيم وعلي بن محمد بن عبد الله بن اذينة
واحمد بن محمد بن ابي نصر وعلي بن حسن عن احمد بن محمد بن ابي العدة عن سهل علي بن محمد بن عيسى وعبد الله ومحمد بن
الحسن ومحمد بن عقيل الكليني عن سهل بن زياد محمد عن الاربعة محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن السلاسلين زرعة
محمد بن مسلم المكنى عن اسمائهم بكلمات النسبة الاذدي بكر بن محمد الازدي الاشعري جعفر بن محمد الاشعري
البطل عبد الرحمن بن الحجاج البجلي البرقي احمد بن محمد بن خالد البرقي البزنطي احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي البصري عبد الرحمن
بن ابي عبد الله البصري التلعكبري ابو محمد موسى بن هرون التلعكبري التميمي عبد الرحمن بن ابي نجران التميمي التميمي
علي بن الحسن بن فضال التيملي التمالي ابو حمزة الثمالي ثابت بن دينار بن ابي صفية الجعفري سليمان بن جعفر الجعفري الجوهري الجاسم
بن محمد الجوهري الحضرمي ابو بكر الحضرمي الخراساني ابراهيم بن ابي محمود الخراساني الدبلي محمد بن سليمان الديلمي الرازي
الراجاموذاني ابو عبد الله محمد بن احمد الرازي الجاموذاني السنابادي احمد بن محمد السنابادي الصفواني محمد بن عبد الجبار
الصفواني الطاهري علي بن الحسن الطاهري الطالقاني محمد بن خالد الطالقاني العاصمي ابو عبد الله احمد بن محمد العاصمي
العبيدي محمد بن يحيى بن عبد الله بن عطية العطيفي الجلي يزيد بن معوية البجلي العزرمي عبد الرحمن بن محمد العزرمي العلوي محمد بن
احمد العلوي العمركي ابن يعقوب العمركي القباني محمد بن مسعود القباشي العنوي هرون بن حمزة العنوي
الغضائري احمد بن الحسين عمر بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى الساباطي الفاساني علي بن محمد القمي
ابو علي احمد بن داود الاشعري القمياني او علي الاشعري عن محمد بن عبد الجبار الصفواني الكاهلي عبد الله بن يحيى
الكرخي ابراهيم بن زياد الكرخي ابراهيم بن هاشم ابي الصباح الكوفي الحسن بن محمد علي اللؤلؤي الحسن بن الحسين المروزي
سليمان بن خضر النفري سليمان بن داود المنقري احمد بن الحسن الضوء ايوب بن نوح النهيري موسى بن اكيل النميري
الهشيم بن ابي مسروق النباوندي محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان الهاشمي اسمعيل بن الفضل الهاشمي ابراهيم

بن عمر المعبر عنهم بالاوصاف والالقاب الاعمش عبد الله بن عبد الرحمن بن زنجويه بن فروخ البغدادي ابو العباس
الفضل بن عبد الملك المحدث الجمال احمد الله بن محمد الحداد زياد بن عيسى ابو عبيدة المحرز ابراهيم بن عيسى ابو ايوب الخياط
الحسن بن موسى الدهقان عبد الله بن عبد الله الوزان ابو العباس محمد بن جعفر الوتار ابو محمد بن الحسين بن ابي الخطاب
السراد الحسن بن محبوب الشمام ابو اسامة زيد بن هرمز بن شمر بن يزيد بن اسحق شمر الخفاف الحسن بن نعيم الصفار محمد
بن الحسن الصيقل الحسن بن فياض الفداخ عبد الله بن يعقوب المشايخ محمد بن نعمان عن احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد
عن ابيه محمد المجدد ابو عبد الله محمد بن النعمان مؤمن الطاق ابو جعفر محمد بن النعمان الاحول الوشاء الحسن بن علي
المحذوف اسماء آبائهم ابان بن عثمان احمد في ثواني اسانيد كامل واوائلها احمد بن محمد احمد في اوائل اسانيد بعض
احمد بن محمد بنان بن محمد بن عيسى وهو عبد الله اخو احمد بن محمد بن عيسى الحسين بن الحسين بن سعد الاهوازي حسين
الحسين بن عثمان حماد حماد بن عثمان جعد عن ابن بمعاذ جعد بن زياد عن الحسن بن محمد بن بمعاذ دوست
بن ابي منصور الواسطي ذبيان ذبيان بن حكيم الازدي في ربيع ربيع بن محمد بن زياد الحارثي في فاخته فاخته بن موسى الخياط
الاستاذ سعد سعد بن عبد الله سماعة سماعة ابن مهران الحضرمي سهل في ثواني الاسانيد واوائلها اسهل بن
زياد صفوان صفوان بن يحيى عاصم عن محمد بن بشير عاصم بن حميد عثمان عثمان بن عيسى العلاء العلاء بن رزين علي
في اوائل الاسانيد علي بن ابراهيم بن هاشم علي عن ابي بصير علي بن ابي حمزة علي المثنى علي بن اسمعيل فضالة فضالة بن ايوب الحذاء بن
في اواسط الاسانيد محمد بن اسمعيل عن محمد بن الفضل محمد في اواخر الاسانيد محمد بن مسلم الثقفي محمد في اوائل الاسانيد محمد
بن يحيى العطار سمع ابو سيار سمع بن عبد الملك الملقب بكوبر بن موسى في اوائل اسانيد باب موسى بن القاسم البجلي البجلي
النضر بن سويد المنسوب الى اجدادهم تحذف الاسماء ابان بن الحسن بن الحسن بن ابان ابن ابي حمزة الحسن بن علي بن ابي حمزة
ابو هاشم احمد بن علي بن هاشم ابن نزيح محمد بن اسمعيل بن بزيع ابن بنداد علي بن محمد بن بنداد ابن مفلح الحسن بن علي بن يوسف بن
جناح ابن رباط علي بن الحسن بن رباط ابن الزبير علي بن محمد بن الزبير ابن ذواده محمد بن علي بن ذواده ابن بمعاذ الحسن بن محمد
بن بمعاذ ابن شمون محمد بن الحسن بن شمون ابن عقدة احمد بن محمد بن محمد بن سعيد بن عقدة ابن عبدي احمد بن محمد بن عبدي ابن
فضال الحسن بن علي بن فضال ابن توليد جعفر بن محمد بن توليد ابن يعقوب محمد بن علي بن محبوب ابن هلال محمد بن عبد الله
بن هلال ابن بطين الحسن بن علي بن بطين المنسوبون الى اباهم او احد اقرانهم تحذف الاسماء ابن ابي يعفور عبد الله بن
ابي يعفور ابن سباط علي بن اسباط ابن اسباط عن عمه علي بن اسباط عن يعقوب بن سالم الاحمر ابن بكير عبد الله بن بكير ابن
وهاب عبد الله بن وهاب ابن حماد معوية بن حماد ابن كلوب عثمان بن كلوب ابن مراد اسمعيل بن مراد ابن سكان عبد الله بن
سكان ابن المغيرة عبد الله بن المغيرة ابن وهب معوية بن وهب الحسن عن اخيه الحسن بن علي بن بطين عن اخيه الحسين
بن علي الحسن عن اخيه عن ابيه الحسن بن علي بن بطين عن اخيه الحسين عن ابيهما علي عن عمه علي بن حسان عن عمه عبد الرحمن
ابن كثير الهاشمي الهاشم عن جده الهاشم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد هذا ما قرأته اذا اقتضى احد الاجماع على المركبي
واختلفت في كون بعض الاشياء من جزئياته ومدعي الاجماع يعتقد عدم كونه منها فهل يحكم من يعتقد جزئيته وخطاء

المدعى في اعتقاد المدعم بانه داخل تحت الجمع عليه اي الاجماع الادعائي او كما اذا قال احد يجوز الدخول في صلوة الفريضة بالوضوء المندوب اجماعا واعتقد عدم استحباب الوضوء للمناقب والتلاوة القرآني واعتقد اخر استحبابه لهما فتحقق انه ان علم ان مراده الاجماع على هذا العنوان اي عنوان الوضوء المندوب يدخل الوضوء المخالف فيه عند معتقد استحبابه في الاجماع المنقول وان علم ان مراده الافراد دون العنوان لم يدخل وان لم يعلم الامران توقف والاصل عدم دخول الاجماع عليه **عائدة** اذا جاء شرط وجعل المطلق على العموم الاستغراقي او البدلي ان يكون افراد الماهية متواطئة فلا يكون بعضها ارجح بالشيوع والغلبة ومرادهم ليس التواطي في نحو الاولوية والافضلية بل في الشيوع والغلبة فان كان انصراف الاطلاق اليه وشاع ذلك بين الناطقين من اصحابنا قيل ولهذا يلزم حمل اطلاقات غسل الثوب والبدن على الغسل بالماء المطلق وفي كون هذا الكمال اجمالا ذلك نظر وتقدم ما يظهر من السيد المرتضى رحمه الله في ذلك وقال لو كان الامر على ذلك لوجب ان لا يجوز غسل الثوب بماء الكبريت والنفط وغيرهما مما لا يجزء العادة بالغسل به انتهى وقد يراد بالمراد الغلبة بحيث يتبادر عند اهل اللسان انصراف الاطلاق اليه وهو لا يخرج عن شيوع القول الشيوع على قسمين استعمالي ووجودي فان كان الشيوع استعمالا كما في الدابة في زماننا في الاربع فلا شك في انصراف المطلق اليه وان بلغ الشيوع حدا يوجب التبادر لانه موجب لحصول الوضع التعيني واما ان لم يبلغ ذلك الحد فيه نظر وان كان وجوديا كالانسان بالنسبة الى ذوي الراسين فينصرف المطلق اليه فيما كان الشيوع قرينة صارفة عن ارادة غيره كما في كان انسانا واتاني فيره نحو اكرم انسانا فلا يمكن القول بالانصراف الى الشايع الاستعمالي او الوجودي مطلقا وان قلنا بانها اجمال يعامل الحكم على الماهية فلا يضر لان في الصور التي ذكرناها وعلى ما ذكرنا الفرق بين المطلق والعام الوضعي واتضح على ما قالوا فرقوا انا بينهما قال بعض مشايخنا المحققين قدس سره العموم الوضعي يتناول للافراد الشايعة والنادرة جميعا بخلاف المطلق فانه يختص الافراد الشايعة الى ان قال فلا يخلو اما ان يكون تبادر البعض مقتضيا للحمل عليه اعتبارا ان الخطابات الشرعية انما يراد منها معانيها القائمة الشايعة الى الفهم او لا يكون كذلك لان المقتضي لحمل اللفظ حقيقة حصل التبادر وادعاء حصول الاول لا يجب تخصيص العموم بالافراد الشايعة كالاطلاق وعلى الثاني يتم المطلق كالعام فلا وجه للفرق قلنا الوجه فيه نظر لان المطلق لم يوضع للعموم وانما يحمل عليه في الخطابات الشرعية والمقامات الخطابية للوثوق الافادة والاستفادة عليه في الكلام المسوق للبيان دون الابهام والحمل على الافراد الشايعة يكفي في حصول هذا الغرض ولا داعي له على الحمل على الاستغراق واما العموم الوضعي فلدلوله الاستغراقي يجب الحمل عليه والحمل على الافراد الشايعة تخصيص لا يرتكب الا بدليل انتهى وما ذكره فرق في وجه الفرق صريح فيما ذكرنا من ابتناء حمله على الشايع انما هو باعتبار وجعله لبيان عموم المطلق الحكمي وفي تعلق الحكم بالطبيعة ثم ان من القائلين بالفرق بين المطلق والعام من قال بان الافراد النادرة التي هي في غاية الندرة لا ينصرف اليها الالفاظ الموضوعة للعموم ايضا ثم بما ذكرنا يظهر انه لا فرق بين نحو لا تاكل الرمان وبين نحو لا تاكل الرمان الحامض وعموم نوع الاستغراقي وعموم البدلية وعموم التشبيه لو قلنا بعموم الاخيرين بصرف الى الفرد الشايع البتة وكان شيوعه موجب الظهور اراده ثم ان ما ذكره من انصراف المطلق الى الشايع انما هو اذا لم يقم قرينة على ارادة العموم

الشامل للفرد النادر منه واما معها فلا ومن الغرائب استثناء بعض الافراد النادرة كقولهم الانسان الا الاربعة الرجل فانه يشمل ذا الراس ايضا وقولهم الغسل من نهل للنجاسة الا اذا كان بماء الزمان ومنها الاتيان بجمع الاخراج البعض الافراد النادرة كقولهم الانسان فيرزى اربعة اجزاء واجب الاكرام او الغسل وهو ازالة العين بالمائع مطهر ومنها شمول حكم المطلق على وصف يتحقق في النادر ايضا كقولهم الموزن يستحق الاحسان وفي ذلك نظر لان التعليق لا يفيد ان كل من الاشتمار الذي لا يرجى عائدة اذا دخل الحد الاجماع على وجوب شيء يقول مطلق كاذا دخل يجب عتق الرقبة في كفارة الظهار اجماعا وحكى اخرا الاجماع على وجوبه لكل عبد ايضا كاذا دخل يجب عتق الرقبة المؤمنة في كفارة الظهار اجماعا لا يجب حمل المطلق على المقيد اذا لا يصير كلام بعض قرينة لكلام بعض اخر نعم يجب العمل بالمقيد اقول حمل المطلق على المقيد في اخبار الاطلاق ايضا لبس الاكل كما حققنا في الاصول عائدة قال الشهيد في قواعده على ما حكي عنه لو قيد المطلق بقيدين متضادين نحو اعتق في كفارة الظهار رقبة وورد اعتق فيها رقبة مؤمنة وعلم عدم المقيد وتساقط المقيدان وبقي المطلق على اطلاقه الا ان يدل دليل على احد المقيدين اقول انظر التخيير بين المقيدين لانه الحكم عند تعارض المخيرين ومرجعهم الى ما يرجع الى التساقط ولكن ليس تساقطا ولكن ذلك انما هو في الاحاديث مثل ما في الاقارير والوصايا ونحوها اذا شهد شاهدان باطلاق واخران بالمقيد بقيد متضاد للاول فالحكم التساقط لعدم ثبوت حجية شهادة عدلين منها معارض مثلها وهذا ايضا ذاتيت او لا الاطلاق واما الاول فيثبت بان يقول الشاهدان فاعل بهذا المقيد واخران انه قال لك فليس من باب المطلق والمقيد بل من باب تعارض الشهادتين فما يتساقطان ولا يثبت شيء او يرجع واما الاخذ بالقدر المشترك وهو المطلق فلا دليل عليه عائدة اعلم ان من الاحكام الوضعية الركنية ولا يرد ذلك في الواجبات بالنسبة الى جزء خاص في الروايات ثم ذكرها الفقهاء ولكنهم اختلفوا في معناها وتغيرها بعد اتفاقهم على ان الركن ما يبطل الصلوة بتركه عمدا او سهوا في انه هل هو ذلك فقط او ما يبطل بعدم زيادته كذلك فالعمدة في المقال في كتاب الصلوة وضمنا بالركن الواخر المصلي بعامدا او ساهيا ثم ذكره بطلان صلوته وفي شرائع في بحث تكبيرة الاحرام وهي ركن فمبطل بتركها عمدا او سهوا والشهيد في ذكرى في البحث المذكور وهي ركن في الصلوة بمعنى بطلان الصلوة بتركها عمدا او سهوا اجماعا كما في اركان الصلوة والفاضل المقداد في تنقيح قال الجزء باصطلاح الفقهاء انما ان يبطل الصلوة بتركها عمدا او سهوا والاول يعني عندهم ركنا ومالا يكون كذلك فمنهم بالفعل وصاحب المدارك قال في بحث النية وانها ركن في الصلوة بمعنى انها تبطل بالاخلال بها وفي كل ركنة عمدا او سهوا وابن جمهور الصلوة قال في المسالك الجماعة تكبيرة الاحرام ركن في الصلوة بمعنى بطلان الصلوة بتركها عمدا او سهوا اجماعا وكذا باقي اركان الصلوة وفي بعض شروح المختصر نية وجزء الشيء مطلقا يبني ركنا عند الاصوليين والفقهاء حملوا الجزء على قسمين احدهما ما يبطل الصلوة بتركه عمدا او سهوا وهذا القسم عندهم يبني ركنا ومالا يكون كذلك يسمونه فعلا غير ركن وقال بعض مشايخنا المعاصرين في شرحه على ثم والمراد من الركن ما يلتئم منه المهية مع بطلان الصلوة بتركه عمدا او سهوا

كالركوع وربما يفيد بالامور الموجودة بالملاحظة لفرج الزوائد كزيد الحدث فانها لا يتعدد وكانا عدم ويمكن ان يكون
المراد بالركن ما يبطل الصلوة بتركه سلم ام لا وهو اعم من الشرط ولكنه بعيد وخلاف المصطلح عليه بينهم ومن الاخير قال الشهيد
الثاني في المقاصد العلية في الجواب عن السؤال الثالث ان الفقهاء استقر رأيهم على ان كل فعل ابطل الصلوة بتركه
عمدا وسهوا وزيادته كذلك فسموه ركنا وان لا يكون كذلك يعبرون بالفعل والمحقق الشيخ علي في جامع المقاصد
في شرح القواعد قال الركن في اللغة هو الجزء الاخير وعند الفقهاء كذلك الا ان الركن في الصلوة عند اصحابنا هو ما
يبطل بزيادته او نقصه عمدا او سهوا او الشهيد في من قال تكبيرة الاحرام ركن فتبطل بتركها عمدا وسهوا وكذا بزيادتها
والكف في مقام اخر منه قال نحو ما ذكره في المقاصد العلية وفيها ركن الصلوة ما يبطل الصلوة بزيادته ونقصه
الا ما استثنى وقال ايضا بمنع الكلية القائلة بان كل ركن يبطل الصلوة بزيادته عمدا وفي شرح الالفية الركن ما يبطل الصلوة
بزيادته ونقيصته عمدا وسهوا ثم قال وكما يبطل الصلوة بنقصان احد الخمسة يبطلها بزيادتها كما هو قاعدة الركن و
قد استثنى من هذه امور عشرة ويظهر من شرح الاثني عشرية لبعض الفضلاء واعلم ان بعض اصحابنا قسموا افعال الصلوة
منها ما يبطل الصلوة بتركه عمدا وسهوا وكذا بزيادته وبحق ذلك القسم ركنا وفي شرح الاثني عشرية للشامي تكبيرة
الاحرام ركن فتبطل الصلوة بزيادتها عمدا وسهوا كما هو شان الركن ويظهر ذلك ايضا من مقام آخر من الكتاب المذكور
لان جمهورهم قال ان القول بركنية القيام يستلزم بطلان الصلوة بتركه وبزيادته وان كان سهوا لان ذلك هو معنى الركن
مع اجماعهم على عدم ذلك فكيف يتم القول بركنيته الى ان قال ولعل المراد بركنيته عدم جواز اخلاء الصلوة منه بحيث
يوضع المكلف غيره قائما سببا الا اذا عرفنا الركن بانه ما يبطل الصلوة بتركه عمدا وسهوا الى غير ذلك من كلمات الاصحاب
وقد ظهر مما ذكرنا امور الاول ان هذا التقسيم لاجزاء الى الركن وغير الركن مخصوص بالصلوة كما يستفاد من كلام المحقق
في بعض شروح المختصر يريد به شرح نافع والمهذب وجامع المقاصد وشرح الالفية وشرح الاثني عشرية الثاني ان ذلك
التقسيم انما هو مصطلح الفقهاء وليس التسمية مستندة الى قول الشارع كما يظهر من تصريح شرح المختصر بنافع وجامع المقاصد
وشرح الاثني عشرية ويظهر من الاخير انه اصطلاح لبعض اصحابنا لا جميع الفقهاء الثالث ان معنى الركن الاصطلاحي
ايضا مختلف فيه عندهم فمنهم من اخذ في بيانه البطلان بالزيادة ومنهم لم يأخذه الرابع انه على البناء على كون البطلان
بالزيادة ايضا ليس لذلك كليا لا يتخلف بل استثنى فيه كما صرح به في المقاصد العلية وشرح الالفية الخامس انه
لم يتعلق بالركنية من الشارع حكم حتى يجب علينا تحقيق معناه لاجل ذلك ولا اهتمام بها معتد به والمهتم به تبيين حكم
كل فعل فعل بخصوصه **عائدة** لا خلاف بين المسلمين في اشتراط التكليف بالواجب والحرام بالبلوغ واما المندوب
والمكروه فلم يظهر فيه اجماع بل صرح جماعة بتكليف الطفل المميز بهما قال صاحب المدارك بعد نقل استقرار سيرة
عبادة الصبي وان التكليف مشروط بالبلوغ عن المخالف في هذا وهذا الشرط باطلاقه فان الفعل لا
يتوجه الخطاب الى الصبي المميز والشرع انما توقف التكليف بالواجب والحرم على البلوغ لحديث رفع ونحوه واما
التكليف بالمندوب فما في معناه فلا مانع منه عقلا ولا شرعا وبالجملة فالخطاب بالطلاقه شامل لذي الفهم الذي هو

شرط التكليف عاصل كما هو المقرر ومن ادعى اشتراط العلم بدليله فقد تفرج على ذلك وصف العبادة الصادرة بالعقد وهو ممنوع فانا لو سلمنا انها شرعية جاز وصفها بانها عبادة عن مواقف الامر وان قلنا انها غير شرعية لو يوصف بعضهم الاقتداء انتهى قيل يبعد نقل ذلك عنه وهو جهد بحسب الاصل والقاعدة ويشهد خبر الطحين وبعد عن ابعد الله تعالى اولاد المسلمين من جموع عند الله شافع ومشفع فاذا بلغوا اثنى عشر كتب لهم الحسنات واذا بلغوا الحلم كتب عليهم السيئات عاملة هذا بيانا في كتبنا الاصولية نخرج تخريجها الاصول والمناهج واساس الاحكام ومفتاح الاحكام جواز التسامح في ادلة السنن والمكروهات ويتعلق به امور نذكر هاهنا الاول اما ذكرنا في الكتب المذكورة ان التسامح مخصوص بما ذكر من المستحبات والمكروهات لا يتعدى الى غيرها من القصص والوعظ والتذكير بمعنى الحكم بمدلول الاخبار الضعيفة فيها كاحكام المسائل الشرعية المستحبة او المكروهة وصرح والدي العلامة قدس سره ان التسامح الذي ذكروها من الاخبار لا تعم ذلك وانا ارد به مطلق احكامه الاخبار الضعيفة في هذه الامور فلا كما يتبادر من مرامهم البتة وانما الاستناد الى التسامح وقد يستدل لجواز التسامح في هذه الامور بسيرة الاصحاب وبعموم قولهم او على البر التقوى وعموم من بلغ وجب له الجنة فان اراد المستدل بما ذكر من ورود الاخبار الضعيفة فيدل عليه ما ذكر سيما ذكره سيما الى الاصل وان اراد بيان المدلول والحكم به والتقوى فيها كان تقوى كان يقول من بكى يكون كفارة لذنب سنة مثلا فلا يثبت بما ذكر لمنع السيرة فيه وحصول التعاون والابكاء بالرواية ايضا لا نسلم في جواز التسامح بين العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات الثلاث او لا بين ان يكون مفاد الرواية الضعيفة عمل مستقل كصلوة او صوم او دعاء او استحباب شيء في اثناء عبادة على وجه الجزئية او الشرطية او على وجه التقييد فان اريد الاول فمسلم لعبادة لا يجوز التسامح حتى قيل انه لا خلاف في شيء مما ذكر بين القائلين بالتسامح الثاني سلمنا شرطية الرواية التي يتسامح بها ان يكون من طريقنا او يكون مذكورة في كتاب من كتب اصحابنا اولا بل يجوز التسامح بكل رواية لا نعلم كذبها الظاهر الثاني لعمومات التسامح ولا نافية الاخبار والناهية عن اخذ الاحكام من اخبار المخالفين لان الظاهر منها النهي عن الاستناد اليها وذلك ليس كذلك بل الاستناد الى روايات اصحابنا الرابع هل يتوقف جواز التسامح للعامي على تقليد المجتهد ام لا يجوز ذلك له من غير تقليد حكى عن بعض مشايخنا المعاصرين الاول وهو كذلك لان التسامح في ادلة السنن حكم شرعي ايضا مختلف فيه فهو كسائر الاحكام الشرعية الفرعية فاذا افتقر المجتهد في ذلك بتسامح تقليدا في الاعمال وليس تقليد ان يقول المجتهد في كل مسئلة يتسامح فيه المجتهد يلزم تقليده في اصل مسئلة التسامح او انتهى به مجتهد فيتسامح العامي ايضا ويعمل بما بلغ اليه ثوابه استحبابا ثم لا يلزم بناء جواز العامي على التسامح تقليد في السنن والمكروهات جواز العمل فيها بما يراه في كتب الفقهاء الاموات بل غير المجتهدين من العلماء على الكيفية التي ذكروها وبما يستفيدها من الواعظين وبما يدل عليه خبر ضعيف ولو لم يعلم حجيته بما لم يعلم او ظن خلافه او كذبه وليس في ذلك تقليد له لزم ذكره كتقليد العامي للمجتهد الحي بل اهون من قبيل اعتماده على اذان المنادي على قول اخبار العدل في الطهارة و

في هذه الامور ايضا ما لم يعلم الكذب كما صاحب كتاب الرجال على ما حكي عنه وقد ذكرنا في موضعه ان ادلة التسامح

النجاسة ونقية الضلال ونحوها ثم المراد من التسامح الذي يتعلق به هو مجرد الاتيان بفعل وقد استحبابا او اعطاء ثواب عليه بمثل خبر غير معلوم الحجية بوجوده في كتاب فضيلة وقال او سماع منه او نحوها مما لم يعلم خلافه وامّا جواز تركه الذي هو ابعد من ابواب حقيقة المستحب وهو مما لا يتسامح فيه لا يجوز اتباع غير قول من قوله حجة فيه فلو احتمل عند التأمل وجود امر وجدا الثواب على فعله او استحب بدليل يتسامح فيه لم يجز له نحو الوجوب بذلك الدليل من حيث استحبابه الفعل ولكذا لا يجوز له رفع حرمة المحتملة بالتسامح والدليل الذي يتسامح به وعلى هذا فكل امر يريد العامي ان يتسامح فيه فان لم يكن هذه محتملا للوجوب او الحرمة ولو بمجهل سائغ فهو والا فان كان بناءه بفتوى مجتهده على اجزاء المقلد اصالة عدم الوجوب او الحرمة قبل الفحص عن المطان التي يكون شأن المقلد الفحص فيها فيبني فيها على الاصل ولا اثم بتسامح واستحبابا ولا اعتداد فيه اولا من قوله لجهة شرعية عما يحتمل من الوجوب او الحرمة ثم يعمل بالتسامح بعد انتفاء الوجوب او الحرمة وان افتى باحدهما يبنى الامر عليه لان التسامح لا يثبت الا اعطاء الثواب على الفعل وهو لا ينافي الثواب في الثواب ذي الزيادة اذا افتى بقبحه بالوجوب ولان التسامح انما يعمل به اذا لم يكن دليل على عدم جواز الفعل وقول بقبحه قبل لازم الاتباع له على الحرمة اذا افتى بها واذا افتى بعض المجتهدين الاحياء باحد الامرين دون البعض فله اختيار في تقليد اي الفريقين شاء في حكم الوجوب او الحرمة او عدمه ثم بعد التقليد في نفي الوجوب او الحرمة يعمل بالتسامح وفي حكم الحرمة الكراهة لان قول مجتهده بالكراهة يعارض الدليل الذي يتسامح به والتسامح فرع عدم المعارض المقبول واما الاباحة بمعنى تساوي طرفي فعل وتركه فيه فالظاهر ان الفعل فان كان فتوى مجتهده عليها الدليل الراجح على التساوي فهو ايضا يعارض الدليل الذي يتسامح فيه وهذا بعينه حكم اجزاء فعل او كيفيته بمعنى انه لو لم يحتمل في جزء من اجزاء ما يريد ان يتسامح فيه او كيفيته مخالفته فيه فعمل بالتسامح وان احتمله بان يجوز ذو منه جزء او كيفيته او كراهته او اباحته فالحكم فيه كالحكم في اصل الكلام كما مر وقد ظهر مما ذكر ان جواز تسامح المقلد في كل امر بتقليد يتوقف على انتفاء احتمال التي استحبابا عند من قوله مجتهده وعليه احتمالا راجحا او مساويا وامّا عدم انتفائه بذلك او لعله بعدم المخالفة او ظنه به بالفحص عنه وامّا مع الاحتمال الراجح او المساوي المخالفة فلا يتسامح الا بعد الفحص بالمقدار اللازم في اداء تكليفه وهو المقدار المحصل للظن بعدم المخالفة الخامس هل الثابت من التسامح هو مجرد اعطاء الثواب فقط او يترتب عليه ما يترتب على سائر المستحبات الثابت استحبابا بالدليل المعتبر ظاهر وبيان خبرة الاول حيث قال ان هذا الوجه انما يفيد مجرد ترتب الثواب على فعل لا انه يورث شرعا عليه الاحكام الوضعية المترتبة على المستحبات الواقعية انتهى فلو نذر فعل مستحب او وصى احد بصرف شيء الى شخص لا يكفي ذلك في استحقاق الواقعي ان كان ما يترتب على فعله الثواب فقط على ذلك ايضا وان كان هو ما يترجح فعله شرعا او الطلب فعله من غير منع عن النقيض فذلك كذلك ايضا ووعدة الثواب على الفعل من الشارع بمرجح شرعي يدل على الطلب الترخيصي لمحتمله وهو الثاني في الشادس هل يجوز التسامح مخصوص الروايات الضعيفة او يلحق بها سائر الظنون ايضا كالاجماع المنقول والشهرة وفتوى الفقيه والظن الحاصل من القياس ومن

الحال الثاني بالاحتمال الاخلب فلم المقام الاول وظن بعدمهم الثاني والبحث التفصيل فيجوز فيهما بصدق عليه بلوغ النواب كالمثال الاول وغيره كالاخبرين ونحوهما عائدة اذا اخبر الشارع امرا في تحقق حكم شرعي او وضعي وشرط فيه وعلق الحكم عليه ثم حكم بتحقق ذلك الحكم ايضا في بعض الحالات التي لم يعلم فيه تحقق المعلق عليه فهل الاصل فيه كونه فيها الامر الاول في علية الحكم بمعنى ان الحكم مترتب عليه ايضا كما يترتب على الامر الاول والمعرفة الكاشفة الشرعيين عند الامر الاول وذلك كطلب الانجاد فانها معلقة شرطها الذكية ويثبت ايضا تحقق الحل اذا اخذ اللحم او الجلد من يد المسلم او سوق المسلمين فهل الاخذ من المسلم غير الذكية وليت الذكية شرطا على الاطلاق او معرف شرعي لحصول الذكية كان الاستصحاب معرف لتحقق المستصحب لان الوجود السابق يدل على الوجود الحالي وكقبول الشهادة فانها شرطها بعد الاداء الشاهد ويكفي عند جماعة بقاء الاسلام فهل ظاهر الاسلام هم العدالة وليست العدالة شرطا على الاطلاق او معرف شرعي لها وكاشف عنها وكالطهارة الثوب المشروطة في الصلوة السابقة والنجاسة الحاصلة عنها فانه يثبت كفاية الطهارة المعلومة سابقا والنجاسة كذلك فهل الطهارة والنجاسة السابقتان قيدان لهما حال الصلوة او معرفان شرعيان لهما في الحال وكالملكية المعتبرة في جواز البيع والوقف والاجارة والاعارة ويثبت كفاية اليد في جواز هذه الامور فهل الاصل فيها اليد على الملكية او معرفيتها شرعا لها الى غير ذلك الاشك ان الاصل هو الاخير ما لم يكن قرينة على المعرفية اذ المعروض انه لا ملازمة عقلية ولا عادية ولا شرعية بين ذلك الامر والامر الاول فلو كان معرفا له لكان بحسب الشرع والمفروض عدم دليل على المعرفية فينتفي بالاصل وايضا بثبت بالدليل الشرعي كفاية الامر الثاني ايضا في ثبوت الحكم وكونه لاجل كشفه عن الاول امر زايد يحتاج الحكم به الى الدليل والحاصل ان المعرفية الواقعية متنفية والشرعية موقوفة على وقوف الشارع والاصل عدمه وعلى هذا فالحكم بالمعرفية الا بدليل شرعي من نص كان يقول المأخوذ من يد المسلم مذكى او محكوم عليه بالتذكية واجماع او قرينة ومن القرائن المثبتة للمعرفية اشتراط عدم العلم بانتفاء الامر الاول في ترتب الحكم على الامر الثاني فان المتفاهم عرفا حيث كون الثاني معرفا شرعيا للاول وانه فهم يدل على العلم بالاول ولذا لم يقبل احد بعدم اشتراط التذكية والطهارة السابقة والملكية والعدالة وكفاية سوق المسلم والطهارة السابقة واليد وظن الاسلام في الحلية والطهارة الحالية وجواز البيع وقبول الشهادة بل قالوا بان ما في السوق مذكى شرعا والظاهر الاستصحاب ظاهر شرعا وما في يد فلان ملكه شرعا وظاهر الاسلام مقتض للعدالة ولذا لو نقد احد ان اكل اللحم المذكى شرعا وان يجتنب من غير المذكى شرعا بحكي اكل لحم سوق المسلمين ولا يجب عليه الاجتناب من لحم السوق وكذا سائر الامثلة ومن القرائن فهم مع الحكم بكفاية الامر الثاني نحو قوله اخذ ابنك الحال فانه لو اراد ان يظن حال الامر الثاني بمقتضى تحقق الامر الاول لم يكن ذلك المقصد فائدة اصلا ثم انه يظهر الفائدة في نحو الاقارير والوصايا والنذور والاحكام الشرعية والوضعية المعلقة على الامر الاول نحو بيك منا من اللحم المذكى شرعا او اجوتك كل او ملكتها او وقفت كل فحكم وضعية ما كانت في بدء ويظهر الفائدة ايضا في الاجماع فانه على المعرفية لا يكون

القول بكفاية الامر الثاني في تحقق الحكم مناف للاجماع على اشتراط الاول بعلم او على الشك المحض بكونه منافيا وفي تعارض الادلة فانه على التعريف لا يصادف ما دل على ترتب الحكم على الامر الثاني ما دل على ترتبه على الاول وعلى التقديرين يحصل التعارض فنأتي بما اتى به العامة قالوا الاصل في الوجوب هو التعيين والتخيير خلاف الاصل وقد بينا ان الاصل في الوجوب المستفاد من الامر وغيره من الالفاظ التي يدل لها المعين وانما ثبت الاجماع واختلف في كونه معينا او مخيرا فنسبته الاصل اليهما على السواء وهذا الذي اخترته في كتاب حجج والدليل على اصالة المعين في الاول اصالة عدم بدلية الغير وعدم براءة الذمة بالغير وعدم تعلق الوجوب به وعدم ما يعطي الخبر ذلك واقول لا يخفى انه لا يمكن ان يقال انما ثبت بالاجماع ايضا الاصل كونه معينا لاجل احتياج الشغل اليقيني الى البراءة اليقينية لان القدر المسلم شغل باحد الامرين وذا احدهما معين ولا اصالة عدم تعلق الوجوب لاخر لان الاصل عدم تعلق الوجوب المنهي بالمعين بل لان الاجماع هو الاتفاق الكاشف عن قول الامام فنكشف بالاجماع انه قال بوجوب شيء وسلم قطعا حكمه بوجوب الواحد المجمع على وجوبه وانما بقي الشك في قوله بوجوب الاخر ايضا والاصل عدمه وانما حاصل انا نكشف بالاجماع قوله بالوجوب ونتعلق بالواحد المجمع عليه والشك انما هو في الزايد بل التحقيق في المقام ان يقال قولهم الاصل في الوجوب المعين او التخيير ان اريد منه ان الاصل في نفس الوجوب او فيما يدل على الوجوب من حيث انه يدل على الوجوب فهو ممنوع بانا لا نسلم ان الاصل في ذلك الاصل الى المعين او المخير سواء كان ذلك باللفظ او الاجماع وان اريد ان الاصل في وجوب شيء هل هو وجوبه معينا او بحمل التخيير فالاصل فيه التعيين سواء كان ذلك باللفظ او الاجماع والوجه ظاهر ثم ان من مناخلنا اخرهو انه بعد ثبوت ان الاصل في الوجوب المعين فهل هو بالدلالة اللفظية بمعنى ان معناه المحقق ذلك وحقيقة الوجوب المبني او الدال على الوجوب يدل عليه في الجملة بتقرير دلالة على خصوصية المعين او المخير وانما يحكم بالمعين لقولهم الاصل في الخبر كما يحكم بنفي وجوب الاكرام عن غير زيد اذا قال اكرم زيدا بالاصل لا بالمفهوم حكي عن جماعة من المتاخرين الاول لكون الوجوب حقيقة في المعين فيكون مجازا في المخير وتخصيص العام وتقييد المطلق خير من المجاز والاشتراك وفيه منع الملازمة بين كون الوجوب حقيقة في المعين وكون الامر للقدر المشترك بينهما وفيه منع كون التخصيص والتقييد خيرا من المجاز والاشتراك في كل مقام سلمنا لكن لا نسلم ان الامر للقدر المشترك بينهما مجاز بل هو حقيقة فيه ايضا لانه لا يلزم من استعمال اللفظ في شيء استعماله في كل ما يصدق عليه ذلك الشيء كما حقق في محله والثاني ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثالث ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والرابع ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والخامس ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسادس ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسابع ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثامن ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والتاسع ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والعاشر ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والحادي عشر ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثاني عشر ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثالث عشر ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والرابع عشر ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والخامس عشر ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسادس عشر ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسابع عشر ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثامن عشر ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والتاسع عشر ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والعشرون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والحادي والعشرون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثاني والعشرون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثالث والعشرون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والرابع والعشرون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والخامس والعشرون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسادس والعشرون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسابع والعشرون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثامن والعشرون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والتاسع والعشرون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثلاثون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والحادي والثلاثون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثاني والثلاثون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثالث والثلاثون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والرابع والثلاثون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والخامس والثلاثون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسادس والثلاثون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسابع والثلاثون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثامن والثلاثون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والتاسع والثلاثون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والاربعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والحادي والاربعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثاني والاربعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثالث والاربعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والرابع والاربعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والخامس والاربعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسادس والاربعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسابع والاربعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثامن والاربعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والتاسع والاربعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والخمسون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والحادي والخمسون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثاني والخمسون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثالث والخمسون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والرابع والخمسون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والخامس والخمسون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسادس والخمسون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسابع والخمسون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثامن والخمسون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والتاسع والخمسون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والستون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والحادي والستون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثاني والستون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثالث والستون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والرابع والستون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والخامس والستون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسادس والستون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسابع والستون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثامن والستون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والتاسع والستون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسبعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والحادي والسبعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثاني والسبعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثالث والسبعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والرابع والسبعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والخامس والسبعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسادس والسبعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسابع والسبعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثامن والسبعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والتاسع والسبعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثمانون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والحادي والثمانون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثاني والثمانون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثالث والثمانون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والرابع والثمانون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والخامس والثمانون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسادس والثمانون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسابع والثمانون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثامن والثمانون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والتاسع والثمانون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والتسعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والحادي والتسعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثاني والتسعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثالث والتسعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والرابع والتسعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والخامس والتسعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسادس والتسعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسابع والتسعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثامن والتسعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والتاسع والتسعون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والمائة ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والحادي والمائة ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثاني والمائة ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثالث والمائة ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والرابع والمائة ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والخامس والمائة ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسادس والمائة ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسابع والمائة ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثامن والمائة ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والتاسع والمائة ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والمائة والعشرون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والحادي والمائة والعشرون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثاني والمائة والعشرون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثالث والمائة والعشرون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والرابع والمائة والعشرون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والخامس والمائة والعشرون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسادس والمائة والعشرون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والسابع والمائة والعشرون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثامن والمائة والعشرون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والتاسع والمائة والعشرون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والمائة والثلاثون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والحادي والمائة والثلاثون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثاني والمائة والثلاثون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان الاصل عدم تعلق الوجوب بالاخر وفيه ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمعين لا يثبت الا التخيير وهو خلاف الاصل والثالث والمائة والثلاثون ان الاصل في الامر الوجوب عينا او تخييرا والاصل في الوجوب التعيين لان ال

الامور المتحاربة كما نحن فيه والثاني وان كان التزاع في مجموع الصيغة والمفعول فانحن هو الاول لكن المعنى التركيبي غير المعنى الافرادي كما ان مدلول القائم حقيقة نسبة القيام الى الفاعل ومدلول زيد قائم نسبة حقيقة الى خصوص زيد عادة كثيرا ما يذكر في كتب الرجال ان فلانا مولى فلان او مولى على سبيل الاطلاق وهو يطلق باصطلاحهم على معان الاول المعتق بالكسر اعني جعله عضوا مولاه وبمثال الذي لا نسبة المولى من اعلى والثاني المعتق بالفتح فاذا اضيف وجعل خبر مولى له وبمثال المولى من اسفل وبمثال المشترك بين المولى من الزين والثالث الحليف وهو قوله المولى الحلف بالكسر واصل المعاقدة والمعاهدة على التعاضد والتساعد والاتفاق ومنه الحديث حالف رسول الله صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والانصار مرتين اي اخا بينهم كما اذا حالف احد اخر صار كل منهما مولى الاخر الحلف والرابع الملازم للشخص كما نقل عن بعضهم انه مولاه بالملازمة كما قيل في قسم مولى ابن عباس الازدي الباهلي والخامس غير العربي الحالص بمثال فلان مولى فلان يعرف في مصر بح الدرابة والثامن المولى بالاسلام على يد اخر كان مولاه بالاسلام ذكر هذه المعاني في الثالثة شيخنا الشهيد الثاني في ح الدرابة وقال انه والغالب مولى العتاقة وقال ايضا ان المولى بمعنى غير العربي الحالص ايضا كثير وقد نقل بعض مشايخ والدي قدس سره في تاليف على بمثال لمنهج المقال انه قال والاكثر في هذا الباب اراده معنى الغير العربي الحالص وههنا معنى سابع ايضا ذكره بعض قدماء شراحنا وهو النزيل بمثال مولى الفلاني اي نزيلهم فائدة كثيرا ما يقول ارباب الرجال في حق شخص انه اسند عنه وقولون ايضا لا بأس به وفي معناهما خفاء اما الاول فقيل ان معناه انه سمع من الحديث وقيل لعل المراد انه سمع منه على سبيل الاستناد والاعمال والاكثر من سمع منه الحديث ليس من اسند عنه اي لا يقولون ذلك في حقه وحكى عن الفاضل المولى محمد تقي المجلسي ان المراد انه روى عنه الشيوخ واعتمدوا عليه قال وهو كما تشاهد قول ويمكن ان يكون المراد انه روى عنه الحديث مسندا الى المخبر واسند الحديث عنه وبواسطته الى المخبر فكانهم اعتمدوا على اسناده فاسندوا الى من يسند عنه وفيه ان الرواية اليه واما الثاني فقيل معناه انه لا باس بمذهبه وقيل انه لا باس برواياته قبل الاول اظهر ان ذكر بطه والاظهر منه انه لا باس به بوجه من الوجوه وكيف كان فلا شك في افادته تمامدحا كما هو المشهور وعلى ما قيل او يظهر من العلامة انه يفيد مدحا مسندا به وقيل افاده التوثيق واستقربه صاحب منهج المقال في رجاله الوسيط على ما حكي عنه وقيما قيل بعد ام افاده المدح ايضا وهو ليس ببعيد فائدة هل الاصل في شهادة العدلين وجوب القبول والعمل بمقتضاها الا ما اخرجه الدليل او عدمه ظاهر اكثر اصحابنا بل صريح بعضهم سيما المتاخرين منهم الاول بل ربما يظهر من بعضهم الاجماع عليه وكون اعتبارها وقبولها ايانا من شرعنا والحكي عن القاضي عبد العزيز ابن البراج الثاني في اخباره بعض المتاخرين وهو الظاهر من غير واحد من مشايخنا المعاصرين حيث لم يعدوا ثبوت الحقوق بقول العدلين من دليل على اعتباره عموما بل اخذ السيد في الذريعة والمحقق الاول في المعارج والثاني في المجعفرية وصاحب الوافية حيث حكموا بعدم ثبوت الاجتهاد بشهادتهما عدم دليل على اعتبارها وكذا على ذلك منذ اعوام كثيرة وعليه ينبغي عدم قبول شهادتهما على تجحش الظاهر وتظهير المتجحش في كتاب مستند الشيعة في عدم قبولها على ثبوت اجتهاد

وقد تقدم ما يتعلق بهذا المقام في الجزء الثاني

المجتهد فيه من المسائل والحق هو الاول لما ذكره من ظاهر الاجماع او تحمل اقوال المسلمين على الصدق او كونها في كل مورد مع ضيق النزاع والخاصمة كما اذا وقع في نجاسة الماء المبيع او تطهيره او في نفوذ حكم مجتهد على شخص بعد حكم غيره ونحو ذلك والتعدي الى سائر الموارد وبعدم الفصل لمنع الاجماع وعدم ثبوت قاعدة الحمل كما ذكرناه في ذلك الكتاب ومنع ثبوت الاجماع المركب بل كل من يمنع اعتبار شهادة العدلين في مورد يقبلها عند التشاجر والتراضي فيه بل لحسنة جعفر بن ابراهيم بن هاشم التي هي صحيحة على الاقوى المذكورة في كافيها وفقيهها في الوافي في باب من اراد ان ما اراده بينه وبين الله من المعاش والمكاسب فيها بسند ما غاب ابو عبد الله عليه السلام ابو اسمعيل في دعوة نائبه بضاعة الى رجل بلغه انه شارب الخمر الف انه ارضاك لذلك ولا ابوك فقال اسمعيل يا ابه اني اراه انه شرب الخمر اني سمعت الناس يقولون فقال يا بني ان الله عز وجل يقول لنبيه كما بنؤمن يا لله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله عز وجل ويصدق المؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم الحديث امرهم بتصديق المؤمنين اذا شهدوا عنده والمؤمنون وان كان جماعتهم والكن عموم المجمل المعرف باللام قابل لارادة الجموع كما ثبت في محله فالمعنى كل مؤمن شهد عندك فصدقه فخرج المؤمن الواحد بالدليل كما بقي تحته الباقي مع ارادة العموم المجموعي منه فلا عدم امكان شهادة جميع المؤمنين عنده من بدو الايمان الى يوم القيامة بل ولا جميع مؤمني عصره ولا اضعافهم ولا ثلثهم بل ولا عشرهم ولا واحد من الف منهم فالمراد اما الاستغراق الافرادي بالمعنى الذي ذكرناه او مطلق الجمع الشامل للثلث وما فوقها او جميع افراد المجموع الشامل للثلث المتعدي حكمه الى الاثنين ايضا بالاجماع المركب المطوي وايضا الحكم متفرع على تحمله سبحانه بؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ويصدق النبي صلى الله عليه وآله وللمؤمنين وهو وارد في تصديق النبي صلى الله عليه وآله بن بغيل وهو كان واحدا وايضا ظاهر ان من اخبار اسمعيل بشرب الخمر ليس الا اثنين او ثلثة يدل على المطلوب ايضا الاخبار الغير المحصورة المصرحة بجواز شهادة المملوك ونفوذها قبل العتق بعده والمكاتب والصبي بعد الكبر واليهودي والنصراني بعد الاسلام والمحجور والاعمى والاصم والولد والوالد والموصى والشريك والاجير والصديق والضعيف الحدود اذا تاب العدل والمولود على الفطرة وغيرها للحد وهي مما لا يحصر كثرة مدونة في ابواب متكثرة وجه الدلالة انها تدل باطلاقها بل عمومها المكاني المفرد المضاف والمعرف على قبول كل شهادة كل من هؤلاء المذكورين سواء كان في مقام التراضي والتشاجر اولا وسواء كان كل منهم منفردا او متعددا اثنين او اكثر خرج المنفرد بما بقي في الاثنين فنادرا ثم قبول شهادة شخص ونفوذها وان كان اعم من ان يجعل عليه امارة للحكم بمقتضاها او علة انتهى خرج علة الا انه ليس المراد كونها جزء لما يفيد العلم قطعا الا لغرض في جزء ما يفيد العلم بين هؤلاء المذكورين وغيرهم ولا معنى للتقييد بما يجدي اكثر هذه الموارد ومن عرفة الصلاح او الجبر بها او العدالة او الفسق او الاسلام او البلوغ او انضمام الغير او كونه مرهبا او تاب او نحو ذلك فيكون المراد اما قبوله من حيث المناسبة او الجزئية لغير العلم وكل من يقول بصلاحيته جزئية العلة الغير العلمية لا يقول باشتراط الاثنين في غير الزنا فيحصل المطلوب بالاجماع المركب الفاقد قبل الشائل والمسؤول عنه في جميع تلك الاخبار انما هو في مقام بيان حكم اخر دون اطلاق الحكم او عمومه فلا يفيد الاصول شهادة هؤلاء في المجمل ولا كلام فيه فلنا مادر في بعض الفوائد المتقدمة فراجعها ان ذلك لا يضر في اطلاق اللفظ المطلق

او القيام على سبيل الاطلاق وانما هو فى بعض الموارد الذى ليس هذا منه وبذكر المطلوب ايضا الاخبار والمذكرة الواردة فى موارد مختلفة ظاهرة فيها لاتتابع فيه او مطلقة الى غيره كوثقة مسعدة كل شئ لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل ثوب يكون عليك فلعله شريف وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او امرأة تحتك وهى اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة والبينة ان كانت حقيقة فيها يظهر وبعلمه التى الان المستعمل فى الاخبار وانما هو فى الشاهد والمزكى فى قبال القاضى وقد كل شئ لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك انه فيه ميتة وصحيحة الحلبى وفيها الماء عندنا فى السوق فتشتريها فتتوضأ منها فاتوضأ حتى يجيئنا لك انها ميتة بعينها ومرسلة يونس عن رواه لاستخراج المحقوق او بينة وجوه بشهادة رجلين عدلين الحديث والمزكى فى كتاب عرض المجالس للصدوق عن الصادق وفيه فمن لم يعرف بعينه يكتب فى بيانه ليشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر الحديث ومرسلة حماد عن الصادق اذا شهد رجل على شهادة رجل ان شهادته تقبل وهى نصف شهادة وان شهد رجلان عدلان على شهادة رجل قبلت شهادتهما وهى شهادة رجل واحد والاخبار الواردة فى الوصية والنكاح والطلاق والحدود والهلال وغيرها والتأييد بهذه الاخبار تارة بكل واحد منها منفردا واخرى بمجموعها باعتبار احتمال اختصاص كل مادة منها وتوى اجتماعها الموجب للاستفراغ الظنى لا القطعى مع انه يثبت من هذه الاخبار حجيتها فى معظم الموارد وكونها معتبرة كلها كما فى الوثائق المحكوم بها فى المرسلة والمكتوب باجمعها كما فى رواية الجالس وغيرها ذلك ويمكن جعلها دليلا تاما ايضا بضميمة عدم الفصل فى بعض موارد وهانعم الاقدر المتيقن من الشهادة ماخوذة من شهد وهى زيادة بمعنى حضر كما فسره به فى المحيط والنهاية الاثيرية والصحاح والقاموس ومجمع البيان ومنه الشاهد بمعنى الاخبار الغائب فى قوله سبحانه وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقوله ثم اشهدوا وذوى عدل منكم وعلم ذكره فى القاموس ايضا وفى تفسير اشهدوا ان لا اله الا الله وفى تفسير شهد الله ومنه قوله سبحانه فشهدان لرسول الله وغاير ذكره ايضا فى القاموس والمجمع وقالوا المشاهدة المعاينة واخرى بمعنى اخبره ذكره فى المجمع ومنه قوله تعالى وما شهدنا الا بما علمنا واضل اخبر عن يقين وعلم فعله فى الكل وبمعنى اخبر عن يقين حاصل بالمشاهدة والمعاينة قاله فى النهاية الاثيرية وقال الشهادة فى الاصل الاخبار بما شاهده وعاينه انتهى ولا يخفى انه ليس المراد منها فى هذا الاخبار احد المعانى الثلاثة الاول وهو ظاهر فهى بكون اثنا بمعنى اخبرا واخبر عن علم او اخبر عن شاهده وحضور والاخير وطى لدخوله فى الاولين ايضا بدل ذلك الاخبار على حجيتها خبره العدل عن شاهده وعيانا ان خصصه الاخبار الآتى للغير كما فسره به فى ذلك شرعا فلا دليل عليه اصلا ولا الواضح كثيرا فى موارد الاستعمال فى كلمات الفقهاء واخبارنا الا كما فى الشهادة على الحزمة والهلال والمكتوب لعل نظره فى المراد من الشهادة فى مقام النزاع والتنازع وكذا الاشتراط فى صدق الشهادة على الخبر المذكور ومقارنته للتنازع لما مر من عدم دليل عليه وعدم مساعدته لكثير من موارد الاستعمال فالثابت من الاخبار وهو حجية اخبار العدلين عن شاهده وعيانا اى الشهادة

المستندة الى احدى الحواس الظاهرة المعبر عنها بالشهادة المحتبة واما اطلاق اخبارهما ولو علنا فلا دليل عليه وجوب قبول الثانية فظهر مما ذكرنا في الفائدة الاولى من معنى الشهادة ان شهادة العدلين الثابتة اصالة الاخبار هما عن امر مخصوص بما كان اخبارا عن حق للغير ولا بما كان عند الحاكم في محل التراضي والتنازع لاثبات حق او نفيه مطابقة او التزاما لهم كل خبر مستند الى الحس والبيان من الرواية والاخبار عن الصنائع والفهم والاحوال والطهارة والنجاسة والعدالة والشهادة فان المخرج الحقوق على الدعاوى وغيرها فيكون الكل منبوذا الا ما اخرجه الدليل ثم المراد بالاستناد الى الحس الاخبار عن الحس هو ما كان كذلك عرفا سواء كان نفس المخبر عنه محسوسا كقولك رايت انه وضع الدينار على يد فلان او سمعته او وضع الكيس على حلقومه فقطعه او الامر المحسوس بحيث يدل على المحسوس بدلالة الالتزام كقولك رايته اعرق يد زيد بالدينار او رايته انتقل ذلك الاعراق والفعل وان لم يكونا محسوسين لكنهما بدلالة التزامية على احداث سببهما الموجب لهما واحتمال الاشتباه في التسبيب بعد دلالة الشاهد غير مضر كما لا يضر احتمال الاشتباه في الوضع على المحلوم الا اذا كان المخبر ممن يحتمل في حقه الاشتباه في الاسباب فينتفي دلالة الالتزامية فيتفرع عما اداه من سبب الفعل وبالجملة المعتبر انما الاخبار عن المحسوس او عما يدل عليه دلالة التزامية ولا يلزم في صدق الاخبار عن الحس كون المخبر عنه بتمام اجزائه محسوسا بل هو غير ممكن غالبا او دائما فان الاخبار عن رؤية زيد لا يتم عن غير محسوس ايضا وهو دخول زيد بل اللازم كونه محسوسا عرفا ان امكن او متفقا ما يترتب احداثه على المحسوس من غير احتمال الاشتباه وخطاء فيه عادة انما طهارة وفي حق ذلك المخبر بخصوصه فان المخرج يستند الى الحس عرفا ويقال عرفا انه اخبار عن مشاهدة وحس فلو قال الشاهد رايت شعر زيد موضوعا انه اخبار عن المحسوس وان لم يكن الموضوع محسوسا حقيقة بل هو امر وجداني ومثله ما اذا قال العربي الحمار رمى بعمامة الحمار وزيد البحر باشتغال ذمة عمرو بقبول منه مع ان المخبر عنه عربي والمسموع فارسي وفهم المطابقة وجداني ومن هذا القبيل اخبار اهل الخبرة عن قيمة الاجناس اذا اخبر بالمحسوس فيقول سمعت الناس يرادون هذا الجنس بهذه القيمة او يخبرون في شرائها فان المحسوس ليس الا ما سمعه عن الناس ورآى من اشتراء قبل ذلك الجنس واما قيمة ذلك الجنس بخصوصه فيعلم بالمطابقة التي هي ليست امرا محسوسا ومنه اخبار ارباب الصنائع عن الملكات فيخبرون عن كون زيد خياطا او خطاطا او بروبهم انها لهم مكررة واخبار المجتهد عن اجتهاده تنحصر لجزئيات هذه الجزئيات المتكررة المواظبة للقواعد وكذلك بعد في العرف والعادة اخبار عن المحسوس بعد اضافة ما اخبر عن مشاهدة الا اذا ومنه اخبار الطبيب عن حذاقة غيره ولا يبعد شيء من امثالة ذلك من غير اهل الصناعة لامكان الخطاء فيها يتعلق بالوجدان ومنه اخبر شهادة الشاهد بان الملك لفلان كان في يد زيد وكان يتصرف فيه التصرفات الملكية فان كون التصرفات ملكيا امر غير محسوس ولكن بعد ذلك واما الاخبار عن المحسوس عرفا الثالثة فمقتضى عموم حسنة حريز واطلاق اكثر الاخبار الغير المحصورة المشار اليها بعدها وغير ذلك شمول الحكم المذكور اي اصالة وجوب القبول والحجية لشهادة الرجل الواحد ايضا الا ان الظاهر انه مما لا يقبل باحد ان جعل الشهادة مقابلة للخبر اما التخصيص متعلقها بالمعنى او التخصيص بها باستخراج الحقوق ونحو او في مقام التنازع

والوقائع وان جعلت بعضها من الاخبار فربما يقال بانها لا توجب اخبار الرجل الواحد العدل ولو في غير اخبار الاحكام فيستثنى منها الشهادة مطلقا او باحد المعاني المذكورة اما لاجل العموم او الاطلاق المذكور بناء على كون الشهادة مطلق الاخبار او الاخبار الجازم او الاخبار عن الحس بخرج عنها ما خرج بالدليل او لاجل اطلاق معقد الاجماعات المنقولة او لاجل ابية البناء او بعض الاخبار كهو لهم ان المؤمن واحد جماعة وكصحيحة هشام ونحوها والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة وموثقة سماعة قال سئل عن رجل تزوج امرأة او تمتع بها فجاء ثقة او غير ثقة فقال ان زعمت امرأتي بشقة تبلغه او تثق العزل عن الوكالة البينة قال ان كان ثقة فلا يقبل منه وغيره فلك ان تأخذ بقوله ان شاء الله ونحوها مما خرجه الدليل على قبول شهادة الواحد في مقام المنازعات المشروطة فيها التعدد بالاجماع والنصوص ومثل الشهادة على الذنوب المخرجة رواياتها بعرض المجالس المتقدمة والشهادة على البينة المخرجة بالمرويتين في باب التقديم ومثل الشهادة على مطلق اسباب التحريم الخارجة بموثقة سعد الثابتة حيث ان البينة اذا سمعها اللغوي وهو مما يكتفى به النبي وبين ولا شك انه لا يحصل بالشاهد الواحد ومعناها المصطلح في الاخبار وهو الشاهد المتعدد ويدل عليه توصيفها في رواية منصور بن حازم بالجمع حيث قال واقام البينة العدول وقبل جميع المحكوم في الخارجة بمرسلة يونس المذكورة ومثل ذيله الدال الخارجة بالاجماع والاخبار ومثل الشهادة على الشهادة الخارجة بمرسلة ابن ابي عمير المتقدمة وبرواية ابي عيينة بن زياد بن علباء كان لا يجيز شهادة رجل على رجل الا شهادة رجلين على رجل ومثل الطلاق المشروط فيه العدلان بالاجماع والكتاب والسنة ومثل الوصية التي هي ايضا كذلك وعلى هذا فلا بد من تخصيص عموم الحسنة وهو يمكن ان يكون بادراج التخصيص في اطلاق الشهادة وتخصيصها بغير ما ذكر وما لم يذكر من المستثنيات وابقاء المؤمنين على العموم او يكون بادراج التخصيص في اطلاق الشهادة وتخصيصها بغير ما ذكر وما لم يذكر من المستثنيات وابقاء المؤمنين على العموم او يكون بادراج التخصيص في المؤمنين باخراج المؤمن الواحد منهم ولو لغرض النظر عن اولوية الثاني بل لغويته بالاعتبار لزوم الاول اخراج اكثر الافراد قطعا او لا يبقى بعد اخراج المخرجات المذكورة ما يجب فيه تصديق الشاهد الا القليل فيكون الاول مساويا له ولا يكون لاحدهما ترجيح فلا يعلم شمول العموم للشاهد الواحد ولا يلزم مثل ذلك في الشاهدين اذ لو قلنا بالتخصيص الاول لشمل الثاني الشاهدين ايضا وثبت الحكم لهما في مواضع التخصيص بثبوت الحكم فيها للشاهدين بالاجماع والاخبار المتقدمة وبما ذكرنا يظهر ما في اطلاق الاخبار المشار اليها بعد الحسنة مضافا الى انها لا تدل الا على كون شهادة الواحد جائزة او مقضاة او مقبولة وهي اعم من كونها جازمة سببا للحكم او تمامه ولذا قال في مرسلة ابن ابي عمير المتقدمة ان شهادة رجل على رجل مقبولة وهي نصف شهادة والمعارضة فيها باخبار اخر كرواية السكوني عن جعفر عن ابيه ان شهادة الاخ لاخيه يجوز اذا كان مرضيا ومعه شاهد اخر وغيرها واما اطلاق معقد الحلي وهو معتبد المروي في الكافي وباب التنازع عليها فمع انها مخصوصة بالبينة فلا يثبت بها الاصل واما ابية البناء فضعف لانها على تقدير الحجية الواحد في مواضع مبين واما المؤمن واحد جماعة فالمراد به غير معلومة الاعتبار وايضا معنى المؤمن وحده اي الغير المنضم مع غير المؤمن لا المؤمن الواحد فلو دل لكان

بالاطلاق والعموم المعلوم خلافهما مما ذكر وايضا المراد من الحجب غير معلوم واراده حجب قوله واخباره غير معلومة واما صحيحة هشام الواردة في عزل الوكيل فهي مخصوصة بمورد خاص ان علمنا بها يكون مخصوصة به فلا يفيد الاصل اصلا واما موثقة سماعة فغير صريحة في النهي عن قبولها لامكان ان يكون المراد بالحجة احيانا طلاق امرأة الغريم مع انها معارضة بموثقة مسعدة الصريحة في انه لا يقبل بدون البينة وبالجملة الاعتماد على مثل هذا الاصل لاثبات حجية اخبار العادل الواحد على سبيل الاطلاق لا يكون اصلا صحيحا في الموارد المجردة الرابعة مما ذكر كان حكم الرجال واما المرأة فالاصل فيها الاربع منع حجية الاما اخرجه الدليل واما ما دون الاربع فالاصل عدم الحجية الا في مواضع خاصة اما الثاني فللاصل وعدم الدليل واما الاول فلرواية عبد الكريم بن عتبة بضم عن ابي بصير قال لا يجوز شهادة المرتد والمرتدة والمرأتان اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للأزواج اركان البداة والتبرج الى الرجال في اندياتهم وجه الاستدلال انها تدل على قبول مطلق شهادة المرتد ولكن القبول على ما عرفت انما هو من جملتها تمام السبب وجزئها ولكن السببية في المجموع معلومة واذا انتفى بعضها الاجماع المركب ينتفي المطلوب لان كل من يقول بحجية خبر المرتد في موضع لا يقول به الا باشتراط الزيادة على الاربع الخامسة فتثبت المسألة بوجوب قبول شهادة العدلين فاعلم ان ذلك انما يكون فيما يترتب عليها اثر ويتبعها حكم ان شهد اثنان عنده او لغيره واما ان لم يكن كذلك فلا معنى لقبوله وحينئذ فلو شهد عدلان بانا كنا البارحة خبزا او بانا ثيابا وكان الطواف في القرية الفلانية بادية او خربة او زيد من غير ان يترتب على هذه الاخبار اثر لم يكن واجب القبول ولا يجدي ولا معتبر اذ ليس ذلك الاخبار موارد لهذه الاوصاف وانما هي عوارض لما يترتب عليه اثر ثم ذلك الاثر المترتب على شهادة تارة يكون اثرا خاصا او مخصوصا بغيره واثرا في حق الغير كذلك واثر يعود الى الغير فالاول كان شهد عدلان عند احد انك نذرت في ايام الماضي ان تصوم شهرا مثلا ولم يكن المشهود عنده مذكرا لذا وشهد طبيبان عدلان عنده ان علاجك منحصر في الخمر مثلا وان الصوم يضر لك والثاني كان شهدا عنده بان زيدا اعترف باستئناف الفسه لعمرو بالمبلغ الفلاني او مات مورثك فلان او علاجك فلان منحصر بالخمر او بضرره الصوم او نذر ان صوم او ان يعطي دينارا لزيد والثالث كان شهدا عند بزيادة الطلاق او دون زوجة المرأة الفلانية فانا سلمنا في حق المشهود لجواز ان تزوجه المرأة وفي حق المرأة كونها امارة لنفسها وفي حق سائر الرجال لجواز ان تزوجهم اياها او ان ما في يد زيد مما لعمرو واثر في حق زيد وعمرو وظ في حرمة ابتياعه من زيد الى غير ذلك فما كان من الاول يترتب عليه تمام اثره ويجب على المشهود له العمل بما شهد اعنده ان كان مقتضاها واجبا وبحسب ان كان مستحبا وهكذا وما كان من الثاني لا يترتب عليه الا ثبوت المشهود به عند المشهود عنده وصيرورته كمعلوم واما اثره المترتب عليه في حق الغير فلا يترتب عليه اصلا الا اذا كان المشهود عنده ممن يكون الثبوت عنده معلوما حجة على الغير ويلزم على الغير اتباعه ومتابعته معلوما تاما معظما او في حدود خاصة او حالة مخصوصة فيترتب عليه ح الاثر في حق الغير ايضا لان الاصل عدم حجية علم احد على غيره فكيف بالثابت عنده بما لا يفيد غير الظن غالبا واما كان من الثالث يترتب عليه اثره في حق المشهود عنده مطلقا دون اثره المترتب عليه في حق الغير الا مما ذكر من كون المشهود عنده واجب الاتباع للغير وكان حكمه نافذا عليه ملزما له للاصل المذكور فان قيل اذا كان الاثر المترتب في حق الغير

مع فقد الاول منكرا فيجب على الشهود عند حمل الغير على فقد الوالد عليه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانهما لما لم يعلم احد شيئا او ثبوت عنده لا يعرف ذلك الشيء معروفا ولا منكرا على الغير الذي لم يثبت ذلك عنده فلا وجوب على الفاقد ولا على الغير شيء من ذلك الباب فلو راى احدهما هلال شهر رمضان يجب عليه الصوم ولا يجب على من لم يره حتى يامره الرائي بالصيام من باب الامر بالمعروف لو كان الرائي مجتهدا الا اذا ثبت وجوب قبول حكم المجتهد في الرؤية ايضا ثم انه خرج من تحت الاصل المذكور الثبوت عند المجتهد في الحقوق المتعلقة بالغير فرضا او نفلا في الدعاوي والخصومات والمنافسات عند ترافعهما اليه بالاجماع والكتاب والسنة وكذا في الحدود والعقوبات فيجب اتباع حكمه فيها على كل احد بعقوله او عليه وكذا في احكام الله سبحانه المستغرقة من اداء الشرعية بالاجماع والنص ايضا فيجب اتباع فتواه على كل من بلغه ويجب على المجتهد الفتوى لمن راى الارشاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك في الحلالات والوقائع النظرية واما الاجتهاد في الضروريات فلا يختص وجوب ارشاده وامره ونهيه بل يجب على الكل بالنسبة الى كل مكلف جاء واتاه في هذه الامور فلم يدل دليل على وجوب اتباع المجتهد وثبوت ما يثبت عند المجتهد ايضا ولم يترتب اثر الامر المتاخر عنده في حق الغير سواء كان مخصوصا بذلك الغير او شاملا له ولم يثبت عنده وعلى هذا فلو شهد عدلان عند مجتهد بان زيدا افطر صوم الغد وهو مؤتمن له لا يجب على زيد صومه ما لم يشهد عنده ولا على المجتهد الزامه بالصوم بل لا يجوز له الالزام ولو شهدا بانه قذف على ما نحسبه والمفتي اذا لم يجد في باستفتاء الا ذمة لم يجز له بذلك لا يجب عليه الزامه ولا يجوز له امره ولا يجوز له شهر به بل يشترط شهادتهما عند المريض ولو شهد عنده باخصاء وعلاج القاذف عن مرضه بالجب لا يجوز له امره ولا يجوز له شهر به بل يشترط شهادتهما عند المريض ولو شهد عنده برؤية الهلال لا يجب على نفسه الصيام او الافطار ولا يجب على غيره من لم يسمع شهادتهما او لم يثبت شهادتهما عنده باستفاضة او شهادة عدلين واخبر محوف بالقرائن لا يجوز له الافطار او الصيام ولا يجب الزام المجتهد غيره على احدهما لا يجوز تجزيء احدهما له ولو شهد احدهما عنده بموت زيد لم يجز له الحكم بجواز تزويج زوجته او تقسيم اموالها لم يشهد عند الزوجة او الوارث وهل يجوز له تزويج زوجته لنفسه او اشتراء شيء من ماله من ورثته الظاهر لا كونه اعانة على الاثم حيث انه غير جائز للزوجة والوارث وكذا لو شهد احدهما ببلوغ الغائب المفقود وجزمهما بالبلوغ ثم لو شهد احدهما بشيء مما ذكر في مقام التنازع والترافع اليه فيما كان الدعوى مسموعة يجب اتباعه في هذه الواقعة بخصوصها ويلزم حكمه على الشرائط المزبورة فلو طلب احدهما له على غيره مؤجلا باول رمضان وادعى الطالب الحلول عليه اولا وادعى احدهما الابراء على بعض الدعوى الطلبية او الاحتمالية كما هو الاظهر عندي وشهد عدلان بالزوجية يحكم على المديون باداء المال ويجب عليه اتباعه ولكن لا يجب عليه صيام ذلك اليوم وكذا على غيره ذلك الشخص من المديونين المؤجلين بهذا الاجل اذا ادى دونهم ولو اداه احد الورثة اخذ ما ادى مورثه الذي عند غيره وادعى عليه الوفاء او احدهما الابراء مورثه واثبته عند المجتهد بشاهدين يجب على الغير اداء المال بعد حكمه ولكن لا يجوز لزوجة الزوج ما لم يثبت عنده الموت وهكذا في جميع الموارد ومن لا يجمع دعوى الطلبية والاحتمالية لا يجوز له الحكم ما لم يدع الزوج او الوارث

علما وعلى ما ذكر لو جاءت امرته عند مجتهد وقال اريد اثبات موت زوجي بشهادة عدلين عندك ليحكم لي بجواز التزويج لم يجز له الحكم بشهادتهما بل الوظيفة ان يأمرها باحضار شاهدين يشهدان عنده بموت الزوج او يرشد الزوجة باستماع شهادتهما ثم يحكم لها بالتزويج او يامرها بالشهادة عند من يريد تزويجها او عند عدلين آخرين يسمعان شهادتهما ثم لكل احد ان يرشد بحمل شهادتهما شاهدا او محضرا بالطريق العمل بها كل من يريد وهكذا في غيرها من الامثلة ولو كانت الزوجة عدمة العلم بان الزوج يحب واثبات الموت للغير فكذلك ايضا فان مجرد ادعائها من غير نزاع ومنازع لا يوجب نفوذ حكم ووجوب اتباعه فان قيل بمكان اثبات وجوب متابعة المجتهد وقبول قوله في امثال ذلك بما دل على وجوب تقليده فلنا العمدة في وجوب تقليده الاجماع والضرورة والخلاف في امثال ذلك بين العلماء معروف ثم التصوير كقبول ابن خطلة والتوضيح الرفيع ودوابه مصباح الشريعة واشباهها والادلة المتقدمة لوجوب متابعته في احكام المعصومين وكيف ما دار بدار ثبات الدلالة الكلية لهذه الثلاثة موجودة من احكامهم والثاني امرنا بالرجوع الى رواة الاحاديث اي من حيث انهم رواتهم واسفارهم المجتهد فيها تخويف ظاهره والثالثة قائلة بان للعوام ان يقلدوه وليس ان لهم تقليده في اي شئ فيه ولا عموم فيه والاطلاق انما يقبل التمسك به لجواز حكم المجتهد في امثال ذلك بمثل فحواهم في الاحاديث المستفيضة المذكورة في باب القضاء المتضمنة لفحواهم ثم افتقارهم بالبيان وفحواهم استخراج الحقوق بارجاعه وعدها شهادة العدلين ولا شك ان جواز ازدواج المرتة مثلا محوطها قلنا الاول منقوض بقوله ثم واضمهم الى اسمى بحلفون فخصصه بالمتارفات اذ هي التي فيها الحلف والثاني لا يدل الا على ان يستخرج الحق بالعدلين وهو مسلم فان الزوجة يستخرج حقها بشهادة العدلين ولا يدل على عموم المستخرج فان قبل سيرة الناس جارية على قبول حكم المجتهدين في امثال هذه الامور فانا نرى العوام والنسوان في بيوتهم يهومون ويظاهرون بمجرد حكم المجتهد بن بالرؤية مثلا فلنا ذلك توهم فاسد جدا فان السيرة اي حجيتها انما تكشف عن قول المعصوم وكيف يكشف السيرة مع عدم العلم بحال اهل العصر الاول في ذلك وما يدريك لعل اكثر الاعصار السالفة فضلا عن اهل عصر علي لفتوى مجتهدهم بذلك وجريان طريقة العوام على حذوهم مع انه ان اريد سيرة الناس في عصرنا من العوام والمخاوص فممنوعة وان اريد سيرة العوام فبعد عدم العلم بحال المخاوص والعلم بحال القيام فاي حجة فيه مضافا الى ان السيرة المدعاة هنا لا تختص بقبول قول المجتهد بل لا تتعدى العوام الى جهة الاجتهاد بل هو موهون ومظنون بحكم امثال الخاطات بل المقطوع من غلبة الغضب المرجات وفساده معلوم قطعا فان قيل كيف يجب على العامي الثالث والرابع في الركعتين قبول قول المجتهد الذي على الاربع ولا يجب قبول قوله اليوم اول الشهر او غدا ان مات واي فرق بينهما قلنا الفرق واضح فان المجتهد اذا ادى قول الامام من شك بين الثلاث والاربع فليس على الاكثر يعلم انه حكم الامام فيحكم بمثله بل هو مخبر بشهادته ومنها هذا الثالث الذي لا سبيل له من افراد من شك ومطابق لقول الامام ان كل يوم شهد العدلان فيه بالرؤية هو يوم الصوم او الفطر لكل احد وكل شخص شهد اليوم فهو مبتدئ يجري المجتهد الحكم في حقه بتبعيته لكل من شهد عنده العدلان فليتأمل فليصلح ما فيه من خبط شهادته المشهود عنده لا غير وليس عند الميت او الطلاق في هذه الليلة مرتبة من حيث ثبات حكم الامام ثم ولا حكم تمام بكونه ذلك من افراده وينطبق عليه بحيث يصح ان يقول النبي عليه وهو انه

قدم ترتب اثر شهادة العدلين المتعلق بعين الغير في المنازعات والدعاوى اذا كان المشهود عنده بحضرة الخصوم
بصورة وقوع النزاع والخاصم والدعوى من المدعي والجحود من المدعى عليه لا لان يجوز الحكم بالبيت بمجرد الدعاء المدعي
واقامة البينة ولو لم يكن نزاع فرضي كما لو باع زيد داره لعمرو واقر به عند جمع ولم يكن منكرا فاقام المشتري البينة عند الحاكم
بذلك فانه يحكم به احتياطا لوقوع النزاع او تعجيزا ولو كان لزيد بن على عمرو وهو في بلد آخر فاداه وبه اقامة البينة
بذلك وثبت عند الحاكم يسعه ان يحكم حتى يحضر به على عمرو ولو مع حضوره بل لا يتكلم في جواز اقامة البينة قبل
النازع قال العلامة في عدة البحث الرابع من الفصل الثامن من المقصد الثاني في مسائل الدعاوى ولو اداه اقامة البينة قبل
اقامة من يناز عه للتعجيل لا لغرض جاز وقال ولده فخر المحققين وجه القرب انه غرض مقصود لانه حافظ للحق على تقدير ثبوت
الشهود وهذا التقدير ممكن في كل وقت فانتصب الحكم الا هب جعل طريق الى اثبات الحق وبعمل العدم لانه ليس بزعم
حقيقة كالنزاع حتى ينهما وقال في شرح الارشاد الغرض التعجيل وان لم يكن خصم وقال في برهان ظفر ابتقديم بينة
ذي اليد حتى في صورة التعاذر فضل جميع دعوته وبينته للتعجيل بل لادعاء الخصم لا لعرف الاصحاب انتهى وذلك مع
اكثر الجمهور مستندا الى ان البينة الاعلى الخصم فطريقان في سبب لفظ خصما والاقرب عندي سماع بينة للتعجيل
قال في بحث القضاء على الغائب منه ولا بد ان يكون معها دعوى مع المدعى على الغائب بينة وبدعوى جحود الغائب فلو اقر
انسحرف لم يسمع بينته الا لاخذ المال ولو لم يتعرض لجحوده احتمل السماع وعدمه ولو اشترى شيئا فخرج مستحقا و
البائع غائب بعث بينته ولو يدع الجحود انتهى اقول مراده من السماع الذي اختلفوا فيه ليس مجرد الاصغاء الى البينة
لانه جائز البتة في كل حال للاصل بل المراد اما الجناية مرادا منها الترتب الاثر او اصل ترتب الاثر اي ثبوت المشهود
به او نفي الاثر المشهود عليه اي جواز الحكم بمقتضى شهادتهم عليه ونفوذ الحكم عليه فان كان مرادهم ترتب الاثر بهذا
المشهود له فيمكن ان يكون الاختلاف في السماع وعدمه باعتبار الاختلاف في اصالة الاعتبار شهادة العدلين وعدمها
فمن يقول بالسماع مبناه على الاصالة يثبت المشهود به وان توقف الحكم بمقتضاها ونفوذه على النزاع ومن يقول
بعدمه مبناه على اصالة عدم الاعتبار فلا يسمع الا فيما ثبت اعتبارها فيه ولم يثبت في بينة الداخل والبينة من
يبتدر من عنده الحق ويمكن ان يكون مبنا الكل على اصالة الاعتبار ولكن من يقول بعدم السماع فلاجل خروج بينة
الداخل ومن لا يجد خصما بالدليل ومن يقول بالسماع فيقول بان ادلة عدم سماع بينة الداخل وغيرها لجاحد خصما
لا بد ان يدل من عدم جواز الحكم بهذا البتوت لعدم التوقف وان كان مرادهم جواز الحكم وعدمه فاصل مراد من يقول
بالسماع جواز الحكم بهذه الشهادة بعد تحقق الخاصمة والجحود لا بالفصل ومراد من يقول بالعدم بعدا العدم فعلا
فجود النزاع لتقبلها او يكون نظر الثاني الى عدم اصالة الاعتبار وقول العدلين او الى خروج بينة الداخل وغيرها لجاحد خصما
بالدليل فلا يجوز الحكم بينهما ثم لعل مبنى النزاع منعوا ثم اقول اذا ثبت اصالة قبول شهادة العدلين بمعنى وجوب قبولها
على المشهود عنده ولزوم تصديقها فترتب عليه ذلك الامر مما لم يكن لها معارض وانما الاثر المتعلق بالغير
اي ترتب نفوذ الحكم على الغير له عليها فقد عرفت ثبوته في المنازعين المتراضيين الى المشهود عنده مع كونه لهذا الحكم

ولكنه يختص بغير البينة الداخل عند الاكثر لاختصاص الاجماع بغير بخصوص النص الدال على ذلك وكذا يختص بصورة كون المقر غير احد المتنازعين لعدم دليل على جواز الالزام والحكم بدون التنازع مثل افض بما هو المتبادر من القضاء على شخص والزامه والحكم عليه وكذا هو المتبادر من مثل قولهم افض بينهم لان الظاهر من القضاء ما بين الخصمين وقوع التنازع بينهم ستمامع شعبه مثل ما اضيفهم الى اسمى يحلفون به وكذا هو المتبادر من قولهم البينة على المدعى واليمين على من انكر او على المدعى عليه مع ان القضاء بالبينة او كون البينة وظيفة المدعى لا يدل الا على القضاء بها في الجملة فيمكن ان يكون بعد التنازع واما ما دل على قبول شهادة العدلين فلا يفيد اذ بعد من يصدقهما الا لزوم الحكم بما فيما يثبت فيه لزوم الحكم ولا يوقم ان قوله ﷺ في حجة سليمان بن خالد الحاكم بينهم بكتاب الله واضيفهم الى اسمى يحلفون به ثم قال احد ثم احلف لبينته انه يدل بالمفهوم على ان من شأنه بينة يحكم له معلم لان المفهوم ان من شأنه البينة لا يحلف عليه واما انه هل يحكم له مطلقا او بعد وقوع النزاع فلا دلالة للدليل فيه بعد ذلك ما ذكروه من عدم جواز القضاء على الحاضر الذي لم يجمع الدعوى لعدم او اختلافه او نحوهما مما لا يسقط ما ذكروه من الزام المدعى عليه التأكد على الجواب وعصوبته على ذلك من غير تعرض للحكم عليه بالبينة اذا كانت هذه امضاء الى ان عدم النزاع اما لعدم المنازع اى عدم كون الواقعة بين اثنين فلم يثبت فيه اصل جواز الحكم والقضاء بل المتبادر من القضاء هو ما كان بين اثنين مع ازادة القضاء متضمنة لقوله افض بين الناس او بينهم وهو انما يكون بين شخصين او ظاهر فيه وتصور الخاصمة والمنازعة وفرض المنازع لا يفيد او لعدم وقوع النزاع وان كان بين اثنين وح لا يجوز القضاء للمدعى لامتناع التمامع عن الاخر لرواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ﷺ قال رسول الله ﷺ اذا تقاضى اليك رجلان فلا تقض للاول حتى تسمع من الاخر فانك اذا فعلت ذلك تبين لك القضاء ولا شك ان بعد امتناع عن الاخر انما يقر فلا حكم بالبينة ح او ينكر فيتصور الجحود والنزاع لا يقال ان ذلك مخصوص بما اذا تقاضى رجلان لا رجل واحد لانا نقول ان العلة المنصوص تشمل الناقص لاحدهما ايضا نعم خرج المدعى عليه الغائب بالنص الدال على سماع البينة عليه وبقضي بها مطلقا خرجت صورة اعتراف المدعى باعترافه اذ لا فائدة للحكم والالزام على الشخص بعد اعتراف المدعى لكونه معترفا فيبقى سائر الصور كصورة الطلاق المدعى ولذا حكم في ترجمة بسماع بينة المدعى على الغائب في غير الصورة الاولى بل يمكن التحديث في صورة الاعتراف ايضا اذا اراد المدعى صدور الحكم احتاطا فتامل فحصل مما ذكر عدم مشروعية القضاء والحكم وعدم ترتب اثار الحكم وهو عدم جواز النقض عليه ما لم يكن منازعة بين اثنين الا في الغائب ثم لو اقام احد بينة قبل النزاع فيجوز استماعها للاصل ويجب قصد بها واعتماده وقوع مقتضاها والاخبار عن ثبوته وضبط الحاضرين لزمان وقوع المنازع وح يجوز بمقتضى الشهادة المتقدمة اذا كان المشهود عنده مذكرا لها اذا ثبت الشهادة عنده بما يثبتها والله العالم

فائدة اعلم انه يشبه كثيرا وظيفة الحاكم في الحكم بين المتنازعين اذا كانت الواقعة خلافية ونزاع الخصمان فيها لاجل اختلاف المجتهدين في المسئلة والتحقيق في المقام انه اذا كان نزاع المتخاصمين المترافعين عند حاكم في امر لاجل اختلاف المجتهدين فيه كان نزاع الولد الاكبر مع غيره في اخذ

المجوة مجانا او بحساب اوثمنا وفيما يجوز ارادة هي احد الشركاء الثلاثة الشفيع وانكرها الاخران او تنازع المتبايعان في مجانا المبيع وعدمها او تنازع البكر والبها الاستقلال في العقد وعدمه او تنازعا في بدء جنابة اختلفا لعلماء في مقدارها الى غير ذلك يجب على الحاكم المرافع اليه الحكم في الواقعة بمقتضى رأيه وفتواه اجماعا لانه حكم الله عنده في حقه وفي حق كل من يتعلق به او ينازعه لا بمجرد تقليد احدهما مجتهدا اخر يخالف رأيه رأي ذلك المجتهد او كونه مجتهدا اخالفا لذلك المجتهد اذ لا يثبت مزاد لوجوب عمل المجتهد باجتهاده او المقلد باجتهاد مجتهده الوجوب في ترتب الاثر حينئذ موضع نزاع حتى يحتاج لوجوب ذلك الغير على اجتهاده مخالف لاجتهاده والحاصل ان الثابت بالبرهان بعد من ترتبا اثر اجتهاده او تقليد غيره هو هي نفسه مما ليس له مزاحم من حقوق الغير والافاد ليس ثم المراد برأيه وفتواه ليس هو فتواه في جميع اجزاء الواقعة المتنازع فيها فانه قد يكون فتواه فيها وجوب البناء على فتوى غيره في جزء منها فيجب اتباعها فان فتوى كل مجتهد صحة على كل مجتهد انفراده مقلده اذا بناء على رأي ذلك المجتهد الاخر وعمل به فيجب الحكم بمقتضاه لو كان كذلك فقد يكون الواقعة بحيث لم يتحقق من احد المتنازعين فيها بناء على امر تقليد مجتهد فيجب فيها الحكم في اصل الواقعة بمقتضى فتوى الحاكم ورأيه فيها وقد يتحقق فيها بناء على امر تقليد غيره فيجب الحكم بمقتضى ذلك البناء لان فتوى الحاكم ايضا على صحة ذلك الامر وترتب الاثر عليه فاذا تنازع شخصان في اصل الحجوة مجانا او بازاء ارثه ابتداء قبل بناءها على تقليد مجتهد يجب على الحاكم المفتي لاخذ مجانا الحكم بها ولو كان المتنازعان مقلدين لمجتهدين يعطيها بازاء الارث عملا بها في الواقعة واخذ الكبير بازاء ارثه بتقليد مجتهده واعطاء سائر الورثة بازائه ايضا بتقليده ثم تنازعا فيها بعد ذلك عند الحاكم المذكور يجب عليه الحكم بكونها بازاء الارث لاجل انه فتوى مطابق لاجل انهما قلدا المجتهد الاخر وعملا به وانتقل المحجوة بازاء الارث الى المحجوة وما بازائه الى سائر الورثة وفتوى الحاكم ايضا على الانتقال المذكور بالتقليد المذكور ويوقف رفع الانتقال الى تأمل اخر فحكم بمقتضى هذا الفتوى وبازاء الارث وكذا لو كان المتنازعان في الشفعة مقلدين لمن يرى الشفعة في الشركاء الثلاثة فلو تنازعا قبل بناءها على اخذ الشفيع المشفوع بتقليد مجتهده وتراضيا عند من لا يرى ثبوت الشفعة فحكم بالشفعة ولو بنيا الامر على تقليد الاول واخذ الشفيع المشفوع بتقليده ورضي به الشريك بتقليده ايضا ثم تنازعا عند قاض يرى الشفعة يجب عليه الحكم بكون المشفوع لاخذ الشفعة لانه اخذه بتقليد من يقول بثبوتها واعطاء الشريك ايضا بتقليده فصار المشفوع ملكا للشفيع بفتوى ذلك المرافع اليه ايضا فحكم بمقتضاه وكذا لو باع شخص الصيد المقتول بالحرم لاجل كونه مذكى عنده بفتوى من يرى حليته واشتراه المشتري ايضا بتقليده واجرى العقد ثم وقع التنازع بينهما وتراضيا عند من لا يرى حليته يجب عليه الحكم بصحة البيع لان فتواه صحة بيعه للمجتهد المفتي بحليته وطهارته والمقلد وقع ذلك من المتبايعين الكذابين فيكون صحيحا ممضى عندهما وهكذا في جميع الوقايع ثم شرط في الحكم بالقصة في تلك الموارد وعمل المتنازعين بما يقتضي فتوى المجتهد الاخر ولا يكفي تقليد احدهما فيها بكونا الامر بين اثنين ثم لو لم يكن الواقعة مما يكون الاثر المترتب على العمل بين المتنازعين يكفي تقليد احدهما كما لو عقد البكر او الولي فلو عقدت البكر نفسها للزوج بتقليد مجتهد يرى استقلالها وقبلها الزوج بتقليده ايضا ثم تنازع الولي عند من يرى

استقلالا يجب الحكم بمقتضاه لان الولد في اثر العقد الذي هو حلية البضع ولا يحتاج تقليد البكر الى رضى الولد ايضا ولو كان الحاكم في الامثلة المذكورة في المعاملات ممن لا يقول بلزوم التقليد في المعاملات بل يكتفي بالمطابقة لرأي مجتهد فبنى المتنازعان الامر او كلا على احد الطرفين يجب على هذا الحاكم الحكم بمقتضاه على رأيه ايضا وكذا الواقع بالتقليد الاولى على العمل وقد ابعد العمل ايضا وهكذا والمحصل انه يجب على الحاكم المرافع اليه ان يخرج او لا فتواه في تلك الواقعة المتنازع فيها ويحكم بمقتضاها سواء كانت مطابقة لفتواه في جزء الواقعة او لا فيرى انه اذا سئل عنه ان ما رآه في المجهوة اذا تنازع فيه الورثة فتى رأيها يعطى مجانا فيحكم به في الواقعة اذا تنازعا قبل رضاء الطرفين برأيها على تقليده اذ ليس الواقعة جزء آخر ولو تبين ان المتنازعان فيها على تقليد من لا يرى مجانا فيريد في الواقعة جزء اخر ان التنازع انما هو في المجهوة التي يبنيانها الامر على تقليد ويرى انه اذا سئل عنه ما رآه في المجهوة التي اخذها الاكبر مجانا بتقليد من يراها كذلك واعطاها سائر الورثة ايضا كذلك فعلى يصير بالاحلال لا يبقى بانهما لا يجب الحكم به في المرافعة ايضا ولو سئل انه لو اخذها الاكبر بتقليد من يراه مجانا ولكن لا يرضى به الباقون فهل يبقى بانه لا يكفي تقليده فقط ويرى انه اذا سئل بما فوقها في حق اكبرة ذي يجب عينها التخصص بتقليدها من يرى استقلالها انه ينبغي الصحة فيجب على الحكم بها ايضا بعد وقوع العقد ولو فرض ان فتواه على عدم الصحة فيحكم به ايضا ولو تنازع الحاكي والمحق عليه في مقدار الدية المختلف فيها عند حاكم فيجب حكمه بمقتضى رأيه ولا يجدي نفعا بناء احدهما او كليهما على فتوى غيره الا اذا اعملا بها واعطى الحاكي الدية بمقتضاها واخذها المحق عليه كذلك وبالجملة اللازم على الحاكم في جميع الوقايع تصوير فتواه في كل الواقعة اذا سئل عنه فيها والحكم بها فرع لو تنازع المتنازعان في امر قبل بناءها على احد الطرفين بالتراضي او جوا حكم عند فيه وحكم الحاكم بمقتضى رأيه فهل يجوز للمتنازعين بعد البناء على تقليد الاخر في هذه الواقعة لو رضيا ويترتب عليه اثر ام لا الظاهر انه لا استقرار الامر على ما حكم به فلا ينقض فلو حكم الحاكم باجباء متولي الولد الاكبر او بكونه له مجانا بعد التراضي او بسقوط الشفعة فلو تراضيا بخلافه بعد ذلك لم يترتب عليه اثر فلا يصير الاخذ بالشفعة لازما ولا الشيء المبهول لغير الكبير لو اراد وا والقرم احتاج الى عقد اخر فاقل شركة كبيع او صلح او هبة عامة اذكر فيها تصحيح بعض اسماء الرجال والقاسم بهم وكناهم سيما المشهورين منهم بحيث ما وصل الى من السلف الصالحين لئلا يقع الفقيه فيه في الغلط فانه عليه وهن عظيم وموجب لسقوط مرتبته من قلوب الناس بين وشهد بذلك ما جرى لبعض علماء البحرين في محروسة اصفهان صنف غير واحد ان في قريب من ذلك الاوان على ما حكاه والدي القمام طد واقصر فيها غالبا على الذين يكثر ذكرهم في اسانيد الاخبار وابدأ اولا بذكر الاسماء ثم الكنى ثم الاوصاف والالقاب ثم النسب الى القبائل او البلاد وربما اذكر تصحيح الكنى والالقاب والنسب في طي تصحيح الاسماء فان وجد فيه والا فاطلب في طي الثلثة ان كان فيه وبطلب منا ليذكرها من مظانها مرتبا الرجال كايضاح الاشتباه ونهج المقال وغيرهما والله الموفق لكل حال واكتب الراء المهملة بالهمزة والزاي المعجمة بالباء كما هو طريقة الاوباء الاسماء ابان بن تغلب الجريري بالباء المثناة فوقا المفتوحة والنون المعجمة الساكنة واللام المكسورة والباء الموحدة فج وفي الصحاح والجمع تغلب كضرب ابو فيلة والنسبة اليها تغلبي بفتح اللام

اسبيجاب النوالي الكسر بن ويعماه لو الكبرلا نب حرة بن عمرو بكسر بن الجزري بالجيم المضمومة والزاء المفتوحة ثم
الياء المثناة تحتها ثم الزاء ابرهيم بن ابي البلاد بالباء الموحدة المكسورة واللام المخففة والدال المهملة ابرهيم
بن ابي سمال بالسين المهملة واللام مشددة اللام وتخفيف الميم ومنهم من شددها بفتح السين والاول اصح فجيم وفتح ابرهيم
بن ابي بكر محمد بن الربيع يكنى بابي بكر بن ابي سماك بالسين المهملة المفتوحة والكاف اخيرا وقيل اللام انتهى ويحتمل ان يكون
هذا مع ماذكر اولا واحدا ابرهيم بن ابي الكرام بفتح الكاف وتشديد الراء مصغر ابرهيم بن نصير بضم النون وفتح الصاد
المهملة والياء المثناة تحتها والراء مصغر ابرهيم بن مهزم بكسر الميم واسكان الهاء والزاء المفتوحة يعرف بابن ابي بردة
بضم الباء الموحدة ابرهيم بن رجا بفتح الراء والجيم ابرهيم بن ضمرة بفتح الضاد المعجمة وسكون الميم ابرهيم بن عبد وابث
في بعض النسخ الموثوق بصحته بفتح العين والباء والمؤن بن مرار بفتح الميم وتشديد الراء ثم الالف ثم الراء ابرهيم بن نعيم
مصغر احمد بن ابي بشر بكسر الباء الموحدة وسكون الشين المعجمة احمد بن ابي عوف بفتح العين احمد بن اصفهبذ بفتح الهمزة
واسكان الصاد المهملة وفتح الفاء واسكان الهاء وفتح الباء الموحدة والذال المعجمة احمد بن حاتم بن ماهويه بفتح
الهاء وفتح الواو وسكون الياء المثناة تحتها احمد بن الحسن القزاز بالقاف والزائين المعجمتين بينهما الف احمد بن رباح
بالراء المهملة والباء الموحدة وفتح احمد بن رزق الغمشاني بضم الغين المعجمة والشين المعجمة وقف بالراء المهملة ثم الزاي
المعجمة ثم الفاء وفتح احمد بن صبيح بالصاد المهملة المفتوحة والباء الموحدة والياء المثناة تحتها والحاء المهملة مصغر
نوح ومنهم من ضم الصاد وفتح الباء وهو تصحيف احمد بن ميثم بكسر الميم والياء المثناة تحتها وفتح المثلثة كذا في ح
وقال في اللباب بوزن احمد بن ميثم بكسر الميم واسكان المثناة تحتها وفتح المثناة فوقها انتهى ولعلهما متغايران
احمد بن عبدوس الحلنجي بضم العين المهملة واسكان الباء الموحدة وضم الدال ثم السين المهملة بعد الواو والحاء المهملة
المضمومة واللام المفتوحة والنون الساكنة والجيم احمد بن عايذ بالياء المثناة تحتها والذال المعجمة احمد بن جليس بضم
الجيم وتشديد اللام المكسورة واسكان الياء المثناة الدورقي بالدال والراء المهملتين وفي القاموس الدورق بالفتح
قرية بين تستر ورامهرمز وكذا احمد بن علوية بفتح العين المهملة وفتح اللام وكسر الواو وتشديد الياء المثناة تحتها
ح احمد بن علي الخضيب الايادي الخضيب بالخاء المعجمة المفتوحة والضاد المعجمة المكسورة والياء المثناة تحتها ح وفي ص
الايادي بكسر الهمزة عوض سعد احمد بن عطي الصوفي بالصاد المهملة المضمومة احمد بن وهب الجزري بالجيم والراء المهملة
قبل الياء وبعدها احمد بن يحيى الاودي بفتح الهمزة واسكان الواو وبعدها دال مهملة ح وقيل بفتح الهمزة والواو
والظاهر ان الواو عطف على الفتح دون الهمزة احمد بن محمد بن سيابة بالسين المهملة المفتوحة والياء المثناة التحتانية
المشددة والراء المهملة بعد الالف ح احمد بن محمد بن مسلمة بفتح الميم قبل السين المهملة والهاء اخيرا ح احمد بن يحيى
المخارجي بالخاء والزاء المعجمتين والجيم ح احمد بن علي الفائدي بالفاء والياء المنقطة تحتها نقطتين بعد الالف و
الدال المهملة ص احمد بن بطة بالباء الموحدة والطاء المهملة ص وفي ح في محمد بن جعفر بن بطة بضم الباء الموحدة
وتشديد الطاء المهملة وعن فخر المحققين بضم الباء الموحدة وتشديد الطاء وقال شيء الوجهان عن والدي

أدهم بن محرز بضم الراء وسكون الحاء المهملة وبعد الواو زاي وسماه في القاموس أسامة بضم الهمزة علم الأسد أسد بن عمرو بالسين المهملة المضمومة ثم الفاء أسحق بن إبراهيم الحنيني بالحاء المهملة المضمومة والنون المفتوحة بعدها ياء مثناة تحتانية وبعدها نون فتاء أسحق بن جرير بالجيم المفتوحة والراء المهملتين بينهما ياء مثناة تحتانية ساكنة أسحق بن أبي فروة بالفاء المضمومة والواو الساكنة والفاء المضمومة والنون قبل الألف إسمعيل بن إبرهيم بن بزة بضم الباء وفتح الزاي المعجمة والهاء وقيل فتح الباء المعجمة والزاي المخففة وفي آخرها تاء التأنيث المفردة وفتح الراء المهملة وقيل الشهيد بفتح الباء الموحدة وتشديد المهملة وفي نسخة أخرى بضم الموحدة وتشديد المهملة وأعربه في بعض النسخ الصحيحة ظاهر بضم الباء الموحدة وإسكان الهاء وفي بعض النسخ بضم الباء الموحدة وفتح الراء المهملة وبعدها هاء تأنيث إسمعيل بن ربيع بالباء الموحدة والزاي المعجمة المكسورة والباء المثناة تحتها إسمعيل بن شعيب القرشي بالسين المهملة المفتوحة ثم الراء المهملة ثم الباء المثناة تحتها ثم السين المعجمة آخر بفتح الهمزة والسين المهملة الساكنة والباء المثناة المفتوحة والنون إسمعيل بن علي الخي بفتح السين المهملة وكسر الميم المخففة وفي آخرها الياء المثناة تحت المشددة إسمعيل العبشمي بالمهملة ثم الباء الموحدة ثم الشين المعجمة إسمعيل الخبيزي بالخاء المعجمة المفتوحة والباء المثناة تحتها الساكنة والباء الموحدة وقيل بالجيم المضمومة والفاء المفتوحة والنون بعد الياء هذه إسمعيل بن عبد الرحمن السدي بضم السين المهملة وتشديد الدال قيل اسمه بن بنانة بضم النون وبردوا الاسكاف بضم الباء الموحدة بعدها مثناة فراء فاحد بن بطة البراء بن عازب بالعين المهملة والزاي المعجمة بزي بضم الباء الموحدة وفتح الزاء المهملة وإسكان الباء بريد بن معوية بضم الباء الموحدة وفتح الراء المهملة بسطام بكسر الباء الموحدة بيان الذي لغته الضم ثم بضم الباء الموحدة ثم النون بينهما الالف هذه وفتح الطبقة التي بالياء المثناة تحتها بعد الباء الموحدة بيان الجوزي الباء الموحدة المفتوحة والباء المثناة تحتها والنون بعد الالف والجوزي بفتح الجيم والزاي المعجمة فجدار بضم الباء الموحدة ثم النون الساكنة والدال المهملة والراء آخرها بجيه بضم الباء الموحدة وفتح الواو وإسكان الباء المثناة تحتها البادي بكسر العين المهملة والدال بعد الالف وفي بعض الباء الموحدة وسكون الراء المهملة وفتح الباء المثناة تحتها تربع بفتح الباء الموحدة وكسر الراء المعجمة وحكام بفتح الباء الموحدة وتشديد السين المهملة بشر بن رطاة بضم الباء الموحدة وإسكان السين المهملة بروج بضم الباء الموحدة وضم الراء المعجمة وإسكان الواو المهملة والجيم اخبارها صدوق في الايضاح بفتح الباء وضم الراء وإسكان الواو بشار بن بشار الضبعي الاول بالباء الموحدة والشين المعجمة المشددة والثاني بالباء المثناة تحتها والسين المهملة والضبعي بخلاف كلام العلامة في الايضاح فضبطه بضم الضاد المعجمة في ترجمة بشار وفتحها وضم الباء في ترجمة أخيه سعيد وهو الذي ضبطه غيره ومنهم المنذري في الاكمال بكر بن بكير مصغرا الفاندي بالفاء المعجمة والدال المهملة بكر بن خناس بالجيم المفتوحة بشر بن سلمة بفتح الميم وسكون السين المهملة بسطام بن المحصين بالحاء المهملة المضمومة والصاد المهملة المفتوحة والباء بعدها ساكنة جندب بالجيم المضموم والنون الساكنة والدال المهملة المفتوحة والباء الموحدة جناده بالجيم المضمومة والنون والدال المهملة بعد الالف جندب بن جناده هو ابوذر الغفاري وقيل جيرو بالجيم المفتوحة والراء المهملة والباء

الحاء المهملة

المشاة تحتها ثاء المهملة ساكنة وجيم مفتوحة وهاء ساكنة بعدها حاء مهملة جراح الترواسي بجيم مفتوحة فراء مهملة مشددة وألف وحاء مهملة ثم ذال معجمة جراح المدائني بفتح الجيم وتشديد الراء المهملة وألف وحاء مهملة بعدها ألف ثم سين مهملة جراح بن مليح بفتح الميم والدال المهملة والباء المشاة تحتها بعد الألف ثم النون مجدر بالجيم المفتوحة والحاء المهملة الساكنة والذال المهملة المفتوحة والراء المهملة جحيلة بالجيم والباء الموحدة واللام المفتوحة مع تخفيف اللام جعفر بن بشير بفتح العلم بالباء والفاء والحاء المهملة وقبل الفاء العلم بالقاف المضمومة والفاء المشددة وقبل تحتها العلم بالنون والفاء والحاء المهملة جدلطان بالجيم المضمومة والدال المهملة الساكنة جعفر بن محمد بن حكيم بفتح الحاء المهملة جعفر بن محمد بن رياح بالباء الموحدة وجلبة بالجيم المضمومة ثم اللام ثم الباء المفردة جلبة بن رواج بفتح الجيم ورواج بالراء المهملة وتشديد الواو والجيم اخبرا جلبن هذه في احمد بن جلبن جهيم مصغرا حارث بن عصبة بالعين المهملة المضمومة وفتح الصاد المهملة حجة العمري بفتح الحاء المهملة ثم الباء الموحدة المشددة والعمري بفتح العين المهملة وفتح الراء المهملة بعدها النون فتح حجر بن زايدة بضم الحاء المهملة واسكان الجيم والراء اخر اح حجر بن عدي بضم الحاء المهملة وفتح الجيم بعدها الياء المثناة تحتها وفتح الباء الموحدة واسكان الباء المثناة تحتها والشين المعجمة ترجمنا السين بالحاء المهملة المفتوحة والراء المهملة والباء المثناة تحتها والزاي المعجمة الحسن بن حرزاذ بالحاء المعجمة المضمومة والراء المهملة المشددة والزاي والذال المعجمتين بينهما الف ثم ضم وفي ذة بالراء المهملة الساكنة بعد الحاء الحسن بن الزبرقان بالزاي المعجمة المكسورة والباء الموحدة الساكنة والراء المهملة المكسورة والقاف والنون اخر اح الحسن بن ذكوان بالذال المعجمة المفتوحة الحسن بن السري بالسين المهملة المفتوحة الحسن بن ظريف بالظاء المعجمة المفتوحة والراء المهملة المشددة والفاء ح الحسن بن عبد الله بن محمد بن عقيل بن ابي طالب بالعين المهملة والقاف المشددة والحاء المهملة ضح الحسن بن علي بن سبرة بفتح السين المهملة واسكان الباء الموحدة والراء المهملة المفتوحة الحسن بن قرامة بضم القاف الحسن بن شبيب بالمعجمة المفتوحة والباء المشاة تحتها المشددة والباء المشاة تحتها الخفيفة ح ضه وفي ذة بضم الميم الحسن بن اشكيب بالهمزة المكسورة والشين المعجمة الساكنة والكاف والباء المشاة تحتها والباء الموحدة ح الحسن بن بشار بالباء الموحدة والشين المعجمة المشددة الحسين بن بهيم مصغرا ح ضه الحسين بن الحكم الحبري بالحاء المهملة المكسورة والباء الموحدة المفتوحة والراء المهملة الحسين بن السري بالسين المهملة المفتوحة والراء المهملة الحسين بن فهم بفتح الفاء واسكان الهاء ح الحسين بن عبد الله الغضائري صاحب الرجال المشهور الغضائري بالغين المعجمة والضاد المعجمة بينهما الف ثم الراء ثم الباء المثناة تحتها الخفيفة ثم الالف ثم الزاي المعجمة والراء المهملة بعد الالف بلا فصل انتهى فيكون الغضائري الحسين بن عبيد بضم العين واسكان الواو وفتح الدال المهملة والراء المهملة اخر اح الحسين بن مكاح بالباء المثناة تحتها الخفيفة المشددة بعد الميم المفتوحة والحاء المهملة اخر اصه الحسين بن ظريف بالظاء المعجمة ص الحسين بن نوبة بفتح الميم وتشديد الباء المثناة فوقها واسكان الواو والباء المثناة تحتها الخفيفة ح الحسين بن احمد بن المغيرة بضم الميم وكسر الغين المعجمة صنف بالمهملتين

مصغرا وفي صه بالحاء المهملة والصاد المهملة في ترجمة محمد بن حمران بن الحاء في الميم المضمومة والحاء المهملة صه جعفر بن سوف بضم السين المهملة واسكان الواو وفتح الفاء حكم بن حكيم مصغرا صح حكم بن عتيبة بالتاء المثناة الفوقانية والباء المثناة التحتانية ج وفي صه بضم العين المهملة حكم بن الثنان بفتح الفاء وتشديد الباء المثناة التحتانية والنون المثناة الفوقانية ح وفي حواشي النسخ المصنف بفتح الفاء وتشديد المثناة فوق قبل الالف وبعدها خاء معجمة ان بضم الحاء المهملة ذكره في الايضاح في ترجمة سعيد بن حمران ومحمد بن حمران حماد بن صفحة بالصاد المهملة المفتوحة والحاء المهملة بعد الميم صه وفي صحة بالمهملة وسكون الميم والحاء المهملة حمدان بن الحماة بضم الميم والسين المهملة والفاء ح حميد بن الشيخ حميد مصغرا بالياء المثناة والنون بعدها المشددة صه وذا في بعض حواشي النسخ منقولا عن الايضاح المكتوبا بالباء المثناة الفوقانية بعد الميم المضمومة ثم النون المشددة ولكني ما وجدته في نسخة الايضاح التي كانت عندي حنان بن سدير بفتح الحاء المهملة وتخفيف النون بعدها وبعد الالف نون ابن وسدير بالسين المهملة المفتوحة والراء اخر احيان الشيخ بالحاء المهملة ثم الباء المثناة الفوقانية حنظلة بالحاء المهملة المفتوحة والنون والظاء المعجمة المفتوحة حوشب بالحاء المهملة المفتوحة والواو والشين المعجمة والباء الموحدة ح خالد بن يحيى الجواز بالنون المفتوحة والجيم والباء المثناة التحتانية والحاء المهملة الجواز بالجيم والزاي المعجمة فضله الشهيد الثاني عن كتاب الشيخ كذا في نهج وبالجيم والنون بياع الجوز في ح والواو مشددة على القدير بن صه خالد بن صبيح بالصاد المهملة المفتوحة والباء الموحدة المكسورة والياء الساكنة والحاء المهملة خالد بن ظهسان بالظاء المهملة المضمومة والهاء الساكنة والميم والنون ح خزيمة بن ثابت بالخاء المعجمة المضمومة والزاي المعجمة المفتوحة صه خطاب بن سلمة بالميم المفتوحة اولا والسين الساكنة المهملة والميم بعد اللام ح خلاد السدي بالخاء المعجمة واللام المشددة والسدي بضم السين المهملة ح خيثمة بالخاء المفتوحة المعجمة والباء المثناة التحتانية الساكنة والثاء المثلثة والميم والهاء ح خزاز بالخاء المعجمة المفتوحة ثم الباء المثناة التحتانية الساكنة والزاء المهملة والالف والنون خفاف بزايماء بضم الخاء المعجمة ثم الفاء المخففة ثم الالف ثم الفاء وايماء بكسر الهمزة بعدها تحتانية ثم ضد الخاء المعجمة مصغرا خالد بن يزيد بن جبل وخالد بن يزيد بن ابي يزيد الاول بزيد بالزاي المعجمة والثاني بزيد بالزاء المهملة وذال بالدال المهملة المفتوحة والنون الساكنة والدال المهملة ف احمد بن المحسن داود بن بلال بن أحيحة بضم الهمزة والحاء المهملتين بينهما ياء مثناة تحتانية فجيم داود بن ذؤيب بالزاء المعجمة المضمومة والهمزة الساكنة بعدها والباء الموحدة صه وفي ح بالزاي المعجمة المكسورة داود بن سليمان الخاء بالحاء المهملة المفتوحة والميم المشددة والراء المهملة بعد الالف داود الرقي بالراء المهملة والقاف داود بن المحصن مصغرا داود بن مرجان بكسر السين المهملة واسكان الراء والجيم المهملة والالف والنون داود بن كوزه بضم الكاف واسكان الواو وفتح الزاي ح داود بن قرقد بفتح القاف واسكان الراء بعدها القاف ثم مهملة داود بن ماقنة بالميم ثم الالف ثم القاف ثم النون المشددة دارم بن قيصة بالراء بعد الالف بالقاف المفتوحة وكر الباء الموحدة ثم ياء ساكنة ثم صاد مهملة دراج مرفي جبل بزدراج دؤدؤ بالدال المهملة المضمومة والراء المضمومة والسين الساكنة والتاء المثناة فوق فهاء ح دهند بكسر الدال المهملة واسكان العين المهملة وكسر الباء الموحدة وكين

بالذال المعجمة مستقرا وباتى في الالقاب وراج بالذال المهملة اولا المفتوحة وتشديد الواو والجيم اخيرا وقول بضم الذال المهملة والكلام بعد الواو وتيان بضم الذال المعجمة واسكان الباء الموحدة وفتح المثناة تحتها والنون اخيرا وتريح بالذال المعجمة المفتوحة والراء المكسورة والباء المثناة التحتانية والحاء المهملة الخاء في بفتح الهيم كما في الايضاح وربيع المسكين بضم الهيم وفتح السين المهملة وتشديد اللام المكسورة ح ورباط بالراء المهملة المكسورة والباء الموحدة والطاء المهملة ح وربعي بكسر الراء المهملة ثم الباء الموحدة ثم العين المهملة وفي جامع الاصول بكسر الراء وسكون الباء الموحدة وكسر العين وتشديد الباء وربيع بزيم بالحاء المعجمة المضمومة والباء المثلثة قبل الباء المثناة التحتانية احد الرقما الثمانية قال الكشي عن علي بن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان كذا في الخلاصة وفي بعض نسخ مجمع البحرين في مادة ربع والربيع بزيم بالحاء المعجمة المضمومة والثاء المثلثة بعد الباء المنقطة تحتها نقطتين احدهما الرقما والثماني قال الكشي ولا يخفى ما بين الكلامين من الاختلاف في تقديم المثلثة او المثناة والظاهر اشتباه في فتح الجيم قال الشهيد الثاني في شرح الدراية سئل بزيم وزيم كلاهما بالحاء المعجمة الا ان احدهما بتقديم الثاء المثلثة ثم الباء المثناة من تحت والاخر بعكسها ثم المثلثة فالاول ابو الربيع بزيم احدهما الرقما والثمانية والثاني ابو سعيد بزيم المحلي الثابتي وشهد الهجري بضم الراء المهملة صه والهجري بفتح الهاء والجيم قال بعض العلماء وبالضبط الاخير بضم الجيم وهو اشتباه انتهى وشهد بفتح الراء المهملة صه وهو ابن فهد الجعفي وفي صه بكسر الزاء المهملة وبعدها الفاء ثم السين المهملة بعد الالف صه وقيم بن العباس ضبطه بعض العلماء بالراء المهملة المضمومة والقاف المفتوحة وفي ح بفتح الراء المهملة والواو الساكنة والحاء المهملة ح وزبوا اربعة بزبو بنا وابو العباس وابن الزبير الخلقاني وابن مزدوق فالاولان منهم بتقديم الزاء المهملة المضمومة ثم الراي المعجمة المفتوحة بلا خلاف بذكره وذكرهما الشيخ في رجاله في اصحاب الصادق في باب المهملة والثالث ذكره الشيخ ايضا في الباب المذكور ايضا وكذا حكى عن جش وصرح في الايضاح ايضا بانه بالمهملة المضمومة وحكى عن ست انه ذكره في باب المعجمة والراجح ذكره في صه في باب المهملة وحكى عن جش انه ذكره في باب المعجمة نقلا عن السيد جمال الدين بن طاوس وقال قد وجد بعض اصحابنا التبس عليه فوهم انه زبو بتقديم المهملة واثبته في باب الراء وهو وهم وقد اثبته الشيخ ابو جعفر في ست في باب الراي وبدأ به بالراء المهملة المكسورة والباء الثناة التحتانية الساكنة والذال المعجمة المفتوحة والواو الساكنة والباء المثناة تحتها المفتوحة وفي ح جعل الذال المعجمة مضمومة ويجعل اكون الواو مفتوحة والباء بعدها ساكنة وذبن بفتح الراء المهملة ذكره في ح في ترجمة اسود بن ذبن وترجم اسعد بن علي بن ذبن وذكره في قسم الضعفاء وذبن رجلان في باب المهملة ذكر بازاد وجرا ابو حجر بضم الجيم صه وزارة بضم الزاي المعجمة ازاضين بفتح الباء المثناة التحتانية ابن سنسن السين المهملة بين المضمومتين بينهما نون ساكنة وبعدها نون ايضا صه وزحر بفتح الزاي المعجمة واسكان الحاء المهملة والراء المهملة اخيرا وثقة الزاي المعجمة المضمومة وبعدها راء وجز مهملتان ح وحكى عن السيد بن طاوس انه ذكر في كتابه انه كلما كان من هذا الاسم اعني زوده فهو بفتح الزاي المعجمة ونقطة الزاي المعجمة والميم والعين المهملة والثلثة مفتوحة زياد الفندي بالقاف والنون والدال المهملة صه زيد

بفتح الزاى المعجمة والالف والنون بعد الدال المهملة والدالحنز والحسين وعدة قرى بالحنز بقاف بالزاى المعجمة المكسورة والباء الموحدة الساكنة والراء المهملة المكسورة والقاف والنون وعدة قرى بالرطاب بتشديد الطاء المهملة بعد الراء المهملة ثم الالف ثم الباء الموحدة ثم الالجرتى بالجيم المضمومة والراء المهملة المشددة كذا ضبطه بعض العلماء ثم الزاى والزاى المعجمة المفتوحة ثم المشددة المهملة ثم الالف ثم المهملة ساكن السين المضمومة والنون اخر اصة سهل بن الخنيف بالخاء المهملة المضمومة صة سيف بن عميرة بفتح العين المهملة صة سليم بن عبس بضم السين المهملة ثم اللام المفتوحة صة سليمان بن عفان بن زياد والد المستورد بضم الميم وسكون السين المهملة وفتح التاء المثناة الفوقانية والراء المهملة وهو مكسور كما صرح به فرح وسعد الاحوص بالجاء والصاد المهملتين بينهما واو صة سعد بن جبير بالجيم المضمومة صة سعد الفراء بالفين المعجمة والراء والالف المهملتين سعد بن بيان بالباء الموحدة ثم الياء المثناة التحتانية سعد بن بيا والباء المثناة التحتانية والسين المهملة المخففة صة سالم بن مكرم بضم الميم واسكان الكاف وفتح الراء المهملة صة سعيد بن طريف وسعد بن طريف بالطاء المهملة سعيد بن خثيم بالخاء المعجمة المفتوحة ثم الياء المثناة التحتانية الساكنة ثم الثاء المثلثة صة وثاب الزرقانية سلامة الاوزى بالزاء المهملة الساكنة ثم الزاى المعجمة ثم النون سلمة بن كهيل بضم الكاف صة سليمان بن قرم بفتح القاف وسكون الراء المهملة سليمان بن سمير بكسر الميم وفتح الهاء وسهل بن زادويه بالزاى المعجمة والدال المعجمة بعد الالف صة سوحة بضم السين المهملة واسكان الواو وفتح الفاء ثم ثاء مثلثة بن دجوى الباء الموحدة وفتح اوله ثم الموحدة ثم سلمة ابن دينو شهر بضم الشين المعجمة وفتح التاء المثناة الفوقانية وسكون الباء كذا في جامع الاصول وفي صة وغيره بالباء الموحدة بعد الشين المعجمة شرحبيل بضم الشين المعجمة وفتح الراء المهملة وسكون الحاء المهملة والباء الموحدة والياء المثناة فتحها واللام اخرا شعر بفتح الشين المعجمة وفتح الفين المعجمة شاذونه بالشين المعجمة والالف ثم الذال المعجمة المضمومة والياء المثناة التحتانية بعد الواو ح اقول الظاهر انه مع ضم الذال يكون الواو مفتوحة والياء ساكنة شبرمة والد عبد الله بالشين المعجمة والباء الموحدة والراء المهملة والميم صة وقيب بضم المعجمة وسكون الموحدة وضم الراء وضوحان والد مصعب وقد بضم الصاد المهملة واسكان الواو وقبل الحاء المهملة والنون بعد الالف صة صباح بتشديد الباء الموحدة صرح به بعض العلماء صالح الجوادي بالجيم والواو والالف والراء المهملة والياء المثناة التحتانية وفي الجوادي بادخال الباء الموحدة بعد الراء والياء المثناة وجعل الاول وهما صحيح بفتح الصاد وجاء عنهم والدعبسي صة مصعب الصاد بن المهملين المفتوحين والعين المهملة بينهما ساكنة والاخر مفتوحة غير كبريه علم رس واعربه بكاك اى مصغرا بعض العلماء طرخان بفتح الطاء المهملة واسكان الراء المهملة والحاء المعجمة والنون بعد الالف طرتاح كبتا والطاء والراء المهملتين المكسورتين وتشديد الميم والحاء المهملة اخيرا طريف بن ناصح بالطاء المهملة عاصم بن حميد مصغرا عبد القدوس بن الحجاج بالجيم والزاى المعجمة عبد الله بن جبلة بالجيم والباء الموحدة المفوحين واللام المخففة صة عبد الله بن مسكان بالميم المضمومة و

السين المهملة الساكنة عبد الله بن المغيرة بضم الميم وكسر الغين المعجمة والباء المثناة الفوقانية عثمان بن سعيد
العمري بفتح السين في سعيد وضم العين من نواب الصاحب علي بن خرزاذ بالخاء المهملة والزاي المعجمة المفتوحين
والواو الساكنة والزاء المهملة صه عمرو بن حريث بالحاء المهملة المضمومة والراء المهملة والباء المثناة التحتانية و
الثاء المثلثة علي بن احمد بن الجنيد بالجيم المكسورة والمثناة التحتانية الساكنة والدال المهملة ثم الباء المهملة
المضمومة ثم المعجمة ثم الالف والفاء والراء المهملة عبد الله بن وصاف بتشديد الصاد المعجمة والحاء غير المهملة
عمران بن موسى بفتح الفاء وضم الطاء المهملة ح علي بن عقبة بالعين المهملة والقاف والباء الموحدة صه
علي بن مخلد بالميم والخاء ثم الزاي المعجمة
ثم الباء والمثناة التحتانية ثم الالف ثم الراء المهملة عباس الحريزي بالحاء المعجمة ثم الراء المهملة ثم الباء المثناة
التحتانية ثم الزاي المعجمة صه عبد الله بن يزيد الحريزي بالحاء المعجمة ثم الراء المهملة ثم المثناة ثم المعجمة وفتح الحاء المعجمة
عبد المجيد بن عبد الله بن خواص بالخاء المعجمة وفي آخره بالنون وبين الخاء والواو الساكنة الصاد المهملة
عبد الرحمن بن ابي بجران بالباء الموحدة والجيم والزاي المعجمة والراء المهملة ثم الالف والنون عبد الرحمن الزوزني بالزاي المعجمة ثم الواو والزاي المعجمة عبد الرحمن بن بكر بال صغرا عبد الصمد الهاشمي بضم العين المهملة
صه عبد الله بن جريج في حاشية بخط من المصنف جريج كامير وفي جريج بالضم ثم بالجيم بعدها الراء المهملة آخره
موحدة مضمومة عبد الله بن خباب بالخاء المعجمة والباء الموحدة بينهما الف وفي صحيح بكون الباء الاولى مشددة
عبد الله بن بجير بضم الباء الموحدة وفتح الجيم واسكان الياء المثناة تحتها والراء المهملة عبد الله بن خداش بالخاء المعجمة
والدال المهملة والشين المعجمة صه عتيبة بفتح العين المهملة ثم الباء المثناة الفوقانية ثم الياء الموحدة ح عبد الله بن القعقاع
بالقاف المفتوحة والعين المهملة والالف المثناة الفوقانية صه عبد الله بن بطر بالباء الموحدة والطاء المهملة الساكنة عبد الباء المثناة التحتانية
ثم اللام المهملة عتبة بضم العين المهملة والتاء المثناة الفوقانية المفتوحة ثم الباء الموحدة اسم جماعة منهم والد عبد
الكريم وعبد الملك وعبد الرحمن وغيرهم عتبة بضم العين واسكان التاء جماعة منهم ابن عمرو الاضاوي صه ووالد
علي عثمان بن خنيس بالخاء المعجمة المضمومة والنون المفتوحة والفاء وبعد الياء المثناة تحتها صاد مهملة بالباء الموحدة
صه علي بن احمد بن اشيم بفتح الهمزة وسكون الشين المعجمة وفتح الياء المثناة التحتانية صه وفي فرضة بضم الفاء وفتح
الشين المعجمة وسكون المثناة التحتانية علي بن بشير بكسر الشين المعجمة والباء المثناة التحتانية والراء المهملة بصيغة التثنية
بفتح العين المهملة وكسر الباء الموحدة وسكون الياء السلساني بفتح السين المهملة اللامين وبين بتقديم الراء المهملة
المفتوحة على الزاي علي بن ابي حمة بضم الحاء المهملة عبد الله بن سنان بكسر السين عمرو بن الحمق بضم الحاء المهملة وكسر الميم بمعنى
خفيف الحمق عامر بن واثلة بالثاء المثلثة بعد الالف قبل اللام عبد الملك بن حكيم بالحاء المهملة المفتوحة عامر بن
جذاعة بالجيم علي بن حسكة بالحاء والسين المهملتين صه عمرو بن يذ بسيان بالدال المهملة والنون اخر لصه عيسى بن المستفاد
بالسين المهملة والتاء المثناة الفوقانية والفاء والدال المهملة عيدة بضم العين المهملة واسكان الياء الموحدة
وضم الدال المهملة والسين المهملة عبد الواحد غانب بالغين المعجمة والزاي المعجمة مجدون بضم العين المهملة واسكان
الباء والنون بعد الواو غانم والراء بالباء المنقطة تحتها نقطتين والزاي المعجمة كالذي بفتح العين المهملة وتشديد

اللام والنون اخيرا عَنْدَر بضم العين المهملة واسكان النون وفتح الدال المهملة والراء اخيرا علي بن رئاب بهمزة والمثناة بعد الراء
المهملة علي بن محمد بن الجلو قبل الجيم المضمومة والقاف وفي الجلي بخطه قبل القاف وقبل الفاء وبالجيم
بينهما وفي نسخة من كتاب الشيخ الجلي بالجيم والفاء عمرو بن توبة بالمثناة فوق ثم الواو ثم الموحدة فضالة بن ايوب بفتح
الفاء فج الحجر بضم الفاء والسينين المهملتين والنون الساكنة بعد الالف والجيم المضمومة عن الشهيد الثاني في مقام
بالقافين المفتوحتين بينهما صاد مهملة قُتَيبة بضم القاف وفتح التاء المثناة فوقها ثم الباء الموحدة المفتوحة قعنب
بالقاف المضمومة والعين المهملة الساكنة والباء المثناة التحتانية والنون كذا ضبطه في ح وفا زيه ترجمة
احمد بن علي بن احمد اسامة بن حفص بن قعنب بالقاف المضمومة والعين المهملة المفتوحة والباء الساكنة والنون اخيرا
قتيرة بفتح القاف والطاء اخيرا ابو قولويه والد جعفر بن محمد بن قولويه قال في ح بضم القاف واسكان الواو
بضم اللام والواو بعدها الموحدة الظاهر كما مر في شاذويه بان بعد اللام المضمومة الواو المفتوحة ثم الباء الساكنة
قاسم بن محمد الخلقاني بضم الخاء المعجمة والقاف والنون بعد الالف كثير بن كاروند بالراء المهملة والواو المفتوحة
والنون الساكنة والدال المهملة كشمرد بالكاف ثم الشين المعجمة والميم المفتوحة والراء الساكنة والدال المهملة
محمد بن احمد بن شيد الشيرج محمد بن اورمة بضم الهمزة واسكان الواو وفتح الراء والميم وقد تقدم الراء على الواو في ص
محمد بن الحسين المهملتين مصغرا محمد بن عذافر مر في عذافر محمد بن الفرج الرخجي بضم الراء المهملة ثم الخاء المعجمة المفتوحة ثم
الجيم والرُخَّج قرية بكرمان محمد بن موسى خوراء بالخاء المعجمة المضمومة ثم الواو ثم الراء المهملة مُخنف في جامع
الاصول بكسر الميم وسكون الخاء المعجمة وفتح النون ثم الفاء ابن سليم مصغرا مرازم بضم الميم ثم الراء المهملة قبل الالف
ثم الزاي المعجمة مروكه بفتح الميم وسكون الراء المهملة وفتح الواو ثم الكاف مخول بكسر الميم واسكان الخاء المعجمة والواو
المفتوحة ثم اللام معقل بضم الميم وفتح القاف وتشديد المهملة المكسورة والنون مشمعل بضم الميم واسكان الشين
المعجمة وفتح الميم وكسر العين المهملة وتشديد اللام فتح في خلاصة الشهيد الثاني مُعَتِّب بضم الميم وفتح العين المهملة وتشديد
التاء المثناة الفوقانية المكسورة ثم الباء الموحدة معروف بن خربوذ بالخاء المعجمة المفتوحة والراء المهملة المشددة
والباء الموحدة والذال المعجمة بعد الواو معلى بن خنيس بالخاء المعجمة المضمومة والنون المفتوحة والسين المهملة
بعد المثناة التحتانية مصدق بن اكيل بضم الالف وفتح الكاف والمثناة التحتانية الساكنة ثم اللام مبّاح مر في
المحسن بن سباع منبل مر في المحسن بن منبل مشرقيل بفتح الميم واسكان المثناة التحتانية وقبل ... بضم الميم وفتح
المثناة ثم السين المهملة المشددة ثم الراء المهملة مسلمة بفتح الميم ثم السين ثم الميم مهزم بكسر الميم وبعدها
هاء ثم زاي مفتوحة مهران بكسر الميم وبعدها هاء ثم راء مهملة والنون اخيرا مرّاد بفتح الميم وتشديد الراء المهملة
والراء اخيرا منهال بكسر الميم واسكان النون واللام اخيرا ميثم بكسر الميم واسكان الياء المثناة التحتانية وفتح
المثلثة قال بعض مشايخنا البحرانيين في كتاب المنتهى ووثقه البحرين كما وجدته بخطه فهو بكسر الميم الاولى الا ميثم
البحراني والد ابن ميثم شارح الشروح الثلاثة على نهج البلاغة فقد نقل بعض العلماء انه فيه بفتحهما وكسر الميم و

لها بالفتح الاسم الجوهري وهو من المنقوص تصغيره بفتح الميم واسكان الصاد المهملة وفتح الفاء وبكسان الميم المضمومة والسين المهملة الساكنة والنون بعد الالف المشيرة بضم الميم وكسر العين المهملة والباء المشاة التحتانية مابنداد بالميم قبل الالف والباء الموحدة بعدها النون والذال المعجمة اخبرنا مسمع بن كردين بالراء بعد الكاف المكسورة والذال المهملة المكسورة والباء المشاة تحتها قبل النون محوبه بفتح الميم ثم الواو ثم الباء المشاة تحتها محمد بن عبد الله الشجري بالشين والجيم المعجمتين وفي الفاموس الشجر ككتف محمد بن عبد الله المسلي بالسين المهملة بعد الميم واللام بعد السين مسلية بضم الميم قبلها نون مفتوحة وفتح المسكن بضم الميم وفتح السين وفي جامع الاصول بضم الميم وسكون السين محمد بن احمد الجرجري بالجيم والراء قبل الباء وبعدها صاد وذي بالجيم المضمومة محمد ثوابا بالمثلثة والواو والباء الموحدة محمد بن الحسن بن شمون بالشين المعجمة والنون محمد بن علي بن جالبا بالجيم والكاف صه محمد بن سلم بن ناجح بفتح الراء المهملة والباء الموحدة محمد بن يوخر فسيم بالمشاة فوق ثم السين المهملة والنون والمشاة تحتها محمد بن سوقة بضم المهملة محمد بن عبد الله الجلاب بالجيم والباء الموحدة محمد بن عبد الملك النبان بالنون والباء المشاة فوق والباء الموحدة والنون بعد الالف محمد بن عقيل بن غزوان بفتح العين المهملة وسكون الزاي المعجمة فيه محمد بن مبسر بالسين المهملة بعد الباء المشاة تحتها محمد بن بشير بالباء المهملة مصغرا محمد بن زياد بالزاي المعجمة بعد الياء المشاة تحتها والدال المهملة ثم الالف ثم الدال المعجمة محمد بن الحسن الخرخ بالخاء ثم الراء المشددة ثم الواو ثم الخاء المعجمة معوبخاء والذي بختم الدال المهملة واسكان الخاء وفتحها والنون قبل الباء صه معروف قد يكون بضم الاول وفتح العين المهملة وتشديد الميم الثانية وهو معمر بن خلاد بالخاء المعجمة قد يكون بفتح الميم واسكان العين وتخفيف الميم الثاني وهو معمر بن يحيى ذكره فج مسيب بضم الميم وفتح النون والجيم والموحدة فيما اجلوبه بالجيم المكسورة والباء المشاة تحتها ثم اللام المضمومة ثم الواو ثم محمد بن كهمان بفتح الواو واسكان الهاء والباء الموحدة الدبلي بالدال المهملة والباء الموحدة المفتوحة والباء المشاة من تحت بعد الباء الموحدة مفضل بن مهنى بن بذمانه بضم الراء وتشديد الميم والنون بعد الالف مضبوط بخاتم بالخاء المهملة والزاي المعجمة المثقل الميم المضمومة والنون المفتوحة والخاء المعجمة المشددة والام اخبرا مندل بفتح الميم واسكان النون وفتح المهملة وبعدها اللام القرشي بالمهملة المفتوحة والمشاة فوق المفتوحة بخاء معجمة والمهملة بعدها وفي القرشي بفتح النون وبعدها الزاي المعجمة وفي السين المهملة والتاء المشاة الساكنة موسى بن نجيح بالراء المهملة ثم النون صه وفج بالزاي المعجمة بعد جباعة بضمهم بالصاد المهملة وبضمهم بالجيم ال ابن جهرم في ب غير جباعة وكذلك النضر والذي المهملة فاء عن الدارقطني والذي بالجيم ملازم له وصرح بذلك غيره ابن نجيح سعيد في بني نوفل وفي بني نوفل بالواو المفتوحة والراء المهملة المكسورة والباء المشاة تحتها والزاي المعجمة المفتوحة الوليد بن صيد بفتح الصاد المهملة والباء الموحدة قبل الباء المشاة وذلك بالواو المفتوحة واسكان النون وفتح الدال المهملة والكاف هرون بن خارجة بالخاء المعجمة والراء المهملة والالف هاشم بن حبب بالحاء المهملة المضمومة والباء المشاة فوق من اصحاب ابن المؤنس بن صه يحيى بن اكثم من العاشرة بالشاة المثلثة بعد الكاف وذو بن ظبيان بالظاء المعجمة المفتوحة والباء الموحدة

قبل الباء المثناة التحتانية والنون بعد الالف يحيى بن حكيم بالعين المهملة مصغرا يحيى بن ثابت بالثاء المثلثة المشددة والباء الموحدة

اخيرا يحيى بن ذا بالزاي المعجمة المفتوحة ثم الالف ثم الباء المثناة التحتانية الساكنة ثم الراء المهملة يزيد بن ثوبر بالنون

المضمومة يزيد الضائع بالضاد المهملة والغين المعجمة يوسف بن الثقف بالسين المهملة والخاء المعجمة والتاء المثناة فوقها

يعقوب السكيت بالسين المهملة المكسورة والكاف المشددة المكسورة ثم الباء المثناة تحتها ثم المثناة فوقها ابو الكوى ابو الاسود

الدئلي بكسر الدال المهملة وسكون الباء المثناة التحتانية وفتح الدال بضم الدال بعدها همزة مفتوحة ابن اذينة بضم

الهمزة وفتح الذال المعجمة واسكان الباء المثناة التحتانية وفتح النون ابو بردة السلمي بفتح الباء الموحدة والراء المهملة والزاي

المعجمة ابن ابي كبشة بفتح الميم وتشديد الراء المهملة والراء اخيرا ابن اخي ذبيان بالذال المعجمة المضمومة والباء المثناة تحتها والنون

بعد الالف ابو مخنف بالميم المكسورة والخاء المعجمة الساكنة وفتح النون ابو الاعز الظاهر من النضر انه بالعين المهملة

والزاي المعجمة وربما قيل واحتمل بالغين المعجمة والراء المهملة ابو البختري بفتح الموحدة والمثناة الفوقانية بينهما خاء

معجمة ساكنة ابو جنادة بضم الجيم والنون بعدها والدال المهملة بعد الالف ابن ابي نجران بالنون والجيم والراء المهملة

والنون بعدها والد عبد الرحمن ابو ضمرة بالضاد المعجمة المفتوحة ابو بردة بضم الموحدة واسكان الراء المهملة وفتح الدال

المهملة ابن فضال بكسر الفاء وبعد الالف سين مهملة يكنى به ابراهيم بن ابي رجا ابن ابي عمير بالميم المضمومة والالف

المفتوحة والباء المثناة الساكنة تحتها والكاف المفتوحة يكنى به ابراهيم بن خالد ابن خانبة بالخاء المعجمة والنون المكسورة

بعد الالف والباء الموحدة المفتوحة يكنى به احمد بن عبد الله بن مهران ابو خيثمة بضم الخاء المعجمة والباء المثناة تحتها

الساكنة ثم المثلثة المفتوحة وهو جد بسطام بن الحصين ابو سبرة بفتح السين المهملة وضم الباء الموحدة وفتح الراء

المهملة ابو الغرا بفتح الميم واسكان الغين المعجمة وبعدها راء مهملة ثم الف مقصورة وقيل ممدود ابو ولاد بتشديد

اللام ابو خلاد بالخاء المعجمة واللام المشددة يكنى به حكم بن حكيم ابو نابت بالنون والالف والباء الموحدة اخيرا يكنى به

المحسن بن عطية ابن ابي فاختة بالفاء اولا والخاء المعجمة المكسورة بعد الالف والتاء المثناة فوقها ابو وليد بكسر

اللام وفتح الباء الموحدة ابو دجانة بالدال المهملة المضمومة والجيم والنون بعد الالف وهو والد خالد بن ابي

دجانة هو المشهور وابن ابي دجانة من اصحاب الامير ابن عبدوس بضم العين عطف وهو عبدون ابو سعيد الخدري بضم

الخاء المعجمة وسكون الدال المهملة وكسر الراء المهملة والباء المثناة التحتانية ابن عبدون بضم العين المهملة واسكان

الباء الموحدة والدال المهملة ثم الواو ثم النون ابن قبة بالقاف المكسورة والباء الموحدة المفتوحة المخففة قال

الشيخ الاجل ابن جعفر بن محمد الموسوي محمد بن قبة بالقاف المكسورة والباء المنقطة تحتها نقطة المخففة المفتوحة

ثم قال وجدت في نسخة بضم القاف وتشديد الباء قال العلامة فتح بعد غلق الندا الذي سمعنا من مشايخنا الاول

ابن نوبخت بضم النون واسكان الواو وضم الباء الموحدة واسكان الخاء المعجمة والتاء المثناة الفوقانية ابن ابي

نصر واسم ... ابو ابي واحد بالدال والحاء المهملتين بن صحة ابن بزيع بالراء المهملة المضمومة والزاي المعجمة

المفتوحة ابن بريدة بالباء الموحدة والراء المهملة والنون المكسورة والباء المثناة التحتانية المشددة ابو الصباح

الكنانى بفتح الكاف المهملة وتشديد النون وبعد الالف باء موحدة وانما سمى بالكنانى لانه منزل فى كنانة كما تصرف به وكنانة بكسر الكاف وفتح النون المخففة قبيلة من مضر وصاحبنا سمع المكادى بفتح الميم وبعد الالف دال مهملة ابو الحجير بضم الباء الموحدة وفتح الجيم وبعد الياء المهملة اخر الحروف خاء معجمة بالدال المهملة المضمومة والحاء المهملة ابو الزناد بالزاى المعجمة بعدها نون وبعد الالف دال مهملة ابن ذكوان بالذال المعجمة والكاف ابو خالد الذالانى بالذال المعجمة والباء المثناة من تحت ابو داود المسترق ذكره وهو بكسر الراء وتشديد الفاء وذكر بعض العلماء انما ذكره فى وجد الشهب يدل على انه بفتح الراء الاولى فى الاصل نظر ابو عبد الله الحجالى بفتح الجيم والدال ابو الحسن الغمرى بفتح الغين المعجمة والميم وسكون المهملة وبعدها راء مهملة وبعد الالف ياء وقيل ابو الحسين العمرانى بضم النون بن الباء والالف ابو الحسين الجرجانى بالجيمين المفتوحتين والراءين المهملتين بينهما الالف الباء المثناة ابو ابرهيم الفوى بفتح الفاء وسكون الواو بعدها شين معجمة مكسورة والحاء المهملة ابو الفرج الشاب بالشين المعجمة والباء الموحدة والمثناة من تحت بعدها الالف ثم الموحدة ح ابو عبد الله البساوى بالباء الموحدة والسين المهملة والمثناة من تحت الثانية المشددة ابو سعيد الوحاظى بالواو ثم المهملة ثم الالف ثم الجيم ح ابو سعيد وهما ساكنان بالعين المهملة ثم الفاء ثم المثناة من تحت الثانية ثم الصاد المهملة ثم الالف والنون ابو سهيمة بضم السين المهملة والهاء والباء المثناة من تحتها والنون المفتوحة ح ابو سليمان الحمادى بفتح الحاء المهملة والميم المشددة ابو العلاء بن سنبابة بالسين المهملة والباء المثناة من تحتها والباء الموحدة بعد الالف صاد ابو عتاب بالمهملة ثم المثناة فوق المشددة ثم الالف ثم الموحدة ح ابو العباس الفاسى بالفاء والسين المهملة والالف ابو حبيب الباجى بالباء الموحدة والجيم ح ابو زناد الكمى بضم السين المهملة ح انه ولم يرفعه ولا ابو حبيب بضم العين المهملة والباء المنقطة تحتها نقطتين افلحا مفتوحة وثانيهما ساكنة ثم فوق ابن مفلح بضم الميم واسكان الفاء المهملة وفتح اللام فحاء معجمة ثم الالف والنون المفتوحة ثم الحاء المثناة من تحتها الاولى والالف بباع الوشلى بضم الواو المفتوحة وكسر الطاء المهملة المخففة وتشديد الباء وسمعت السيد جمال الدين بن طاوس بضم الزاى وفتح الطاء المخففة مقصورا الفخار بالفاء والخاء المعجمة المشددة والسين المهملة وصفيه ابو الحسين وحاد ود المذود وفاعة بن موسى الخاسى المخرز وهو قد يكون بالحاء المعجمة والزاءين المهملتين اى بايع المخرز وقد يكون بالخاء المعجمة والزاء المهملة والزاى المعجمة اى بايع المخرفة فالاول لقب به احمد بن النضر والحسن بن على بن زياد والحسين بن جعفر المخرزى والحسين بن على الفرى وابرهيم بن سليمان النهمى ومحمد بن يحيى ومحمد بن الوليد وعلى بن الفضل وعمر بن عثمان وعلى بن عمران وعلى بن محمد بن على وعبد الكريم بن هليل وغيرهم ومن الثانى ابرهيم بن زياد كما ذكره الشهيد الثانى فى شرح التبصرة واختلف فى ابرهيم بن يحيى المكى بابى ايوب فقال العلامة فى ح ابرهيم بن يحيى ابو ايوب المخرز بالحاء المعجمة والزاء المهملة والزاى المعجمة بعد الالف وقال فى صه ابن يحيى ابو ايوب المخراز بالحاء المعجمة والزاى بعد الالف وقبل الباء وفصل الشهيد الثانى فى شرح الدراية شعر ابن داود وانه قال ابو ايوب المخراز بالزاء المهملة والزاى المعجمة الخفيفة بالفاء واللام المشددة المحاذى بالحاء المهملة واللام المشددة بيبع الحلبى الشرج ولقب به احمد بن عامد واحمد بن عمر الحجال بالحاء المهملة اولا والجيم المشددة ووصفه به عبد الله بن محمد واحمد بن سليمان وغيرهما حاج فقاعة بضم الفاء وتشديد القاف والعين المهملة ووصف به احمد فقاعة حج الخياط وهو قد يكون بالحاء المهملة والنون المشددة والطاء المهملة ووصف به

باب الالف والباء

أبو داود ابن داود الحسين بن موسى والحسن بن عطية وعاصم بن بهدلة وقد يكون بالحاء المهملة والباء المثناة تحتها وصفية عبد الله بن محمد القشاش بفتح القاف وشد الباء المثناة فوقها ثم الالف ثم الشاء المعجمة وقد يقال ان الاخيرة هي الباء الموحدة الوشاء بالشين المعجمة المشددة الكماط بالقاف المفتوحة واللام المشددة والطاء المهملة المالح نكاد بالزاي المعجمة والالف والنون بعده والكاف بعد النون والزاء بعد الالف تسمية بالباء الموحدة المفتوحة والباء الموحدة ايضا المشددة بلقب به عبد الله بن الفضل الفتراج بالفاء والذال المشددة البقباني بفتح الباء الموحدة وسكون القاف ثم الباء الموحدة والقاف اخيرا صعدة ان بلقب به ابو جعفر وهو بالذال المهملة المفتوحة والنون الساكنة والذال المهملة والنون بعد الالف وكسر الذال المهملة المضمومة والكاف المفتوحة ثم الباء المثناة التحتانية ثم النون بلقب به ابو نعيم النسب البطي وهو كما صرح به في القاموس وغيره على فهمي احدهما البجلي بفتح الباء الموحدة وفتح الجيم وكسر اللام وثانيهما البجلي بفتح الباء الموحدة وسكون الجيم وكسر اللام فالاول منسوب الى بجيلة وهو حي من العرب وقيل من اليمن والثاني منسوب الى بجلة بطن من بني سليم فكل من كان نسبه معلوما من كتب الرجال فيكون لفظ النسبة معلوما وكل من لم يعلم يجعل الامران فمن الاول ابان بن عثمان الاحمر وقيل ابان بن محمد على الاشهر كما صرح به جمع البرقي بالباء الموحدة المفتوحة ثم الراي المعجمة المفتوحة ثم النون الساكنة ثم الطاء المهملة الكوفي التيمي بفتح التاء المثناة فوقها المكسورة وفتح الميم وكسر الباء الموحدة واسكان الياء المثناة وكسر السين المهملة الحجري بالحاء المهملة المكسورة والجيم الساكنة والباء المثناة تحتها المفتوحة والراء المهملة والحبيب اسمعيل الشاعر الشلي بكسر الشين المعجمة والسين المهملة والحبيب اسمعيل بن ابي زياد وبكسر الشين والحبيب ابو حاتم خصل الجندي بالجيم المضمومة والنون الساكنة الخماني بالخاء المعجمة والميم المشددة والنون قبل الباء المثناة تحتها بنسب الى بني الخاس الخماني بضم الخاء المعجمة المشددة المقرئ بكسر الميم وسكون القاف وفتح الراء المهملة الحجري بالباء الموحدة المفتوحة والحاء المهملة الساكنة والباء المثناة فوقها المفتوحة والراء المكسورة صدوق ذكره في السين المهملة الكندي بضم الكاف وضم الميم واسكان النون وفتح الذال المعجمة منسوب الى الكندان قرية من قرى قسم الغرالي المعروف مؤلف كتاب احياء العلوم وغيره قال ابن خلكان انه بتشديد الراي المعجمة وفي المصباح المنير انه بتخفيف الراي المعجمة الغرالة قرية من قرى طوس والمهابنة الامام ابو حامد الغرالي اخبرني بذلك الشيخ عبد الدين بن محمد بن يحيى الدين محمد بن ابي ظاهر شهر وانشا ابن يحيى الفضائل فخر الدعوى عبد الله بن سنا الفنا بنيسابور ابي حامد الغرالي ببغداد سنة سبع عشرة وسبعمائة وقال الخطا الناسخ في تقييل اسم جده انما هو مخفف نسبة الى الغرالة القرية المشهورة الغزي بفتح السين المهملة واسكان الزاء المهملة وفتح الزاي المعجمة الفوطي بفتح الفاء وذكره في ترجمة الحسن بن محمد بن سهل الصدافي وهو ان كان بالذال المهملة فهو منسوب الى قبيلة همدان وان كان بالدال المهملة فهو منسوب الى بلدة همدان من بلاد عراق العجم بناها همدان بن الصلوج بن سام بن نوح ومن الثاني احمد بن زياد الكتاس بلفظ منسوب الى الكتاسة بضم الكاف والنون والسين المهملة القيسي بكسر القاف والمهملة والميم بعد الراء المهملة الساكنة القصير بفتح القاف والمهملة واسكان الياء المثناة تحتها بعدها سين مضمومة ثم الراء المهملة صدوق له اوهام الخياط بفتح الميم ومنسوب الى صيرة بلد قرب بنوا ناحية البصرة الخجكري بفتح الجيم واسكان الخاء المعجمة

وفتح الدال المهملة والزاء المهملة المكسورة الخبازي بضم الجيم واسكان النون وضم الباء الموحدة والباء المثناة
الخبازي بعد نون بنسبه الحسين بن حمدان الونشجي بضم الباء الموحدة وفتح الشين المعجمة واسكان النون وكسر الجيم
بنسبه الحسين بن احمد بن الغيرة الخصيبي بفتح الخاء المعجمة وكسر الصاد المهملة ثم الباء المثناة تحتها ثم الباء الموحدة بنسبه
الحسين بن حمدان بضم وفتحه بضم الحاء المهملة والضاد المعجمة والنون بعد الباء وقبلها الفصيبي بفتح الصاد المهملة
والباء الموحدة المكسورة والباء المثناة تحتها والخاء المهملة بنسبه ابو جعفر حمدان المعاذ القطعاوي بضم الطاء المهملة
وبعدها قاف والواو المكسورة بعدها الف بنسبه الحسين بن داذ الدغشي الدال المهملة المضمومة والغين والشين المعجمتين
الشعربري بفتح الشين المعجمة وكسر الغين المعجمة والراء قبل الباء المثناة وبعدها العاقولي بفتح الطاء المهملة وضم القاف
بفتح السين المهملة وضم الكاف وفتح القاف الترشي بالنون المفتوحة والراء والسين المهملتين والزاي قرية بالعراق الغيزاني بالغين
المعجمة المفتوحة والباء الموحدة والزاء المهملة والباء المثناة فوقها والنون المثناة تحتها بعد الالف ثم باء ثانية بنسب
ابو احمد بن هلال العبكري رأيت في بعض النسخ الصحيحة بخط بعض الفضلاء معربة بفتح العين والجيم الثقيلة بكسر النون والهاء
المكسورة والميم المكسورة ح وفي نسخة بكسر النون واسكان الهاء وكذا في رجال ابن طاوس وابن داود والمحفوظ في القاموس
الكلبني بضم الكاف وتخفيف اللام منسوب الى كلبن قرية من قرى ري ونحوه في بعض نسخ الفرس وحكى الشهيد
الثاني انه ضبطه واجازه لعلي بن طراد الطاهري الكلبني بتشديد اللام وفي القاموس وكلبن كجعفر قرية بالري منها محمد بن
يعقوب من شيوخ الصدوق قول الفرزدق بوجوده الا في الرتي في قرب الوادي المشهور بوادي الكرج وعبر عن قربه
مشهورة عند اهلها واهل تلك النواحي جميعا بكلبن بضم الكاف وفتح اللام المخففة وفيها قبر الشيخ يعقوب والد
محمد التمري وهو ابو الحسن علي بن محمد بن نواب صاحب الامر عليه السلام بالسين المهملة المفتوحة واليم المضمومة والراء المهملة
وقبل السين المكسورة واليم المكسورة المشددة فتح الجلودي في نسخة في احمد الصولي صحب الجلودي والجيم المفتوحة
واللام الساكنة والواو المفتوحة وقبل بضم اللام واسكان الواو والدال المهملة المفتوحة وفتح اللام المضمومة والواو الساكنة
وكذا في دوله فتح في احمد الجلودي بضم الجيم وضم اللام واسكان الواو وفي الصحاح الجلودي بفتح اللام وهو منسوب
الى الجلود قرية من قرى بغداد وكاهل الجلودي بالضم وقال في القاموس وكهول قرية بالاندلس واما الجلودي بابو
مسلم فبالضم كما نبه عليه الجوهري في قوله ولا اهل الجلودي اي بالضم وفتح ابن عبيد بن عبد العزيز بن يحيى بن احمد
بن عبيد الجلودي بضم الجيم وضم اللام واسكان الواو والدال المهملة البكائي بفتح الباء الموحدة وتخفيف الكاف كذا في
شرح ابن بشم وفي بكسر الموحدة القاضي بالغين المعجمة والقاء والقاف القساني بالغين المعجمة والسين المهملة المشددة
والنون بعد الالف الطبراني بالطاء المهملة والباء الموحدة والراء المهملة والنون قبل الالف وبعدها الجاسي
ملك حبش بفتح النون وتشديد الجيم والشين المعجمة كذا في جامع الاصول القشي بالقاف والشين المعجمة والعين
المهملة وفي الفتح محركة ابو قبيلة باليمن الكندي بكسر الكاف ثم النون الساكنة منسوب الى كنده ابي حي من
اليمن الخشعي بالخاء المعجمة والشين المعجمة منسوب الى خثعم كجعفر القشيبي بضم القاف وفتح المثناة الفوقانية

واسكان المثناة التحتانية والباء الموحدة الاحمي بالجاء والسين المهملتين البرائي بضم الباء الموحدة وبعدها
راء مهملة وبعد الالف نون الكثر ذكره في الايضاح بفتح الكاف والفاء واسكان الراء وضم المثلثة وكر ذكره
قرية بخراسان وفي الفاء المفتوحة وقبل الساكنة والراء والمثناة الفوقانية ثم المثلثة وبين الصحاب
فوهم بالمثلثين والصواب الاول قرية بخراسان ذكره في كتاب ادب الكاتب لابن قتيبة كفر وفي ولا تصحفوا بالمثناة الفوقانية
اولا ثم المثلثة المهدي بالنون المفتوحة والدال المهملة الجرجي بكسر الجاء نسبة الى جرجان
والثانية مفتوحة بينهما سين مهملة ساكنة وتشديد نسبة الى سنوة بفتح سينها الاولى وضم الثانية
كبرة النون والطاء بدين على ابن ثم امرا بذكر اقد الضبي بالضاد المعجمة بعدها الجيم المفتوحة ثم الجيم المهملة
الجواني بفتح الجيم وتشديد الواو ثم النون الكرخي بفتح الكاف وكسر الخاء المعجمة الكرزوفري نسبة الى كرزوفر قرية بطريثيثا
الشرقي بالمهملة المفتوحة والنون المفتوحة والجيم الثقيلة بين المهملة واسكان الكاف الهذلي بضم الهاء وفتح الذال المعجمة
ذكره البهائي في اربعينه القطربلي بالباء المضمومة والنون المضمومة بعد الراء المهملة وبعدها الباء الموحدة
قرية بحدامل كذا في حاشية دجال الكبير وفي القاموس بالضم وتشديد الباء الموحدة او تخفيفها وتشديد اللام القفال
بكسر القين المعجمة وتخفيف الفاء الاولى والحاء المهملة ابن خلكان بفتح الطمزة وتشديد الواو وفتح الجيم والنون
بعد الالف وآخر الشاس بفتح النون وفتح الشين المعجمة واسكان الراء المخففة وسكون الشين المعجمة وحكى في الصحاح بتشديد
الراء الزنجاني بالزاء والنون المهملة المشددة النهكي بالنون قبل الهاء والباء المثناة التحتانية الاخيرة
منسوب الى ابله بضم وتشديد اللام الظفري بالجيم والفاء المفتوحتين بينهما لام ساكنة والجيم المفتوحة والظاء
المعجمة بينهما واو والنون والجيم والزاي المعجمة والدال المهملة عند وفي الزاء عوض الزاي الحاموزاني
بالجيم والميم المضمومة والزاء المهملة الثمالي بالثاء المضمومة الثعلبي بالثاء والثين المعجمتين
بعوف بابن الفرات بالفاء والراء المهملة والزاي المعجمة والفاء المفتوحة والتاء

هذا آخر ما كتبه المصنف عليه الرحمة والرضوان ثم
وفقت واقعة الطبيعة ومصيبة الصعبة بعده
بايام قلائل في ثامن ربيع
الف ومائتين وخمسة
واربعين

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس كتاب عوائد الايام للمولى المحقق النراقي رضوان الله تعالى عليه

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
١	الخطبة .	٢٩	في كلام اللغويين .
//	في آية الوفاء .	//	// // الفقهاء .
٣	// كلام الراغب في العقد .	٣٤	// الملكية والمملوكية .
٧	// وجه التمسك بالآية .	٣٥	// الأشارة إلى وجود الكل .
٨	// تعظيم شعائر الله .	٣٧	// معنى الجهالة .
٩	// قول المفسرين .	٣٨	// معنى المعدوم .
١٠	// الوجوه المحتملة في الشعائر .	//	// الملكية والمالية .
١١	// دلالة الآية .	٤١	// ورود لفظ محتمل للامرية والماضوية
١٢	// تفضيل شاهد الحال .	//	// ورود الأمر بين الحقيقة والمجاز .
١٥	// قاعدة لا ضرر .	//	// الشرط في ضمن العقد .
١٧	// معنى الضرر .	٤٤	// تعدد الأقوال في المسئلة .
١٨	// معنى النفي .	٤٦	// الشرط المخالف للكتاب والسنة .
٢١	// تعارض القاعدة مع التسليط .	٤٩	// // المنافي لمقتضى العقد .
٢٢	// الأشكال على القاعدة .	٥٢	// أن العقود تابعة للقصود .
٢٥	// مقدمة الحرام .	٥٥	// الحمل الحقيقي والحمل المجازي .
٢٦	// المعاونة على الأثم .	٥٧	// نفي العسر والحرج .
٢٨	// معنى الغرر .	٥٨	// رواية الأحتجاج .

الصفحة	العنوان
٦١	في مايزاحم القاعدة .
٦٥	« كلام بحر العلوم .
٦٧	« « الشهيد الأول .
٦٨	« أنّ الاحكام تابعة للأسماء .
٧٠	« أحتياج الاحكام إلى المقتضى .
٧١	« عدم تعارض الأستصحاب مع دليل .
٧٢	في إصالة الصحة .
٧٤	« أدلة القاعدة .
٧٥	« ماحصل من الأخبار .
٧٧	« الآية والأجماع .
٨٠	« كلام الشهيد في القواعد .
٨١	« معنى يصلح ولا يصلح في قولهم .
٨٣	« الجاهل بالحكم والموضوع .
٨٨	« قول العدل وحجيته .
«	« قاعدة الميسور .
«	« الأكراه على الحرام .
٩٢	« إمتناع إجتماع الأمر والنهي .
٩٤	« تكليف الكفار بالفروع .

الصفحة	العنوان
٩٩	في إصالة عدم تداخل الأسباب .
١٠٨	« إصالة الأشتغال .
«	« ضمان اليد .
١١٠	« معنى البدعة والتشريع .
١١٢	« الأجزاء
١١٤	« المهيّة وأثباتها .
١١٦	« إصالة عدم الجزئية والشرطية .
١١٧	« « الركنية .
«	« الزيادة في الصلوة .
١١٨	« تعارض العام والخاص .
١٢٠	« عدم حجية مطلق الظن .
١٢٨	« الفرق بين الترجيح بلا مرجح والتعيين بلا معين .
١٥١	في الأستدلال بقوله تعالى لاتبطلوا أعمالكم .
١٥٢	« إحتياج المعاملات إلى الصيغة .
١٥٣	« العلم الذي يكون حجة .
١٥٤	« خبر الواحد وحجيته .
١٧٠	« آية النبأ .
١٧١	« قاعدة الأقرار .

الصفحة	العنوان
١٧١	في موارد الاشتكال .
١٧٣	في حل الاشتكال .
١٧٥	// عدم امكان الاحتيال .
١٧٦	// مايعتبر في الاضافة .
١٧٧	// إنصراف الألفاظ إلى المعنى المعلوم .
١٧٨	// عدم صحة ملكية المعدوم .
//	// معنى السفيه والمجنون .
١٧٩	// كلام اللغويين .
١٨٥	// ولاية الحاكم .
//	// ذكر الأخبار .
١٨٧	// وظيفة العلماء .
١٩٥	// ولاية القضاء .
//	// // الحدود .
١٩٦	// // أموال اليتامى .
//	// فائدة في المقام .
٢٠٠	// ولاية الحاكم على الانكحة .
٢٠١	// // // على المجنون .
٢٠٢	// // // على السفيه .
٢٠٦	// بقاء الموضوع في الأستصحاب .

الصفحة	العنوان
٢٠٨	في إصالة إتحاد العرفين .
٢١٠	// قولهم العصير إذا غلى يحرم .
٢١١	// اصالة عدم التذكية .
٢١٥	// بيان رموز البحار للمجلسي ره .
//	// معنى الأسراف .
٢١٩	// تليث الأحتمالات في معنى الأسراف .
٢٢٣	// قاعدة القرعة .
٢٢٨	// بيان موردها ومحلها .
٢٣٠	// أنها رخصة أو عزيمة .
٢٣١	// وجوب العمل بالقرعة .
٢٣٢	// كيفية القرعة .
//	// قاعدة الأجماع .
٢٣٦	// طريق كشفه عن السنة .
٢٤٣	// قاعدة اللطف .
٢٤٥	// تحقيق معاقد الأجماعات .
٢٤٧	// أعتبار كتاب فقه الرضوي .
٢٥٣	// قاعدة أخذ المفاهيم .
//	// المدلول المطابقي والألتزامي .
٢٥٤	// مقتضى قاعدة اليد .

الصفحة	العنوان
٢٥٥	في انها اصل او دليل .
٢٥٩	« افادة المطلق للعموم .
٢٦٠	« حمل الامر والنهي على الاستحباب و — الكراهة .
٢٦١	في الاجمال في حكايات الاحوال .
٢٦٣	« أن التعذر عن إتيان الجزء لا — يوجب سقوط الكل .
«	في مصطلحات الوافي .
٢٦٦	« حمل المطلق على العموم .
٢٦٧	« معنى الركنية .
٢٦٨	« وجوب العمل بالبلوغ .
٢٦٩	« التسامح في ادلة السنن .
٢٧١	« الامارات أسباب أو معرفات .
٢٧٢	« أن الأصل في الوجوب التعيين
٢٧٣	« قول الرجاليين فلان مولى فلان .
«	« « « اسند عنه .
«	« شهادة العدلين .
٢٨٣	« التحاكم بين الخصمين .
٢٨٥	« أسماء بعض الرجال والقابهم وكناهم .

الصفحة	العنوان
٢٨٥	في حرف الالف .
٢٨٦	« « الباء والجيم .
٢٨٧	« « الحاء المهملة .
٢٨٨	« « الخاء والدال
٢٨٩	« « الذال والراء والزاء .
٢٩٠	« « السين والشين والصاد والضاد والطاء
٢٩٢	في حرف الفاء والقاف والكاف واللام .
٢٩٣	« « الواو والهاء والياء .
٢٩٤	« باب الكنى .
٢٩٥	« « الالقاب والأنساب .

تم بحمد الله فهرس كتاب عوائد الايام
حامداً مصلياً على نبيه محمد وآله الطاهرين

VETVS &
NOVVM
TESTA-
MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY