

عِلَّةُ الْأَضْرَكِ

لِشَيْخِ الطَّائِفَةِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْسَنِ الطَّرَفِيِّ

قَدِيمٍ مَعْرُوفٍ

٢٨٥ - ٥٤٦

تَحْقِيقُ

مُحَمَّدُ مَكِّيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ

مُؤَسَّسَةُ الْإِلَهِيَّةِ (٤)

لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY



32101 010288528

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

I
Uni
Sci

JUN 15 2003

DUE JUN 15, 1995

DUE JUN 15 1998

عدة الاصول

الطبعة المحققة الاولى

١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

* الكتاب : عدة الاصول .

* المؤلف: شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي قدس سره

* المحقق: محمد مهدي نجف .

* الناشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام .

* المطبعة: سيد الشهداء عليه السلام .

M. al-Tusi

مُؤَسَّسَةُ آلِ الْبَيْتِ (ع)
لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ

عِلَّةُ الْأَضْرَاكِ

لِلشَّيْخِ الطَّائِفَةِ: أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الطُّوسِيِّ

قَدِيسْتَرُ

٣٨٥ - ٥٤٦٠

وَبِزِيَدِ الْحَكِيمِ الْحَمِيدِيَّةِ

لِلشَّيْخِ خَلِيلِ بْنِ الْفَازِيِّ الْقُرُوبِيِّ

١٠٠١ - ١٠٨٩ هـ

تَحْقِيقُ

مُحَمَّدِ هَدْيِ نَجْفَاءِ

الجزء الاول

2272

.66587

.391

1983

juz' 1

أضواء على الكتاب

الكتاب الذي بين يديك أيها القارىء الكريم هو أول وأبسط ما ألف في اصول الفقه عند الشيعة الامامية . أفاض فيه مؤلفه «قدس سره» القول في تنقيح مباني الفقه بما لا مزيد عليه في عصره .

ألّفه شيخ الطائفة ، الجامع لكاملات النفس في العلم والعمل الشيخ محمد بن الحسن بن علي الطوسي «قده» . شرحه ، وعلق عليه ، وكتب عليه حواشي جمع كبير من العلماء الاعلام والفضلاء الكرام ، ومن أوسعها وأهمها حسب نظري القاصر ، الحاشية الموضوعة بذيل هذا الكتاب ، وهي حاشية المولى خليل بن الغازي القزويني . وقد شاءت الظروف ، وبتوفيق من الله سبحانه وتعالى أن احقق امنية ورغبة مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث في سلسلة مطبوعاتها .

وأملّي بك وطيد أيها القارىء العزيز بقبوله ، أرجو أن أكون قد وفقت لهذه المهمة قدر المستطاع .

والله سبحانه تعالى من وراء القصد .

محمد مهدي نجف

مع المؤلف

تقديم :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي رفع قدر العلماء ، ففضل مدادهم على دماء الشهداء ، وجعلهم ورثة الانبياء، وصلى الله على أفضل بريته، وأكمل خليقته، محمد سيد الكونين، ونور الثقلين، وعلة ايجاد العالمين، وعلى آله حملة علمه ، وخزنة سره، وباب حكمته، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً .
قال سيدنا ومولانا أمير المؤمنين عليه أفضل الصلاة والسلام ، في وصية له لكميل بن زياد رضوان الله تعالى عليه: «يا كميل هلك خزان المال والعلماء باقون ما بقي الدهر...» .

نعم انهم باقون لانهم أدر كوا حقيقة قوله تعالى: «كل من عليها فان و يبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام» فانقطعوا عما سواه ، وتوجهوا اليه ، و اكتسبوا عز شأنه بقاء الذكر، وبدلوا م ماتهم بالحياة .

وظهر على مرّ العصور أعلام امتازوا عن أقرانهم بمواهب خلاقة، و

خصال حميدة ، وسجايا طيبة رشيدة، فتلالات أنوارهم ، وأذعن لفضلهم
القريب والبعيد .

وكان شيخ الطائفة « الشيخ أبو جعفر، محمد بن الحسن بن علي الطوسي »
قدس سره أحد الاعلام الذين سلكوا هذا السبيل، فمزج العلم بالعمل، وأخلص
لله تعالى عمله، وجدّ واجتهد في نشر الاسلام، وخدمة الدين الحنيف فجزاه
الله سبحانه عزّ اسمه الحياة الابدية، وحق له أن يكون اسمه الكريم مضيئاً
في صفحات التاريخ، وأثنى عليه العدو والصديق، ونظر اليه نظرة الاعظام و
الاكبار .

ألف عام مضت وستمضي الاعوام، عاماً بعد عام الى أن يشاء الله سبحانه
وتعالى، وشيخ الطائفة حي لم يمّت، تتجدد ذكراه من خلال آثاره العلمية ،
ومآثره الدينية، على مرّ العصور والدهور .

فالسابر لتاريخ الامامية، والذي له المام بالتاريخ الاسلامي ، يجد الشيخ
الطوسي من أعظم أئمة المسلمين، والعلم الخفاق في عالم الفكر الاسلامي
مؤسس الاجتهاد المطلق في الفقه والاصول، حاز الثقة الكبرى من طبقات
الشعبة الامامية جمعاء في رواية الحديث و تحليله و تعليسه في المؤلف و
المختلف .

ماذا أقول، وما عسى البيان أن يحيط في هذه الشخصية العظيمة، وقد سبقني
العلماء الاعلام، والمؤرخين العظام، بالتعريف عن شخصيته العلمية، وعبقريته
الفذة، ومواهبه الخلافة، وخصاله الحميدة، وسجاياه الطيبة. لولا أن المتعارف
عند تحقيق الكتاب التعريف بمؤلفه .

فهو علم من أعلام الهدى ، والمثل الاعلى في العلم والورع والزهد و
الحلم والاخلاق والتقوى، كرّس حياته الطاهرة لاعلاء كلمة الاسلام وتاريخه
حافل بجلائل الاعمال .

مولده ونشأته :

ولد قدس سره في طوس واليهما ينسب - قال الحموي في معجم البلدان [٤٩/٤] : « وهي مدينة بخراسان بينها وبين نيسابور نحو عشرة فراسخ ، تشتمل على بلدين يقال لاحدهما : الطبران ، وللآخرى : نوقان ، ولهما أكثر من ألف قرية ، فتحت في أيام عثمان بن عفان ، وبها قبر علي بن موسى الرضا (عليه السلام) وبها أيضاً قبر هارون الرشيد» - في شهر رمضان المبارك سنة خمس وثمانين وثلاثمائة (٣٨٥) للهجرة النبوية فكان مولده منبثق أنوار الفضيلة ، ومبدء الافاضات العلمية ، ورضع من ثدي الايمان ، وترعرع في أحضان الولاية ، وتربى تربية صالحة ، انطبعت في سلوكه وسيرته ، في أخلاقه وأفعاله فاخترت الثقافة والتهذيب ، فولى وجهه نحو علماء طوس ، فأخذ عن كبارها ، واعلام ادبائها ، ومشاهير محدثيها ، وأئمة فقهاؤها .

رحلته :

وبعد أن قطع شوطاً من الدراسة ، واغترف غرفة من معين العلم ، تاقته نفسه الى الرحلة الى بغداد - عاصمة العلم آنذاك - يرحل لا طمعاً في مستقبل موهوم ، ولا تراث زائل ، بل يرحل للتزود من معين علمائها ، وللتوثق من مروياته التي استقاها ، ليرويها وهو واثق كل الثقة بقيمة مايروي ، ونفاسة ما يحدث ولاينبتك مثل خبير .

أجل : رحل رحلته الميمونة سنة ثمان وأربعمائة (٤٠٨) للهجرة ، فكان مورد اهتمام العلماء الاعلام ، والفقهاء العظام ، منهم : علم الشيعة ومنار الشريعة الشيخ المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان أعلى الله مقامه الشريف ، فحضر عنده ، ولازمه ، وتلمذ عليه ، الا ان الحظ لم يحالفه أكثر من خمس سنوات .

وبعد ان لبى الشيخ المفيد رضوان الله عليه نداء ربه سنة ثلاث عشرة و
أربعمائة (٤١٣) هجرية أصبح مورد اهتمام علم الهدى، السيد المرتضى علي
ابن الحسين الموسوي، فلزمه، وتلمذ عليه نحواً من ثلاث وعشرين سنة
حتى توفي رضوان الله تعالى عليه سنة ست وثلاثين بعد الاربعمائة (٤٣٦)
هجرية، فاستقل باعباء الامامة للطائفة، فكان علماً للشيعة، ومناراً للشريعة .

فازدلفت اليه العلماء والفضلاء للتلمذة عليه، والحضور في مجلسه وتحت
منبره، وتقاطر عليه المستفيدون من كل حدب وصوب اعترافاً بفضل المتدفق
وقدروا منه شخصية ظاهرة، ونبوغاً موصوفاً، وعبقريته في العلم والعمل ،
حتى ان الخليفة العباسي - آنذاك - (القائم بأمر الله) عبدالله بن (القادر بالله)
أحمد، جعل له كرسي الكلام والافادة، حيث لا يعطى لاحد يوم ذاك، الا لوحد
العصر المبرز في علومه .

وكان محفل درسه يضم المآت من العلماء ومجتهدي الخاصة والعامة ،
وانه كان يدرس الفقه على المذاهب الاسلامية ، اضافة الى مذهب الامامية ،
وكتابه (الخلاف) خير دليل على سعة اطلاعه .

لم يبرح شيخ الطائفة كذلك في بغداد مدة اثنتي عشرة سنة، حيث مني
المسلمون بالسلاجوقين، وقد عرفوا بشدة عدائهم للشيعة ، وتعصبهم للسنة ،
فكانوا يثيرون الخلافة العباسية آنذاك بالمسائل النافهة ، ويوجدون الضوضاء
بين العامة والخاصة، حتى وقعت نتيجة ذلك الفتنة بين الفريقين سنة (٤٤٨)
ذهبت ضحيتها نفوس كثيرة، واحترقت من جرائها مكتبته العظيمة ، وداره في
باب الكرخ، وكرسيه الذي كان يجلس عليه للكلام، مما اضطر الشيخ الطوسي
(قدس سره) بعد هذه الفجائع العظيمة ، والوقائع الاليمة الى ترك بغداد و
الهجرة الى مدينة النجف الاشرف سنة (٤٤٩) .

وحين استقر به المكان في العتبة المقدسة العلوية، بجوار سيد الاوصياء

أبي الائمة الاطهار، أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، أسس أول صرح للعلم، فكانت مدرسته الخالدة والتي أصبحت غنية بالعطاء الفكري والثقافي، وتسلفت اليها رواد العلم وظماء الفضائل، وكانت حصيلتها بمختلف الاعصار رجال عرفوا بالعلم الوافر، وامتازوا بالعمق في البحث والتحقيق في ميادين العلوم الاسلامية، يتحدث عنهم التاريخ، ويضيء صفحاته بما أثرهم العظيمة الخالدة، وشاء الله ان يجعل هذه البقعة الطيبة الطاهرة مركزاً وهاجاً ينير الطريق، فكانت عزاً وعظمة للطائفة الامامية .

مشايخه واساتذته :

ان مشايخ الشيخ الطوسي الذين تدور روايته عليهم في الغالب، والذين أكثر الرواية عنهم، وتكرر ذكرهم في مؤلفاته كثيرون، ونحن نقصر على ما ذكره العلامة المحقق المرحوم السيد محمد صادق بحر العلوم في مقدمة كتاب الرجال .

١ - الشيخ أبو عبد الله، أحمد بن عبد الواحد بن أحمد البزاز المعروف بابن الحاشر مرة، وبابن عبدون اخرى المتوفى سنة ٤٢٣ هـ .

٢ - الشيخ أحمد بن محمد بن موسى المعروف بابن الصلت الاهوازي، المتوفى سنة ٤٠٩ هـ .

٣ - الشيخ أبو عبد الله، الحسين بن عبيد الله بن الغضائري، المتوفى سنة ٤١١ هـ .

٤ - الشيخ أبو الحسين، علي بن أحمد بن محمد بن أبي جيد القمي المتوفى بعد سنة ٤٠٨ هـ .

٥ - الشيخ، أبو عبد الله، محمد بن محمد بن النعمان الشهير بالشيخ المفيد

والمتوفى سنة ٤١٣ هـ .

- ٦ - أبو حازم النيسابوري .
- ٧ - أبو الحسين الصفار (أو ابن الصفار) .
- ٨ - أبو الحسين بن سوار المغربي .
- ٩ - الشيخ أبو طالب بن عزور .
- ١٠ - القاضي أبو الطيب الطبري الحويري المتوفى بعد سنة ٤٠٨ هـ .
- ١١ - أبو عبد الله، أخو سروة .
- ١٢ - أبو عبد الله ابن الفارسي .
- ١٣ - أبو علي ابن شاذان المتكلم .
- ١٤ - أبو منصور السكري .
- ١٥ - أحمد بن إبراهيم القزويني المتوفى بعد سنة ٤٠٨ هـ .
- ١٦ - أبو الحسين وأبو العباس، أحمد بن علي النجاشي المتوفى سنة ٤٥٠ هـ .

- ١٧ - جعفر بن الحسين بن حسكة القمي المتوفى بعد سنة ٤٠٨ هـ .
- ١٨ - الشريف أبو محمد، الحسن بن أحمد بن القاسم بن محمد بن علي بن أبي طالب عليه السلام المتوفى بعد سنة ٤٠٨ هـ .
- ١٩ - أبو علي، الحسن بن محمد بن اسماعيل بن محمد بن اشناس المعروف بابن الحمامي البزاز المتوفى سنة ٤٣٩ هـ .
- ٢٠ - أبو محمد، الحسن بن محمد بن يحيى بن داود الفحام المعروف بابن الفحام المتوفى بعد سنة ٤٠٨ هـ .
- ٢١ - أبو الحسين، حسن بن المقرئ المتوفى بعد سنة ٤٠٨ هـ .
- ٢٢ - أبو عبد الله، الحسين بن إبراهيم القزويني، المتوفى بعد سنة ٤٠٨ هـ .

٢٣ - أبو عبد الله الحسين بن إبراهيم بن علي القمي المعروف بابن الخياط .

٢٤ - الحسين بن أبي محمد هارون بن موسى التلعكبري المتوفى بعد

سنة ٤٠٨ هـ .

٢٥ - أبو محمد، عبد الحميد بن محمد المقرئ النيسابوري .

٢٦ - أبو عمرو، عبد الواحد بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مهدي بن

خشنام المتوفى سنة ٤١٠ هـ .

٢٧ - أبو الحسن، علي بن أحمد بن عمر بن حفص المقرئ المعروف بابن

الحمامي المتوفى سنة ٤١٧ هـ .

٢٨ - السيد المرتضى علم الهدى، أبو القاسم، علي بن الحسين بن موسى

ابن محمد بن إبراهيم بن الامام موسى الكاظم عليه السلام المتوفى سنة ٤٣٦ هـ .

٢٩ - أبو القاسم، علي بن شبل بن أسد الوكيل، المتوفى بعد سنة ٤١٠ هـ .

٣٠ - القاضي أبو القاسم، علي التنوخي ابن القاضي أبي علي المحسن

ابن القاضي أبي القاسم علي بن محمد القحطاني المتوفى سنة ٤٤٧ هـ .

٣١ - أبو الحسين ، علي بن محمد بن عبد الله بن بشران المعروف بابن

بشران المعدل المتوفى بعد سنة ٤١١ هـ .

٣٢ - أبو الفتح ، محمد بن أحمد بن أبي الفوارس الحافظ المتوفى بعد

سنة ٤١١ هـ .

٣٣ - أبو زكريا محمد بن سليمان الحمداني (أو الحمراي) من أهل

طوس .

٣٤ - محمد بن سنان .

٣٥ - أبو عبد الله، محمد بن علي بن حموي البصري المتوفى بعد سنة ٤١٣ هـ .

٣٦ - محمد بن علي بن خشيش بن نضر بن جعفر بن إبراهيم التميمي

المتوفى بعد سنة ٤٠٨ هـ .

٣٧ - أبو الحسن، محمد بن محمد بن محمد بن إبراهيم بن مخلد البزاز

المتوفى سنة ٤١٩ هـ .

٣٨ - السيد أبو الفتح هلال بن محمد بن جعفر الحفار المتوفى سنة ٤١٤ هـ .

تلامذته :

لما استقل شيخ الطائفة الطوسي بالزعامة الدينية بعد وفاة استاذه السيد المرتضى رضوان الله تعالى عليه، كانت داره مأوى العلماء واولي الفضل وان تلامذته من الخاصة بلغوا أكثر من ثلاثمائة مجتهد ومن العامة ما لا يحصى كثرة كما صرح غير واحد من أرباب المعاجم . لكن من المؤسف جداً ان هذا العدد الكبير غير معروف لدى الباحثين حتى بعد عصر الشيخ الطوسي بقليل . وقد اشتهر من هؤلاء جماعة ذكرهم العلامة الباحثة المحقق المرحوم السيد محمد صادق بحر العلوم قدس سره في مقدمة الرجال ، ونحن نسرد اسماءهم حسب حروف المعجم من دون ذكر الاوصاف التي وصفهم بها علماء الرجال ، والمفهرسون القدماء ، دفعاً عن التطويل .

١ - آدم بن يونس بن أبي المهاجر النفسى .

٢ - أبو بكر، أحمد بن الحسين بن أحمد الخزاعي النيسابوري .

٣ - أبو طالب، اسحاق بن محمد بن الحسن بن الحسين بن محمد بن علي

ابن الحسين بن بابويه القمي .

٤ - أبو ابراهيم، اسماعيل . وهو شقيق اسحاق المتقدم .

٥ - أبو الخير، بركة بن محمد بن بركة الاسدي .

٦ - أبو الصلاح، تقي بن نجم الدين الحلبي .

٧ - أبو ابراهيم، جعفر بن علي بن جعفر الحسيني .

٨ - أبو محمد، الحسن بن الحسين بن بابويه القمي، المعروف بحسكا .
المتوفى سنة ٥١٢ هـ .

٩ - أبو محمد، الحسن بن عبدالعزيز بن الحسن الجبهاني .

١٠ - أبو علي، الحسن بن شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي .

١١ - الحسين بن الفتح الواعظ البكر آبادي الجرجاني .

١٢ - أبو عبدالله، الحسين بن المظفر بن علي بن الحسين الحمداي .

١٣ - أبو الصمصام وأبو الوضاح ، ذوالفقار بن محمد بن معبد الحسيني

المروزي .

١٤ - أبو محمد، زيد بن علي بن الحسين الحسيني (الحسني) .

١٥ - زين بن الداعي الحسيني .

١٦ - أبو الحسن، سليمان بن الحسن بن سلمان الصهرشتي .

١٧ - شهر آشوب السروي المازندراني .

١٨ - صاعد بن ربيعة بن أبي غانم .

١٩ - أبو الوفاء، عبد الجبار بن عبدالله بن علي المقرئ الرازي المتوفى

سنة ٥٠٦ هـ .

٢٠ - أبو القاسم ، عبد العزيز بن نحرير بن عبد العزيز المعروف بابن

البراج المتوفى سنة ٤٨١ هـ .

٢١ - أبو عبدالله، عبد الرحمن بن أحمد الحسيني الخزاعي النيسابوري .

٢٢ - أبو القاسم ، عبيدالله بن الحسن بن الحسين بن بابويه المتوفى

سنة ٤٤٢ هـ .

٢٣ - علي بن عبدالصمد التميمي السبزواري .

٢٤ - غازي بن أحمد بن أبي منصور الساماني .

- ٢٥ - كردي بن عكبر بن كردي الفارسي .
 ٢٦ - محمد بن أبي القاسم الطبري الاملي .
 ٢٧ - أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن شهر يار الخازن لمشهد الامام أمير المؤمنين عليه السلام .

- ٢٨ - محمد بن الحسن بن علي القتال المتوفى سنة ٥٠٨ هـ .
 ٢٩ - أبو الصلت، محمد بن عبد القادر بن محمد .
 ٣٠ - أبو الفتح، محمد بن علي الكراجكي .
 ٣١ - أبو جعفر، محمد بن علي بن الحسن الحلبي .
 ٣٢ - أبو عبد الله، محمد بن هبة الله الطرابلسي .
 ٣٣ - أبو الحسن ، المطهر بن أبي القاسم علي بن محمد الحسيني الديباجي .

- ٣٤ - المنتهى بن أبي زيد بن كيا بكي الحسيني الجرجاني .
 ٣٥ - أبو سعيد، منصور بن الحسين الابي .
 ٣٦ - أبو ابراهيم ، ناصر بن الرضا بن محمد بن عبد الله العلوي الحسيني .

آثاره وماآثره :

لم تزل مؤلفات شيخ الطائفة الطوسي رضوان الله تعالى عليه ، تحتل المكانة السامية بين آلاف الاسفار الجليلة التي أنتجتها عقول العلماء العباقرة ودبجتها يراعة اولئك الفطاحل، الذين عزّ على الدهر ان يأتي لهم بمثيل ، ولم تزل أيضاً غرة ناصعة في جبين الدهر وناصية الزمن .
 امتازت آثاره « قدس سره » على أمثالها بأنها المنبع الاول ، والمصدر

الوحيد لمعظم مؤلفي القرون الوسطى، حيث استفوا منها مادتهم، وكونوا كتبهم، لانها حوت خلاصة الكتب المذهبية القديمة واصول الاصحاب، وجمعت معظم العلوم الاسلامية، أصيلة وفرعية، وتضمنت حلّ معضلات المباحث الفلسفية والكلامية، أبتت لمؤلفها الشيخ الطوسي الاثر الزاهي على مرّ العصور نذكر ماوصل اليها منها :

- (١) التبيان في تفسير القرآن .
- (٢) الاستبصار فيما اختلف من الاخبار .
- (٣) تهذيب الاحكام .
- (٤) الرجال (ويسمى أيضاً الابواب) .
- (٥) اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي
- (٦) الخلاف .
- (٧) النهاية في مجرد الفقه والفتاوي .
- (٨) المبسوط .
- (٩) الجمل والعقود، في العبادات .
- (١٠) الاقتصاد الهادي الى طريق الرشاد .
- (١١) الايجاز في الفرائض .
- (١٢) الامالي (المجالس) .
- (١٣) تلخيص الشافي، في الامامة .
- (١٤) المفصح، في الامامة .
- (١٥) الغيبة .
- (١٦) مصباح المتعجد .
- (١٧) مختصر المصباح .

- (١٩) مناسك الحج .
- (٢٠) مختصر أخبار المختار بن أبي عبيدة الثقفي .
- (٢١) مسألة في تحريم الفقاع .
- (٢٢) مسألة في وجوب الجزية على اليهود والمنتمين الى الجبابة .
- (٢٣) مسألة في الاحوال .
- (٢٤) مسألة في العمل بخبر الواحد وبيان حججه .
- (٢٥) المسائل القيّمة .
- (٢٦) مقتل الحسين عليه السلام .
- (٢٧) مختصر في عمل يوم وليلة .
- (٢٨) النقض على ابن شاذان في مسألة الغار .
- (٢٩) المسائل في الفرق بين النبي والامام .
- (٣٠) ما لا يسع المكلف الاخلال به .
- (٣١) ما يعلى وما لا يعلى ، في علم الكلام .
- (٣٢) شرح الشرح في الاصول .
- (٣٣) مقدمة في المدخل الى علم الكلام .
- (٣٤) رياضة العقول
- (٣٥) تمهيد الاصول ، شرح كتاب جمل العلم والعمل .
- (٣٦) اصول العقائد .
- (٣٧) انس الوحيد .
- (٣٨) مسائل ابن البراج .
- (٣٩) المسائل الالياسية .

(٤٠) المسائل الجنبلائية .

(٤١) المسائل الحائرية .

(٤٢) المسائل الحلبية .

(٤٣) المسائل الدمشقية .

(٤٤) المسائل الرازية .

(٤٥) المسائل الرجبية .

(٤٦) الفهرست .

(٤٧) كتاب كبير في اصول العقائد ، خرج منه مبحث التوحيد وشيء من

مبحث العدل .

(٤٨) العدة في الاصول . وهو الكتاب المائل بين يدك .

وفاته :

لم يبرح شيخ الطائفة طويلاً في مدرسته العلمية الجديدة، وطلاب العلم يتوافدون عليها من هنا وهناك ، لينهلون من نبعها العذب ، ويتعلمون من علومها، ويتأدبون بأخلاقها الالهية، وهويتحف الامة الاسلامية بعلومه الزاخرة وآدابه الفاخرة، حتى وافاه الحمام في ليلة الاثنين، الثاني والعشرين من محرم الحرام ، سنة ستين وأربعمائة (٤٦٠) من هجرته صلى الله عليه وسلم فزفت تلك الروح الزكية الى الفردوس الاعلى ، والتحق بالرفيق الاعلى مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين، والشهداء ، والصالحين ، وحسن اولئك رفيقا . تولى غسله ودفنه في ليلته تلك، تلميذه الشيخ حسن بن مهدي السليقي ، والشيخ محمد بن عبدالواحد المعين زربي، والشيخ أبو الحسن اللؤلؤي، ودفن في داره التي حوّلت بعده مسجداً ، وهو اليوم من أهم المساجد في مدينة

النجف الأشرف، ويعرف باسمه .

هذا وبوفاة الشيخ الطوسي تعود الطائفة بالذاكرة من جديد الى كل من فقدت من رجالها العظماء المخلصين الذين خلدوا في قلوب ابنائها عبر العصور، وان حياة يقوم بناؤها على مثل هذا الاساس من الفضائل لا تمتد اليها يد الموت، وهي كفيلة بأن تحتفظ بعظمة هذه الحياة، لتضفي على صاحبها صبغة الخلود .

مع القزويني وحاشيته

هو العالم الفاضل المدقق المولى خليل بن الغازي القزويني الاصل و
المسكن والوفاة. ذكره الشيخ الحر العاملي في تنمة أمل الامل [٢ : ١١٢]
فوصفه وأثنى عليه ثناءً بليغاً بلفظه : « فاضل، عالم، علامة، حكيم، متكلم،
محقق، مدقق، فقيه، محدث، ثقة نقه، جامع للفضائل، ماهر، معاصر » .

كان مولده رضوان الله عليه كما ذكره عبدالله أفندي في رياض العلماء
[٢ : ٢٦١] سنة احدى وألف ببلدة قزوين، وقال: « وكان رحمه الله دقيق النظر
قوي الفكر، حسن التقرير، جيد التحبير، من أجل مشاهير علماء عصرنا، و
أكمل نحارير فضلاء دهرنا، قرأ أوائل أمره على شيخنا البهائي، والسيد
الداماد، وكان شريك الدرس مع الوزير خليفه سلطان عند المولى حاج
محمود الرناني، والمولى حاج حسين اليزدي شارح «خلاصة الحساب» في
مراتب الحكمة والكلام وغير ذلك، وقد تكرم عند السلاطين الصفوية، وسائر
امراء تلك الدولة، وصار قبل أن يكمل له ثلاثون سنة متولياً لروضة مولانا
عبدالعظيم بالري ومدرساً بها » .

تتلمذ عليه جملة من الافاضل منهم :

١ - المولى علي أصغر بن محمد يوسف القزويني صاحب « المقالات الخمس » .

٢ - المولى آقارضي الدين ، محمد بن الحسن القزويني صاحب كتاب « لسان الخواص » .

٣ - الامير محمد مؤمن بن محمد زمان الطالقاني .

٤ - الشيخ الجليل محمد باقر بن الغازي القزويني .

٥ ، ٦ - ولداه الفاضلان المتوفيان في حياة والدهما ، وهما : أحمد وأبو ذر .

٧ - ولده الفاضل الجليل سلمان بن الخليل. الى غير اولئك من الفضلاء المعروفين .

كتب وألف العديد من المؤلفات منها : « شرح الكافي » فارسي وشرح عربي و« رسالة الجمعة » و« حاشية مجمع البيان » و« الرسالة النجفية » و« الرسالة القيمية » و« الجمل » في النحو ورموز التفاسير الواقعة في الكافي و« الروضة » و« شرح العدة » وهو الكتاب المائل بين يديك .

وذكر المرحوم الشيخ البهائى المتتبع آقابزرگ الطهراني في الذريعة [١٤٨/٦] حاشيته هذه والتي يعبر عنها احياناً بالشرح: في مجلدين تعرف أحدهما بالحاشية الاولى، والاخرى بالحاشية الثانية، أورد فيها مسائل كثيرة من الاصول والفروع وغيرهما وأقوال غريبة عجيبة وكان يغيرها طول عمره، ولذا اختلفت نسخها اختلافاً شديداً بحيث لا يضبط، وكان بعض تلاميذه يرجع أفكاره السابقة في الحاشية الاولى، ولا يغيرها بأفكاره اللاحقة .

كانت وفاته رحمه الله بقزوین سنة تسع وثمانين بعد الالف ودفن بها في المدرسة المعروفة به .

المخطوطات المعتمدة :

لقد اعتمدت في تحقيق «عدة الاصول» على أربع نسخ خطية ومطبوعة .
الاولى: النسخة المحفوظة في الخزانة المجتهدية بزنجان برقم [١٠٢٩]
تفضل بها مشكوراً سماحة حجة الاسلام السيد محمد نجل سماحة آية الله السيد
عزالدين الزنجاني .

تضم بين دفتيها الجزئين الاول والثاني، في ١٨٣ ورقة ، بمقاس ٢٤/٥ X
١٨/٥ سم ، كتب الجزء الاول منها سليمان بن روح الله ساوج بلاغي، وكتب
الجزء الثاني رضي بن نبي، وكان الفراغ من نسخه في الخامس عشر من شهر
ذي الحجة الحرام سنة (٥١١٢ هـ) .

قوبلت هذه النسخة وصححت على عدة نسخ ، وزينت صفحاتها ببعض
التعليقات. جاء في آخر الجزء الاول مانصه: «قوبل مع نسخة قوبل مع نسخة
الاصل». وجاء في ذيل الصفحة الاخيرة من الجزء الثاني مالفظه: « تم مقابلة
الجزء الثاني من كتاب العدة مع المنتسخ منه في الرابع عشر من رمضان
المبارك سنة احدى وأربعين وألف هجرية في مشهد مولانا ومولى الثقلين
أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله وتسليماته على ابن عمه وأخيه
وعليه وعلى أبنائه الطاهرين، كتبه الفقير الى عفو ربه أبوالمظفر خليل بن
الغازي القزويني عفي عنهما» ثم قوبل مع نسخة اخرى في قزوین في شوال
سنة ١٠٤٥ هـ . وذيل هذا النص كاتب النسخة بخطه بما نصه: « هاتان صورة
خط مولانا واستاذنا في الكل خليل الله وكذا حواشيه نقل من خطه رحمه الله» .

الثانية : النسخة الموقوفة على مكتبة مدرسة آية الله العظمى اليزدي
«قدس سره» تفضل بها الشيخ جعفر الصدرى الخردى مدرثي .

تقع في ٢٣٦ ورقة ، بمقاس ٢١ X ١٤/٥ سم ، وقع الفراغ من نسخها في اول يوم من محرم الحرام سنة (١٢١٣ هـ) ، على يد علي بن عبد الله بن حسين بن عبد الله بن حسن البلادي البحراني .

الثالثة : النسخة الحجرية المطبوعة في طهران سنة ١٣١٧ هـ .

الرابعة: النسخة الحجرية المطبوعة في يمبي الهند سنة ١٣١٨ هـ .

وقد اعتمدت في تحقيق « حاشية عدة الاصول » على نسختين خطية

ومطبوعة .

أما الخطية : فهي النسخة المحفوظة في مكتبة آية الله العظمى السيد

المرعشي النجفي دام ظلّه العامة بقم المقدسة. تحت رقم [٨/٢٤٠] .

تقع في ١٠٢ ورقة ، بمقاس ١٨ X ١٢/٥ سم ، ناقصة من أولها بعض

الاوراق. جاء في آخرها مانصه: «تمت الحواشي الخليلية على النصف الاول

من كتاب العدة في اصول الفقه للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي

رحمه الله ، ويتلوه في النصف الثاني فصل في ذكر الوجوه التي تحتاج

الاشياء فيها الى بيان ومابسه يقع البيان. تم الكتاب بعون الملك الوهاب في

يوم السبت السابع والعشرين من شهر صفر سنة ١١٠٩ هـ .

أما الثانية : فهي النسخة المطبوعة في ذيل كتاب العدة المار الذكر،

والمطبوع في طهران سنة ١٣١٧ هـ .

وفي الختام لايسعني وأنا اقدم هذا التراث الى القراء الاعزاء ، راجياً

منهم العفو عما وقع فيه من الهفوات، والله تعالى أسأل أن يجعل عملي خالصاً

لوجهه الكريم، وألتمس بذلك القربة اليه، وجزيل ثوابه .

قم المقدسة في غرة ذي القعدة الحرام ١٤٠٣ هـ . محمد مهدي نجف

نماذج

مصورة من المخطوطات



البواب

اقضاء

ابداء

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
 الحمد لله وحده والصلوة على خير خلقه محمد وآله الطيبين قدس الله عنهم
 الله املاء مختصر في اصول الفقه بحيث يجمع احكاما على وجه الاختصار والابحار
 على ما تقتضيه مزاھنا ونوجيد اصولنا فان من صنف في هذا الباب سلك كل قوم
 منهم للملك الذي اقتضته اصولهم ولم يصف من اصحابنا الا في هذا المعنى الا ما ذكره
 شيخنا ابو عبد الله في المختصر الذي له في اصول الفقه ولم يستقصه وشد عندنا شيئا
 الى اسنادها واخرها ما غير ملحررها وان سيدنا الاجل للرئيس ادم الله علوه وان كثر
 في اماليه وما يقر عليه شرح ذلك فلم يصنف في هذا المعنى شيئا يرجع اليه ويجعل ظهر ايشد اليه
 وفلم ان هذا من العلم لا بد من شدة الاهتمام به لان الشريعة كلها مبنية عليه لا ينفك العلم
 منها من دون احكام اصولها ومن لم يحكم اصولها فانه لا يكون حاكما ولا يكون عالما وهذه
 يرغب في الفضل عنها وانا يحسب الى ما سالتهم مسغينا بالله وحوله وقوته واسال الله ان يعين على ما اريد
 من ثوابه ويعد من عقابه واقدري في اول الكتاب فصلا يضمن ماهية اصول الفقه وانقسامها وكيفية
 ترتيبها وما يتعلق بعضها ببعض حتى التماثل اذا نظريه وقف على الغرض المقصود بالكتاب فيبين
 من اوله الى آخره والله تعالى اللوفق للصواب فصلا في ماهية اصول الفقه وانقسامها
 وكيفية ترتيبها وما يتعلق بعضها ببعض اصول الفقه هي ادلة الفقه فاذا اتممنا في هذه الادلة فقد تكلم فيما تقتضيه
 من من ابحاث ندب وابطاحه وغير ذلك من الاقسام على طريق الجازم وليس يلزم على ذلك ان تكون
 الادلة للوصلة الى الفروع الفقه الكلام على ما في اصول الفقه لان هذه الادلة ادلة على جملة الكلام
 والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل وليس المراد بذلك ما لا يتم العلم بالفقه الا به لانه
 لو كان كذلك يلزم ان يكون الكلام في حدوث الاجسام واثبات الصانع والعلم بصنائه
 والى ما بعد له وثبتت الرسالة وتصحح النبوة كالاتي في اصول الفقه لان العلم به لا يتم من دون
 العلم بجميع ذلك وذلك لا يقوله احد فعلم بهذه الجملة ان المراد بهذه العبارة ما قلناه

كفايتها من ضبط هذا الفن وتفتته بذلك على ما عداه ونسأل الله تعالى ان يجعله خالصا الوجهة ونفعنا
 بذلك ومن نظره انه في ذلك والقادر عليه والحمد لله رب العالمين

الفن الغواص وكتابه اكثر اجلد التمام من نسخة مفر عليها جميعا بعد فوتها ومرة اخرى
 بعد ذلك واما ومهذ بها لبعدها عنها وهو الخبر الذي لم يطف بمثلها والبارع الذي لم يمثل
 قرنه المؤيد المصنوع ابو المظفر خليل بن الفاضل القوي من الضابط وان وصل
 والمخاطب والفرع عايد بها الف الف الف من زينة مبدية وشهيرة
 اوها حاصله من زينة كرام وشهيرة وشمس بعد الف الف

ابو عاصم بن قتيبة بن سعيد بن زينة كتابات لا زودوا في اخره ولا
 وفيه كتابات من الاجل والبعيد لانهم استنفوا العلم والاحياء
 لم يتلو ابدا واحدا وكل واحد منهم بلغ دينار الف فقط
 وكانوا من العزق العلوي المسمى

تم تعاليفه في كتاب الصديق مع الفتح من رايه
 فلهذا ومنه من السالكين من دارين والالف حوت من
 ملامه وهو النقيب اسير الويلين من ان طالب علوم اسد السليمانه
 عمه وليفه وعلمه على اشارة القادرين كنية الفخر اليعقوبي ابو المظفر خليل بن
 الفاضل القوي من عنده
 في سنة ١١٤٥
 في سنة ١١٤٥
 في سنة ١١٤٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله وحده والصلاة على خير خلقه محمد وآله الطيبين وقد
 ايدكم الله املاء مختصر في اصول الفقه بحيث يجمع ابوابه على سبيل الاجازة
 والاختصاص على ما يقتضيه مذهبنا وتوحيدنا صولنا فان من صنفت
 في هذا الباب سلك كل قوم منهم المسلك الذي تقتضيه اصولهم ولم يمسد
 من اصحابنا احدا في هذا المعنى الا ما ذكره شيخنا ابو عبدالله في الجوهري
 الذي له في اصول الفقه ولم يستقصه وسد منه اشياء تحتاج الى
 استدلالها وتحريرات غيرها حررها وان سيدنا الاجل المرتضى ادام الله
 ان كثر في ماليه وما يقرأ عليه شرح ذلك فلم يصنف في هذا المعنى شيئا
 يرجع اليه ويجعل ظاهرا يستند اليه وقلتم ان هذا فن من العلم لا بد من
 الاهتمام به لان الشريعة كلها منبثقة عليه ولا يتم العلم بشيء منها من
 دون احكام اصولها ومن لم يحكم اصولها فاما يكون حاكما ومقلدا
 ولا يكون عالما وهذا منزلة يرغب اهل الفضل عنها وانا نجيبكم الى ما سأل
 عنه مستعينا بالله وحوله وقوته واساله ان يعين على ما يقرب من بل
 ويبعد من عقابه ابدا في اول الكتاب فضلا يتضمن ما هيته اصول الفقه

حكامه

اقضاه
بصنيفة

واقدم

ونها

وقع الفراغ من تسويد هذه النسخة الشريفة في أول يوم من
شهر المحرم الحرام أول سنة ١٢١٣ لثالث عشره بعد المائة

على يد اقل الخليفة بلائشي في الحقيقة

المنة الجاني على عبد الله بن

حسين بن عبد الله بن

البحر غفر الله لابائه وله

ولجميع المؤمنين و

المؤمنات إنه

ولي الحسن

هذا الكتاب وقف على قوم مخصوصين مذكورين في أوله
مع شروطها الواضحة فاعلم الناظر تقوى الله ورحمته
من علمه واستغفر للموقف ولو آذبه وصل على محمد وعلى
آله وصحبه الكرام على الله وسلم عظم الله أجره

ر. فضيل بن يحيى
حاشية الخليل على
عدة الشيخ الطوسي

له معنى صحيح الى ان لم يعتاد استعمال غير اللفظ كما ان حقيقته في اصطلاح المتكلمين
لان اللفظ لا يبيد هذا المعنى فيما وضع له اى في الكلام وفيه مساحرة والمراد ان ليس
معناه غير اللفظ بل هو اللفظ فانما منقول الى العلية وهي غير مفادة منه في اللفظ
غير القرب من المنقولات العرفية والسرعية تارة يبيد فيما وضع له اى لم يعق صح كما
بينه في موضع في اللفظ تارة وهو غير بين الا هذا يدل على ان المنقولات العرفية والسرعية
هي متخالفين وللجواز تارة من غير زيادة ولا نقصان الا فيهم دلالة على الحقيقة
لجواز اللفظ في المنقولات في المركبات في نحو واسئل القرية اسئل مستعمل
في معنى الحقيقي والقرية مستعملة منها في الحقيقي وتبقر ان اهل صاب الحبوب مستعمل
في غير ما وضع له وهو معنى اسئل اهل القرية فانه قلت هل يخالف ان يزير يضر بهن هذا
القبيل من جهة التقدير القوي قلت لا فان اللفظ اذا كان محذوفا كان الكلام مجازا لا تقاضا
والحدث وانما فيهما والتقدير اظهر ان اية ظاهره ان يه الخواص الى اية اعتبار
القرية في استقارة ذلك وذلك مثل قوله تعالى يحتمل ان يقال انه مجاز بالنقصان لك معناه
حرمة الله بنا على ان يكون المراد بالتحريم جعل الشيء ذاهبا نحو عند بيتك المحرم والمعناه
حرمة فعله بنا على ان يكون المراد بالتحريم المحذور الاستثناء على الاول متصل وعلى الثاني
منقطع ولما الجواز ابلغ يدخل في هذا تعريف الجواز العقلي والقوى المشهور فيهما
تلك معناه ليس مثلا شيء فيهما فاستلذا ان يقال ليس مثلا شيء في العرفية
لو بدلت ويراد نفي الشريك له في ذاته او احصى صفاته واما ما لم يعرف الا باحصى صفاته
كما في معنى يقولون فاعا ان يقال ان ليس ككلمة شيء ويراد بالاحصى صفاته ويراد

وقف كتابه في سنة ١٢٠٠ هـ
بدر عيسى بن يحيى

تمت الحواشي الخليلية عن النصف الاول من كتاب العدة في

اصول الفقه للشيخ ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي

رحمه الله ويتلوه في النصف الثاني فصلاً ذكر لوجوه التي يحتاج

الاسئلة فيها الى بيان وما به يقع البيان

م الكتاب بعون الملك الوهاب في السابع والعشرين من شهر صفر

سنه ١١٠٩

الصفحة الاخيرة من النسخة المحفوظة في مكتبة آية الله العظمى

النجفي دام ظله .

مُؤَسَّسَةُ الْبَيْتِ (ع)
الطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ

عِلَّةُ الْأَضْوَالِ

لِلشَّيْخِ الطَّائِفَةِ: أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الطُّوسِيِّ

قَدْسٌ سِرٌّ

٣٨٥ - ٤٦٠ هـ

وَبِزْنِدَةِ الْحَكِيمَةِ الْحَمِيدِيَّةِ

لِلشَّيْخِ خَلِيلِ بْنِ الْفَازِيِّ الْقُرْظِيِّ

١٠٠١ - ١٠٨٩ هـ

تَحْقِيقُ

مَحَلَّةً هَدَى بِنَجْفَاءَ

الجزء الاول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وحده، والصلاة على خير خلقه محمد، وآله الطيبين.
قد سألتكم أيكم الله ، املاء مختصر في أصول الفقه، يحيط بجميع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة على سيدنا ونبينا ، وعدتنا في شدتنا
محمد ، وعلى سيد الاوصياء ، وسند الاولياء ، أمير المؤمنين ، وآلهما الطيبين
الطاهرين، ولاسيما حجة الله على العالمين ، وأمينه في أرضه وسماؤه ، الحجة
ابن الحسن ، الامام المنتظر ، القائم بالحق . رزقنا الله تعالى ادراك دولته ،
وحسن ملازمته ، به وبآبائه عليهم السلام .

أما بعد : فيقول الغنسي بربه عما سواه ، خليل بن الغازي القزويني ،
تجاوز الله تعالى عن سيأتهما ، وآتاها كتابهما بيمينهما . ان أكثر اخواننا في
الدين من أهل زماننا ، قد رغبوا عن كتب اصول الفقه ، لاصحابنا الامامية
رضوان الله عليهم ، زعماً منهم أن بعض كتب المعاصرين ، كالشرح العضدي

أبوابه، على سبيل الايجاز والاختصار . على ما تقتضيه مذاهبننا ،
وتوجيه اصولنا . فان من صنف في هذا الباب ، سلك كل قوم منهم

للمختصر الحاجبي^(١)، أسد تحريراً بل أتقن حجة من كتب أصحابنا .
واني كنت برهة من الزمان مشغولاً بقرائته، وبرهة اخرى مشغولاً بمداسته
وترويجه ، بالتكلفات كما هو عادة المدرسين ، في دفع الاشكالات المتوجهة
على الكتب المقروة عليهم ، وكان توجه الاخوان اليه باعثاً على رواج كثير
من أباطيل النواصب و برهانهم . حتى صار ذلك قادحاً في ايمان بعض من
ضعفاء العقول ، بحيث لا يشعر ، وكبرهان النواصب على صدق مقالانهم .
ثم تنبهت ، فرأيت ان صرف طلب العلم من أصحابنا وفقنا الله تعالى و
اياهم للتعوى، عن مثل هذه الطريقة من أكرم المثوبات . فعلقت هذه الحواشي
على كتاب العدة في اصول الفقه ، لشيخ الطائفة الامامية محمد بن الحسن
الطوسي ، جزاه الله تعالى جزاء السابقين ، وبسطت بعض الحواشي بحيث
يصلح لان يجعل رسالة مفردة ، ولا سيما الحاشية الاولى^(٢) . افصاحاً عن
بعض سر وجوب الائتمام بأهل البيت عليهم السلام ، وافصاحاً لمن لم يصف آثارهم
عليهم السلام كائناً من كان .

وقصدت في أكثر المباحث التي يقع الخلاف فيها بينه وبين المختصر

(١) منتهى السؤل والامل ، لجمال الدين ، عثمان بن عمر، المعروف بابن الحاجب
المالكي . المتوفى سنة ٦٤٦ هـ . صنفه أولاً ، ثم اختصره ، وهو المعروف اليوم بـ
مختصر ابن الحاجب ، أو مختصر المنتهى) .

وشرحه ، عضد الدين ، عبد الرحمان بن أحمد الابجي . المتوفى سنة ٧٥٦ هـ .
(٢) لعل المراد بالحاشية الاولى ، هي الحاشية التي ذكرناها في ذيل هذه المقدمة
لانها أوسع الحواشي التي عثرنا عليها لحد الان .

المسلك الذى اقتضاه اصولهم، ولم يعهد لاحد من أصحابنا فى هذا المعنى، الا ما ذكره شيخنا أبو عبد الله (١) رحمه الله، فى المختصر

أو متعلقاته الى رد المخالف، اما بتقرير واف يظهر به على المنصف اللبيب بطلان المخالف. واما ينقله بقليل، والتصريح بما يرد عليه.

هذا مع ان الحق الصريح فى الاصولين، والفقه، والتفسير، انما هو فى الكتب الموثوق بها فى أحاديث أهل البيت عليهم السلام.

فمن وفقه الله تعالى لحسن ملازمتها، لاعبرة له كثيراً بغيرها من الكتب. ولكنى أسففت اذ أسفوا، وطرت اذ طاروا، وأعوذ بالله من التورط فى الجدل والمرأة لغير المغفور فى الدين، والاحتجاج فيه بما لا يطابق كلام أهل الذكر الأئمة من أهل البيت عليهم السلام.

فقد روي فى الكافي، فى باب النهي عن الكلام فى الكيفية (٢)، عن أبي

(١) هو الشيخ المتقدم الوحيد، أبو عبد الله، محمد بن محمد بن نعمان بن عبد السلام بن جابر بن نعمان بن سعيد العربى، المكبرى، البغدادى، الملقب بـ (الشيخ المقيد)، والمعروف بـ (ابن المعلم). كان من أجل مشايخ الشيعة ورؤيسهم، واستاذهم. وكل من تأخر عنه استفاد منه. وفضله أشهر من أن يوصف، فى الفقه والكلام والرواية. أوثق أهل زمانه وأعلمهم. انتهت رئاسة الامامية اليه فى وقته.

خرجت له من صاحب الامر صلوات الله عليه وعلى آبائه كتب ثلاث، فى كل سنة كتاباً، وكان نسخة عنوان الكتاب: للاخ السديد، والولى الرشيد، الشيخ المقيد أبى عبد الله، محمد بن محمد بن نعمان أدام الله اعزازه.

كان مولدة الشريف يوم الحادى عشر من شهر ذى القعدة سنة ست وثلاثين وقيل: ثمان وثلاثين وثلثمائة، وتوفى رحمه الله، ليلة الجمعة، ثلاث خلون من شهر رمضان سنة ثلاث عشرة وأربعمائة.

(٢) اصول الكافي ١ : ٩٢ حديث ٤ .

الذى له فى أصول الفقه ولم يستقصه . وشذ منه أشياء يحتاج الى استدراكها، وتحريرات غير ما حررها .

وان سيدنا الاجل المرتضى (١) أدام الله علوه، وان كثر فى

عبيدة الحذاء (٢) انه قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: يا زياد، اياك والخصومات، فانها تورث الشك، وتحبط العمل، وتردى صاحبها. وعسى أن يتكلم بالشىء لا يغفر له . الحديث .

وفيه فى باب الاضطرار الى الحجّة، (٣) عن يونس بن يعقوب (٤) ، عن

(١) أبو القاسم ، على بن الحسين بن موسى بن محمد بن محمد بن ابراهيم بن الامام موسى بن جعفر عليه السلام . المرتضى ، علم الهدى . حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد فى زمانه ، وسمع من الحديث فأكثر ، وكان متكلماً ، شاعراً ، أديباً ، عظيم المنزلة فى العلم والدين والدنيا . قاله النجاشى فى رجاله : ١٩٢ .

كان مولده الشريف فى بغداد ، فى رجب ، سنة ٣٥٥ هـ . و توفى رضى الله عنه لخمس بقين من شهر ربيع الاول ، سنة ست وثلاثين وأربعمائة .

(٢) قال النجاشى فى رجاله : ١٢٢ : زياد بن عيسى ، أبو عبيدة الحذاء ، كوفى ، مولى ، ثقة . روى عن أبى جعفر وأبى عبد الله عليهما السلام . . . وقال الحسن بن على بن فضال : ومن أصحاب أبى جعفر ، أبو عبيدة الحذاء ، واسمه زياد . مات فى حياة أبى عبد الله عليه السلام . وقال سعد بن عبد الله الاشعري : ومن أصحاب أبى جعفر ، أبو عبيدة ، وهو زياد بن رجاء ، كوفى ثقة صحيح . واسم أبى الرجاء منذر ، وقيل : زياد بن أحرم ولم يصح . وذكر الكشى فى رجاله : ٣٦٨ : عن الارقط ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : لما دفن أبو عبيدة الحذاء قال : قال : انطلق بنا حتى نصلى على أبى عبيدة ، قال فانطلقنا ، فلما انتهينا الى قبره ، لم يزد على أن دعا له فقال : اللهم برد على أبى عبيدة ، اللهم نور له قبره ، اللهم الحقه بنبيه) .

(٣) اصول الكافى ١ : ١٧١ حديث ٤ .

(٤) قال النجاشى فى رجاله : ٣١١ : يونس بن يعقوب بن قيس ، أبو على

أماله ، وما يقرأ عليه ، شرح ذلك . فلم يصنف في هذا المعنى شيئاً يرجع اليه .
وقلتم ان هذا فن من العلم ، لا بد من شدة الاهتمام به ، لان

أبي عبدالله عليه السلام في حديث طويل ، فقلت : جعلت فداك ، اني سمعتك تنهى عن الكلام وتقول : (ويل لاصحاب الكلام ، يقولون : هذا ينقاد ، وهذا لا ينقاد . وهذا ينساق وهذا لا ينساق . وهذا نعقله ، وهذا لانعقله) . فقال أبو عبدالله عليه السلام : (انما قلت : ويل لهم ان تركوا ما أقول ، وذهبوا الى ما يريدون) . الحديث .
وقدوردت تشديدات في النهي عن أمثال ذلك في الدين ، عن أهل البيت المعصومين عليهم السلام ، بطرق متعددة ، مذكورة في كتب أصحابنا في الحديث ^(١) وتوكلت على الله في الفتق والرتق ، وهو حسبي ونعم الوكيل .

الجلاب البجلي الدهنى . اختص بأبي عبدالله وأبي الحسن عليهما السلام ، وكان يتوكل لابي الحسن ، ومات بالمدينة في أيام الرضا عليه السلام ، فتولى أمره ، وكان حظياً عندهم ، موثقاً . وقال الكشي في رجاله : ٣٨٦ : مات يونس بن يعقوب بالمدينة ، فبعث اليه أبو الحسن الرضا عليه السلام بحنوطه وكفنه وجميع ما يحتاج اليه ، وأمر مواله ، وموالى أبيه وجده أن يحضروا جنازته ، وقال لهم : (هذا مولى لابي عبدالله ، وكان يسكن بالعراق ، وقال لهم : احفروا له في البقيع) .

(١) انظر اصول الكافي ١ : ٤٢ - ٤٨ .

الشريعة كلها مبنية عليه (١) . ولا يتم العلم بشيء منها من دون احكام
اصولها (٢) ومن لم يحكم اصولها فانما يكون حاكياً

(١) قوله (لان الشريعة كلها مبنية عليه الخ). اشارة الى دليل على وجوب
شدة الاهتمام بعلم اصول الفقه، ليتبين به فائدته والحاجة اليه .
وتحرير الدليل: ان علم المكلف بجواز كل ما يصدر عنه، جوازاً شرعياً
وأصلياً بالفعل انما هو بعلمه بجميع الواجبات الشرعية ، الواصلية بالفعل، و
تمييزها عما عداها . وعلمه بجميع المحظورات الشرعية الواصلية بالفعل و
تمييزها عما عداها . وهما موقوفان على العلم بقواعد كلية غير معلومة، الا بشدة
الاهتمام بها .

اذ ليس هذان العلمان ضروريين ، لا منحصراً معلوماتهما في جزئيات
متناهية . وهذه القواعد، مسماة باصول الفقه ، فيجب العلم بها وجوباً شرعياً،
واصلياً ، وواقعياً .

فالمراد بـ(الشريعة) في كلام المصنف، الاحكام الشرعية الواصلية .
والمراد بـ(كلها) جميع أقسامها، وجزئياتها، وانما جعله العلة مع ان العلة
بناء الوجوب والحظر، وتمييز كل منهما عما عداه عليه . لان العلم بهما مع
التمييز، لا يمكن عادة بدون العلم بالباقي .

فمبناهما مبني للجميع . ثم الايجاب الكلي هنا مبني على الغالب ، لان
بعض الواجبات والمحظورات معلوم قبل العلم باصول الفقه: اما بعلم الكلام
أوبغيره كما يظهر من بيان الحاجة .

(٢) والمراد بـ(احكام اصولها) بكسر الهمزة . العلم بالاصول . فان
احكام الشيء في الاصل، اتقانه ومنعه عن احتمال تطرق الفساد. والضمير في
اصولها لـ(الشريعة) .

ومقلداً ، (١) ولا يكون عالماً . وهذه منزلة يرغب أهل الفضل عنها.

(١) والمراد بكونه (حاكياً ومقلداً) أن يعمل مثل عمل الغير بدون أن يعلم أنه لا يستحق العقاب عليه. (أهل الفضل) أهل الدين والتقوى . والرغبة عن هذه المنزلة أي الحكاية والتقليد، إنما هي لما ذكرنا من المقدمة الضرورية للدين بل للتكليف .

وهذا الدليل يدل على وجوب العلم بمسائل اصول الفقه، وإنه لا يجوز الاكتفاء فيها بالظن. ولذا ذكروا في حدها العلم وجعلوها فناً من العلوم المدونة كما قال المصنف: (هذا فن من العلم) وقال: (من دون احكام اصولها) ومن لم يحكم اصولها وصرح المصنف وغيره، بأن المبتغي بهذه الاصول ، العلم. كما سيجيء في آخر الفصل الاول .

لا يقال: كثيراً ما يستدل المصنف وغيره على مسائل الاصول بظاهر القرآن وهو لا يفيد العلم بجواز التأويل، والتخصيص فيه، وان بذل الجهد، ولم يطلع عليه .

وهذا يدل على جواز الاكتفاء فيها بالظن، كما قيل : من انه لا يشترط القطع في الاصول . لان السلف أثبتوا حجية الاجماع والقياس بالظواهر من غير تكبير، (انتهى) .

وهذا يعارض دليلكم، ولذا قيل : ان اشتراط القطع في الاصول وعدمه على كل منهما دلائل واعتراضات مشكلة من الجانبين، سواء استدل المستدل على عدم اشتراطه، أو على اشتراطه. فالقوة للمعترض لضعف الادلة ، (انتهى) .
لانا نقول: هذا خلط بين الاحكام الاصولية الواسلية، والاحكام الاصولية الواقعية وهو كشبهة تورد في المشهور على كون الفقه علماً، وكون طريقه في الغالب

وأنا مجيبكم الى ما سألتكم عنه، مستعيناً بالله وحواله وقوته وأسأله

ظاهر القرآن، ونحوه .

وقديتنا الفرق بينهما، بيان ذلك ، ان عمل المكلف بما علم أن وجوبه الواقعي مقتضى ظاهر القرآن، ولم يجد له تأويلاً، أو تخصيصاً، مع بذل الجهد في الطلب واجب، واصلي ثابت وجوبه. سواء كان من موضوعات مسائل الاصول أو الفروع بدليل قطعي، بل هو من ضروريات الدين .

ولذا لم يذكر المصنف في هذا الكتاب دليلاً عليه، مع بناء بعض الاستدلالات عليه .

فاذا اقتضى ظاهر القرآن، الوجوب الواقعي للعمل بخبر الواحد مثلاً، كان قولنا: العمل بخبر الواحد واجب، بالوجوب الواقعي، غير مقطوع به ، و غير داخل في مسائل اصول الفقه . وكان قولنا : العمل بخبر الواحد واجب بالوجوب الواسلي مقطوعاً به بعد بذل الجهد ، وفقد معارض للظاهر . وهو من جملة مسائل اصول الفقه .

وقد ذكرنا ان نتيجة المسائل الاصولية ، الاحكام الفقهية الواسلية لا الواقعية ، وقس على ذلك غير الوجوب من الاحكام . وقد ثبت أيضاً بدليل قطعي أنه يجب العمل بخبر الواحد ، الجامع للشروط المقررة في اصول الفقه .

فكان الوجوب الواسلي للعمل بخبر الواحد دلّ على أن الامر يقتضي وجوب المأمور به معلوماً قطعاً، لكنه لم يثبت عند أكثر الاصوليين قالوا: لا يجوز العمل بخبر الواحد ، في مسائل اصول الفقه . لان غاية ما يفيد الظن . (انتهى) .

أن يعين على ما يقرب من ثوابه . ويبعد من عقابه .

ولا ينافي ذلك، أن يفيد خبر الواحد في مسائل الفروع العلم، والاصوب أن محمولات مسائل اصول الفقه، اقتضاء الاحكام. كما في قولهم: الامر يقتضي وجوب المأمور به، وسيجيئ * .

وحينئذ نقول: هذا خلط بين الاقتضاء الواقعي، والاقتضاء الواسلي، والمراد بهما ظاهر بالمقايسة، وعلى هذا يندفع أيضاً ما قيل: على الاستدلال بظاهر القرآن، على حجية الاجماع، من أنه لا يصح. لان التمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع، ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن، فيكون اثباتاً للاجماع بما لا يثبت حجيته الا به فيصير دوراً .

واذا سلطنا في الاعتراض هذا الطريق، لانه اثبات لاصل كلي بدليل ظني، فلا يجوز. لم يرد علينا القياس، نقضاً للاحتجاج عليه بالظواهر اذ لا يلزم دور (انتهى) .

لان جواز التمسك بظاهر القرآن في مسائل الاصول والفروع ثابت، ضرورة من الدين أو باجماع خاص معلوم تحققه، وافادته القطع. وان لم يعلم حجية كل اجماع، ولا حجية كل اجماع بلغ المجمعون فيه عدد التواتر، ولا الاجماع المختلف، الذي ادعاه في دليله المختار عنده على حجية الاجماع من حيث أنه اجماع، من الاجماع على القطع بتخطئة المخالف، وتقديمه على القاطع كما سيتضح في فصل (في ذكر اختلاف الناس في الاجماع) انشاء الله تعالى .

وقوله (واذا سلطنا الخ) فيه مع منافات ظاهرة لما نقلنا عنه من أن المعترض مستظهر من جانبي اشتراط العلم في الاصول وعدمه، ولما ذكره في جواب

من استدل بالظاهر على وجوب العمل بخبر الواحد ، ومن استدل به على المنع منه ، من أنه ظاهر في الاصل . فلا يجدي أن التمسك بظاهر القرآن قطعي كما ذكرنا دليل مناط التمسك به الظن ، بأنه مراد الله تعالى .

فانه قد يكون العمل واجباً مع ان الحكم الواقعي ليس بمعلوم ، ولا مظنون فليست الادلة المانعة من اتباع الظن مانعة بظواهرها منه كما سنذكره عند قول المصنف : (وأما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين) .

وبعد التنزل عن جميع ذلك نقول : قوله (ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن) غير محتاج اليه في الاعتراض لانه يكفي هنا فقد الدليل على جواز التمسك بالظاهر، وانما ذكره زيادة على المتن للاستظهار، وهو فاسد .

لان العموم المستفاد من الدلائل المانعة ان كان قطعياً بالنسبة اليها ، مع قطع النظر عن هذا الاجماع كما هو الحق وسنبينه، فكان تخصيصها بالاجماع ممتنعاً لاستلزامه تعارض القطعين، وان كان ظنياً فكيف يجب العمل بالدلائل المانعة على تقدير انتفاء هذا الاجماع وهي ظاهرة . ولم يثبت بعد جواز التمسك بالظاهر .

لا يقال: نختار الشق الاول ، نقول : لما جعل الاجماع المذكور التمسك بالظاهر من قبيل القطعيات ، لم يشمله عموم الدلائل المانعة حتى يحتاج الى تخصيص . كما سيذكره المصنف في (فصل في أن القياس في الشرع لا يجوز استعماله) .

أونختار الشق الثاني ، ونقول :

أولاً : ان ما ذكرتم ، انما يتم لو كان المقصود ان يثبت بالظاهر جواز التمسك به . اما اذا كان المقصود أن يثبت بالظاهر حظر التمسك به كما فيما نحن

فيه ، فلا يتم ، لان حاصل الكلام حينئذ يرجع الى قياس قطعي جامع لشروط الانتاج بأن يقال : لو جاز التمسك بشيء من الظواهر في مسائل اصول الفقه ، لجاز التمسك بهذه الدلائل المانعة فيها ، لانها من أقوى الظواهر . ولو جاز التمسك بهذه الدلائل لم يجز التمسك بشيء من الظواهر . ينتج لوجاز التمسك بشيء من الظواهر ، لم يجز التمسك بشيء من الظواهر ، ومعلوم ان ما يستلزم نقيضه باطل .

وثانياً أنه يجوز أن تكون الدلائل ظنية في أنفسها ، وتصير بانضمام انتفاء ذلك الاجماع قطعية .

لانا نقول في الجواب عن الاول : انه ان اريد به ان عموم الدلائل ، انما هو بالنسبة الى ظني ، ليس جواز التمسك به قطعياً ، فهو تعسف كما يظهر من تتبع الدلائل .

وان اريد به أن قطعية جواز التمسك بالظاهر ، بجعل الحكم المدلول للظاهر قطعياً ، فهو خلط للحكم الواسلي بالواقعي ، كما سنحققه ثمة انشاء الله تعالى . على ان هذا غير مراد ، وليس نظره اليه . لانه حينئذ يرجع الاعتراض المرضي عنده ، الى الغير المرضي عنده . وأيضاً يصير دفع الاعتراض الغير المرضي عنده ، بما ذكره من النقض بالقياس ، للاحتجاج عليه بالظواهر ظاهر البطلان .

أيضاً قد صرح غير مرة موافقاً للماتن ، في مباحث خبر الواحد بأن هذه الدلائل ليست قطعية ، وخولفت للاجماع المخصص لها أحياناً .

وفي الجواب عن أول الثاني :

أولاً : اننا نعود فنقول : ان هذا القياس وان كان مفيداً للقطع بالعموم ، فنخصيصة بالاجماع مستلزم لتعارض القطعيين .

قال المحقق الحلبي^(١) في رسالته في أصول الفقه^(٢) في بحث خبر الواحد، في نظير هذا المقام : « لا يقال : لولا الاجماع لقلنا به لاننا نقول: حيث منع الاجماع من اطراد هذه الحجة دل على بطلانها لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مطاوعة^(٣) (انتهى) .

وذكر مثل ذلك في بحث القياس أيضاً . والافلم يثبت بعد جواز التمسك بالظاهر ، وان عدتم عدنا .

وفيه انه خلط للحكم الواصلي بالواقعي ، لانه يجوز في البرهان العقلي على الحكم الواصلي، اخراج بعض موارد، بل كلها عن كونه موردأله ببرهان آخر، بخلاف البرهان على الحكم الواقعي ، ومانحن فيه من الاول .

وثانياً : لانسلم كون الدلائل المانعة من اتباع الظن من أقوى الظواهر في المنع من العمل بالظاهر والذي مر قبل التنزل منع أصل الظهور .

وثالثاً: لو سلم فلا نسلم أنه يستلزم صدق الشرطية الاولى، لان المتنازع فيه ظاهر، لم يعارضه ما يساويه، أو ما يكون أقوى منه. وهذه الدلائل قد عارضها استلزامها للنقيض، لا يقال : لازمها أعم من النقيض فلتنخصص بما عدا النقيض ويكفي فيما نحن فيه .

(١) الشيخ الاجل الاعظم ، شيخ الفقهاء والمحققين ، أبو القاسم ، نجم الدين ، جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الحلبي . قال تلميذه ابن داود في وصفه : المحقق المدقق الامام العلامة ، واحد عصره ، كان ألسن أهل زمانه وأقولهم بالحجة ، وأسرعهم استحضاراً .

كان مولده الشريف سنة اثنين وستمائة ، وتوفى رحمه الله تعالى في صبيحة يوم الخميس ثالث عشر ربيع الاخر سنة ست وسبعين وستمائة .

(٢) الموسومة : بمعارج الاصول . وقد طبعت في ايران على الحجر .

(٣) معارج الاصول: ٨٣ (الفصل الثاني) المسألة الثالثة .

فانقرر القياس هكذا : لوجاز التمسك بأمثال هذا الظاهر ، لجاز التمسك بالدلائل المانعة من التمسك بالظاهر فيما عداها من الظواهر، لان هذه الدلائل من أقوى الظواهر فيه. ولو جاز التمسك بالدلائل المانعة فيه ، لم يجز التمسك بأمثال هذا الظاهر .

لاناقول : حينئذ يكفي لنا في منع لزوم صدق الشرطية الاولى الفرق بانه لا يحتاج أمثال هذا الظاهر الى التأويل ويحتاج الدلائل المانعة اليه . وعن ثاني الثاني : أولا : ان الاجماع كاشف عن مستند اما دليل أو اماراة كشف الاجماع عن أنه لاخطاء فيها .

فلوارتفع الاجماع لم يرتفع مستنده فلاتصير الدلائل قطعية ، اللهم الا أن يراد بارتفاع الاجماع انتفائه مسح انتفاء ما يصلح لان يكون مستنداً له ، ويلتزم أن القائل مانع في الاستظهار أيضاً فيكفيه احتمال القطعية حينئذ . وثانياً : أن لهذه الدلائل مدلولاً ودلالة، والاجماع مقولها من حيث الدلالة ومضعف لها من حيث المدلول. والقطعية والظنية متعلقان بها من حيث الدلالة فبارتفاع الاجماع لايتقوى الدلالة حتى يصير قطعياً .

ويمكن دفع ما قبل التنزل سوى منافات ظاهر قوله (واذا سلكننا) لما نقل عنه باننا نعلم من الخارج أن مقصود المستدل التمسك بالظاهر في الحكم بان العمل بالاجماع واجب بالوجوب الواقعي، ليتوصل به الى الحكم بالاحكام الواقعية في المسائل الفقهية بالاجتهاد. لكن يرد على القائل، وحينئذ ان الاجماع لم ينعقد على جواز التمسك بالظاهر فيما ذكرتم و سنبينه عند قول المصنف (وأما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين) ونقول هنا لو تحقق اجماع لبلغ الينا مستنده .

قال: صاحب الفوائد المدنية رحمه الله تعالى^(١): وأقول بعد نطق كثيرة من الايات الشريفة بالمنع عن العمل بالظن في نفس الاحكام الالهية ، لو ظهر نص من النبي ﷺ مخصص لتلك الايات بالاصول ، لتواتر اليينا ، بل الى انقراض أهل الدنيا لتوفر الدواعي على أخذ مثل ذلك، وعلى ضبطه ونشره و لم يظهر باتفاق المتخصصين، فعلم انتفائه في الواقع (انتهى) .

ويمكن أيضاً دفع ما بعد التنزل بان قول القائل : ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن، محتاج اليه في الاعتراض لانه لدفع أن يتوهم انه لا حاجة في التمسك بالظاهر الى الاجماع ، لانه مركز في العقول انه يجوز عقلا ، الحكم بأي شيء كان بسبب ما يفيد الظن به . كما هو المتعارف في المخاطبات . كقولنا زيد حي في بلد كذا ، ونحو ذلك، مالم يدل دليل يساويه .

أو يكون أقوى على المنع منه نظير ما قالوا: من أن الاصل في بعض الاشياء الاباحة، مالم يرد شرع على المنع منه .

فنقول: نختار الشق الثاني، ونقول: قولكم ولم يثبت بعد جواز التمسك بالظاهر ، باطل لانه وان لم يثبت شرعاً ، لكنه ثابت عقلا . والمقصود بالعمل بالدلائل المانعة، ترك الحكم بالظن، لا الحكم بحظر الحكم بالظن، حتى يتوجه أن هذه الدلائل ضعيفة، لانه قد عارضها استلزامها للنقيض .

لكن يرد على القائل . حينئذ ان هذه الدلائل قطعية كما سننبه عند قول المصنف (وأما القياس والاجتهاد. الى آخره) .

(١) الفوائد المدنية في الرد على القائل بالاجتهاد والتقليد في الاحكام الالهية للمولى المحدث ، محمد أمين بن محمد شريف الاسترابادي الاخبارى المتوفى بمكة في سنة (١٠٣٣هـ) وقيل: سنة (١٠٣٠هـ). الذريعة ١٦: ٣٥٨ .

وأبدأ في أول الكتاب فصلاً يتضمن ماهية اصول الفقه وانقسامها
وكيفية ترتيب أبوابها (١) وتعلق بعضها ببعض، حتى ان الناظر اذا
نظر فيه وقف على الغرض المقصود بالكتاب (٢)

واما الاعتراض على المستدل بأن كل من قال بحجية الاجماع، قائل بأنه
حجة قطعية. فالتمسك بالظاهر فيه، يستلزم جعل الظاهر دليلاً على أقوى منه
فيمكن الدفع، لان له أن يقول: انما استدل به على أصل الحجية، لا على
القطعية أيضاً .

(١) قوله (أبدأ في أول الكتاب فصلاً يتضمن ماهية اصول الفقه، وانقسامها
وكيفية ترتيب أبوابها) البدء، كالمنع: الانشاء، والاحداث. وذكر في أول
الكتاب، للاشعار بأن كلا من الفصول التي بعده أيضاً بدوي، ولكنه في وسط
الكتاب، وفي آخره. فيمكن أن يكون التشبيه في قوله تعالى في سورة الانبياء:
« كما بدأنا أول خلق نعيده»^(٣) للدلالة على ان هذه الاعادة بعد فناء الدنيا
بأسرها، كما في نهج البلاغة، في خطبة أولها: «ما وحده من كيّفه» قوله عليه السلام:
وان الله سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده، لاشيء معه. كما كان قبل ابتدائها
الى قوله: «ثم يعيدها بعد الفناء». ^(٤) وللرد على الفلاسفة الزنادقة في قولهم
اعادة المعدوم بعينه محال .

(٢) قوله (وتعلق بعضها ببعض حتى ان الناظر اذا نظر فيه، وقف على
الغرض المقصود بالكتاب) أي نسبة بعضها الى بعض بالتقديم والتأخير. وهو
عطف تفسير لترتيب أبوابها .

(٣) الانبياء: ١٠٤ .

(٤) نهج البلاغة، خطبة رقم ١٨٦ (في التوحيد) ص ٢٧٢ .

وتبين من أوله الى آخره . والله تعالى الموفق للصواب (١) .

فصل

في ماهية اصول الفقه وانقسامها وكيفية ترتيب أبوابها (٢)

اصول الفقه هي أدلة الفقه (٣) .

(١) قوله (وتبين من أوله الى آخره والله تعالى الموفق للصواب) التبين عرفاً : العلم الحادث عن دليل . كما سيجىء في (فصل في ذكر حقيقة البيان) ومفعوله محذوف أي : والضمير المحذوف للكتاب ، أو للغرض المقصود منه .

(٢) قوله قدس سره (فصل في ماهية اصول الفقه ، وانقسامها ، وكيفية ترتيب أبوابها) أي حدها اللفظي مضافة ولقباً . ولنمهد لتوضيح كلام المصنف في الحدين .

مقدمه : هي أنه معلوم من الخارج ، أن لفظ اصول الفقه منقول من معنى اضافي الى اللقبية . لمسائل موضوعها ذلك المعنى الاضافي . فيجب تعيين ذلك المعنى الاضافي ، وبيان القيد المعبر معه ، في المعنى اللقبية ، حتى يتضح المعنى اللقبية حق الانضاح .

(٣) قوله (اصول الفقه هي أدلة الفقه) هذا حد اصول الفقه ، باعتبار المعنى الاضافي ، المنقول عنه .

والاصول: جمع أصل ، وهو ما يبنى عليه شيء ، واليه يرجع الراجح ، والسابق الزماني ، والذاتي ، والقاعدة الكلية ، والدليل ، وغير ذلك . لانها أقسامه ، واذا أضيف الى العلوم أو المسائل ، كما فيما نحن فيه ، فالمتبادر منه

عرفاً للدليل .

والفقه لغة : الفهم ^(١) أي العلم المفصلي الى العمل بمقتضاه ، فالتفقه التفهم أي أخذ الفقه من الفقيه . ومنه قوله تعالى في سورة التوبة : « فلو لانفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » ^(٢) ضمير منهم ، وضمير لعلهم يحذرون . لمنافقي الاعراب المذكورين سابقاً بقوله : « الاعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله » ^(٣) .

الحدود : اللوازم والمرافق ، وما أنزل الله على رسوله ، الايات البيّنات المحكمات ، الناهية عن اتباع الظن ، في نفس أحكام الله تعالى ، وعن الاختلاف فيها عن ظن ، المشتملة على الوعيد بالنار على مخالفتها .

فحدود ما أنزل الله على رسوله ، المسائل التي لا يمكن العمل بها الامع العلم بها ، كوجوب سؤال أهل الذكر في كل مجهول احتيج اليه . والفقه اصطلاحاً : الفهم في الدين . أي فيما أنزل الله على رسوله ، وفي حدوده . فالتفقه اصطلاحاً : التفهم في الدين ، هذا في المصدر السابق . وأما بعد ذلك ، فالفقه اصطلاحاً : مسائل تحمل فيها الاحكام الشرعية العملية ، على غير التصديق . والذي يكشف عن حقيقة هذا الحد ، ان محمولات المسائل ، اما من قبيل الاحكام ، كالوجوب والندب والاباحة ، وغير ذلك من الاقسام . واما من غيره ، كالتماثل والاختلاف .

والاحكام اما مأخوذة من حيث انها متلقات من الشارع ، وهي الاحكام الشرعية . واما غير مأخوذة من هذه الحيشية ، وهي الاحكام العقلية ، المحمولة

(١) النهاية ٣ : ٤٦٥ ، ولسان العرب ٣ : ٥٢٢ مادة (فقه) ،

(٢) التوبة : ١٢٢ .

(٣) التوبة : ٩٧ .

في مسائل فن الاخلاق ، والاداب ، والصنایع .
والاحكام الشرعية اما عملية ، يقصد بحملها على موضوعها الكلي ، أولاً
معرفة أحكام الاعمال الشخصية ، ليعمل على وفقها . نحو قولنا : حج البيت
واجب على من استطاع اليه سبيلاً . فان المقصود به (أولاً) معرفة حكم حج
زيد في سنة كذا مثلاً ، وعمله به .

واما اعتقادية، يقصد بحملها أولاً معرفة أحكام الاعمال الكلية ، أي الاحكام
العملية المذكورة سابقاً . فمعرفة أحكام الاعمال الشخصية مقصودة بها .

(ثانياً) وبواسطة ، وهي محمولات مسائل اصول الفقه . نحو قولنا : كل
مأمور به واجب ، بشرط عدم الصارف . فان المقصود به أولاً اعتقاد وجوب
الصلاة بشرط كذا ، ثم بواسطته معرفة وجوب صلاة زيد في وقت كذا ، وعمله
بها .

والتحقيق أن محمولات مسائل أصول الفقه هي اقتضاء الاحكام ، كما في
قولهم : الامر يقتضي وجوب المأمور به ، وما مر من المثال ، تعبير عن ذلك
ينبغي أن يرجع اليه .

والاحكام العملية، اما محمولة على التصديق، بمعنى المطوع القلبي الذي
يعبر عنه في الفارسية : (بگرویدن) و(گردن نهادن) نحو وجوب التصديق
بالله تعالى ، وبالنبي والامام عليه السلام . مما لا يثاب تاركه على عبادة أصلاً ، لان
ترك تصديق واجب ، يستلزم عدم سوء سيئة ، وعدم سرور حسنة وهو كفر ،
وهي أحكام اصول الدين .

واما محمولة على غير التصديق ، وهي الاحكام الفقهية . واشتقاق الفقيه
من الفقه ، بهذا المعنى ، من قبيل النسبة ، كالتامر ، واللابن ، أي من علم قدرأ
صالحاً من الفقه .

ويقال : لمن علم مسألة من الفقه ، فقيه . كما يظهر من اطلاقات الفقيه في
أحاديث الائمة عليهم السلام .

وقد يطلق الفقه ، على العلم بالمسائل ، كساير أسماء العلوم المدونة . وهو
بعيد في لفظ اصول الفقه ، اذ الدليل انما يضاف غالباً الى المعلوم ، لا العلم .
ولذا قال المصنف : (ما لا يتم العلم بالفقه) دون ما لا يتم علم الفقه .

واشتقاق الفقيه حينئذ باعتبار القيام ، ويكفي قيام العلم بالبعض في كونه
فقيهاً مطلقاً . وفقياً فيه كما مر آنفاً . لا يقال طريق الفقه في الغالب ظواهر
القرآن ، او أخبار الاحاد ، أونحو ذلك . وهي لانفيذ العلم بالحكم ، فكيف
يجعل الفقه معلوماً ، أو علماً ؟ لانا نقول : هذا خلط بين الحكم الواصلي و
الواقعي .

ومرادنا بالحكم في حد الفقه ، أعم من الواصلي والواقعي . والعلم بالحكم
الواصلي يحصل من ظواهر القرآن ونحوها ، ولا ينافي ذلك عدم العلم
بالحكم الواقعي ، ولا عدم الظن به أيضاً .

واعلم ان مذهب المصنف ، ان العامي المستفتي في مسألة ، لا يصير فقيهاً
فيها ، ولا عالماً بها بقول المفتي . وسنبين حقيقة الحال عند قول المصنف (و
نبيّن أيضاً ما عندنا الخ) .

وقيل : الفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال
واورد ان كان المراد البعض ، لم يطرد لدخول المقلد . وان كان الجميع لم
ينعكس ، لثبوت لا أدري .

واجيب بالبعض ويطرد ، لان المراد بالدلة الامارات . وبالجميع وينعكس
لان المراد تهيوته للعلم بالجميع (انتهى)^(١) .

(١) شرح العضدي : ٣ و ٤ .

وفيه ان أخذ الفرعية في حد الفقه المأخوذ في حد اصول الفقه مضافاً ، من قبيل أخذ المضاييف في حد مضاييفه . وأيضاً كون المراد بالادلة محض الامارات ، من بعيد الارادة ، ولا سيما مع ذكر العلم .

وإذا اول بان العلم ، علم بالحكم الشرعي الواصلي ، والدليل دليل على الحكم الشرعي الواقعي . فهذا يزيده قبحاً آخر .

وأيضاً لو كان المراد بالادلة الامارات ، لما كان لزيادة (بالاستدلال) لالخارج علم جبرئيل ، والرسول ﷺ وجه .

ثم مراده بالمقلد العامي باعتبار علمه بالاحكام الشرعية الفرعية الضرورية للدين مثلاً ، بقريته الجواب ، اذ كون المراد بالادلة الامارات ، مناط لدفع النقض به .

وأما المتجري ، فمنطاط دفع النقض به ، انتفاء حصول العلم عن الامارات اذ حصول الامارات عنده معلوم للناقض أيضاً .

وظاهر الجواب الاول ، انه من جانب من تجوز التجزي في الاجتهاد ، و ان أمكن تطبيقه على نفي التجزي ، والتوقف أيضاً . والجواب الثاني مبني على نفي التجزي ، ويؤيد ذلك أن هذا القائل ^(١) من المتوقفين في مسألة التجزي هذا .

وقيل : في شرحه اورد على حد الفقه ، ان المراد بالاحكام ان كان هو البعض ، لم يطرد ، لدخول المقلد ، اذا عرف بعض الاحكام كذلك ، لانا لانريد به العامي ، بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد ، وقد يكون عالماً يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعاً . وان كان هو الكل لم ينعكس لخروج بعض الفقهاء عنه لثبوت

(١) القائل : هو عضد الدين الايجي ، شارح المختصر . ويؤيد ذلك بأن الشارح ذكر في مسألة التجزي أدلة المثبتين والنافين مع مناقشتها فقط .

لأدري ممن هو فقيه بالاجماع .

نقل ان مالكا^(١) سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها لا

أدري .

والجواب انا نختار ان المراد البعض، قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه ممنوع. اذ المراد بالادلة الامارات، ولا يعلم شيئاً من الاحكام كذلك الا مجتهد يجزم بوجود العمل بموجب ظنه .

وأما المقلد فانما يظنه ظناً ولا يفرض به الى علم ، لعدم وجوب العمل

بالظن عليه اجماعاً .

أونختار أن المراد الكل، قولكم لا ينعكس لثبوت لأدري. قلنا: ممنوع ولا يضر ثبوت لأدري. اذ المراد بالعلم التهيؤ له، وهو أن يكون عنده ما يكفي في استعلامه، بأن يرجع اليه فيحكم. وعدم العلم في الحالة الراهنة، لا ينافيه لجواز أن يكون ذلك لتعارض الادلة، أو لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال، لاستدعائه زماناً (انتهى)^(٢) .

وفيه أنه غفلة عما ذكرنا من المراد، وفيه أيضاً ان الاولى أن يبدل (أو) من قوله (هنا أو لعدم التمكن). وفي نظيره في بحث تجزي الاجتهاد بـ (الواو) وليكون المجموع سنداً واحداً، ويوافق المتن ثمة، فان ظاهر (أو) ان المتوقف عند تعارض الادلة في مسألة، داخل في الفقيه باعتبارها .

فيلزم أن لا يكون كل فقيه في مسألة مجتهداً فيها، اذ لاظن له حينئذ فيها أصلاً، سواء حصل له العلم بالتنجيز، أم لا. مع انه وموافقيه أخرجوا الاحكام

(١) مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث . أبو عبدالله

الاصبحي، الحميري، المدني، امام المذهب. مات سنة (١٧٩هـ) . طبقات الفقهاء: ٤٢ .

(٢) شرح العضدي: ٤ .

الشرعية الفرعية القطعية، عن الفقه. لحفظ تساوق الاجتهاد والفقه .
 اللهم الا ان يخص عدم التمكّن من الاجتهاد، بما يكون لاجل دقة المسألة
 وحفائها في نفسها، دون الخفاء لتعارض الأدلة .
 ثم انه يمكن تقرير كلامه في الايراد . والجواب على ارادة البعض
 بوجهين :

الاول: أن يقال حاصل الايراد ان الفقه لو كان ذلك ، لكان من لم يجمع،
 مع انه بلغ درجة الاجتهاد فقيهاً اجماعاً. أو كان النزاع في فقاهاة المتجزّي لفظياً.
 ومعلوم انه ليس فقيهاً اجماعاً ، ولا النزاع لفظياً .
 وحاصل الجواب أنه انما يلزم كونه فقيهاً اجماعاً على تقدير كون النزاع
 معنوياً. لو كان ظنه مفضياً الى العلم اجماعاً. ولم يجمع على انه يفضي به الى
 علم، لعدم الاجماع على وجوب العمل عليه بالظن. فـ (اجماعاً) في الموضوعين
 قيد للمنفي، لاللنفي. وهذا بعيد، ومحتاج الى تقديرات كما قرنا .
 الثاني : ان يقال، مراده في الايراد ، النقض بالمتجزّي ، المتوقف في
 التجزي ، والنافي له . وانه غير فقيه بالاجماع . ممن ذهب الى تجزي
 الاجتهاد وغيره. وحينئذ فـ (اجماعاً) قيد للنفي في الموضوعين. ولا حاجة الى
 تقدير .

وقبل في الحاشية: قوله (مع انه ليس بفقيه اجماعاً) القول بانه اجتهاد في
 بعض الاحكام، عند من يقول بتجزّيه، يفضي الى معنى ذلك الاجماع. أو كون
 بعض المجتهدين غير فقيهه ، مع فساد ما ذكر في الجواب ، عند ذلك القائل
 (انتهى) .

وفيه أنه غفلة عما ذكرنا من التقرير . وكيف ينسب الى الشارح دعوى
 الاجماع، على عدم فقاهاة المتجزّي مطلقاً، من جانب المورد. وليس في عبارته

فاذا تكلمنا في هذه الادلة (١)

تصريح به، مع ان الشارح من المتوقفين في مسألة التجزي (٢). وكذا احتمالها من جانب المجيب، من أبعد البعيد .

(١) قوله (فاذا تكلمنا. الخ) هذا شروع في بيان حد اصول الفقه لقباً. وحاصل الحد، مسائل يبحث فيها عن أحوال أدلة الفقه، من حيث هي أدلته اجماعاً . والفاء في (فاذا) فصيحة في جزاء شرط مقدر. أي اذا كان معنى اصول الفقه، مضافة أدلة الفقه . فاذا تكلمنا في أحوال هذه الادلة ، كما هو مقصود الاصولي .

ومعنى اصول الفقه لقباً، كما مهدناه . فوجب أن يعتبر في معناه اللقبى ، الذي هو الكلام في أحوال هذه الادلة قيدان ، كلاهما في الموضوع . أي الادلة .

الاول: قيد الحيثية، أي أن يكون الكلام في أحوال أدلة الفقه، من حيث هي أدلته. بأن يكون الكلام فيما تقتضيه هذه الادلة، من ايجاب وندب وابطاح وغير ذلك من الاقسام .

الثاني: قيد الاجمال، أن يكون الكلام في أحوال هذه الادلة، على طريق الجملة . بأن يكون موضوع كل مسألة منها ، وصفاً جامعاً لجملة من الادلة ، يكون ذلك الوصف جهة دلالتها .

وتوجيه ترتب الجملة الجزائية الكبرى، على الشرط المقدر . انه اذا لم يعتبر القيدان في المعنى الاضافي الذي هو منقول عنه ، جزء المعنى اللقبى الذي هو منقول اليه، لانه موضوعه، فوجب اعتبارهما على حده في حد المعنى

(٢) قدمنا الاشارة اليه في ص من ٢٢ هذا الكتاب .

فقد نتكلم فيما تقتضيه من ايجاب (١)

اللقبي. والا يلزم أن لا يكون حده لقباً مانعاً .
 أما في القيد الاول فظاهر. وأما في القيد الثاني، فلما أشار اليه المصنف
 بقوله (وليس يلزم الخ) .
 ويحتمل ان يعتبر القيدان أو الاول فقط أو الثاني فقط في محمولات
 المسائل .

(١) قوله (فيما تقتضيه الخ) الموصول اما عبارة عن محمولات المسائل
 فالمراد في الاحوال التي تقتضيها أدلة الفقه ، وهي الايجاب. والمراد بكون
 الاحوال مما اقتضته الادلة أن تكون عوارض ذاتية لها ، كما هو المقرر في
 محمولات مسائل العلوم المدونة .

والمراد بالايجاب ، هو وصف الادلة ، أي اقتضاء الوجوب وأما عبارة
 عن متعلق المحمولات ، فالمراد في اقتضاء ما تقتضيه أدلة الفقه وهو الايجاب .
 والمراد بكون الايجاب مما اقتضته الادلة ، أن تكون الادلة دالة عليه
 والمراد بالايجاب ما هو وصف الحاكم ، وهو الله تعالى . أي فعل الوجوب .
 ولا يخفى ان نحو الايجاب أو اقتضائه ، ليس عارضاً ذاتياً ، لادلة الفقه .
 الاذا قيدت بقيد الحيثية ، أي أدلة الفقه من حيث هي أدلته . أو من حيث هي
 صالحة لان تكون أدلته ، فهذا اشارة الى اعتبار قيد الحيثية في الموضوع .
 وانما لم يقل من وجوب، بدل من ايجاب . لان الوجوب ليس محمولا على
 دليل، لامواطاة ، ولا اشتقاقاً . أو للاشارة الى ما قيل من أن الايجاب والوجوب
 متحدان بالذات ، متغايران بالاعتبار .

ونذب و اباحة وغير ذلك من الاقسام (١) على طريق الجملة (٢) و ليس يلزم عليها أن تكون (٣) الادلة الموصلة الى فروع الفقه (٤) الكلام على ما في اصول الفقه (٥) لان هذه الادلة (٦) أدلة على تعيين المسائل (٧) والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل (٨)

(١) قوله (ونذب الخ) النذب هنا ، مصدر مبني للفاعل ، وكذا الاباحة ، وكذا ما اشير اليه بقوله (وغير ذلك من الاقسام) .

(٢) قوله (على طريق الجملة) على نهجية ، والظرف متعلق بقوله (نتكلم) . أو (تقتضيه) أو (ايجاب) . والآخر ألصق بقوله (والكلام في الجملة الخ) .

(٣) قوله (وليس يلزم عليها الخ) على بنائية ، والظرف متعلق بليس .

(٤) قوله (الادلة الموصلة) تقديره الكلام في الادلة الموصلة ، كقولهم قوله تعالى : (أقم الصلاة)^(٩) يقتضي وجوب الصلاة ، ونحو ذلك من خصوصيات الادلة ، على خصوصيات الاحكام .

(٥) قوله (الكلام على ما في اصول الفقه) على نهجية ، و(ما) الموصولة عبارة عن النهج والطريق والعائد محذوف . والمراد الكلام على نهج هوفي اصول الفقه . أي في مسائل اصول الفقه .

(٦) قوله (لان هذه الادلة) أي الادلة الموصلة الى فروع الفقه .

(٧) قوله (أدلة على تعيين المسائل) أي على تفصيل مسألة مسألة من الفقه . كما هو مذکور في كتب الفقهاء الاستدلالية .

(٨) قوله (والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل) أي الكلام في نحو الايجاب الجملي ، الغير المقيد بموضوع مسألة معينة من الفقه ، غير الكلام في

وليس المراد بذلك، ما لا يتم العلم بالفقهاء الا معه (١) لانه لو كان كذلك (٢)

الايجاب التفصيلي ، المقيد بموضوع مسألة معينة من الفقه . والاول من اصول الفقه . والثاني من استدالات الفقهاء .

(١) قوله (وليس المراد بذلك الخ) أي ليس المراد بلفظ اصول الفقه، مضافاً ما لا يتم العلم بالفقهاء الابنه . يعني ليس موضوع مسائل اصول الفقه ، ما يتوقف العلم بالفقهاء عليه . وهو معنى اصول الفقه في أصل اللغة .

(٢) قوله (لانه لو كان كذلك) يندفع بهذا ما قيل : من انه لو حمل الاصول على معناه اللغوي ، حتى يكون معناه ، ما يستند اليه الفقه ، لشمول الاقسام فلم يحتج الى النقل (انتهى) .

ويندفع أيضاً بما مر، من أن اضافته الى الفقه الذي هو من جنس المسائل أو العلم قرينة عرفاً ، على كون المراد به الادلة كما اعترف به .

واللفظ اذا كان له معنى لغوي ، ومعنى عرفي . يجب حمله على العرفي ، وهو أقوى من اصالة عدم النقل . وأيضاً كلامه هذا على ما قيل في الحواشي . ويظهر من سابق كلامه ، مبني على ان أدلة الفقه لا تشمل الترجيح والاجتهاد فانهما استنباط حكم ، لا ما يستنبط منه ، وفيه أن متعلق الفقه الذي هو العلم ، هو الاحكام الشرعية الواصلية . على ما يظهر مما ذكره هذا القائل في حد الفقه ، دفعاً للنقض بالمقلد ، باختيار الشق الاول . أي بعض الاحكام .

ومتعلق الاجتهاد الذي هو مساوق الظن ، هو الاحكام الشرعية الواقعية . واذا تغاير المتعلقان ، فيجوز أن يكون شيء واحد استنباطاً لاحدهما ، وما يستنبط منه الاخر ، كما سيوضح عند قول المصنف (وأما القياس والاجتهاد فعندنا انهما

لزم أن يكون الكلام في حدوث الاجسام، واثبات الصانع (١)

ليسا بدليلين .

وكذا الكلام في الترجيح لا يقال لعله بنى هذا على ان المراد بالادلة ، الامارات . كما مرفي حدّ الفقه والاجتهاد ، والترجيح ليسا امارتين على الفقه .

لاناقول : لو أمكن ذلك ، فانما يمكنه في حد الفقه . بقرينة ضم التفصيلية وأما في لفظ اصول الفقه ، فانما يتبادر من الاضافة الدليل القطعي .
(١) قوله (لزم أن يكون الخ) المراد بالحدوث، الحدوث الزماني .
والمراد بالاثبات جعل كل جسم في مكان معين، شخصاً أو نوعاً . أو المراد به جعل كل حادث في وقت معين . أو المراد به العلم بالشيء ، كما هو حقه ، وهو مجرور معطوف على حدوث .

لا يخفى أن كون حدوث الاجسام مما يتوقف عليه العلم بالفقه ، مبني على انه لا يمكن الوصول الى معرفة الله تعالى الا به ، قال المصنف في الاقتصاد : لا يمكن الوصول الى معرفة الله تعالى ، الا بالنظر في حدوث ما لا يدخل تحت مقدور المخلوقين وهو الاجسام والاعراض المخصوصة (انتهى) (٢).

ووجهه، ان لفظ الله مشتق من الاله ، وزن فعال ، بمعنى مفعول من أله كنصر أي استحق عبادتهم . ادخل عليه حرف التعريف للعهد ، أي الذي يستحق عبادة كل من سواه ولا يستحق غيره عبادته . ثم حذفت الهمزة ، وادغم (٣) وليس علماً ، لان ذاته تعالى لا يعرفه غيره ، بخصوصه . ولا يلزم منه أن لا يفيد

(٢) الاقتصاد : ٢٠

(٣) انظر تفصيل ذلك في صحاح الجوهري (باب الهاء ، فصل الالف) .

والعلم بصفاته، وايجاب عدله (١)

قولنا : لاله الاالله ، التوحيد كما لا يخفى .

ولا شك ان معرفة هذا الاستحقاق لاحد ، موقوف على معرفة انه صانع العالم . بمعنى انه فاعل بتدبير ، لكل ما ليس وجوده . بفعل علاجي من فاعله بل بالملكوت . أي بمحض نفوذ الارادة . وأن يقول له كن فيكون . كالبيضة وبياضها وصفرتها، دون حركتها من موضع الى موضع . فانها مقدورة للانسان وبالعلاج وأثر المدبر ، لا يكون الا حادثاً زماناً ، بديهية واتفاقاً من المسلمين والزنادقة .

حتى أنه قد يقال ، ان النزاع بين الفريقين ، في قدرة واجب الوجود ، بمعنى صحة الفعل والتسرك ، وعدمها . عين النزاع بينهما في حدوث العالم زماناً . وقدمه ، وليس معنى صانع العالم ، واجب الوجود . فمن استدل على اثبات الصانع بما لو تم ، لدل على اثبات واجب الوجود فقط .

فقد وهم وخلط بين المقصود للمتكلمين ، والمقصود للزنادقة . ثم انه يظهر بما ذكرنا بطلان تجرد النفوس ، والعقول . فان تأثيرها في البدن ونحوه وحيث لا يمكن أن يكون بعلاج بل بالملكوت .

(١) قوله (والعلم بصفاته الخ) المراد بالصفات ، الصفات التي يتوقف عليها الاستدلال بكلامه . وسيجيء عند قول المصنف (لان العلم به لا يتم الخ) بيان كيفية التوقف ، وأصلها استحالة النقص عليه تعالى . وهذا ضروري للزوم عقلا ، لصنع العالم كما مر .

ويستلزم استحالة النقص عليه تعالى ، استحالة أن يلجأ بمصلحة الى القبيح في نفسه ، كالكذب ، أو اظهار المعجز على يد الكاذب .

وتثبيت الرسالة ، وتصحيح النبوة ، كلاماً في اصول الفقه (١) .

ويستلزم أيضاً استحالة النقص عليه تعالى ، علمه تفصيلاً بكل من سلاسل
الممكنات الخارجية ، والذهنية الغير المتناهية . بمعنى لا تقف في جانب
المنتهى ، بل بكل واحد من المفهومات مطلقاً تفصيلاً ، وكل من القضايا الحقة
ولو لا ذلك لم يصح الاستدلال بكلامه على الفقه .

وذكر المصنف العدل ، اما لانه من الافعال دون الصفات . والمراد به
وضع كل شيء في موضعه . ويقابله الظلم الذي هو وضع الشيء في غير موضعه
أو هو تخصيص بعد التعميم ، للاهتمام . والمراد به حينئذ صفة يقتضى ذلك .
(١) قوله : (وتثبيت الرسالة الخ) المراد بتصحيح النبوة ، بقرينة ذكره بعد
تثبيت الرسالة ، اثبات صفات يجب كون النبي ﷺ عليها ، حتى يصح كونه نبياً .
ويصح الاستدلال بكلامه على الاحكام الشرعية ، كعدم كون الاحكام
الشرعية التي يؤديها لنا عن اجتهاد ، وظن ، وسيجيء . وكعصمة من الذنوب
والاثام التي تبعثها على فاعلها .

وأما الذنوب التي هي مغفورة لفاعلها لانه ملجأ اليها ، وتبعثها على الملجىء
اليها ، فجازية على الانبياء .

ويمكن ان يفهم ذلك من قوله تعالى في سورة المائدة حكاية عن هابيل :
(ما أنا بباسط يدي اليك لاقتلك ، اني أخاف الله رب العالمين ، اني اريد أن
تبوأ باثمي واثمك) (٢) فان الظاهر من احتمال قابيل اثم هابيل ، أن يكون هابيل
ملجأ الى قبح ، لو لا الجأ . وهو بسط اليد . ومقصوده الدفع ، لا البسط
نفسه . باعتبار ما يقصد به في الغالب من القتل ونحوه . فالتقى فيما أنامتوجه
حينئذ الى القيد فقط .

وروى البرقي^(١) في كتاب المحاسن ، عن أبي جعفر عليه السلام في تفسير هذه الآية انه قال : من قتل مؤمناً متعمداً أثبت الله على قاتله جميع الذنوب ، وبرا مقتول منها^(٢) . ويمكن ان يخصص بالمؤمن الذي علم الله تعالى منه ، انه لو بقى لتاب . فقاتله ملجىء له الى ترك التوبة، فهو كالملجىء له الى صدور الذنوب عنه .

وأما اضطرار الانبياء الى الكذب في نفس الاحكام الفقهية ، كما جوزه أصحابنا في الاثمة للتقية ، فسيجيء في (فصل في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله تعالى). ولم يذكر المصنف اثبات الامامة ، مع انه أيضاً مما يتوقف عليه العلم بالفقه ، عند أصحابنا القائلين بوجوب المعصوم في كل زمان . لانه ليس في مقام الحصر أو لانه ليس عند الخصوم كذلك .

والكلام مما شاة معهم أو اكتفاءً بما سيجيء من قوله : (لان الاجماع عندنا الخ) أو لانه لا يتوقف عليه جميع العلم بالفقه ، بخلاف المذكورات . أو لانه مما لا يستقل باثباته العقل عند بعض الاصحاب ، بخلاف المذكورات . ويمكن حمل تصحيح النبوة على اثبات الامامة ، بناء على ان عدم الوصية الى الامام ، وترك الامة سدى ، مع دعوى اكمال الدين ، وتبيان كل شيء ، وبقاء الاحتياج اليه الى يوم القيامة ، ينافي النبوة كما تقرر في محله، بل ينافي التنبوء من غير المجنون أيضاً.

(١) قال النجاشي : أحمد بن خالد بن عبد الرحمن بن محمد بن علي البرقي ، أبو جعفر . أصله كوفي وكان جده محمد بن علي . حبسه يوسف بن عمر بعد قتل زيد عليه السلام ، ثم قتله . وكان خالد صغير السن ، فهرب مع أبيه عبد الرحمن الى (برق رد) وكان ثقة في نفسه . رجال النجاشي : ٥٥ .

(٢) المحاسن ١ : ١٠٥ (٤٥ عقاب القتل) حديث ٨٧ .

لان العلم به لا يتم من دون العلم بجميع ذلك (١) وذلك لا يقوله أحد. فعلم بهذه الجملة ، ان المراد بهذه العبارة ما قلناه . والاصل في هذه الاصول (٢) الخطاب أو ما كان طريقاً الى اثبات الخطاب ، أو ما

ولم يذكر أيضاً اثبات المعاد ، لانه ليس في مقام الحصر ، أو لانه ليس مما يتوقف عليه العلم بالفقه ، لانه ليس العلم باستحقاق العقاب الاخروي على فعل ، موقوفاً على العلم بوقوع النشأة الاخرة . فانه يكفي فيه العلم بالقضية القائلة لو وقع النشأة الاخرة ، بدون تدارك . لم يقبح فيها العقاب عليه ، أو القائلة يستحق عليه وقوع نشأة الاخرة والعقاب .

(١) قوله : (لان العلم به لا يتم الخ) ربما أمكن منع ذلك ، مستنداً بأن العلم بالفقه يتوقف على اثبات الرسالة ، دون البواقي . فان اثبات الرسالة بالمعجز ، لا يتوقف على العلم بشيء منها ، كما سيجيء في (فصل في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله).

والجواب ان هذا مذهب الجمهور ، ان حصول العلم بسبب المعجز بطريق النظر . وقد ذهب اليه المصنف ، وسيجيء في ذلك الفصل . فان لم يكن هذا مبنياً على مذهبه ، كان مراده انه لزم أن يكون ذلك مقولاً للجمهور . لان العلم به لا يتم عندهم من دون العلم بجميع ذلك . ولا يقوله أحد ، لا من الجمهور ، ولا من غيرهم . على ان اثبات الصانع منها ، جزء دعوى الرسالة المدلول عليها بالمعجز .

(٢) قوله (والاصل في هذه الاصول) أي ما يرجع اليه كل واحد من هذه الاصول. أي أدلة الفقه .

كان الخطاب طريقاً اليه (١) .

(١) قوله (الخطاب أو ما كان طريقاً الى اثبات الخطاب، أو ما كان الخطاب طريقاً اليه) ان قلت الحصر مم لما؟ قيل: من أن العقل مستقل ببعض الاحكام الشرعية الفرعية، على قاعدة التحسين، والتقييح العقليين. قلت: قد مر ان الحكم على أربعة أقسام:

. (الاول) العقلي الواصلي .

. (الثاني) العقلي الواقعي .

. (الثالث) الشرعي الواصلي .

. (الرابع) الشرعي الواقعي .

وقد مر أن المراد بالعلم بالحكم الفرعي، المأخوذ في حد الفقه، هو العلم به من حيث أنه متلقى من الشارع .

فنقول: العقل على القاعدة المذكورة، مستقل بالعلم ببعض الاحكام الفرعية العقلية الواصلية. اما ضرورة، واما كسباً، لامن حيث أنه متلقى من الشارع، على تفصيل سيأتي في آخر هذا المبحث. وسيصرح به المصنف موافقاً سيدنا الاجل المرتضى في الذريعة، في (فصل في الكلام على من أحال القياس عقلاً). حيث يقول: فالحكم الذي هو قبح سلوكه، ووجوب تجنبه معلوم لامظنون (انتهى).

وأما القسم الثاني، فلا استقلال للعقل بالعلم بشيء منه أصلاً في حقنا. وان استقل بالعلم ببعضه في حق القديم تعالى كوجوب اللطف المزيج للعلة بشرط التكليف، وسيجيء بعيد هذا .

وحظر الكذب وأمثالهما من الواجبات في أنفسها . والقبايح في أنفسها،

فأما الخطاب فهو الكلام الواقع على بعض الوجوه وليس كل كلام خطاباً ، وكل خطاب كلام . والخطاب يفتقر في كونه كذلك الى ارادة المخاطب ، لكونه خطاباً لمن هو خطاب له (١) ومتوجه

دون ما كان وجوبه أوقبحه ، باعتبار أمر خارج ، وبالظن ببعضه في حقنا وذلك لان شرطه مجهول ، وهو عدم ما يعارض وجهه المعلوم من الجهات والاعتبارات فينا ، التي لاتتناهى ولا يعلمها الا اعلام الغيوب ، لتوقفه على العلم بأسبابه وأسباب أسبابه .

وهكذا يمكن أن يحمل عليه قوله تعالى في سورة ص : « أم لهم ملك السموات والارض وما بينهما فليرتقوا في الاسباب » (٢) فلعل الصدق النافع ، حصل بعد سنين متطاولة ، ما لو كان معلوماً قبل ، لم يقدم عليه ، وأوجب الندم عليه .

ومثله اغائة الملهوف ، واعانة الفقير ، وكذا الكذب الضار ، يمكن أن يحصل بعد سنين متطاولة من المصالح ، ما لو كان معلوماً لاوجب الاقدام عليه ، وأوجب الندم على تركه .

(١) قوله : (فأما الخطاب فهو الكلام الى آخره) الخطاب في اللغة: توجيه الكلام نحو الغير للافهام . ثم نقل عرفاً الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام . والمراد بقوله (على بعض الوجوه) انه كلام خاص ، ولم يصرح بالخصوصية . لان المقصود هنا بيان النسبة بين الخطاب ، والكلام بالعموم والخصوص مطلقاً ولذا صرح بها بقوله (وليس كل الخ) .

اليه (١) لانه قد يوافق الخطاب فى جميع صفاته من وجود وحدوث وصيغة وترتيب ما ليس بخطاب ، فلا بد من أمرزائد وهو ما قلناه .
والكلام فى الخطاب كلام فى بيان أدلة الكتاب والسنة (٢) و ذلك ينقسم خمسة أقسام :

- أحدها : الكلام فى أحكام الاوامر والنواهي .
- والثانى : الكلام فى العموم والخصوص .
- والثالث : الكلام فى المطلق والمقيد .
- والرابع : الكلام فى المجمل والمبين .
- والخامس : الكلام فى الناسخ والمنسوخ .

واما اعتماداً على ما ذكره بقوله : (والخطاب يفترق فى كونه كذلك) أى فى كونه خطاباً، الى ارادة المخاطب بكسر الطاء أى المتكلم به .

(١) وقوله : (ومتوجه اليه) تفسير لقوله خطاب له ، ولولم يفسره به ، لكان مشتملاً على الدور . ولا يخفى ان فى الكلام تطويلاً بلا حاجة، مع اخلال بقيد الافهام ، وهو محتاج اليه، للاحتراز عن الكلام المتوجه الى الغير الاستفهام معناه أو نحوه .

(٢) قوله : (والسنة) يدخل فيها عندنا سنة النبي والائمة عليهم السلام ، وكذا المجمع عليه .

وأما ماهو طريق الى اثبات الخطاب من هذه الطرق (١) فهو قسم واحد (٢). وهو الكلام في الاخبار وبيان أقسامها .
وأما ما الخطاب طريق اليه ، فهو أيضاً قسم واحد ، وهو الكلام في أحكام الافعال (٣) وألحق قوم بهذا القسم الكلام في الاجماع والقياس ، والاجتهاد وصفة المفتى والمستفتى والحظر والاباحة وذلك غير صحيح على قاعدة مذاهبننا لان الاجماع عندنا (٤)

(١) قوله : (من هذه الطرق) أي من هذه الاصول .

(٢) قوله : (فهو قسم واحد) أي فالكلام فيه قسم واحد وكذا قوله : (فهو

أيضاً) قسم واحد .

(٣) قوله : (وهو الكلام في أحكام الافعال) أي أفعال النبي ﷺ وسيذكر

المصنف في (فصل في ذكر معنى التأسى بالنبي ﷺ ، وهل يجب اتباعه في

أفعاله عقلاً أو سمعاً وكيف القول فيه) ان قوله تعالى : «لقد كان لكم في رسول

الله اسوة حسنة» (١) وقوله : تعالى «فاتَّبِعُوهُ» (٢) يدلان على ان لنا التأسى به

واتباعه فيما يصح اتباعه فيه من قول أو فعل .

(٤) قوله : (لان الاجماع عندنا) يمكن أن يكون المراد باعتبار النظر ، بعين

العبرة والتفتيش كما في (فصل في ذكر اختلاف الناس في الاجماع) ، من قوله

الاجماع الذي نحن في اعتبار كونه حجة أم لا .

(١) الاحزاب: ٢١ .

(٢) سبأ : ٢٠ .

إذا اعتبرناه من حيث كان فيه معصوم لا يجوز عليه الخطأ ، ولا يخلو الزمان منه ، فطريق ذلك العقل دون السمع ، فهو خارج عن هذا الباب .

أو أن يكون المراد به، القول بالمحجية وذكر كلمة الشرط، اما اشارة الى أنه قد لا يعتبر الاجماع عندنا، كما في (فصل في ذكر اختلاف الناس في الاجماع أيضاً) من قوله: (قد لا يتعين لنا قول الامام في كثير من الاوقات، فيحتاج حينئذ الى اعتبار الاجماع) فنعلم باجماعهم ان قول المعصوم إِلَّا داخل فيهم ولو تعين لنا قول المعصوم الذي هو الحجة، لقطعنا على أن قوله هو الحجة ، ولم نعتبر سواه على حال من الاحوال (انتهى) وحينئذ خروجه من هذا الباب ظاهر .

واما اشارة الى أنه يعتبر الاجماع عند مخالفينا، لامن هذه الحيثية، وهو عندهم داخل في هذا الباب، وجزاء الشرط قوله: (فهو خارج) على نسخة الواو في قوله : (وطريق ذلك). وأما على نسخة الفاء ، فالجزاء. قوله: (فطريق ذلك)، وذلك اشارة الى الاعتبار .

وحاصل الكلام، ان كون الزمان لا يخلو من معصوم، لا يجوز عليه الخطاء من مسائل علم الكلام، وليس من اصول الفقه .

وإذا انضم اليه استدلال، واعتبار عقلي، سهل الحصول لكل أحد أن يثبت حجية الاجماع .

وليس يتم دليل على حجية الاجماع الا هذا. فحجية الاجماع خارجة عن مسائل اصول الفقه، التي طريقها الخطاب، بل هي داخلية في علم الكلام، كحجية

وأما القياس والاجتهاد، فعندنا انهما ليسا بدليلين، بل محذور استعمالهما، ونحن نبين ذلك فيما بعد. ونبين أيضاً ما عندنا في صفة المفتي والمستفتي (١).

خطاب الرسول ﷺ .

والمراد بـ (الخطاء) هنا: الغلط في حكم الله تعالى ، أي في الفتوى، أو القضاء، أو في الاعتقاد .
والمراد بعدم جواز الخطاء عليه أن يصدر عنه الحكم في كل واقعة شرعية بدون خطاء .

وينبغي تخصيص الخطاء، بما كان في نفس حكم الله تعالى. فان الخطاء في محل الحكم، وفيما ليس نفس الحكم ولا محله، كالخطايات، أي القضايا التي تتداول في المكالمات العرفية بين الناس كقولنا: زيد في بلد كذا، وعمرو حي، ونحوهما. مما يكفي في الخبر به بالظن، وفي الاحكام العقلية جائز على الائمة ﷺ (٢) فان أمكن عادة تحقق الاجماع فيها ، لم يكن حجة أصلاً اذ لا دليل عليه أصلاً.

(١) قوله: (ونبين أيضاً ما عندنا في صفة المفتي والمستفتي). المراد بالمفتي من أمر الله تعالى الناس سؤاله عن ما لا يعلمون بقوله تعالى في سورة النحل، وسورة الانبياء: «فستلوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون» (٣) وهو الشاهد بالحق

(٢) ونرد على قول الشارح بجواز الخطأ في الموضوعات على الائمة صلوات الله عليهم أجمعين ، بالاحاديث المروية في اصول الكافي ج ١ : ٢٦٠ (كتاب الحجة، باب ان الائمة عليهم السلام يعلمون علم ما كان وما يكون ، وانه لا يخفى عليهم الشيء صلوات الله عليهم)، حديث ١ - ٦ والابواب التي تليها، فراجع .

(٣) سورة النحل: ٤٣ . ، وسورة الانبياء: ٧ .

وداعي الناس من قبل الله تعالى، الى شفاعته أي الى الانضمام اليه واتباع أحكامه في الحلال والحرام، كما في سورة الزخرف: « ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون »^(١) وهو الامين في أحكام الله تعالى، امانة عرضت على السموات والارض والجبال فأبين أن يحملنها كما في سورة الاحزاب^(٢).

والمراد بالمستفتي: الأمور بالسؤال عما لا يعلم.

وعندنا ان المفتي هو الامام المفترض الطاعة العالم بجميع القرآن، و أحكام الله تعالى. كما في الكافي، في كتاب الحجّة في باب ان أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الائمة عليهم السلام^(٣).

وان المستفتي: هو العالم بامامة أئمة الهدى، وبأنهم الشاهدون بالحق قال ثقة الاسلام^(٤) في خطبة الكافي: وقد قال الله عزوجل: «الامن شهد بالحق وهم يعلمون»^(٥) فصارت الشهادة مقبولة لعلّة العلم بالشهادة، ولولا العلم

(١) سورة الزخرف: ٨٦.

(٢) اشارة الى قوله تعالى في سورة الاحزاب: ٧٢: «انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً».

(٣) اصول الكافي ١: ٢١٠، كتاب الحجّة.

(٤) الشيخ الاجل، ثقة الاسلام، وقدوة الانام، وملاذ المحدثين العظام، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق، أبو جعفر الكليني الرازي. قال النجاشي: شيخ أصحابنا في وقته بالري ووجههم، وكان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم.

توفي رحمه الله تعالى في شعبان سنة تسع وعشرين وثلاثمائة في بغداد و دفن في باب الكوفة. وقيل: سنة ثمان وعشرين.

(٥) الزخرف: ٨٦.

وأما الكلام في الحظر والاباحة (١) ، فعندنا وعند أكثر من خالفنا، طريقه العقل. فهو أيضاً خارج من هذا الباب.

بالشهادة، لم تكن الشهادة مقبولة (٢) (انتهى).

فطريق ذلك العقل كما مر في الاجماع .

وعند مخالفينا ومن تبعهم ان المفتي: هو المجتهد. والمستفتى: هو المقلد للمجتهد. وطريق ذلك عندهم السمع، أي الخطاب ولا طريق له عندنا أصلاً، كما مر في القياس والاجتهاد .

(١) قوله: (وأما الكلام في الحظر والاباحة الخ) يعني ان الكلام فيهما قبل ورود الشرع بخصوص شيء أو بعمومه، هو المتنازع فيه . والمعركة بين الاراء فهو خارج عن القسم الثالث، لان دليله . حينئذ العقل لا الخطاب .

ولا يخفى أنه اذا خرج عن هذا القسم ، خرج عن اصول الفقه مطلقاً لان محموله الحكم العقلي الواصلي، لما مر من أن العقل لا يستقل الا به .

ومحمول اصول الفقه الحكم الشرعي. اما الواقعي أو الواصلي، كما مر. والافلسون من المخالفين ، هم الذين سيشير المصنف ، الى انهم خرجوا عن المتنازع فيه، في أواخر (فصل في ذكر بيان الاشياء التي يقال انها على الحظر أو الاباحة) بقوله : ونحن لا نمنع ان يدل دليل السمع على ان الاشياء على الاباحة، بعد ان كانت على الوقف. بل عندنا الامر على ذلك، واليه نذهب، و على هذا سقطت المعارضة بالايات (٣) (انتهى).

ويظهر بما ذكرنا ان ما ذهب اليه بعض المتأخرين، من أن الكلام في حظر

(٢) اصول الكافي ١ : ٧ .

(٣) يأتي في الجزء الثاني ان شاء الله تعالى .

والاولى في تقديم هذه الاصول (١) ، الكلام في الاخبار، و بيان أحكامها ، و كيفية أقسامها . لانها الطريق الى اثبات الخطاب، ثم الكلام في أقسام الخطاب ، ثم الكلام في الافعال، لانها متأخرة عن العلم بالخطاب. ثم الكلام في تتبع ما عده المخالف أصلاً و ليس منه .

ولما كان المبتغى (٢) بهذه الاصول العلم ، فلا بد من أن نبين فصلاً يتضمن بيان حقيقته، والفرق بينه وبين الظن وغيره .

الاشياء و اباحتها، قبل ورود الشرع لغو، كلام في محله. لكن لا لما ذكره من أنه بحث على نقدير غير واقع، بناء على ان كل حكم فيه خطاب يعلمه أهله، لانه يحتمل أن يراد بالورود البلوغ .

وأيضاً التقدير واسع في غير المكلفين ، نحو الاطفال المميزين ، بل لانه خارج عن اصول الفقه . فينبغي أن يقتصر في البحث عنهما على اثبات الخروج .

ويظهر أيضاً انه ينبغي أن يبحث عن الاباحة بالشرع العام . ويلحق بهذا القسم من اصول الفقه ، وان أمكن تركه لظهوره ، وعدم كثرة مباحثه أو دقتها .

(١) قوله . (والاولى في تقديم هذه الاصول) الاولى في ترتيب هذه الاصول .

(٢) قوله: (ولما كان المبتغى الخ) هذا شروع في بيان الاحتياج الى ذكر الفصول الخمسة، بعد الفصل الاول، وقبل الشروع في المقاصد على سبيل البداية ، و

وما يصح من ذلك أن يكون مطلوباً (١) وما لا يصح

هو معطوف على قوله (أبدأ في أول الكتاب) والاولى بيان الاحتياج الى ما في (فصل في ذكر أقسام أفعال المكلف) . لانه ذكره على سبيل المبدئية . و كأن رأي المصنف فيه كان أولاً أن لا يذكره في المبادئ، لانه ذكره في الكلام في الافعال، ثم ذكر بعضه في الكلام في الحظر والاباحة .

والاولى أيضاً بيان الاحتياج الى ما في (فصل في ذكر الوجه الذي يجب أن يحمل عليه مراد الله بخطابه) لانه ذكره على سبيل المبدئية . و كأن رأي المصنف فيه أيضاً كان أولاً أن لا يذكره، ويكتفي فيه بما ذكره في أواخر (فصل في حقيقة الكلام) .

ثم يحتمل ان يراد بقوله (المبتغى بهذه الاصول العلم) ان المقصود بيان مسائل الاصول، العلم بتلك المسائل .

ويحتمل أن يراد أن المقصود باثبات مسائل الاصول، العلم بالفقه . وهذا يدل على ان جل الفقه الذي هو نتيجة مسائل الاصول، محموله الاحكام الفقهية الواصلية، اذ العلم بالواقعية، غير مترتب على هذه المسائل ، في هذا الزمان . الا الشاذ النادر، كما يظهر على المتتبع .

(١) قوله: (وما يصح من ذلك أن يكون مطلوباً) المراد بكونه مطلوباً، أمر الشارع به . فيحتمل أن يكون ذلك اشارة به، فيحتمل الى العلم، أو الى الظن، أو الى كليهما، والعلم الذي يصح أن يكون مطلوباً للشارع هو المكتسب لانه من فعل العالم .

وقدمر أن ما يتوقف عليه ثبوت الشرع من العلوم المكتسبة ، لا يصح أن يكون مطلوباً للشارع . فما لا يصح هو ، والضروري أيضاً ، لانه من فعل غير

ولابد أيضاً من بيان ما لا يتم العلم الا به (١) من حقيقة النظر ، و شرائط الناظر ، وما يجب أن يكون عليه (٢) و بيان معنى الدلالة و ساير متصرفاته و اختلاف العبارة عنه .

ولما كان الاصل في هذا الباب الخطاب ، و كان ذلك كلاماً فلا بد من بيان فصل يتضمن معنى الكلام ، و بيان الحقيقة منه ، و المجاز و انقسام انواعه .

ولما كان الكلام صادراً من متكلم ، فلا بد من بيان من يصح الاستدلال بكلامه و من لا يصح ، و يدخل في ذلك الكلام فيما يجب أن يعرف من صفات الله تعالى و ما لا يجب . و صفات النبي (ص) و صفات الائمة القائمين مقامه ، الذين يجرى قولهم مجرى قوله صلى الله عليه و آله و سلم . و نحن نبين جميع ذلك في أبوابه على غاية من

العالم . و الاتكليف ، الا لفعل المكلف ، و الظن الذي يصح أن يكون مطلوباً ما يكون في محل الحكم ، و ما لا يصح ما يكون في نفس الحكم ، كما سيذكره في الفصل الثاني بقوله (و أما الظن فعندنا و ان لم يكن أصلاً الخ) .

(١) قوله: (ما لا يتم العلم الا به) اللام للعهد . و المراد اما العلم الذي يصح أن يكون مطلوباً ، وهو المكتسب . و اما علم اصول الفقه . أو اللام للجنس ، و حينئذ يراد بالتمام الكمال .

(٢) قوله: (وما يجب أن يكون عليه) عطف تفسير بشرائط الناظر ، و الضمير في (يكون) للناظر ، و في (عليه) لما .

الاختصار حسب ما تقتضيه الحاجة اليه (١) .
 ونتقصر فيما نذكره على الاشارة الى ذكر ما ينبغى أن يعتمد عليه
 ويحصل العلم به دون أن يقترن ذلك بالادلة المفضية اليه ، لان
 لشرح ذلك موضعاً غير هذا . والمطلوب من هذا الكتاب بيان ما
 يختصه من تصحيح اصول الفقه التى ذكرناها ، وبيان الصحيح منها ،
 والفاقد ان شاء الله تعالى .

فصل

فى بيان حقيقة العلم (٢) وأقسامه ومعنى الدلالة
 وما يتصرف منها

(١) قوله (حسب ما تقتضيه الحاجة اليه) الضمير الاول لـ (ما) والثاني لـ
 (الجميع) .

قوله (ويحصل العلم به) منصوب معطوف على (يعتمد) وضمير المفضية
 اليه راجع الى (العلم) .

(٢) قوله قدس سره (فصل فى بيان حقيقة العلم) المشهور ان الصورة
 الحاصلة فى الذهن ، ان كان اذعاناً ، وقبولاً للنسبة ، يسمى تصديقاً ، والاتصوفاً
 والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه يسمى ظناً ، سواء كان مطابقاً للواقع ، أم
 لا . وان لم يكن مع تجويز ، يسمى جزءاً واعتقاداً .

وقد يطلق الاعتقاد على التصديق مطلقاً ، والجزم ان لم يكن مطابقاً للواقع
 يسمى جهلاً مركباً . وان كان مطابقاً له ، فان كان ثابتاً ، أي ممتنع الزوال ،

حد العلم ماقتضى سكون النفس (١)

يسمى يقيناً . ومرادهم امتناع الزوال، بشرط بقاء كمال العقل . وتذكر ما حصل عنه من البرهان ، أو المشاهدة ، أو نحوهما على الوجه الذي حصل عنه . وقد يطلق اليقين على أخص من هذا ، وهو أن يكون المعلوم بهذا العلم منظوراً للعالم . كأنه يشاهده ، فيعمل به ، ولا يخالفه أصلاً كما يظهر من الكافي في كتاب الايمان والكفر ، في باب حقيقة الايمان واليقين (٢) . وقد يطلق العلم على هذا ، ويمكن أن يحمل عليه قوله تعالى : (فاعلم أنه لا اله الا الله) (٣) وان لم يكن ثابتاً يسمى تقليد .

وقد يطلق التقليد على العمل بقول الغير مطلقاً ، كما سيظهر بقول المصنف (وأما المقلد الخ) . والعلم يطلق على ثلاثة معان :

الاول : عند المنطقيين ، وهو الصورة الحاصلة في الذهن .

الثاني : عند المتكلمين ، وهو ما يتناول اليقين والتصور مطلقاً . قال في التجريد ، في بحث الكيفيات النفسانية : منها العلم ، وهو اما تصور أو تصديق جازم مطابق ثابت (٤) (انتهى) .

الثالث : عند الاصوليين ، وأهل اللغة ، وهو اليقين . وعليه مبنى الاطلاقات في الكتاب والسنة ، مع عدم القرينة الصارفة . واليه يرجع حد المصنف .

(١) قوله (حد العلم ماقتضى سكون النفس) السكون أمر عدمي ، والعلم وجودي . فلا يتوهم اتحاد المقتضي والمقتضى ، ولم يقل (ما اقتضى تمييزاً لا

(٢) اصول الكافي ٢ : ٥٢

(٣) سورة محمد : ١٩

(٤) كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد : ١٧٢

وهذا الحد أولى (١) من قول من قال: انه اعتقاد للشيء

يحتمل النقيض) كما قيل: للزوم الاتحاد.

ولان ضمير لا يَحتمل ان رجع الى التمييز حقيقة ، كما هو الظاهر يرد
انه لانقيض للتمييز، أوله نقيض محتمل وان رجع الى متعلقه ، يخرج عنه العلم
بما عد القضايا الضرورية . فلا بد أن يرجع الى التمييز مجازاً .

ويراد عدم احتمال متعلقه ، باعتبار تعلقه به ويرجع الى عدم تحقق احتمال
نقيض متعلق التمييز في ظرف التمييز وهو تكلف يجب الاحتراز عنه في صناعة
التعريف .

(١) قوله (وهذا الحد أولى الخ) كأن ذكر الاعتقاد أولى من عدمه . ليندفع
النقض باللذة ، على تقدير عدم كون اللذة والالم نوعين من العلم . فان ارتكاب
ان المراد بالسكون ، عدم تجويز النقيض ، أو ما هو أخص منه ، تكلف لعدم
دلالة اللفظ عليه . وكون اللذة والالم نوعين من العلم ، لا يغني عن قيد يخرج
اللذة ، لاختلاف الحيثية باختلاف السكونين .

وأما قوله (على ما هو به) فغير محتاج اليه للتمييز .

وفي شرح رسالة العلم : (٢) ان المراد بما اقتضى سكون النفس ، الاعتقاد
الذي اقتضى سكون النفس . (انتهى) .

(٢) رسالة العلم: وهي مجموعة مشتملة على مسائل من مباحث علم الله تعالى وما يناسبها
ومجموعها أربع وعشرون مسألة للشيخ المحقق المتكلم كمال الدين أبي جعفر أحمد بن علي
ابن سعيد بن سعادة .

وشرحها المحقق المتكلم الخواجه نصير الدين ، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي

المتوفى سنة ٦٧٢ هـ . الذريعة ١٥ : ٣١٥ .

على ماهو به مع سكون النفس لان الذي يبين (١) به العلم من غيره من الاجناس ، هو سكون النفس دون كونه اعتقاداً ، لان الجهل أيضاً اعتقاد ، وكذلك التقليد (٢) ، ولا يبين أيضاً ، بقولنا للشيء على ماهو به ، لانه يشاركه فيه التقليد أيضاً . اذا كان معتقده على ما هو به ، والذي يبين به هو سكون النفس .

لا يقال فيخرج حيثنذ علم الله تعالى ، اذ لا يسمى اعتقاداً . ولا يخرج عن حد المصنف ، لانه يطلق على ذاته تعالى النفس . كقوله تعالى : «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» (٣) .

ويتحقق فيه السكون لانا نقول : علمه تعالى خارج عن المحدود . اذ هو علم الحادث المنقسم الى الضروري والمكتسب ، الذين لا يتحققان في علمه تعالى واطلاق النفس عليه تعالى مجاز من باب المشاكلة ، على انه لا سكون فيه . اذ ليس من شأنه الاضطراب .

وبهذا خرج التصور عن حد المصنف ، اذ ليس من شأن النفس الاضطراب فيه . وهذا كما ان من يحيل حر كت الجسم في شيء يحيل اتصافه بالسكون فيه .

(١) قوله (لان الذي يبين الخ) حاصله ان مقصود المعرفين للعلم ، ليس الالبيان ، اي التمييز . فذكر الاعتقاد لغو . وان سلم كونه جنساً أيضاً . ولا يمكن المناقشة بان التدرج في البيان أدخل فيه . لانهم لم يعتبروا العرض العام في التعريفات .

(٢) قوله (وكذلك التقليد) المراد بالتقليد اعتقاد الشيء على ماهو به ، لامع

فينبغي أن يقتصر عليه وليس من حيث (١) ان ما اقتضى سكون النفس لا يكون الا اعتقاداً للشيء على ما هو به ينبغي أن يذكر (٢) في الحد كما انه لا بد من أن يكون عرضاً ، وموجوداً ، ومحدثاً ، وحالا في المحل . ولا يجب (٣) ذكر ذلك في الحد من حيث لا يبين به ، فكذلك ما قلناه . ولا يجوز أن يحد العلم بانه المعرفة ، لان المعرفة هي العلم بعينه . فلا يجوز أن يحد الشيء (٤) بنفسه . ولا يجوز أن يحد بانه اثبات ، لان الاثبات في اللغة : هو الايجاب (٥) .

سكون النفس .

(١) قوله (وليس من حيث الخ) هذا منع معارضة مع سبند هو قوله (كما أنه الخ) ولو جعل هذا السند دليلاً على المدعي يمكن المناقشة فيه ، بالفرق بكون الاعتقاد جنساً بخلاف البواقي . وبان ما اقتضى سكون النفس أعم من الاعتقاد . فكان ينبغي أن يذكر في الحد كما مر .

(٢) قوله (ينبغي أن يذكر) اشارة الى أن ما لا ينبغي فعده أولى .

(٣) وقوله (ولا يجب) المراد الوجوب الاستحسانى أي لا ينبغي ، وإياه أراد

من قال بدله (لا يجوز) .

(٤) قوله (فلا يجوز أن يحد الشيء الخ) وذلك لان التعريف بالمرادف غير

جائز الا في اللفظي اذا كان أجلى . وكلاهما منتف فيما نحن فيه . وان امكن

المناقشة في الاول .

(٥) قوله (لان الاثبات في اللغة هو الايجاب) يفهم من هذا الحصر ان

مراده ان الاثبات حقيقة في الايجاب فقط ، مجاز في غيره ، ولا يجوز استعمال

ولاجل ذلك يقولون: أثبت السهم في القرطاس . أى: أوجبه فيه .

ويعبر أيضاً في الخبر عن وجوب الشيء كما يقال في المجبرة (١) انهم مثبتة (٢) .

ثم ان ذلك ينتقض بالتقيد، لانه أيضاً اثبات للشيء على ما هو به (٣)، ان اريد بهذه اللفظة الاعتقاد، وان اريد بها العلم، فقد حد الشيء بنفسه .

والعلوم على ضربين : ضرورى ومكتسب . فحد الضرورى ما كان من فعل غير العالم به (٤) ، وهو انما يكون

الالفاظ المجازية في الحد ، الامع القرينة القوية . وهي متفية هنا .
والسهم : النبل ، والقرطاس : بكسر القاف ، كل أديم ينصب للنصال .
(١) قوله (كما يقال في المجبرة) هو بالجيم والباء الموحدة . انما سميت المجبرة مثبتة ، لاخبارهم في كل فعل من أفعال العباد ، انه واجب ، لا يمكن لهم دفعه عن انفسهم . وهو خلاف الواقع كما فصل في المقدمة الثانية ، من مقدمات بيان الحاجة .

(٣) قوله (اثبات للشيء على ما هو به) الاولى اسقاط قوله (على ما هو به) ونقضه بالجهل أيضاً .

(٤) قوله (ما كان من فعل غير العالم به) أي ما كان باجراء الله تعالى عادته

على وجه لا يمكنه (١) دفعه عن نفسه بشك أو شبهة وهذا الحد أولى

بفعله بحسب ما يعلمه الله من المصلحة بدون سبب موجب يكون من فعلنا. كما يفهم مما سيجيء في بحث الخبر المتواتر من قول المصنف (وأما الشرط الذي يختص بمراعاته الخ) وسيجيء معنى العادة .

فان قيل : الادراك من فعلنا وهو موجب للعلم الضروري بالمدرک ، كما سيجيء في قول المصنف : (والضرب الثاني ما يقف على شرط الخ) .

قلنا : الادراك ليس بكاف لاشتراط ارتفاع اللبس ، وهو ليس من فعلنا. أول اشتراط العقل ، فانه يحصل في البهيمية ، والعلم مرتفع . ولو كان مولداً لحصل على كل حال . والجارفي فيه متعلق بفعل ، وضميره للعالم .

(١) قوله (على وجه لا يمكنه الخ) الاولى اسقاطه ، أو زيادة ما يشعر بانه خارج عن الحد . كأن يقال : وهو انما يكون على وجه الى آخره .

اما (أولاً) فلعدم مدخليته في التمييز ، ولذا لم يذكره في حد المكتسب كما سيجيء .

واما (ثانياً) فلثلاً يتوجه على هذا الحد أيضاً ، ما سيذكره في العلاوة ، وان كان مندفعاً أولاً .

واما (ثالثاً) فلانه سيظهر في معنى امكان الدفع ، ان المراد عدم امكان الدفع عن نفس العالم الكامل العقل . والعلوم الضرورية مأخوذة في تفسير العقل في الجملة ، كما سيجيء ، فيلزم الدور .

والمراد بالشك هنا هوى النفس المذكور في سورة النازعات : (ونهى النفس عن الهوى ، فان الجنة هي المأوى) (٢) . والمراد بالشبهة بالضم : ما

مما قاله بعضهم (١) من أنه ما لا يمكن العالم به دفعه عن نفسه بشك

شابه البرهان وليس برهان كالمغالطة ، والخطابة ، والشعر .

(١) قوله (وهذا الحد أولى مما قاله بعضهم الخ) حاصله ان القوم، اختلفوا في العلم بالبلدان ، والوقائع ، وما جرى مجراهما . هل هو من الضرورية ، أو المكتسبة ، أو على الوقف .

وهو انما يكون بعد الاتفاق على معناهما ، لثلا يكون النزاع لفظياً بأحد المعنيين . فانه معلوم البطلان فيما نحن فيه .

فالاولى تفسيرهما بما يصلح للنزاع ، ومقاله بعضهم لا يقبل النزاع، لانه على هذا المعنى ضروري ، ضرورة . فان العقل يجد عدم الفرق بين العلم بالبلدان ، والضروريات في ذلك ضرورة . وقس على ذلك ما ذكره في العلاوة . هذا ويرد مثل ذلك على حد المصنف أيضاً ، لان الفلاسفة ذهبوا الى أن فاعلي العلوم ضروريها ، ومكتسبها ، هو المبدأ القياض ، لاجل الاستعداد .

والاشاعرة (٢) ذهبوا الى أن الجميع باجراء الله تعالى عاداته به ، فحد الضروري غير مطرد ، وحد المكتسب على العكس ، وفوق عدم الانعكاس . اللهم الا أن الانبياء بخلافهم ، لان مسألة ايجاد العباد للافعال المنسوبة اليهم بالمباشرة ، أو التوليد ، معركة مفروغ عنها هنا . لانها من فن الكلام المقدم على فن اصول الفقه .

ومعلوم ان الحركة الذهنية حين النظر ، المنتهية الى النتيجة ، كساير أفعال العباد . والاختيارية ، والعلم الحادث بالنتيجة ، مولد عنه كما سيجيء

(٢) هم أصحاب أبي الحسن، علي بن اسماعيل الاشعري، المتوفى سنة ٣٢٤ . و

اليه تنسب الفرقة . الملل والنحل ١ : ٩٤ .

أو شبهة إذا انفرد (١) لان ذلك تحرز (٢) لمن اعتقد بقول النبي صلى الله عليه وآله ان زيداً في الدار ، ثم شاهده ، فانه لا يمكنه أن يدفع ذلك عن نفسه ، ومع هذا فهو اكتساب (٣) .

تحقيقه عند قول المصنف (والنظر في الدليل من الوجه الذي يدل يوجب العلم) .

ويمكن أن يقال في وجه الاولوية : ان المقصود من بيان حقيقة العلم و اقسامه ، أن يظهر ما يصح من ذلك . أن يكون مكلفاً به . وما لا يصح كما ذكره سابقاً . وانما يظهر ذلك بحد المصنف ، لانه لا تكليف الا بفعل المكلف . (١) قوله (إذا انفرد) يعني ان انفرد ، والمراد بالانفراد : الانفراد عن غير ما أوجبه ، مما يوجب علماً لا يمكن دفعه عن نفسه . أو مما يوجب العلم مطلقاً أو من جميع ماعداه . والعلم الحاصل بالبرهان اذا انضمت اليه براهين كثيرة دالة على ما تعلق به ، منفرد على الاول ، دون الثانيين .

(٢) قوله (لان ذلك تحرز الخ) يعني ان قيد اذا انفرد ، فائدته ليست الا الاحتراز عن علم من اعتقد بقول النبي ، أي البرهان شيئاً . ثم شاهده ، أي حصل ما يوجب علماً غير ممكن الدفع . واذا لم يكن فائدته الا هذا ، فلا ينفذ في دفع ما يورد .

(٣) قوله (ومع هذا فهو اكتساب) ظاهره دعوى ضرورة ان العلم الحاصل من جهة الاكتساب ، لا يزول بالرؤية موافقاً لما روي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ، في الكافي ، في كتاب التوحيد ، في ثالث باب (في ابطال الرؤية) (٤) وبنه عليه ان العلم من الصفات المشتركة معنى بين الله تعالى وبين خلقه

وهذا لا يصح عندنا ، لان العلم بالبلدان والوقائع وما جرى مجراهما. هذا الحد موجود فيه (١) .
وعند كثير من أصحابنا انه مكتسب قطعاً ، وعند بعضهم هو على الوقف .

فليس له افراد حقيقة . انما له الحصص المتميز بعضها عن بعض باعتبار المحل والمتعلق فقط . كما حققناه في الحاشية الاولى ، في ذيل الجواب عن الشك الثاني في المقام الاول من المقامات الثلاثة . لبيان عينية صفات ذاته تعالى ، لذاته تعالى .

فلا يمكن أن يزول فرد منه ، ويحدث بدله فرد آخر ، مع اتحاد المحل والمتعلق .

(١) قوله (هذا الحد موجود فيه) لا يقال العلم بالبلدان مثلا ، يمكن دفعه عند اخبار أقل عدد التواتر ، وعدم امكان دفعه ، بعد انضمام الاخبار الزائدة ، لا ينفع ، لانه ليس بمنفرد .

لانا نجيب عنه اما (أولاً) : فبان مادة النقص هو العلم بالبلدان ، الحادث بعد الاخبار الزائدة ، كما جوزته ، وهو غير ممكن الدفع للعاقل .

واما (ثانياً) : فبان بنائه على ان اخبار البلدان اذا صدرت عن أقل عدد التواتر ، جامعة لباقي شروطه ، لم يختص العلم بها بسامع دون سامع . و سيصرح المصنف به في بيان اشتراط كون عدد التواتر أكثر من أربعة و سيحيثه تحقيقه ثمة .

واما (ثالثاً) : فبان سيصرح المصنف . في بحث الخبر المتواتر ، بأن أخبار البلدان لا داعي للعقلاء على الشبهة فيها . فلا يمكن دفعها بشبهة ، وفيه

فلا يصح ذلك على الوجهين معاً (١) على ان ذلك انما يصح على مذهب من يقول ببقاء العلوم. فأما من قال: ان العلم لا يبقى فلا معنى لهذا الكلام عنده .

تأمل . لان المتبادر من هذا الحد ، عدم امكان الدفع على تقدير وقوع الشبهة ولا يكفي في صدقه على شيء ، مجرد عدم امكان الشبهة .

واما (رابعاً) : فبان بناء كلامه على أن معنى الانفراد ، هو الاول من الثلاثة السابقة ، مع عدم اشتراك المتغايرين . في جزء . وفيه انه يمكن تغيير البحث فانه يمكن دفعه قبل الاخبار الزائدة . والمتبادر من الحد عدم امكان الدفع في شيء من صور الانفراد ، وما ذكرناه من صورته .

(١) قوله (فلا يصح ذلك على الوجهين معاً) على ما وجهنا به كلامه ، عند قوله (وهذا الحد أولى مما قاله بعضهم الخ) لا يرد على هذا ، ان مذهب المصنف فيه الوقف ، على ما سيجيء في بحث الخبر المتواتر . فعدم صحته على القول بانه مكتسب قطعاً غير مضر . ولو سلم فعدم صحته على الوقف محل بحث ، لما اشتهر من أن المعرف بالتعريف الحقيقي في حكم المانع . فما لم يعلم تحقق مادة النقض لم يمكن الرد عليه .

ولا حاجة في الجواب عن الثاني الى جعله تعريفاً لفظياً ، فانه بعيد . و أبعد منه الجواب عنه ، بجعل البحث عن المعرف ، لا من حيث انه معرف . بل من انه مدع بالعرض . وكذا الجواب عن أحدهما ، بان المراد نفي أن يكون صحيحاً على كل واحد منهما .

وأما الجواب عنهما ، بان المقصود ليس الرد على ما قاله بعضهم . بل أولوية ما ذكره المصنف . ويكفي فيها تحقق مادة النقض على مذهب ، ولو

لانه لا يبقى وقتين، فيصح (١) طرو الشبهة في ذلك أو الشك،
 فيعتبر (٢) صحة انتفائه بهما أولاً (٣) وانما يتجدد حالاً بعد حال اللهم (٤)
 الا أن يراد بذلك (٥) انه لا يصح أن يمنع منه ابتداءً .

كان غير مرضى .

وكذا احتمال مادة النقص على المذهب المرضي ، سواء كان معنى الوقف
 الحكم بعدم الترجيح بالبرهان من احد ، وكونه من المغيبات ، كما هو ظاهر
 عبارة المصنف ، فيما سيجيء .

أو كان معناه ، الحكم بعدم كون ما نقل عن القوم في الاستدلال دليلاً .
 اذ المعروف بهذا التعريف منهم ، ففيه أنه يأبى عن هذا التوجيه ، لفضلاً يصح .
 والاولى ابطال ما قاله بعضهم بالنقص بكثير من القضايا الحسابية ، و
 الهندسية النظرية ، القليلة المقدمات ، والترتيب . كقولنا : الثلاثة عاد لثمانية
 عشر ، وأمثال ذلك . فانها نظرية ، ولا يمكن دفعها بشك أو شبهة .

(١) قوله (فيصح) منصوب بان القدرة بعد النفي . وهو لا يبقى .

(٢) وقوله (فيعتبر) منصوب معطوف على (فيصح) .

(٣) وقوله (أولاً) عطف على صحة انتفائه ، لاعلى (يعتبر) كما هو الظاهر .

والمراد به ، أو يعتبر عدم صحة انتفائهما به .

(٤) قوله (اللهم الخ) في لفظة اللهم هنا وفيما بعد ، اشعار بأن المتبادر من

عدم امكان دفعه ، أن لا يمكن دفعه بعد حصوله . فهذا التوجيه ان تم ، فلا

ينافي أولوية ما ذكرنا . وفيه ان هذا دفع ، لا دفع هذا . وعدم تكرير هذا

البحث المذكور في العلاوة في المكتسب ، يشعر برجوعه عنه تدبر .

(٥) قوله (الا ان يراد بذلك) ذلك هنا وفي نظيره فيما بعد ، اشارة الى

فان اريد به ذلك، فذلك يوجد في العلم الاستدلالي الذي لم يقارنه الضروري (١)، لانه في حال حصول العلم أيضاً لا يمكنه دفعه عن نفسه، وان لم يكن ضرورياً. وانما يصح أن يدخل الشبهة أو الشك عليه فيمنعا من وجود مثله في الثاني (٢) أو يدخل في طريقه قبل حصوله فيمنعا من توليده.

فأما حال حصوله فلا يصح على حال، فعلم بذلك ان الصحيح ماقلناه. اللهم الآن يراد بذلك ما أمكن (٣) ذلك فيه على وجه.

صحة انتفائه بهما. المنفية في حد الضروري، وفي قوله (فذلك) يوجد اشارة الى عدم الصحة. ففي العبارة تفكيك الاشارة.

(١) قوله (الذي لم يقارنه الضروري) أي لم يقارنه ما يقتضي العلم الضروري وانما قيده به، مع انه يوجد في الذي قارنه الضروري أيضاً. لان ما قارنه الضروري ان كان كسبياً، فيتوهم خروجه عنه، بقيد اذا انفرد. لسو لا دخول ما لم يقارنه فيه. وان كان ضرورياً فلا يصلح للنقض. وضمير عليه راجع الى العلم الاستدلالي.

والمراد بدخولهما عليه ان يكونا بعد حصوله ونسيانه بالكلية.

(٢) قوله (فيمنعا من وجود مثله في الثاني) لم يقل فيمنعا من وجوده، أو وجود مثله في الثاني. فانه بعد النسيان بالكلية، لا يعود الا مثله، على القول ببقاء العلوم أيضاً.

(٣) قوله (ما أمكن ذلك فيه على وجه) أي أمكن دخول الشبهة، أو الشك فيه. سواء كان حال حصوله، أي بعد تمام النظر الصحيح في دليله، وبعد حصول

فان اريد ذلك كان صحيحاً على مذهبه ، ولا يصح ذلك على مذهبنا، لما قلناه من العلم الحاصل بالبلدان والوقائع (١) .

شروط توليده العلم . أو كان في طريقه قبل حصوله . أي بعد تمام النظر الصحيح في دليله ، قبل حصول بعض شروط توليد النظر الصحيح للعلم . كالخلو عن اعتقاد الضد ، أو كان بعد حصوله ونسيانه بالكليسة . واستيناف استدلال عليه ، بجواز حدوث مانع عن توليده حينئذ . كاعتقاد الضد والممكن من الشقوق ، ماعدا الاول . ولما كان المقصود هنا دفع العلاوة فقط ، لا يضر كون هذا منافياً لما سيجيء من قول المصنف وللنظر في الدليل من الوجه الذي يدل يوجب العلم ، وسنوضحه .

(١) قوله (فان اريد ذلك كان صحيحاً على مذهبه ، ولا يصح ذلك على مذهبنا، لما قلناه من العلم الحاصل بالبلدان والوقائع) المراد انه يصح على مذهب من قال: ان العلم لا يبقى أيضاً، في الخلاف الثاني . ولا يصح على مذهب أصحابنا أيضاً، في الخلاف الاول . ففي كلام المصنف هناك التفكيك . وبالجملة حاصله على ما سيصرح به أيضاً في قوله : (والعلوم الضرورية على ضربين الخ) ان الضروري بعد حصول مقتضية من المشاهدة المخصوصة ونحوها ، لا يمكن أن يندفع عن كامل العقل . أي من لم يكن ناقص الغريزة ، كالبلية ، والصبيان بالهوى ، أو بالعقائد المضادة ، الحاصلة عن الشبهة . أي ليس انتفاء الهوى .

واعتماد الضد شرطاً لا يجاب مقتضيه له . فلا يجب انتفاءهما قبله ، بل انما ينتفيان في مرتبة حصوله ، ان كانا متحققين . لان مقتضى الضروري كما يوجبه ، يوجب انتفائهما . بخلاف المكتسب ، فانه قد يندفع بهما . كما في ظاهر عبارة

والعلوم الضرورية على ضربين (١): ضرب منهما يحصل (٢) في العاقل ابتداءً، وهو مثل العلم بان الوجود لا يخلو من أن يكون قديماً، أو غير قديم، وان الجسم الواحد لا يخلو من أن يكون في مكان، أو لا يكون فيه، وان الذات لا بد من أن يكون على صفة، أو لا يكون عليها.

المصنف هنا. وهو فيما اذا كان المكتسب كثير المقدمات والترتيب. كما في القياسات المركبة الطويلة، فانه قد يتوسط شك في اثناء النظر فيها، في حصول بعض اجزائه السابق، أو شبهة نعتقد معها عدم حصوله. فيتم جميع أجزاءه في النظر الصحيح، ولا يحصل العلم لعدم تذكره بعض أجزاءه حين تمامه، وهو شرط في توليده العلم.

(١) قوله: (والعلوم الضرورية على ضربين) ذكر هذا التقسيم هنا، لبيان معنى عدم امكان الدفع وتفصيله.

(٢) قوله (يحصل في العاقل ابتداءً) المراد بحصوله ابتداءً أن لا يتوقف على الادراك بقرينة المقابلة، ولا ينافي ذلك توقفه على تصور النسبة، أو عليه وعلى الوسطة اللازمة على القول بضرورة المتوقف عليها.

والمراد (بالادراك) ادراك الحواس الظاهرة، والباطنة. فيدخل فيه البدييات والفطريات عند القائل بضرورتها، والوجدانيات من الغير، المتوقفة على ادراك الحواس الباطنة. وهي مانجده لبالالات البدنية، كشعورنا بذواتنا وأحوالنا، كالعلم بالعلم وغيره.

هذا وظاهر عبارة شارح المطالع^(٣) وغيره ان الوجدانيات مطلقاً، متوقفة

(٣) مطالع الانوار: للقاضي سراج الدين، محمود بن أبي بكر الراموى، المتوفى

وتعلق الكتابة (١) بالكاتب، والبناء بالباني، ومايجرى مجرى ذلك مما نعهده في كمال العقل وهي كثيرة .
والضرب الثاني: مايقف على شرط، وهو العلم بالمدركات (٢)
لان العلم بها ضروري، الا أنه واقف على شرط، وهو الادراك .

على ادراك الحواس الباطنة تدبر .

والانسب أن لاتدخل الحدسيات مطلقاً على القول بكونها ضرورية في شيء من القسمين ، لان القسم الاول كما يفهم من الاقتصاد ، يجب أن يكون مما هو مركز في أول العقل . وهي غير متوقفة على الادراك .

(١) قوله (وتعلق الكتابة الخ) أي العلم بأن لها محدثاً بعد العلم بحدوثها والحاصل احتياج الحادث الى محدث . وليس المراد كوننا فاعلين لفعالنا الاختيارية . وان العلم به ضروري كما قال في التجريد : (والضرورة قاضية باستناد افعالنا لنا) (٣) . لان المسألة معركة لاراء العقلاء وخفاء الضروري عليهم غير جائز كذا قال المصنف في الاقتصاد .

ويمكن أن يقال ، ان النزاع لاجل الاحكام الوهمية ، لاينافي الاذعان والضرورة كما مر في الوسواسي في النية .

(٢) قوله (وهو العلم بالمدركات أي العلم بوجودها في الخارج . لايقال هو عين الادراك . فكيف جعل مشروطاً به ؟ لانناقول : الادراك الحاصل في البهيمة ، ولاعلم لها ، فهو غير الادراك .

سنة ٦٨٩ هـ .

شرحه قطب الدين ، محمد بن محمد الرازي النحاشي، المتوفى سنة ٧٦٦ هـ .
أسماء (لوامع الاسرار) :

(١) كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد : ٣٣٢ .

مع ارتفاع اللبس (١)، وهذا العلم واجب حصوله مع الشرط الذي ذكرناه في العاقل (٢) لانه مما يدخل به في كونه كامل العقل ومتى لم يحصل أخل ذلك بكمال عقله .

وزاد قوم في هذا القسم الذي يقف على شرط ، وان لم يكن ذلك واجباً (٣)، العلم بالصنائع عند الممارسة .

ويدخل فيه العلم بالمحسوسات، والمشاهدات، والتجربيات والمتواترات على تقدير كونها ضرورية .

(١) قوله (مع ارتفاع اللبس) كالبعد المفرط ، والظلمة الموهمة ، ومقابلة الشمس ونحو ذلك . والمراد أنه مع اللبس ، لا يحصل العلم أو الجزم لأنه يحصل العلم أو الجزم بالباطل .

(٢) قوله (في العاقل) متعلق بـ (حصوله) وقوله (لانه) استدلال بالحد على المحدود . ثم الظاهر من عبارة المصنف هنا ان المراد بالعقل ، وبكمال العقل واحد . وسيظهر لك ان الفرق بينهما ، بجعل الثاني أخص من الاول ، أولى . (٣) قوله (الذي يقف على شرط وان لم يكن ذلك واجباً) الموصول صفة هذا القسم ، وذلك اشارة اليه . وان الوصلية باعتبار أن الوجوب غير معتبر في مفهوم هذا القسم . وانما هو لازم من لوازمه عند المصنف ، وليس كذلك عند القوم .

فهي مع ما في خيرها اشارة الى منظورهم في الزيادة . يعنى جعل القسم الثاني على قسمين :

الاول : ما يحصل وجوباً مع الشرط ، وهو كالعلم بالمدركات .

الثاني : ما يحصل لا وجوباً ، بل بالعادة المختلفة الغير المستمرة ، كالعلم

والعلم بالحفظ عند الدرس (١) ولنا في ذلك نظر (٢) ليس هذا موضع الكلام فيه .

بالصنائع عند الممارسة ، والعلم بعنوان الحفظ عند تكرار الدرس ، أو بالعادة المستمرة ، كالعلم بمخبر الاخبار المتواترة .

(١) قوله (والعلم بالحفظ عند الدرس) الباء ليست صلة للعلم ، هي للملازمة أي العلم محفوظاً باقياً في الذهن بما يلقي الى المتعلم . أي الفاظه عند الدرس أي القاء المعلم .

(٢) قوله (ولنا في ذلك نظر) النظر في الاول انا لانسلم كونه داخلاً في الضروري ، وان كان معتبراً في العقل ، كما سيذكره المصنف . ولو سلم فلانسلم أنه ليس واجب الحصول عند الشرط . انما المسلم اختلاف الشرط بحسب الاشخاص . وهو لا ينافي الوجوب عند تكامل الشرط الذي يحصل معه العلم بالنسبة الى أدنى العقلاء أو تكامل كل شرط بالنسبة الى ما يحصل عنده العلم فيه .

والنظر في الثاني ، انا لانسلم كونه ضرورياً . ولانظرياً لانه ليس علماً بل كيفية للعلم ، وهو البقاء في الذهن . ولو سلم فهو واجب ، وان كان شرطه مختلفاً كما مر .

هذا والمصنف في الاقتصاد جرى على ما مر من تقسيم القوم .

وقال سيدنا الاجل المرتضى في جواب المسائل الحليية^(١) : ونحن نعلم

(١) ذكر الشيخ الطهراني في الذريعة ٥ : ٢١٩ . جوابات المسائل الحليية الاولى للسيد الشريف المرتضى علم الهدى وهي ثلاث مسائل . والثانية وهي ثلاث مسائل أيضاً أما جوابات المسائل الحليية الثالثة فهي ثلاث وثلاثون مسألة كما حكاه تلميذه البصرو في فهرسته .

وذكروا فيه أيضاً (١) العلم بمخبر الاخبار المتواترة ونحن نبين (٢) ما عندنا فيه عند الكلام في الاخبار ان شاء الله تعالى .

ان في العقلاء من يعلم الهندسة ، وكثيراً من الصنائع كالصياغة والنساجة ، ونظم الشعر ، وهذه كلها علوم ضرورية ، يفعلها الله تعالى عند الممارسة بالعادة ، وان لم يكن من كمال العقل ، وتفاوت العقلاء فيها . وزيادة بعضهم على بعض ، لا يقتضي تفاوتهم في التكليف العقلي ، ولا زيادة بعضهم على بعض فيه ، فأما الحفظ بدرس ، والفظنة بما يذكر ، وتفاوت الناس في ذلك ، فمما لا شبهة فيه . والحفظ عند الدرس عندنا ، حاصل بالعادة من فعل الله تعالى ، وان كانت العادة متفاوتة فيه . فمن الناس من يحفظ بالدرس اليسير الكثير ، وفي الناس من لا يحفظ بالدرس الكثير الا القليل . فدل ذلك على ان العادة فيه متفاوتة كالتفاوت في العلم بالصنائع عند الممارسات . وليس ذلك كله من العقل ، ولا تراجع اليه . فيتفاوت التكليف العقلي فيه بزيادته أو نقصانه . (انتهى) .

(١) قوله (وذكروا فيه أيضاً) في القسم الذي يتوقف على شرط ، وغير واجب الحصول عنده .

(٢) قوله (ونحن نبين) سيبين ان العلم بمخبر الاخبار المتواترة على قسمين : (أحدهما) مكتسب . و (الآخر) متوقف فيه . ويجب حصوله في العاقل عند شرطه .

وقال سيدنا الاجل المرتضى في جواب مسائل الحلبيات : قد اختلف في ان العلم بمخبر الاخبار من كمال العقل . فألحقه قوم بكمال العقل ، وأخرجه آخرون منه . وهذا الخلاف فرع على القطع ، على ان العلم بمخبر الاخبار

وأما العلم المكتسب فحده أن يكون من فعل العالم به (١)، و هذا الحد أولى من حد من قال : أنه ما أمكن العالم به دفعه عن نفسه

ضروري . وقد بينا في مواضع وجوب التوقف في ذلك . ومتى كان العلم بمخبر الاخبار كسبياً ، أو غير مقطوع على انه ضروري ، فلا شبهة في اخراجه من كمال العقل . لان العقل لا يدخل فيه الا ما كان علمياً ضرورياً (انتهى) .
(١) قوله (فحده أن يكون من فعل العالم به) المذاهب في كيفية حصول العلم النظري بعد النظر الصحيح خمسة : (٢)

الاول : مذهب الاشعري ، وهو انه من تأثير الله تعالى ، لكن باجرائه تعالى عادته به . عقيب النظر السذي هو أيضاً من تأثيره تعالى ، بدون لزوم للنظر .

الثاني : انه من تأثير الله ، ايجاباً ولزوماً . للاستعداد التام ، الحاصل للذهن بالنظر الذي هو أيضاً من تأثيره تعالى . وهذا منقول عن الفلاسفة (٣) .
الثالث انه من تأثير الله تعالى اختياراً ، ولزوماً للنظر الذي هو أيضاً من تأثيره تعالى اختياراً . وهو منقول عن الفخر الرازي (٤) .

(٢) ذكر القوشجي في شرحه الجديد من هذه المذاهب ثلاثة . انظر ذلك في بحث الكيفيات النفسانية ، عند شرحه لقول الماتن : وحصول العلم عن الصحيح واجب .

(٣) نقله القوشجي في المصدر السابق .

(٤) نقله القوشجي أيضاً في المصدر السابق . والفخر الرازي : هو أبو عبدالله ، محمد بن عمر بن الحسين الرازي الطبرستاني الاصل الشافعي المذهب صاحب التفسير الكبير مات سنة (٦٠٦ هـ) .

ولا يخفى ان القائلين بهذه المذاهب الثلاثة ، يحتمل أن يقولوا بأنه مقارن لقدرة غير مؤثرة من العبد . كما نقل عن الاشعري في جميع أفعال العباد الاختيارية التي منها النظر . وأن لا يقولوا أنه بجعله كالافعال الاضطرارية للعباد كحركة المرتعش .

الرابع : وهو الذي اختاره المصنف . وينسب الى المعتزلة ^(١) أيضاً . هو أنه كالنظر من أفعالنا الاختيارية التي تصدر عنا بدون شريك ، لكن النظر صادر عنا بمباشرة ، أي بلا توسط فعل آخر . وهو صادر عنا بتوليد . أي بتوسط فعل النظر المستلزم له عقلا . وهو ، النظر الذي يكون شروط توليده جزءاً منه ، أو لازمة له . وسنوضحه عند قول المصنف (والنظر في الدليل من الوجه الذي يدل) يوجب العلم .

لا يقال: ينافي هذا المذهب الرابع ماروي في الكافي . في كتاب التوحيد في باب بعد باب البيان والتعريف ولزوم الحججة ، عن أبي عبد الله عليه السلام انه قال : ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع : المعرفة ، والجهل ، والرضا ، والغضب ، والنوم ، واليقظة ^(٢) .

لانا نقول : المعرفة لغة : التصور ، أو تصور البسيط . كما نقل عن أهل اللغة ^(٣) ، ان العلم متعدالي مفعولين ، والمعرفة السى مفعول واحد . والمراد بالمعرفة تذكر العلم السابق بعد غيبته عن الذهن .

قائوا : لا يطلق على الله تعالى العارف ، لانه لا غفلة فيه ، ويطلق على غيره

(١) المعتزلة : ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ، ويلقبون بالقدرية والعدلية

أيضاً . الملل والنحل ١ : ٤٣ .

(٢) اصول الكافي ١ : ١٦٤ (باب اختلاف الحججة على عباده) حديث ١ .

(٣) نقله الفخر الرازي في التفسير الكبير ١ : ٢٠٥ .

اذا كان عالماً به تعالى عارف ، لانه تذكر للعلم السابق في قوله تعالى : (أأست
يرببكم) (١) .

ويؤيده أن المروي في كتاب التوحيد لابن بابويه (٢) في باب القرآن ما
هو ؟ بدل الجهل ، الجحود (٣) . فان قلت فينا في ما ذهب اليه المصنف من أن
العلوم الضرورية من فعل غير العالم .

قال المصنف في الاقتصاد : والعلوم الكسبية من فعلنا ، لوجوب وقوعها
بحسب دواعينا وأحوالنا ، ففارقت بذلك العلوم الضرورية ، التي تحصل من
فعل الله تعالى (٤) (انتهى) .

قلت : لعل الحصر في الستة (٥) غير مراد .

الخامس : أنه من فعل الله تعالى بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا
وقد ينسب هذا الى الفلاسفة ، وهو ظاهر شارح المطالع .

(١) سورة الاعراف : ١٧٢ .

(٢) الشيخ الصدوق ، أبو جعفر ، محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه
القمي . كان شيخاً من مشايخ الشيعة ، وركناً من أركان الشريعة ، جليل القدر ، بصيراً
بالاخبار ناقداً للآثار . سمع منه شيوخ الطائفة ، وانتفع الفقهاء بآثاره الباقية . وصفه
الامام عليه السلام في التوقيع الخارج من الناحية المقدسة بأنه فقيه ، خير ، مبارك ،
ينفع الله به .

ولد بدعاء مولانا صاحب الامر عليه أفضل الصلاة والسلام ، ونال بذلك عظيم
الفضل والفخر . كان مولده الشريف بعد وفاة محمد بن عثمان العمري ، في أوائل سفارة
الحسين بن روح . وقد كانت وفاة العمري سنة خمس وثلاثمائة . وتوفي رحمه الله تعالى
بالرى سنة احدى وثمانين وثلاثمائة .

(٣) التوحيد : ١٥٩ .

(٤) الاقتصاد : ٩٣ (الكلام في العوض) .

(٥) أى حصر الاشياء الستة في رواية اصول الكافي العارة الذكر ، فراجع .

لشبهة في دليله أو طريقه (١) اذا انفرد لان ذلك لا يصح (٢) على مذهبنا على ماقلناه من العلم باخبار البلدان والوقائع .
والعلم المكتسب على ضربين : أحدهما لا يقع الا متولداً عن نظر في دليل (٣) والاخر يفعله العالم في نفسه ابتداءً (٤) .
فالقسم الاول: على ثلاثة أضرب (٥) .

قوله (أن يكون من) اقامة المبدأ ، مقام المشتق وزيادة (من) هنا لدفع توهم ، أنه نفس التأثير . وفي الضروري للمطابقة ، لظهور أن التأثير لا يقوم بغير المؤثر . فالفعل بدون (من) فيه ، لا بد أن يكون بمعنى الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس تأثير .

(١) قوله (في دليله أو طريقه) الترديد باعتبار تعدد الحد . و انما قيّد بأحدهما ، لان الجزم يكون دليله صحيحاً ، لا يجمع الدفع . ولا يخفى أن عدم التقييد أولى ، ليقابل حد الضروري ، و على تقدير التقييد ، فالثاني أولى .

(٢) قوله (لان ذلك لا يصح الى آخره) ولانه يلزم فيه دور كما اشير اليه سابقاً .

(٣) قوله (عن نظر في دليل) المراد بالدليل هنا الدلالة ، لكن بحذف قيد القصد .

(٤) قوله (يفعله العالم في نفسه ابتداءً) أي من غير أن يتولد عن نظر، و سيجيء بيانه .

(٥) قوله (على ثلاثة أضرب) الحصر المفهوم منه محل تأمل .

أحدها : أن ينظر في شيء (١) فيحصل له العلم بغيره نحو نظرنا في الحوادث لنعلم ان لها محدثاً ، وهذا الوجه يختص العقليات ، لانها الطريق الى اثبات ذوات الاشياء دون الشرعيات التي هي طريق الى اثبات أحكامها .

وثانيها : (٢) أن ينظر في حكم الذات فيحصل له العلم بصفة لها ، وذلك نحو نظرنا في صحة الفعل من زيد .

(١) قوله (أحدها أن ينظر في شيء) الاستدلال في بوجود شيء في نفسه على وجود شيء آخر في نفسه . من قبيل القياس الاستثنائي الاتصالي . كأن يقال : كلما تحقق حادث تحقق محدثه ، لكنه تحقق الحادث . ولو جعل الدليل الحدوث ، لاوجود الحادث في نفسه ، خرج عن مثاليته لهذا الضرب ، وصار القياس اقترانياً . بأن يقال : هذا الموجود حادث ، و كل حادث له محدث .

(٢) قوله (وثانيها الخ) المراد بالحكم ما قام بالفعل ، كالصحة ، والوجوب والحظر والاباحة . وبالصفة ما قام بغير الفعل . كالقدرة ، والسواد ، والبياض . أو المراد بالحكم أمر عديمي قائم بغيره . وبالصفة أمر وجودي قائم بغيره . وانما كان صحة الفعل عديمياً لان المراد بصحة الفعل من زيد ، عدم الوجوب السابق لصدور ذلك الفعل عنه . ولا لتركه ، كما مر بيانه مفصلاً في المقدمة الثانية ، من مقدمات بيان الحاجة ويقابله التعتذر عليه .

قال المصنف في الاقتصاد : انا نجد فرقاً بين من يصح منه الفعل ، وبين من يتعذر عليه . فلا بد من أن يكون من صح منه الفعل مختصاً بأمر ليس عليه

فبحصل لنا العلم بانه قادر. (١) وهذا أولى مما قاله قوم من انه ينظر فى شىء فيحصل له العلم بغيره ومثل ذلك بالنظر فى فعل زيد فيحصل له العلم بانه قادر ، وانما قلنا انه أولى لان الذى يدل على كونه قادراً صحة الفعل منه على وجه (٢) دون وقوعه .

من تعذر عليه ذلك . والا تساويا فى الصحة والتعذر، وقد علمنا خلافه . وأهل اللغة من اختص بهذه المفارقة يسمونه قادراً، فاثبتت المفارقة لمقتضى العقل والتسمية لاجل اللغة ، فاذا كان صانع العالم ، صح منه الفعل ، وجب أن يكون قادراً (انتهى) (٣) .

والمناقشة مع القائل فى اخراج المثال عن الضرب الثانى ، وادخاله فى الضرب الاول . وانما قال : أولى دون أن يقول : صواب . لانه كما يمكن جعل صحة الفعل دليلاً ، ووجه دلالتها ، مانقل آنفاً ، يمكن جعل وقوع الفعل دليلاً ، ووجه دلالة اتصافه بالصحة مع الوجه كما سيبيح .

وان كان بعيداً لأن دليل الشىء فى الاكثر ، انما يطلق على ما يصلح ، لكونه أوسط فى القياس ، الموصل اليه بلا واسطة . وفعل زيد ليس كذلك بدون ضم الصحة اليه . نعم ، فعل العالم يدل على قدرة فاعله تعالى ، لامتناع النقص عليه والتعذر ، نقص . ويجوز أن يقال فى وجه الترجيح بالاولية ، انه مناقشة فى مثال .

(١) قوله (فيحصل لنا العلم بانه قادر) أى بتحقيق قدرته فى نفسه ، ليطابق ظاهر قول القائل . وحينئذ يدخل فى الضرب الاول .

(٢) قوله (على وجه) أى على الوجه الذى به يدل على ما يدل عليه ، و هو استلزامه لامر وجودي يعرفه كل أحد بالوجه . ويسمى أيضاً بالطاقة ، و

فتمثيله بما قلناه أولى (١) .

والضرب الثالث أن ينظر في حكم لذات فيحصل لنا العلم
بكيفية صفة لها نحو نظرنا في جواز العدم على بعض الذوات فيحصل
لنا العلم بانها محدثة ، وهذا الذي ذكرناه أولى (٢) مما قاله قوم من
انا ننظر في صفة لذات فيحصل لنا العلم بصفة اخرى لها لان جواز
العدم ليس هو صفة ، وانما هو حكم من أحكامها وكونها محدثة
ليس أيضاً بصفة، وانما هو كيفية في الوجود .

فعلم بذلك ان ما قلناه أولى ، ومثاله في الشرعيات ان ننظر في
أن شيئاً منها واجب فيحصل لنا العلم بأن له جهة وجوب .

القوة ، والقدرة . كما مر نقله من المصنف ، فتغير القدرة في المشهورة بصحة
الفعل ، والترك فيه مسامحة .

(١) قوله (فتمثيله بما قلناه أولى) الأولى أن يقول بدله ، فتمثيل ما قلناه به

أولى ، الا أن يقال : ضمير تمثيله راجع الى الضرب الاول ، وما قلناه عبارة
عن النظر في الحوادث ، ليعلم ان لها محدثاً .

(٢) قوله (وهذا الذي ذكرناه أولى الخ) هذا مناقشة في اخراج المثال

عن الضرب الثالث ، وجواز العدم ليس صفة . لانه سلب ضرورة الوجود ، و
وجه كونه أولى دون الصواب ، ان الصفة قد تعمم بحيث تتناول الغدميات
أيضاً ، وكما ان الحدوث يمكن أن يجعل صفة للوجود ، وهو الظاهر يمكن
أن يجعل صفة للذات ، وهو كون وجوده حادثاً .

وأما الضرب الثاني (١) العلوم المكتسبة التي تحصل من غير نظر فهو ما يفعله المنتبه من نومه وقد سبق له النظر في معرفة الله تعالى فحينئذ يعقل العلم عند ذكره الأدلة .

(١) قوله (وأما الضرب الثاني الخ) اذا صدر فعل عن النفس سواء كان نظراً ، أو علماً ، أو غيرهما ، فالصدق بصدوره على أربعة أقسام :
 الاول : حين الصدور ، وهو المشاهدة ، أي الالتفات . ولا يكون الا ضرورياً وجدانياً .
 الثاني : بعد انقضاء الصدور ، وبقاء الصادر ملتفتاً اليه . وهو أيضاً ضروري وجداني .
 الثالث : بعد انقضاء الصادر ، وعدم بقاءه ملتفتاً اليه مع عدم كونه نسبياً منسياً ، بحيث يحتاج التصديق به الى كسب وهو أيضاً ضروري وجداني .
 الرابع : بعد انقضائه وعدم بقاءه ملتفتاً اليه ، مع كونه نسبياً منسياً وهو كسبي .

ولا يسمى بالتذكر الا القسم الثالث ، فثبت بذلك ان العلم بالنظر حين تذكره من العلوم الضرورية التي ليست من فعل العبد ، سواء كان تذكره تفصيلاً أو اجملاً بخصوصه أو بعمومه ، فهو ليس بنظر . لان النظر من فعلنا و لان العلم غير الحركة ذات الاجزاء والتدرج .

ولا يبطل ذلك بما نسب في الشرح الجديد للتجريد^(١) الى أبي هاشم^(٢) من أنه صرح بأن التذكر الذي يفعله العبد بقصده واختياره يولد العلم . لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله (انتهى مضمونه)^(٣) .

لان العلم بالنظر حين التذكر الذي حصل بسبب فعل العبد وقصده و اختياره، لا يخرج عن كونه ضرورياً من الله تعالى، كحصول مشاهدتنا جسماً أبيض بسبب سعينا اليه، وان كان كيفية، وهي الالتفات من فعل العبد، ومعلوم انها أيضاً ليست بنظر، اذ ليست من جنس الحركة، اذ لا أجزاء لها، ولا تدريج فيها .

ثم حين تذكر النظر، لا يخلو المنظور فيه، من أن يكون نسياً منسياً، أولاً فعلى الثاني لا يخرج العلم به عن كونه من فعل العبد، لانه مكلف به. ويمكنه أن يدفعه عن نفسه بشك أو شبهة، فهو صادر عن العبد بمباشرة، لا بتوليد عن نظر .

وعلى الاول يحصل العلم به بسبب تذكر النظر فقط، اذ هو لازم بين له بالمعنى الاخص، فليس مجامعاً للنظر، وان كان مع تذكر النظر تفصيلاً، اذ ليس للتفصيل دخل فيه، والا لم يحصل مع تذكره اجمالاً .

(١) تجريد الكلام في تحرير عقائد الاسلام، لسلطان الحكماء والمتكلمين الخواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة (٦٧٢هـ) .
 وشرحه الفاضل القوشجي علاء الدين علي بن محمد المتوفى سنة (٨٧٩هـ) .
 (٢) أبو هاشم، عبدالسلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي . المتكلم المشهور، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة . ولد سنة سبع وأربعين ومائتين و توفى لائنتى عشرة ليلة بقيت من شعبان سنة احدى وعشرين وثلاثمائة ببغداد .
 (٣) الشرح الجديد للتجريد (البحث في الكيفيات النفسانية) في شرح قول الماتن: وحصول العلم عن الصحيح واجب .

وهذا العلم الحاصل عن تذكر نظرمغاير بالشخص للعلم الذي كان حاصلًا عن انشاء النظر، لاستحالة إعادة المعدوم بعينه على المشهور، وهو كسبي لانه ليس داخلا في شيء من أقسام الضروري المشهورة .

لا يقال: لعله داخل في الحدسي، اذا كان تذكر النظر اجمالا بخصوصه. لانا نقول: نفرض الكلام في تذكره اجمالا بعمومه، أوفي تذكره تفصيلا ويكفي في المقصود، ثم يمكن ان نتجاوز ونقول: كما أنه مع تذكر النظر تفصيلا، ليس بمنظور فيه، لعدم مدخلية التفصيل كما مر . وليس بحدسي لمدخلية تذكر الترتيب في الجملة فيه، بخلاف الحدسيات. وكذا مع تذكره اجمالا ليس بحدسي لمدخلية تذكر الترتيب في الجملة .

فان قلت: انما يتوجه ما ذكرتم، اذا اسند جواز كونه حدسياً، بكون الواسطة الحد الاوسط في ابتداء النظر. أما اذا اسند بكون الواسطة حصول النظر اجمالا، أو تفصيلا، فلا يتوجه. لانه لو احتاج الى ترتيب، كأن يقال: هذا منظور فيه بنظر صحيح، وكل منظور فيه كذلك حق كان منظوراً فيه، والا كان حدسياً . قلت: يمكن الجواب بأن عدم الاحتياج الى الترتيب بيّن، لما مر من أنه لازم بيّن بالمعنى الاخص التذكر، وليس بحدسي أيضاً. لان موجب العلم الضروري من حيث أنه موجب له، أقوى من موجب الكسبي الذي يقطع على أنه حصل بنظر من حيث أنه موجب له . وتذكر النظر ليس بأقوى من النظر ابتداءً في ايجاب العلم .

ويمكن الاستدلال بهذا على الكسبية ابتداءً. ويدل أيضاً على ان هذا العلم كسبي، ان فاعل هذا العلم هو العالم . لانه لو كان من فعل الله لما أمكن دفع شيء منه بشك أو شبهة. ومعلوم ان كل كسبي يمكن دفعه في ابتداء النظر بشك أو شبهة، يمكن دفعه بعد تذكر النظر أيضاً بهما .

وطريق النظر في الوجوه الثلاثة التي قدمنا ذكرها (١) .
وقال قوم في العلوم التي تقع عن نظر (٢) ما يسمى استدلالاً :

ونقل في الشرح الجديد للتجريد عن المعترلة، في بيان انه ليس من فعل الله تعالى، انه مكلف به ، ولا تكليف بفعل الغير (٣) . ومرادهم انه لو كان من فعل الله لما أمكن التكليف بشيء منه . ومعلوم ان كل كسبي يكون مكلفاً به في ابتداء النظر، فهو مكلف به استدامة وحين تذكر النظر .

ثم الموصول في قوله (التي تحصل من غير نظر) ينبغي أن يكون صفة للضرب الثاني. فالاولى (الذي) بدل (التي) وكأنه من تغيير الناسخ. وانما قيد بالمنتبه احترازاً عن القسمين الاولين من الاربعة .

وينبغي أن يقيد سبق النظر بعدم صيرورته نسبياً منسياً، للاحتراز عن القسم الرابع أيضاً. وانما تركه هنا اعتماداً على قوله فيما بعد (عند ذكره الاداة) . والمراد بالذكر: التذكر مطلقاً أو التذكر الذي هو بالقصد والاختيار، دون التذكر السانح للنفس، بقرينة أنه قال : (عند ذكره الاداة) ولم يقل (عند ذكره الدلالة) فانه اشعار بأن النظر في معرفة الله تعالى ، يستحيل أن يكون نسبياً منسياً .

(١) وقوله (طريق النظر) اما منصوب، معطوف على مفعول الذكر، والجار والمجرور حينئذ متعلق بـ(النظر) . واما مرفوع على انه مبتدأ ، وخبره الجار والمجرور، ومعناه حينئذ ان تذكر النظر ليس بنظر، فان طريق النظر منحصر في الوجوه الثلاثة ولا يخفى ان الاولى حينئذ اسقاط الجار .

(٢) قوله (في العلوم التي تقع عن نظر) هي القسم الاول من العلم المكتسب

(٣) الشرح الجديد للتجريد ، البحث في الكيفيات النفسانية ، في شرح قول

العائن : (وحصول العلم عن الصحيح واجب) .

وهو ما يكون المستدل به (١) غير المستدل عليه . ومنه ما يسمى اكتساباً فقط . واطلاق الاكتساب على جميع ذلك لا خلاف فيه ، و لا يمتنع أن يسمى أيضاً جميع ذلك (٢) استدلالاً وانما يختص (٣) بتسميته الاكتساب ما يفعله ابتداءً على ما بيناه عند الانتباه . فان ذلك لا يجوز أن يسمى استدلالاً ، ومن حق العلوم المكتسبة أن تتأخر عن الضرورية ، لانها فرع عليها أو كالفرع (٤) .

وأما الظن فعندنا وان لم يكن أصلاً في الشريعة تستند الاحكام اليه ، فانه تقف أحكام كثيرة عليه ، نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين (٥)

(١) قوله (وهو ما يكون المستدل به الخ) هو الضرب الاول من القسم الاول ، من العلم المكتسب .

(٢) قوله (أن يسمى أيضاً جميع ذلك) أي الضروب الثلاثة للقسم الاول .

(٣) قوله (وانما يختص) ، الاولى (ويختص) بالنصب عطفاً على يسمى .

(٤) قوله (لانها فرع عليها أو كالفرع) لما لم يكن كل واحد من العلوم المكتسبة فرعاً على كل واحد من الضرورية ، بل كل واحد فرع على ما كان من مقدمات دليله زاد أو كالفرع فان الفرع على شبيه علم في الضرورية كالفرع عليه .

(٥) قوله (وأما الظن فعندنا وان لم يكن أصلاً في الشريعة تستند الاحكام اليه ، فانه تقف أحكام كثيرة عليه ، نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين) عندنا اشارة الى انه مجمع عليه بين الامامية ، وان المخالفين هم النواصب ، القائلون بصحة الاجتهاد في نفس الاحكام الفقهية ، و (الاصل) هنا الدليل و (الاستناد)

الاعتماد الكلى .

والمراد بـ(الاحكام) الاحكام الفقهية الواصلية . وقوله (تستند الاحكام اليه) تفسير لكونه أصلاً - يعني كون الحكم الفقهى الواقعي مظنوناً - ليس دليلاً على الحكم الفقهى الواصلي أي ليس الاجتهاد من أدلة الفقه ومستلزماً للعلم بالفقه في مسألة من المسائل كما مرفى الفصل الاول ، لكن العمل بالعلم بالفقه كثيراً ما يتوقف عليه ، مثلاً ، العلم بالمسألة الفقهية القائلة ان العدلين اذا شهدا عندالقاضي على طبق دعوى مالي ، يجب على القاضي الحكم على المدعى عليه ، سواء كان صدقهما مظنوناً للقاضي أم لا ، لا يستند الى الظن بالحكم الواقعي ، لكن تنفيذ الحكم ، أي العمل بهذه المسألة يتوقف على الظن بعدالة الشاهدين ، لمامر من صحة الاجتهاد في محل الحكم الشرعي .

فالمراد بالحكم في قوله (تنفيذالحكم) القضاء والحكم الذي يقف باعتبار العمل به على الظن هنا ، هو وجوب تنفيذ القضاء على القاضي عندالشاهدين وجوباً واصلياً ، والظن الذي يقف الحكم عليه ليس متعلقاً بنفس الحكم ، بل متعلق بمحل الحكم . وهو عدالة الشاهدين الثابتة بالمعاشرة الباطنية أو الشباع ، وقس عليه باقي الامثلة .

وقد يتوهم المنافاة بين ما ذكره المصنف هنا ، وما نقل عن سيدنا الاجل المرتضى من أن وجوب الحكم على القاضي بعد شهادة العدلين ، ليس من حيث انهما يوجبان حصول الظن ، بل من حيث ان الشارع جعلهما سبباً لوجوب الحكم على القاضي ، كما جعل دخول الوقت سبباً لوجوب الصلاة . (انتهى) .

ولامنافات بينهما ، لان مراد المصنف هنا ليس الظن بما شهدا عليه ، بل الظن بعدالة الشهود أو معدليهم . أو مراد المرتضى انه ليس محض الظن مناطاً

ونحو جهات القبلة وما يجري مجراها (١) فلا بد أن يذكر حده
وحده ما قوي عند الظان كون المظنون على ما ظنه، ويجوز مع ذلك
كونه على خلافه (٢) .

والا لكان كل مظنون واجب الاتباع بقريته انه قال في الذريعة : اننا لو تمكنا
من العلم بصدق الشهود ، لماجاز أن نعمل في صدقهم على الظن (انتهى) (٣) .
والاول اصبوب لمامر من انه يجب على القاضي الحكم بشهادة عدلين ،
وان كان نقيض ما شهدا به مظنوناً له بالتفرس .

(١) قوله (وما يجري مجراها) ضابطه كما مر ، كل قضية لا تكون من مسائل
الفقه ، وتصلح لان تكون صغرى لقياس ، تكون كبراه مسألة من مسائل الفقه ،
وتسمى محل الحكم لاشتمالها على الاصغر الذي هو محل الاكبر ، الذي هو
محل الحكم الشرعي .

(٢) قوله (ما قوي عند الظان كون المظنون على ما ظنه ، ويجوز مع ذلك
كونه على خلافه) (ما) موصولة ، و (قوي) من باب علم ، و (الظان) قائم مقام
العائد الى (ما) كأنه قال : ما قوي عند صاحبه . والمراد به (المظنون) المفعول
الاول من مفعولي الظن و (على) هنا كما في قوله تعالى في سورة القصص :
«على استحياء» (٤) وقوله تعالى في سورة النحل : «على تخوف» (٥) .

و (ما) هنا أيضاً موصولة ، والضمير المستتر في (ما ظنه) لـ (الظان) ، و
البارز لـ (المظنون) والعائد الى (ما) محذوف ، والتقدير على ما ظنه عليه .

(٣) الذريعة : ٢٥ .

(٤) القصص : ٢٥ .

(٥) النحل : ٤٧ .

والمراد بـ (ماظنه عليه) مبدأ المفعول الثاني من مفعولي الظن . والمراد بقوة كون المظنون على ماظنه ، أن يكون كون المظنون على ماظنه ، مستنداً الى ما يصح الاستناد اليه ، وهو القدر المشترك بين البرهان والامارة فلا تتحقق هذه القوة مع الاعتقاد المبتدأ ، وهو ليس بظن عند المصنف ، وسيدنا الاجل المرتضى ، كما سيجيء في (فصل في الكلام على من أحال القياس عقلاً) .

و (تجوز) بصيغة الماضي المعلوم ، من باب التفعّل ، عطف على قوي . و الضمير المستتر للظان القائم مقام العائد ، والتجوز : احتمال الشيء مع بعده . ويجوز أن يكون بصيغة المضارع من باب التفعّل ، ويؤيده قوله (لان العالم لايجوز) وكونه بالنصب مفعول (تجوز) والضمير لـ (المظنون) وضمير (خلافه) لماظنه .

والحاصل ان الظن ما قام بغيره وتعدى الى مفعولين ، وقوي عند ذلك الغير كون مفعوله الاول متصفاً مفعوله الثاني ، واحتمل ذلك الغير : أن يكون مفعوله الاول متصفاً بمنافي مفعوله الثاني .

وربما يطلق الظن على العلم الذي معه رجاء أو خوف ، ويمكن أن يحمل عليه قوله تعالى في سورة البقرة : «والذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم» (١) و قوله تعالى في سورة يوسف : «وقال للذي ظن أنه ناج منهما» (٢) وقوله تعالى في سورة الكهف : «ورأى المجرمون النار فظنوا أنهم مواقعوها» (٣) .

وقد يطلق الظن على المعارضة الوهمية المتبعة ، والعلم على ما لم يكن معه هذه المعارضة . ويجوز أن يحمل عليه قوله تعالى في سورة الجاثية : «مالهم

(١) البقرة : ٤٦ .

(٢) يوسف : ٤٢ .

(٣) الكهف : ٥٣ .

وهذا أولى مما قاله قوم، من انه ما أوجب كون من وجد في قلبه ظاناً، لانه بهذا لا يتبين من غيره (١) لانه يحتاج بعد الى تفسير فالأولى ما ذكرناه .

ومما قلناه يتبين من العلم، لان العالم لا يجوز كون ما علمه على خلافه، وكذلك به يتميز من الجهل. لان الجاهل يتصور نفسه بصورة العالم فلا يجوز (٢) خلاف ما اعتقده، وان كان يضطرب عليه حاله، مما يجعله من حيث لم يكن ساكن النفس .

بذلك من علم ان هم الايظنون» (٣) لان العلم بالصانع شرط التكليف كما مر .
(١) قوله (لا يتبين من غيره الخ) هذا لان الدور لازم، فان معرفة الظن من حيث انه تصديق لا ينفع في دفعه، فيحتاج بعد الى تحديد . اما لان هذا الحد لاشتماله على الدور كالعدم، أو لانه تحديد بالاعم، لانه انما يعلم به ان الظن يوجد في القلب، وهذا أولى بالأولى .

(٢) قوله (لان الجاهل يتصور نفسه بصورة العالم فلا يجوز الخ) قد ذكرنا في حد العلم، ان ظاهر هذا يدل على ان الجهل المركب جزم، وان الجاهل لا يجوز خلاف ما اعتقده، وان عدم التجويز أعم من السكون الذي هو عدم الاضطراب، وقد ذكرنا ما فيه أيضاً .

ويمكن تأويله بأن يقال قوله (فلا يجوز) معطوف بالمعنى على العالم، و يكون حاصل الكلام لان الجاهل يتصور نفسه بصورة انه يعلم فيتصور انه لا يجوز، خلاف ما اعتقده .

- ولانه اعتقاد (١) لاعلى ماهو به، وليس كذلك الظن .
 وأما المقلد (٢) فان كان يحسن الظن بمن قلده (٣) .

كما لايجوزه العالم وان كان مجوزاً في الواقع، ويؤيد هذا ماسيدكره المصنف في هذا الفصل بقوله (لانه اذا لم يكن عالماً بالدليل على الوجه الذي يدل عليه ، جوز أن لا يكون الدليل على الوجه الذي يدل) هذا ، ولكن يأباه قوله (وكذلك به يتميز من الجهل) لانه لا يتميز به حينئذ ، الا أن يراد بقوله (في الحد ويجوز مع ذلك كونه على خلافه . ويعلم انه يجوز ، أو لا يكون في وهمه معارضة داعية الى عدم التجويز . وقد مرتحقيقه في حد العلم .

(١) قوله (ولانه اعتقاد) كذا في النسخ ، وكأنه عطف تفسير لقوله (من حيث لم يكن ساكن النفس) والاولى ترك الواو ، ليكون علة له .
 (٢) قوله (وأما المقلد الخ) والمراد بالتنقليد العمل بقول الغير من حيث أنه قوله ، سواء كان الغير معصوماً أولاً . وعلى الثاني سواء كان مظنون الصدق أولاً ، وقد يطلق على نوع من التصديق ، كما مر في حد العلم .

والمقصود بهذا الكلام بيان ان حال المقلد ليس منحصراً في الظن بالحكم والفقهي الواقعي فيما قلده فيه ، وان كان الغالب ذلك ، ولذا قدمه على القسمين الاخرين ، بل قد يكون عالماً به وقد يكون غير ظان به ، ولا عالم به .

(٣) قوله (فان كان يحسن الظن بمن قلده) أي ان كان ظاناً بأن مفتيه لم يشهد

الا بالحق .

وهذا الظن غير كاف في جواز التقليد ، على ما قال ثقة الاسلام رضوان الله تعالى عليه ، في خطبة الكافي بقوله : وقد قال الله عزوجل «الا من شهد

فهو سيظن أن الامر على ماقلده فيه (١) واذا قلد من لا يجوز عليه الخطأ (٢) فكذلك لا يجوز كون ماقلده فيه على خلاف ما قلده (٣) واذا قلد من لا يقوى في ظنه حال ماقلده فيه (٤) ففارق الظن ، لان ذلك يكون قدسبق الى اعتقاد لامزية لكونه مااعتقده ،

بالحق وهم يعلمون»^(٥) فصارت الشهادة مقبولة لعللة العلم بالشهادة ، ولولا العلم بالشهادة لم تكن الشهادة مقبولة (انتهى)^(٦).

(١) قوله (فهو سيظن أن الامر على ما قلده فيه) السين لمحض التأكيد ، والمراد بالامر الحق ، وعلى متعلقه بانطباق مقدر .

(٢) قوله (واذا قلد من لايجوز عليه الخطأ) المراد بالخطأ العدول عن الحق المذكور في سورة الزخرف : «الا من شهد بالحق وهم يعلمون»^(٧) وهو شامل لما استعمل فيه التقية أيضاً .

(٣) قوله (فكذلك لايجوز كون ما قلده فيه على خلاف ما قلده) الاولى لايجوز كون الامر على خلاف ما قلده فيه .

(٤) قوله (واذا قلد من لا يقوى في ظنه حال ما قلده فيه الخ) الاولى (في ذهنه) بدل (في ظنه) والضمير للمقلد بالكسر . والمراد بحال ما قلده فيه كونه منطبقاً على الحق .

وذلك كما اذا افتاه مفتيان بمتناقضين ، وكان كل من المفتين جامعاً لشروط الافتاء بزعمه من غير ترجيح ، وقلد أحدهما ببناء على أنه مخير والضمير المنصوب

(٥) الزخرف : ٨٦ .

(٦) اصول الكافي ١ : ٧ .

(٧) الزخرف : ٨٦ .

وعلى خلافها فقد فارق حال الظن .

وأما الشاك فهو الخالي من اعتقاد الشيء على ما هو به ، ولا

في قلده لـ (من) وضمير فيه لـ (ما) وذلك اشارة الى من ، وهو المفتي .
والمراد بـ(الاعتقاد)المعتقدبالفتح. والمراد بـ (لامزية) عند المقلد بالكسر ،
وضمير لـ(كونه) لـ(الاعتقاد) مراداً به المعتقد بالفتح . وقوله (وعلى خلافها)
عطف (على) على ما اعتقده ، والتقدير (ولكونه على خلافها) والضمير المؤنث
راجع الى (ما) باعتبار التأويل بالجهة ونحوها ، والاولى حذف الواو وتذكير
الضمير .

لا يقال: قوله (قد سبق الى اعتقاد الخ) ممنوع ، لانه يجوز ان لا يسبق أحد
المفتين في المثال المذكور الى اعتقاد ما قاله ، ولو خصص المدعى به توجه
المنع على حصر التقليد في الاقسام الثلاثة ، لان هذه الصورة من التقليد ، وليس
داخلاً فيها لانا نقول : هذه ليس بتقليد حقيقة ، وان كان حكمه حكم التقليد في
جواز العمل ، اذ ليس ما هو قول المفتي في الظاهر قولاً له في نفس الامر ،
وليعلم ان الاعتقاد قد يطلق على ما ليس بجزم ، ولا ظن كما سيجيء في (فصل
في كلام على من أحال القياس عقلاً) من ان الاعتقاد والمبتدأ وهو الذي ليس
لضرورة ، ولا لبرهان ، ولا لامارة ليس ظناً وعلى هذا يمكن أن يكون ذلك
اشارة الى المقلد .

ويحمل قوله (لامزية) على عدم المزية في نفس الامر ، ولعل هذا الصق
بقوله (فقد فارق حال الظن) لكن كان دعوى السبق الى الاعتقاد حينئذ مبنياً
على أنه أحسن أحواله ، والا لتوجه المنع على الحصر فيه .

على ماهوبه (١) مع خطوره بباله ، وتجويزه كل واحدة من الصفتين عليه .

وأما الدلالة فهي ما أمكن الاستدلال بها على ماهي دالة عليه الا أنها لاتسمى بذلك ، الا اذا قصد فاعلها الاستدلال (٢) .

(١) قوله (ولاعلى ماهوبه) ماهوبه معطوف على (على ماهوبه) أي والخالي من اعتقاد الشيء لاعلى ما هو به ، وضمير هو راجع الى (الشيء) والباء متعلق باتصاف مقدر ، وضمير به راجع الى (ما) والمراد بالشيء النسبة الحكمية و بـ (ما) كقيمتها من الايجاب أو السلب .

ولو اريد بـ (الشيء) الموضوع ، وبـ (ما) المحمول ، كان تصحيح هذا الحد محتاجاً الى تكلف في صورتين ، فيما اذا كان ماهو متصف به متعددأً، والمشكوك فيه واحداً منها فقط . وفيما كان الحق فيه السلب ، ثم ضمير خطوره لـ (الشيء) وضمير بباله لـ (الخالي) وكذا ضمير تجويزه .

والمراد بـ (الصفتين) ما هو به ، ومقابلة المفهوم من قوله (لاعلى ماهوبه) و ضمير عليه لـ (الشيء) وانما قيد بقوله (مع خطوره بباله) لان الغافل عن النسبة الحكمية ، لا يسمي شاكأً، وانما قيد بقوله (وتجويزه الخ) احترازاً عن لايجوز لنفسه احدى الصفتين ، ومع هذا لا يعتقد واحدة منهما الكراهة للحق في الجملة فيصور نفسه بصورة الشاك ، وليس بشاك كما ان الذين جحدوا بالرسالة واستيقنتها أنفسهم ليسوا بجاهلين بالرسالة ، ثم ظاهر هذا الحدان الاعتقاد المبتدأ ينافي الشك ، وقد مر أنه خارج عن الظن .

(٢) قوله (وأما الدلالة فهي ما أمكن الاستدلال بها على ماهي دالة عليه الا انها لاتسمى بذلك الا اذا قصد فاعلها الاستدلال) الدلالة في اللغة : كون

الشيء بحيث يعلم به شيء آخر بالفكر. والشيء الاول ، دال . والثاني مدلول عليه .

والاستدلال في اللغة : الحكم بكون شيء دالا على شيء بالدلالة اللغوية والدلالة في عرف الاصولي : ما فعلت ليستدل بها على ما هي دالة عليه فلا بأس بذكر الاستدلال مثلا في حد الدلالة ، مع انه مشتق منها ، واستعمال المشتق من شيء في حد ذلك الشيء دور اذ هو مشتق من الدلالة اللغوية ، ومستعمل في معناه اللغوي فلا دور .

ويظهر بما ذكرناه ان قوله (الا انها لاتسمى الخ) جزء الحد وقوله (على ما هي دالة عليه) احترازاً عما قصد به الاستدلال على شيء ووقع ، أو أمكن الاستدلال به على ذلك الشيء خطأ ، فانه لا يسمى دلالة ، لابلانسبة الى ذلك الشيء ، ولابلانسبة الى غيره .

ولما كان الاستدلال بشيء على ما هو دال عليه ، لا يستعمل الا فيما هو مع العلم بالنتيجة لم يذكر قيماً على حده ، يحتز به عن الامارة لا يقال لعل الامارة عند المصنف داخلة في الدلالة قال سيدنا الاجل المرتضى في الذريعة : وما يحصل عنده الظن يسمى امارة ، وربما يسمى دلالة ، والاولى افراد الدلالة بما يحصل عنده العلم (انتهى) (١) .

لانا نقول : ينافي هذا ما سيدكره بقوله (ومن شرط الناظر الخ) وبقوله (والنظر في الدليل من الوجه الذي يدل يوجب العلم) والمراد بفاعل الدلالة أعم من موجدتها ، ومن ملقبها الى الغير ، ومن مرتبها ، كما يظهر من الاستعمالات وانما اكتفى بالامكان ، ولم يعتبر الفعلية ، لان الدلالة أعم من المستدل به بالفعل كما سيجيء في قول المصنف (ولاتسمى بذلك قبل الاستدلال بها).

وانما قلنا ذلك (١) لان ما لا يمكن الاستدلال به لا يكون دلالة الأثرى ان طلوع الشمس من مشرقها لا يكون دلالة على النبوة ، لانه لا يمكن ذلك فيها من حيث كان ذلك معتاداً ، (٢) وطلوعها من مغربها يكون دلالة (٣) لامكان ذلك فيه .

وأثر اللص لا يسمى دلالة، وان أمكن الاستدلال به عليه، من حيث لم يقصد بذلك استدلال عليه، وان سمي ذلك دلالة على بعض الوجوه، فعلى ضرب من المجاز، لانه لو كان حقيقة لو صف بانه دال وذلك لا يقوله أحد .

لانا نعلم انه يجتهد في اخفاء أمره ، وان لا يعلم به ، فكيف يجوز وصفه بأنه دال وتستعمل هذه اللفظة في العبارة عن الدلالة . ولهذا يقول أحد الخصمين لصاحبه، أعد دلالتك . وانما يريد به كيفية عبارتك عنها وذلك مجاز . وانما استعير ذلك من حيث كان

(١) قوله (وانما قلنا ذلك) اشارة الى مجموع ما سبق، والنشر على ترتيب

السلف .

(٢) قوله (من حيث كان ذلك معتاداً) سيجيء معنى المعتاد في (فصل في

ذكر ما يجب بمعرفته من صفات الله تعالى) عند قول المصنف (وجرى ذلك مجرى المعجز).

(٣) قوله (يكون دلالة) أي مع مدخليته الدعوى ، كما سيجيء في ذلك

الفصل أيضاً .

السامع لذلك اذا تأمله كان أقرب الى معرفة المدلول عليه، كما انه عند النظر فى الدلالة كذلك، وتوصف الشبهة بانها دلالة مجازاً، و لهذا يقال دلالة المخالف. ومن حق الدلالة أن تكون معلومة للمستدل بها على الوجه الذى تدل (١) به على ما تدل عليه حتى يمكنه الاستدلال بها، ولا فرق بين أن يعلم ذلك

(١) قوله (ومن حق الدلالة ان تكون معلومة للمستدل بها على الوجه الذى تدل) العائد الى الموصول محذوف، والمراد (الوجه الذى تدل به على ما تدل عليه).

واعلم ان للدليل بالنسبة الى المدلول عليه حالتين: (الاولى) أن يكون متحققاً مستلزماً تحققه، لتحقق المدلول عليه. سواء كان الاستلزام لذاته مع قطع النظر عما عداه، أو لاجتماعه مع شيء آخر.

والمنطقيون خصصوا الاستلزام بالاول، ولم يعتبروا فيه التحقق، فبين الدليل على اصطلاحنا، والدليل على اصطلاحهم، عموم من وجه.

(الثانية) كون العلم به موصلاً الى العلم بالمدلول عليه، اما بالنظر، و سيجبىء تفسيره وانه يستلزم الصحيح منه العلم أو لغيره، كما تكون الحر كة الذهنية فيه، لا يقصد تحصيل شيء سواء كان ايصاله لذاته مع قطع النظر عما عداه. أو لاجتماعه مع العلم بشيء آخر.

والمنطقيون خصصوا ايصاله الى العلم بالاول، والحالة الثانية أخص مطلقاً من الاولى، لان أحد المتضايقين يستلزم تحققه، تحقق الاخر، ولا يصلح لكونه دليلاً عليه.

وما تحصل به الحالة الثانية، هو الوجه الذى تدل على ما تدل عليه. وهو

ضرورة أو استدلالاً ، ولا يجب في الأدلة أن تكون موجودة ، (١)
ولاجل ذلك صح الاستدلال (٢) بمجىء الشجرة ، (٣)

جميع القضايا التي هي مبادئ أول للمطلوب ، أي الضروريات التي يتوقف العلم بالمطلوب بسبب الدليل على العلم بها ، سواء كانت من المسائل المنطقية أو غيرها .

ويحتمل أن يراد بالوجه جميع القضايا التي هي مباد للمطلوب مطلقاً ، سواء كانت ضروريات محضة ، كما في دلالة الانقسام بمتساويين على الزوجية ، عند من يجعلها كسببية ، أو مركباً منها ومن الكسبيات . ويؤيده قوله (ولا فرق بين أن يعلم ذلك) أي الوجه (ضرورة ، أو استدلالاً) .

ولما كانت الدلالة نفسها مع قطع النظر عن وجه دلالتها ، قد تكون معلومة ضرورة ، وقد تكون معلومة كسبياً ، قال : (ولا يجب في الأدلة أن يعلم الخ) وحينئذ فالمراد بصفتها ، كونها متحققة في نفسها ، أي صادقة في نفس الامر ، وكأن لفظة (تدل) في قوله (على وجه الذي تدل) جرد عن قصد فاعلها الاستدلال ، كما في قوله فيما بعد (والنظر في الدليل من الوجه الذي يدل الخ) ، لان العلم بالقصد ليس شرطاً في امكان الاستدلال لها ، ثم جعل الدلالة هنا دالة مبني على التجوز الذي هو في قوله (وقد يتجوز في ذلك) فيعبر به عن الدلالة .

(١) قوله (أن تكون موجودة) أي حين الاستدلال .

(٢) قوله (صح الاستدلال) أي استدلالنا ، وظاهر هذا ان العلم الحاصل عقيب العلم بالمعجز كسبسي ، ويمكن أن يخص بما يكون العلم بالمعجز نفسه كسبياً ، كما في زماننا عند من يذهب الى كسبية التواتر .

(٣) قوله (بمجىء الشجرة) أي حين قال ﷺ لها : اقبلي ، فأقبلت تخد

وحنين الجذع، (١) على نبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبكلامه على الاحكام، وان كان ذلك كله معدوماً .

ولا يجب في الادلة أن يعلم بدلالة اخرى، ويجوز ذلك فيها الا أنها لا بد أن تنتهي الى دلالة يعلم صفتها ضرورة، والا أدى الى ما لا يتناهى من الادلة .

والدال هو من فعل الدلالة (٢) لانه مشتق منها، فجرى في ذلك مجرى الضارب في أنه مشتق من الضرب، وعلى هذا يصح أن يقال: ان الله تعالى دلنا على كذا، فهو دال. وكذلك النبي صلى الله عليه وآله وسلم دلنا على كذا وكذا فهو دال .

وقد يتجوز في ذلك فيعبر به عن الدلالة فيقولون: قول الله تعالى وقول الرسول دال على كذا وكذا من الاحكام، وان كان الدال في

الارض خدأ، ثم قال لها: ارجعي، فرجعت .

(١) قوله (وحنين الجذع) أي حنين الجذع، لما تحول عنه الى المنبر وكان الجذع اسطوانة في المسجد، وكان يستند اليه اذا خطب، ولما تحول الى المنبر صدر عنه حنين، فلما جاء اليه والتزمه سكن .

(٢) قوله (والدال هو من فعل الدلالة) ظاهرة ان الدال مشتق من الدلالة بمعناها العرفي، فيكون المراد بفعله أحد الوجوه الثلاثة التي ذكرناها. و القياس على الضارب يقتضي أن يكون مشتقاً من الدلالة بمعنى المصدر، فيكون المراد بفعله لها قيامها به، كقيام سائر المصادر بالفاعلين، والمعنيان متلازمان .

الحقيقة هو الله تعالى ، والرسول صلى الله عليه وآله على ما بيناه. و كذلك يتجاوز في العبارة عن الدلالة (١) .

والدليل هو الدال في الاصل (٢). قال الشاعر: (٣)

إذا الدليل استاف (٤) أخلاف الطرق (٥)

(١) قوله (و كذلك يتجاوز في العبارة عن الدلالة) أي و كذلك يتجاوز فيه، فيعبر به عن العبارة عن الدلالة .

(٢) قوله (والدليل هو الدال في الاصل) أي في أصل اللغة قبل نقله في عرف اللغة الى الدال على الطرق ولاشعاره بالنقل ترك الواو في (قال الشاعر) .

(٤) قوله (استاف) هو بالسين المهملة، أي شم، قال في القاموس: سوف الشم والصبر ، وبالضم و كصرد جمعاً سوفة للارض ، والمساف والمسافة و السيفة بالكسر، البعد، لان الدليل اذا كان في فلاة شم ترايبها، ليعلم أعلى قصد أم لا؟ فكثير الاستعمال حتى سموا البعد مسافة (انتهى) (٦) أو هو بالشين المعجمة أي نظر ورأى .

(٥) قوله (اخلاف الطرق) بالخاء المعجمة والفاء ، كأنه جمع خلف بالكسر أو الفتح، وهو ما تغيرت ريحه أو لونه. يقال: خلف الطعام، كنصر وأخلف اذا تغيرت ريحه ولونه .

(٣) هو رؤبة بن العجاج البصرى المتوفى سنة ١٤٥ هـ . له ديوان شهر ليس فيه سوى الارجيز .

(٦) القاموس ٢: ١٦٠ فصل السين باب الفاء (مادة سوف) .

فوصف (١) الدال على الطريق بانه دليل من حيث فعل أشياء استدل بها على الموضوع المقصود (٢) .

وقد يتجاوز في ذلك فيستعمل في الدلالة (٣) فيقولون في الاجسام انها دليل على خالقها، وبأن القرآن دليل على الاحكام، ولا يمنع أن يقال أيضاً انه حقيقة فيهما (٤) .

والمدلول هو الذي نصبت له الدلالة ليستدل بها، وهو المكلف وقد يتجاوز بذلك في المدلول عليه، فيقولون: هذا مدلول الدلالة، وذلك مجاز، والمدلول عليه هو ما يؤدي النظر في الدلالة الى العلم به .

(١) قوله (فوصف) على، ولفظ المجهول أي في عرف اللغة على طريق

النقل .

(٢) قوله (من حيث فعل أشياء استدل الخ) بيان للمناسبة بين المعنى المنقول

عنه والمعنى المنقول اليه، وفعله أشياء كأن يقول اذا بلغتم موضوع كذا، وفيها كذا تيامنوا وامثال ذلك، أو هو مشيه في الطرقات، أمام المدلولين .

(٣) قوله (فيستعمل في الدلالة) استقر اصطلاح المتأخرين من الاصوليين

على استعماله غالباً في الدلالة، بحذف قيد قصد فاعلها، وكأن قول المصنف (ومن شرط الناظر أن يكون عالماً بالدليل الخ) مبني عليه .

(٤) قوله (حقيقة فيهما) أي في الدال على الطريق، وفي الدلالة والاول

حقيقة عرفية لغوية . والثاني حقيقة في عرف المتكلمين .

والمستدل هو الناظر، ولا يسمى بذلك (١) الا اذا فعل الاستدلال (٢) والمستدل به هو الدلالة بعينها، ولا تسمى بذلك قبل الاستدلال بها . والمستدل عليه هو المدلول عليه بعينه غير أنه لا يسمى بذلك قبل حصول الاستدلال .

والنظر ينقسم (٣) الى تقليب الجارحة الصحيحة، نحو المرئى طلباً لرؤيته، والى معنى الانتظار، والى معنى التعطف والرحمة، و الى معنى الفكر، والواجب من ذلك هو الفكر (٤) .

(١) قوله (ولا يسمى بذلك) أي لا يسمى الناظر بالمستدل .

(٢) قوله (الا اذا فعل الاستدلال) فيه مسامحة، والمراد اذا تأدى نظره الى العلم بالمقصود ، بشيء قصد بفعله ذلك ، فالناظر أعم مطلقاً من المستدل من وجهين ، وكذا الدلالة أعم من المستدل به مطلقاً . والمدلول عليه أعم من المستدل عليه مطلقاً .

(٣) قوله (والنظر ينقسم) الانقسام هنا في الحقيقة لمفهوم المسمى بالنظر .

(٤) قوله (والواجب من ذلك الخ) أي الواجب من ذلك على كل مكلف هو الفكر أو الواجب لتوقف العلم المبني بالاصول عليه ، هو الفكر، كما مر في آخر الفصل الاول من قوله (ولابد أيضاً من بيان ما لا يتم العلم الابيه من حقيقة النظر) والفكر الذي فسربه النظر الواجب هو حركة النفس ، متذكرة في كل حث ماسبق من أجزاء الحركة ، للاستدلال بشيء على ما يطلب العلم به بقرينة (قوله ومن شرط الناظر) أن يكون عالماً بالدليل .

وقد يطلق الفكر على الحركة المذكورة للنفس لتحصيل التصديق بما

والناظر يعلم نفسه ناظراً ضرورة (١) ويفصل بين هذا الحال وبين سائر صفاته من كونه معتقداً، وظاناً، ومريداً، وغير ذلك من الصفات. ومن شرط الناظر أن يكون عالماً (٢) بالدليل على الوجه

يطلب التصديق به سواء كان عالماً أو ظناً ، وعلى ما يكون لطلب التصديق أو التصور . وقال في الاقتصاد : الفكر هو التأمل في الشيء المفكر فيه ، والتمثيل بينه وبين غيره (انتهى) (٣) .

وقد يطلق على الترتيب اللازم لها وعلى مجموع حركتين ، حركة فسي المعلومات لوجدان ما يصلح لكونه موصلاً ، وحركة لتحصيل العلم بالمطلوب وعلى الحركة الاولى منهما ، وعلى حركة النفس في المعقولات ، أي حركة كانت . وهذا هو الفكر الذي يعد من خواص الانسان ، ويقابله التخيل ، وهو حركتها في المحسوسات ، ولا يسمى الفكر بالمعنى الاخير نظراً .

(١) قوله (ضرورة) أو هو من الوجدانيات ، وهي معلومة مع كمال العقل كما مر ، وسيجيء .

وأما كونه فاعلاً للنظر فليس عند المصنف مما يجد نفسه عليه ضرورة ، صرح به في الاقتصاد (٤) .

(٢) قوله (ومن شرط الناظر أن يكون عالماً الخ) أي عالماً به وبوجه دلالته ، وقد مر معناه . وربما يتوهم انه تكرار لقوله سابقاً (ومن حق الدلالة الخ) وليس كذلك ، لان السابق مذكور لبيان حال الاستدلال ، وهذا لبيان حال النظر . وقد مر أن الناظر أعلم من المستدل مطلقاً ، فالنظر والاستدلال معنيان متغايران .

(٣) الاقتصاد : ٩٤ .

(٤) الاقتصاد : ٩٤ .

الذي يدل على ما يدل عليه، حتى يصح (١) أن يولد نظره العلم .
ولاجل ذلك نقول: ان من لا يعلم صحة الفعل (٢) من زيد لا
يعلمه قادراً ، ومن لا يعلم وقوع الفعل محكماً منه ، لا يمكنه أن
يستدل على كونه عالمًا، لما لم يكن عالمًا بالجهة التي لكونه عليها
يدل .

(١) قوله (حتى يصح) انما قال ذلك لانه ليس شرطاً للنظر مطلقاً ، بل
للنظر الذي يتأدى الى المقصود ، كما يصرح به في قوله : (وهذه العلوم
التي) .

(٢) قوله (من لا يعلم صحة الفعل) ظاهره نظراً الى قوله (لما لم يكن عالمًا
بالجهة التي لكونه عليها يدل) ان هذا أيضاً كالذي بعده من عدم العلم بوقوع
الفعل محكماً ، مثال للعلم بالدليل مع عدم العلم بجهة دلالة ، بناء على أن
يكون الدليل على قدرته ، فعله وصحته من جهة دلالة ، فمالم نعلم الصحة لم
يمكن الاستدلال بفعله على قدرته وقس عليه الامثلة الباقية وهذا مناف بظاهره
لما مر من قوله (وانما قلنا انه أولى لان الذي يدل على كونه قادراً صحة الفعل
عنه على وجه دون وقوعه) .

ووجه التوفيق ما مر من أن الاولى جعل الصحة دليلاً ، وان أمكن جعل أصل
الفعل دليلاً والصحة من وجه الدلالة ان قلت : المراد بصحة الفعل كون الفعل
تابعاً للدواعي ، أي ان شاء فعل ، وان لم يشأ لم يفعل .

ويقابله التعذر، وقد استدل القوم على قدرة الله تعالى بما ليس نفس صحة
الفعل بهذا المعنى، ولا موقوفاً علمه على العلم بها ، بل الامر بالعكس، كحدوث
معلوله الاول زماناً عند بعض ، و كحدوث شيء مامن الحوادث اليومية، بانضمام

ولهذا نقول: ان من لا يعلم ان قوله تعالى : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » (١) كلام الله، وان الله لا يجوز عليه القبيح (٢) ولا التعمية والالغاز في الكلام ، لا يمكنه الاستدلال به على وجوب الصلاة والزكاة .

ما يرى انه يستلزمه من جواز الترجيح بلامرجح على رأي الاشعري، وكاستحالة النقص عليه تعالى ، وكون التعذر نقصاً ، وكاخبار النبي ﷺ به ، وكدلالة المعجز على صدقة ، ضرورة بدون توقف على العلم بالقدرة وان كان متوقفاً على نفس القدرة كما سيجيء .

قلت : المقصود اثبات قدرة العبد كما يشعر به ذكر زيد ، ولما كان دلالة الحدوث على القدرة واستلزامه للترجيح بلامرجح باطلا ، كما مر في المقدمة الثانية ، في آخر ذيل الجواب عن الشك الرابع ، وكان ماعداه غير جائز في العبد ، حكم بأنه لا يمكن العلم بقدرة العبد بدون العلم بصحة فعله ، على أنه يمكن أن يقال : ان التمثيل في صورة عدم العلم بدليل آخر في العبد .

(٢) قوله (لايجوز عليه القبيح) أي لايجوز عقلا ، والمراد بالقبيح القبيح في نفسه من دون ملاحظة شيء آخر، كالكذب المحض ، وبالتعمية اخفاء المراد عن المخاطب يقال: عمي عليه اذا التبس. والتعمية التلبيس ، وبالالغاز جعل الكلام ذا وجهين ، ظاهر وخفي. والمراد الخفي عندالمخاطب أو ذا وجهين كلما اعترض عليه من وجه، تخلص عنه بالوجه الاخر. والالغاز من اللغز ، وهي جحر اليرابيع، تكون ذات جهتين ، تدخل من جهة وتخرج من اخرى، فاستعير

ولذلك ألزمتنا المجبرة أن لا يمكنهم الاستدلال بكلام الله تعالى من حيث جوزوا (١) عليه القبائح كلها (٢). وكذلك من لا يعلم ان النبي صلى الله عليه وآله صادق ، وانه لا يجوز عليه الكذب ، (٣) ولا التعمية، والالغاز في الكلام، لا يصح له أن يستدل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم على شيء من الاحكام .

لمعارض الكلام ، وملاحظته . وقد ألغز في كلامه يلغز الغازأ اذا ورى فيه ، وعرض ليخفى ، وانما أفردهما عن القبيح ، لان الكلام المشتمل عليهما ليس قبيحاً في نفسه ، بل لانضمام أمر عدمي اليه ، هو عدم القرينة الدالة على المراد فالقبيح المجموع المركب منهما بخلاف الكذب ، ولا ينافي الزام المجبرة عدم توقف دلالة المعجزة على صدق النبي (صلوات الله عليه) على العلم بعدم جواز القبيح عليه تعالى ، كما سنوضحه في (فصل في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله تعالى) .

(١) قوله (من حيث جوزوا) أي عقلا، وان لم يجوزه بخبر النبي ﷺ .
 (٢) قوله (القبائح كلها) لا يقال : ليسوا قائلين بقبحها ، لانا نقول : المراد بالقبائح الكذب، أو تصديق الكاذب بالمعجز ونحو ذلك . ولما كانت هذه الاشياء قبيحة عند أهل الحق ، عبر بالقبائح عنها والمقصود ذواتها .

(٣) قوله (وانه لا يجوز عليه الكذب) وانما لم يقل لا يجوز عليه القبيح لعدم الدليل عليه في النبي ﷺ وعدم الحاجة اليه أيضاً لانه مبلغ فقط . نعم المعجز دال على صدقه في نفس الاحكام الفقهية ، وهي التي بعث لتبليغها، والدليل الدال على عصمته دال على عدم القبائح الشرعية عليه ، وقد يتوهم ان تجويز الكذب

وهذه العلوم التي ذكرناها شرط في توليد النظر للمعلم، لا في صحة وجوده ، لان من اعتقد الدليل أو ظنه (١) على الوجه الذي

في كلام الله غير مانع من الاستدلال بكلامه ، بخلاف القبائح الاخر. والنبي ﷺ بالعكس وذلك لان تجويز الكذب في كلام النبي ﷺ مانع من الاستدلال بكلامه ، لانه ناقل مبلغ بخلاف تجويزه في كلام الله ، فانه أمر ، ناه ، حقيقة .

فالمراد بالقبیح في قول المصنف (وان الله لا يجوز عليه القبیح ماعدا الكذب أو الاعمال للاحتیاج الى نفي الكذب، بل لان تجويز الكذب عليه يستلزم تجويز ماعداه من القبائح. ويرد بان الامر والنهي انما يدلان على استحقاق الذم بالمخالفة بمعونة مقدمات اخر من كون الامر مستحقاً للاطاعة ونحوه .

وأما كون المأمور به بحيث لو ترك استحق العقاب الاخروي والمنهي عنه بحيث لو فعل استحق العقاب الاخروي كما هو المراد من الوجوب و الحرمة الشرعيين الواقعيين، فمما لا يعلم بالامر والنهي الامع انضمام الوعيد، كما بيناه في أول المقدمة الثانية من مقدمات بيان الحاجة، وهو خبر وليس بانشاء على أنه يلزم أن لا يكون تجويز القبائح عليه تعالى سوى التعمية و الالغاز مانعاً من الاستدلال بكلامه ، لان من يجوزها فانما يجوزها بناءً على عدم قبح شيء وحسنه بالنسبة اليه ، بناءً على ابطال قاعدة التحسين والتقبیح العقليين، فالواجب ما أمر به ، والحرام ما نهى عنه، ولوعكس الامر كان جائزاً عندهم .

(١) قوله (لان من اعتقد الدليل أو ظنه) المراد بالاعتقاد، التقليد. أي : التصديق المطابق الشبيه بالجزم. أو المراد الاعتقاد المبتدأ الحاصل لا بامارة الشبيه بالظن ، أو الاعمال منهما. وكذا الناظر في الشبهة أو الامارة ، والناظر

يدل ، (١) وان لم يكن عالماً به جاز منه فعل النظر ، وان لم يولد العلم .

وانما قلنا : انه متى لم يكن عالماً ، لا يولد نظره العلم ، لانه اذا لم يكن عالماً بالدليل على الوجه الذي يدل عليه ، جوز أن لا يكون الدليل على الوجه الذي يدل ، فكيف يجوز حصول العلم عن الدليل مع تجويز ماقلناه فيه .

والنظر في الدليل من الوجه الذي يدل يوجب العلم (٢) .

في الدليل بالنظر الفاسد ، أو بالنظر الغير التام ، يقع منهم النظر ولا يولد العلم .

(١) قوله (على الوجه الذي يدل) متعلق بكل واحد من اعتقد وظن ، و ظاهره ان المراد به ، من علم تحقق الدليل ، وأعتقد وجهه ، و كونه دليلاً ، أو ظنه ، فانه في صورة الاعتقاد ، يحصل اعتقاد النتيجة ، وفي صورة الظن يحصل الظن بها ، ولا يخرج بذلك عن حد الدليل الى حد الامارة كما سيجيء في حد الامارة .

وأما عكسه وهو من اعتقد تحقيق الدليل ، أو ظنه ، وعلم كونه دليلاً . أي استلزامه للمطلوب على تقدير تحققه في صورة الاعتقاد الشبيه بالجزم ، يحصل الاعتقاد بالنتيجة . وفي صورة الظن قد يحصل الظن بالمطلوب ، وقد لا يحصل كما سيأتي في (فصل في أن الاخبار قد يحصل عندها العلم) وكذا اذا اعتقدهما أو ظنهما . ويمكن أن تحمل عبارة المصنف على مايشمل جميع الصور .

(٢) قوله (والنظر في الدليل من الوجه الذي يدل يوجب العلم) لفظه (من)

في قوله (من الوجه الذي يدل) للابتداء . أي أخذاً ، أو شارحاً من الوجه الذي يدل في الحركة العودية التي هي من المبادئ الى المطلوب ، ولا ينافي ذلك انتهاؤه الى الوجه الذي يدل في الحركة الاولى ، التي هي من المطلوب ، الى المبادئ وقدمر عند قول المصنف (ومن حق الدلالة الخ) ان معنى (الوجه الذي يدل) جميع القضايا التي هي مباد اول للمطلوب . أي الضروريات التي يتوقف العلم بالمطلوب بسبب الدليل على العلم بها .

والنظر في الدليل من الوجه المذكور ، بعض أفراد النظر الصحيح ، لان نظر من يعلم مقدمتي الدليل بالكسب فيهما نظر صحيح وليس نظراً من الوجه المذكور بل هو جزء له . وتحرير الدعوى هنا يمكن على وجهين :

الاول : وهو الاظهر ، ان النظر في الدليل من الوجه المذكور قد يولد العلم ، وان كان بعض أفراده لا يولد العلم . ومعنى توليده العلم أن يوجهه عقلاً من حيث أنه نظر ، أي بدون توقف على شيء خارج عن حقيقة النظر ، ليس من جنس النظر ، ولا لازماً لما هو من جنس النظر .

أما النظر المولد ، فهو النظر في الدليل الذي وجه دلالة لا يكون الامن القسم الاول من قسيمي الضروري ، وهو الذي يحصل في العاقل ابتداءً . ويظهر بذلك أنه لا ينافي توليده العلم توقف العلم على تذكر أجزاء النظر السابقة في كل حدمنه ، وقصد تحصيل المجهول ، وذلك لانهما جزءان لحقيقة النظر ، كما مر .

ولا توقفه في القياس المركب الكثير المقدمات على حركات ذهنية كثيرة غير معتبرة في حقيقة النظر ، لانها لا توجد في القياس المفرد ، مسع وجود النظر فيه . وذلك لان هذه الحركات الذهنية من جنس النظر ، لان جزء النظر نظر يصدق حده عليه .

ولاتوقفه على العلم بالمقدمات الخارج عن حقيقة النظر ، وعن جنسه أيضاً ، لأنه لا يوجد في القياس الغير المعلوم مقدماته ، مع وجود النظر فيه وليس أيضاً من جنس الحركة الذهنية .

وذلك لان العلم بالمقدمات التي هي من المبادئ الاول فيما يدعى توليده لازم لما هو من جنس النظر ، وهو الحركة الاولى التي هي من المطلوب الى المبادئ ، لأنها ضروريات أولية ، يمتنع تخلف العلم بها بعد الوصول اليها عن العقل اللازم للنظر ، والعلم بالمقدمات المتوسطة الكسبية في القياس المركب لازم لما هو من جنس النظر أيضاً ، وهو الحركة الثانية العودية على هيأت الشكل الاول .

وأما النظر الغير المولد للعلم ، وهو النظر في الدليل الذي بعض وجهه من جملة مبادئه الاول ، وليس من القسم الاول من قسم الضروري .
ويظهر بما ذكرنا عدم توليده العلم ، وان كان مستلزماً للعلم بشرط العلم بالمبادئ الاول فيه .

الثاني : أن يراد بالايجاب ظاهره ، وهو الاستلزام في الجملة ، ويحمل الحكم المذكور على دعوى الكلية ، كما هو الظاهر . فيكون المراد : ان كل نظري الدليل من الوجه المذكور يستلزم العلم في الجملة ، سواء كان من حيث انه نظر كما مر ، وسواء كان بشرط وجودي غير لازم للنظر مجامع له ، يكون جزءاً من المقتضي ، وان كان من فعل غير الناظر ، كالعلم بالمدرجات ، الذي هو من القسم الثاني من قسم الضروري .

ويؤيد الوجه الاول ، قول المصنف ، فعلم بوجود هذه المطابقة انه متولد عن النظر . وقوله (وقدينا ان النظر في الدليل يولد العلم) لان المعنى الذي سبق ذكره للتوليد ، لا يجري في كل نظري الدليل من الوجه المذكور . وسيظهر

لانه يكثر بكثرتة ، ويقل بقلته (١) .

أنه لايتحقق التوليد بدونه عند المصنف .

ويؤيده أنه قال في النظر المفضي الى الجهل أنه (لايولد الجهل) ولم يقل انه لا يوجبه لما يظهر مما بيناه ان النظر في الشبهة يوجب الجهل بشرط الاعتقاد الفاسد الذي هو جزء من المقتضي له ، وان لم يوالده . لان معنى التوليد كما مر لايتحقق فيه . ولذا قال المصنف في النظر المفضي الى الظن انه لا يوجبه ، لان ما ينضم اليه لافضائه الى الظن أمر عديمي ، لا يصلح لكونه جزء من المقتضي له فالمقتضى له غير تام الاقتضاء ، فلا يقال أنه مستلزم ، لانه انما يقتضي بمعاونة أمر عديمي ، هو عدم المانع ، وهو الاطلاع على المعارض .

(١) قوله (لانه يكثر بكثرتة ويقل بقلته) الضمير المرفوع للعلم ، والمجرور للنظر ، أي يحصل عقبيه كلياً ، ولا يحصل مع عدم تقدمه ، فلا يتوهم كون التوليد بالعكس .

والمراد بالكثرة والقلة أعم من أن يكون باعتبار الناظر ، أو باعتبار المسائل والدلائل . قال المصنف في الاقتصاد في نظير هذا الاستدلال .

فان قيل : ما أنكرتم أن يكون ذلك بالعادة دون أن يكون واجباً .

قلنا : ذلك يبطل الفرق بين الواجب والمعتاد ، فيؤدي الى أنه لا فرق بينهما وأن يقول قائل : انتفاء السواد بالبياض بالعادة ، وحاجة العلم الى الحياة بالعادة وغير ذلك من الواجبات ، فبأي شيء فرقوا بينهما فهو فرقنا بين أن يكون ذلك واجباً أو معتاداً (انتهى) (٢) .

ويمكن أن يقال هنا : انه يؤدي الى أن يقال عدم تخلف النتيجة نفسها عن

الدليل الكائن على وجه الدلالة بالعادة، وهو أشد انطباقاً بما نحن فيه .

لا يقال : هذا الاستدلال صورته صورة الدوران وهو يفيد الظن .

لنناقول : الدوران وجود شيء مع شيء في صورة، وانتفاؤه مع انتفائه فيها ، ولا يعتبر فيه الضرورة الكلية ، لالعادية ، ولا العقلية ، ولا القدر المشترك بينهما .

فان قلت : الضمير المرفوع في (يكثر ويقل) اما راجع الى شخص العلم الكسبي ، أو الى نوعه ، أو الى العلم مطلقاً ، كما هو ظاهر العبارة لاسبيل الى الاول ، لانه لا يجري في الشخص كثرة ولا قلة . فما قاله بعض في حد النظر بما يتوقف على النظر، من أن المراد توقف شخص العلم لا يجري هنا، ولورجع الى النوع أو الى العلم مطلقاً لتوجه المنع على قوله (ويقل بقلته) لجواز حصول العلم الكسبي بدون نظر .

كما اذا علم أحد كون زيد في الدار بالاستدلال ، وعلمه آخر بالمشاهدة واثبات الاختلاف النوعي بين العلم بشيء اذا حصل ضرورة ، والعلم به اذا حصل كسباً ، دونه خرط القتاد . وأيضاً كون العلم يقل بقله النظر لغو في الاستدلال لانه يكفي في اثبات الايجاب كونه يكثر بكثرته لان اللازم أعم من الاعم و المساوي .

قلنا : الضمير راجع الى العلم الكسبي ، أي العلم الذي هو من فعلنا ، سواء كان نوعاً من العلم أو صنفاً . والمقصود هنا اثبات انه ليس صادراً عنا بلا فعل موجب له ، وانما احتاج الى زيادة ، ويقل بقلته لدفع حكم الوهم بكون عدم الانفاك المفهوم من قوله (يكثر) اتفاقياً لا عقلياً كما مرّ الاشارة اليه .

فان قيل : لانسلم كثرة العلم بكثرة النظر لانه يشترط في افادة النظر الصحيح

العلم ، شروط غير لازمة للنظر الصحيح . قال المحقق الطوسي^(١) في التجريد :
 وحصول العلم عن الصحيح واجب ولا حاجة الى المعلم . نعم لا بد من الجزء
 الصوري ، وشروطه عدم الغاية وضدها وحضورها (انتهى)^(٢) .
 وجعل بعضهم ضمير شرطه راجعاً الى حصول العلم لا الى الصحيح كما
 ذهب اليه الشارح الجديد للتجريد^(٣) .

قلت : ضمير شرطه راجع الى الجزء الصوري ، كما يدل عليه الاستدراك
 في (نعم) والمراد بالجزء الصوري فصل النظر . فان حُدَّ النظر ، الحركة
 الذهنية بقصد تحصيل مجهول . فالحركة الذهنية جنس له ، بمنزلة الجزء
 المادي ، وبقصد تحصيل مجهول ، فصل له بمنزلة الجزء الصوري .
 والحاصل ان النظر ، مجموع الحركة الذهنية ، والقصد بها الى تحصيل
 المجهول ، ومعلوم اشتراط الامور الثلاثة فيه . فالمعنى ان حصول العلم عن
 النظر الصحيح واجب ، أي ليس له شرط غير لازم للنظر الصحيح ، فان الشرط
 اللازم لا ينافي وجوب العلم عنه ، نعم يشترط في حصول النظر نفسه امور باعتبار
 جزئه الصوري . وانما ذكر هذه الشروط مع ان لحصول النظر في نفسه شروطاً
 غير ذلك ، كالعقل والعلم بالضروريات الاولية لان هذه الثلاثة مما كثر التوهم

(١) سلطان العلماء والمحققين ، الخواجة نصير الدين ، محمد بن محمد بن الحسن
 الطوسي الجهرودي كان فاضلاً ، محققاً ، عالماً وصنف كتباً و رسائل نافعة نفيسة في
 فنون من العلم .

كان مولده الشريف بطوس في الحادي عشر من جمادى الاولى من السنة السابعة
 والتسعين بعد الخمسمائة . وتوفي رحمه الله تعالى في يوم الغدير من السنة الثانية والسبعين
 بعد الستمائة ، ودفن بجوار الامامين الكاظم والجواد عليهما السلام .

(٢) تجريد العقائد (البحث في الكيفيات النفسانية) .

(٣) هو القوشجي المتقدم ذكره في ص ٧٢ من هذا الكتاب .

ولانه يقع العلم عنده مطابقاً لما يطلبه بالدليل (١) .
 ألا ترى ان من نظر في صحة الفعل من زيد ، لا يصح أن يقع
 له العلم بان عمرو قادراً ، وكذلك من نظر في أحكام الفعل ، لا
 يصح أن يقع له العلم بالهندسة وغيرها . فعلم بوجوب هذه المطابقة
 انه متولد عن النظر .

في كونها شروطاً للافادة ، لا للنظر نفسه . ولا ينافي ذلك ما ذكره المصنف
 بقوله (وهذه العلوم التي ذكرناها شرط في توليد النظر للعلم لافي صحته وجوده
 الخ) لان المراد انها ليست شروطاً لوجود النظر مطلقاً ولا ينافي ذلك كونها
 شروطاً لوجود النظر الصحيح في نفسه .

(١) قوله (ولانه يقع العلم عنده مطابقاً لما يطلبه بالدليل) المطلوب بالدليل
 هو الواقع من طرفي النقيض في قضية بدون العلم بخصوصه ، والدليل يوجب
 علماً متعلقاً به بخصوصه .

والمراد بـ (المطابقة) المطابقة باعتبار الموضوع والمحمول الذين بينهما
 النسبة الحكمية ، دون كيفية النسبة الحكمية ، من الايجاب الواقع أو السلب
 الواقع ، فان المطابقة للواقع من لوازم العلم ولا دخل لها في هذا الاستدلال
 وعدم المطابقة في العلم بأن عمراً قادراً باعتبار الموضوع وفي العلم بالهندسة
 باعتبار المحمول ان اريد به العلم بهندسة زيد أي مقداره في النظر في احكام
 الفعل بكسر الهمزة أي احكام فعل زيد . والهندسة في اللغة : معرب (أندازة)^(٢)

(٢) قال في القاموس : الهندسة مشتق من الهنداز معرب (آب أنداز) فابدلت

الزاي لانه ليس لهم دال بعده زاي ، (باب السين فصل الهاء) .

والنظر لا يولد الجهل (١)

ولو اريد بالهندسة مسائل علم الهندسة كان عدم المطابقة باعتبار الموضوع و
المحمول معاد .

حاصل الدليل انه لو كان حصول العلم عقيب النظر الجامع للشروط اتفاقياً
بدون ايجاب ، لكان نسبة النظر الى جميع العلوم على السوية ، فيستحيل أن
يكون مطابقاً لما يطلبه دائماً . وهذا نظير الاستدلال بمطابقة كلام زيد للغة العرب
في كل ما يتكلم به ، في بيان أغراضه على أنه عارف باللغة العربية ، بناء على
استحالة أن يكون الاتفاقي بهذا الاستمرار والمطابقة الا ولسم يبق فرق بين
الواجب والاتفاقي أصلاً كما في تقرير الدليل الاول .

لا يقال : لو تم هذا الدليل لكانت الامارة موجبة للظن ، لان الظن الحاصل
بها لا يكون الا مطابقاً .

لانا نقول : المراد بقوله (يقع) انه يقع دائماً ، فلا يستدل بمحض المطابقة
بل بدوامه مع المطابقة .

أو نقول : تقرير الدليل هكذا ، لو كان العلم عقيب النظر اتفاقياً وبدون
ايجاب ، لكان اما لعدم المقتضي ، أو لوجود المانع . والثاني باطل ، اذ لا
يتصور مانع الا المعارض ، وهو محال . لان تعارض الدليلين محال ، والامارة
تضمحل بمعارضة الدليل ، وكذا الاول لاستحالة المطابقة كما مر . وفيه انا
لا نسلم انحصار المانع فيما يعارض الدليل ، فان مانع العلم أعم من مانع
المعلوم .

(١) قوله (والنظر لا يولد الجهل) أي ليس شيء من النظر موجباً عقلاً
للجهل المركب بشيء من حيث أنه نظر، أي بدون أن ينضم إليه شيء خارج

عن حقيقة النظر ليس من جنس النظر ولا لازماً لما هو من جنس النظر كالاعتقاد الباطل ونحو ذلك .

واعلم ان الذين قالوا : النظر الصحيح يستلزم العلم ، قد اختلفوا في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل ؟ على مذاهب ثلاثة :

أحدها : واختاره الفخر الرازي ، انه يستلزمه مطلقاً ، سواء كان فساده من جهة المادة ، أو من جهة الصورة . لان من اعتقد ان العالم قديم ، وكل قديم غني عن العلة ، امتنع أن لا يعتقد ان العالم غني عن العلة ضرورة وهو جهل ومراده تحقق الاستلزام في القسمين في الجملة ، لان كل نظر فاسد يستلزمه بقرينة دعواه الجزئية ، في استلزام النظر الصحيح للعلم ، وقد مر ما فيه .

وقال شارح المواقف^(١) : قد يقال ان دليله هذا يرشد الى ان المخترع عنده هو المذهب الثالث ، أعني التفصيل . كيف والقول بأن الفاسد من جهة الصورة يستلزمه ظاهر البطلان^(٢) .

وقال شارح المقاصد^(٣) : التحقيق أنه لا نزاع ، لان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق ، والفاسد مادة فقط ، قد يستلزم وقد لا يستلزم (انتهى)^(٤) .

وأنت خبير بعد ما حررناه بفساد دليله ، ان أراد ايجاب النظر من حيث أنه نظر . وصحته ان أراد الاستلزام في الجملة ، وبانه لافرق بين فساد المادة ، و

(١) أبو الحسن ، علي بن محمد بن علي الجرجاني الحنفي الشهير بالسيد الشريف .

ولد بجرجان سنة ٧٤٠ هـ . وتوفي بشيراز سنة ٨١٦ هـ .

(٢) شرح المواقف (المرصد الثالث في أقسام العلم ، المقصد الثامن) .

(٣) المقاصد في علم الكلام : للعلامة سعد الدين ، مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى

سنة (٥٧٩١ هـ) وقد شرحه بنفسه .

(٤) شرح المقاصد الفصل الثالث (بحث النطق) .

فساد الصورة ، فانه قد تكون المادة صحيحة ، والصورة من الضروب الغير المنتجة للمطلوب مع الاعتقاد جهلاً بأنه منتج له .

ألا يرى الى ان شارح المواقف توهم في حاشية المطالع^(١) تبعاً لظاهر عبارة شرح المطالع ، في بحث تقسيم اللازم الخارج عن الماهية، بانه اما بوسط أو غيره ، ان الاكبر لو كان ذاتياً للوسط ، والوسط عرضاً مفارقاً شاملاً للاصغر في الشكل الاول ، كانت النتيجة ضرورية . لان القياس من الصغرى المطلقة ، و الكبرى الضرورية ففى الشكل الاول ، ينتج الضرورية وهو ظاهر البطلان . لان الاكبر لو كان ذاتياً ، والوسط عرضاً مفارقاً عن الاصغر ، كانت الكبرى مشروطة عامة مؤلفة مع صغرى مطلقة ، وهما لا ينتجان ضرورية ، بل النتيجة هي المطلقة لو أراد كون الاكبر ذاتياً لافراد الوسط ، لا كونه ذاتياً لمفهومه فقط . لخرج عن المبحث الذي هو فيه من تقسيم اللازم الخارج عن الماهية . فاعتقاد من يعتقد الضرورية فى النتيجة جهلاً لفساد الصورة فقط ، وان كان توهم محشي المطالع لفساد المادة ، وهي صغرى القياس المشار اليه بقوله (لان القياس من الصغرى المطلقة الخ) .

ثم الفرق فيه بين الدليل على اصطلاح من جعل المفرد دليلاً كالاصولين واصطلاح من يجعل القول المؤلف من القضايا دليلاً كالمنطقيين، وجعل النظر فى الدليل المفرد من وجه دلالة مستلزماً للعلم ، وفي الشبهة المفردة غير مستلزم للجهل أصلاً . وجعل المؤلف سواء كان شبهة أو دليلاً مستلزماً للاعتقاد بالنتيجة كما توهمه شارح المواقف باطل .

(١) هي حاشية لوامع الاسرار لمؤلفه قطب الدين الرازى التتحنانى المتوفى سنة ٧٦٦ هـ . على مطالع الانوار للقاضى سراج الدين محمود بن أبى بكر الارموى المتوفى سنة ٦٨٢ هـ .

على وجه لانه لو ولده لم يخل أن يكون (١) النظر في الدليل يولده (٢) أو النظر في الشبهة .

لان النظر في الشبهة المفردة والمؤلفة من حيث انها شبهة ، يوجب الجهل واستلزام الدليل المفرد للمدلول عليه غير استلزام النظر فيه ، للعلم به كما مر فلا يصلح للفرق .

ويظهر بما حررنا انه لافرق بين المفرد والمركب في الدليل والشبهة. فان النظر في الدليل المفرد والمركب يستلزم العلم كما مر. والنظر في الشبهة المفردة ، والمركبة يستلزم الجهل .

وثانيها : انه لا يستلزمه مطلقاً ، وهو المختار عند الجمهور ، وقد مر ما يكفي في ابطاله .

وثالثها : ان الفساد ان كان في المادة استلزمه ، والمقصود الجزئية كما مر والا فلا . اذ الضروب الغير المنتجة لا يستلزم اعتقاداً أصلاً ، لاختطاً ولا صواباً وفيه ما مر .

فان قيل : النظر في الضروب الغير المنتجة لا يستلزم الخطأ بذاته ، بل بما يقارنها من اعتقاد الانتاج .

قلت : فحينئذ لافرق بين المادة والصورة كما مر .

(١) قوله (لم يخل الخ) الحصر مبني على أن المراد في الشق الثاني النظر فيما عدا الدليل ، على الوجه الذي يدل ، وانما سماه شبهة لان افضاء الى الجهل انما يكون لاشتباهه بالدليل عليه ، في ذهن من يفضيه اليه .

(٢) قوله (النظري الدليل يولده) أي النظر في الدليل من الوجه الذي يدل

كما مر بيانه .

ولا يجوز أن يولد النظر في الدليل الجهل ، لانا قد بينا ان النظر في الدليل يولد العلم ، ولا يجوز في شيء أن يولد الشيء و ضده . ولو ولد النظر في الشبهة الجهل لكان يجب ان كل من نظر فيها أن يولد له الجهل (١) . كما ان كل من نظر في الدليل ولد له

(١) قوله (لكان يجب ان كل من نظر فيها أن يولده الخ) أي على أن يولد أوحاله أن يولد قال في المواقف : لوصح هذا لم يكن النظر الصحيح مفيداً للعلم ، والا لكان نظر المبطل في حجة المحق يفيد العلم .

فان قلت : شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات ، والمبطل لا يعتقدها .

قلنا : هو مشترك ، اذ شرط افادته للجهل اعتقادها (انتهى) (٢) .

وأنت بما حررنا به محل النزاع عالم ببطلانه . قال المصنف في الاقتصاد:

فان قيل : لو ولد النظر العلم ، لولده لمخالفكم مع انهم ينظرون كنظر كم .

قلنا : لو نظروا كنظرنا ، لولد لهم العلم ، كما ولد لنا . فاذا لم يحصل لهم

العلم ، علمنا انهم اخلوا بشرط من شرائطه . ومتى فرضنا انهم لم يخلو بشيء

من ذلك ، فهم عالمون الا أنهم مكابرون (انتهى) (٣) .

ومراده بقوله (لو نظروا كنظرنا) أن لا يزيدوا على النظر، الاماهو من جنس

النظر والحركة الذهنية، الى أن يبلغوا جميع المواد لضرورة الاولوية للمطلوب،

ويرجعوا منها الى المطلوب رجوعاً مخصوصاً كما مرتفصيله .

ويندفع ما اعترض الفخر الرازي على هذا الدليل، بان عدم حصول الجهل

(٢) شرح المواقف (المرصد الثالث في اقسام العلم ، المقصد الثامن) .

(٣) الاقتصاد ٩٥ - ٩٦ .

العلم ، ونحن نعلم انا ننظر في شبه المخالفين فلا يتولد لنا الجهل،
ولانه لو كان شيء من النظر يولد الجهل ، لادى الى قبح كل نظر (١)
لان الانسان لا يفرق بين النظر الذي يولد العلم ، والنظر الذي يولد
الجهل ، ولا بين الدليل والشبهة .

وانما يعلم كون الدليل دليلا اذا حصل له العلم (٢) بالمدلول .
فاما قبل حصوله ، فلا يعلمه دليلا .

وما أدى الى قبح كل نظر ينبغي أن يحكم بفساده ، لانا نعلم

للمحق الناظر في شبهة المبطل ، يجوز أن يكون بناء على عدم اطلاعه على
مافيها من جهة الاستلزام ، أو عدم اعتقاد حقيقة المقدمات ، كما ان نظر المبطل
في دليل المحق لا يستلزم العلم لذلك .

(١) قوله (ولانه لو كان شيء من النظر يولد الجهل الخ) قد ظهر بما حررنا به
المتنازع فيه ، ان النظر لو كان مولداً للجهل لم يكن ذلك لاعتقاد فاسد ، لافي
المادة، ولا في الصورة ، بل للحركة الذهنية من حيث أنها حركة ذهنية . أي
بدون انضمام ما ليس بحركة ذهنية اليه . ومعلوم ان الحركة لو كانت قبيحة
بما هي حركة مخصوصة ، ولانعلم الخصوصية قبل انتهائها كانت كل حركة
قبيحة .

(٢) قوله (اذا حصل له العلم) أي في زمان حصوله أو بعده .

فان قيل : العلم بالدليل مقدم على العلم بالمدلول زماناً .

قلت : المقدم زماناً هو العلم بذات الدليل لانه قبل الترتيب الذي يتوقف
عليه العلم بالمدلول زماناً ، والترتيب قبل العلم بالمطلوب زماناً . وأما وصف
كونه دليلا فهو اما بعد العلم بالمطلوب زماناً أو معه .

ضرورة حسن نظر كثير (١) من أمر الدين والدنيا معاً .
والنظر الذي ذكرناه (٢) لا يصح الا من كامل العقل (٣) فلا بد

(١) قوله (حسن نظر كثير) فيه اشارة بالمفهوم الى قبح بعض الانظار المعلومه خصوصيتها قبل انتهائها كالنظر فيما لا ينفع في الدنيا والدين ، أو ينفع مع ترك الاحوج الانفع .

(٢) قوله (والنظر الذي ذكرناه) أي الحركة الذهنية المخصوصة بقصد تحصيل مجهول ، التي تولد العلم . ويمكن أن يراد جنس النظر .

(٣) قوله (لا يصح الا من كامل العقل) أي لا يتحقق ولا يصدر الا من كامل العقل ويمكن أن يراد انه لا يخلو عن الفساد الا من كامل العقل .

المراد ب(كامل العقل) العاقل ، وهذا اشارة الى رد ما ذهب اليه ابن سينا^(٤) واتباعه من انه يشترط في افادة النظر في الدليل من الوجه الذي يدل تفتن الاندراج ، أي اندراج الاصغر تحت الاوسط حين الحكم في الكبرى . فان المتناهي في البلادة قد يرتب المقدمتين البديهيتين الاوليتين على هيئة الشكل الاول ، بقصد تحصيل مجهول ، ولا يحصل له العلم بالمطلوب فلا يكون النظر مولداً للعلم ، لاحتياجه في حصول العلم عقبية الى انضمام ما ليس بنظر اليه . ووجه الرد ان النظر لا يمكن وجوده من غير العاقل والعاقل لا يكون الامتظناً

(٤) أبو علي ، الحسين بن عبدالله بن سينا البخارى ، الملقب بالشيخ الرئيس . كان أبوه من بلخ في شمال افغانستان وسكن مملكة بخارى في زمن نوح بن منصور من الدولة السامانية فولد ولده بها سنة ٣٧٠ هـ . كان يفتى في بخارى على مذهب أبي حنيفة وهو في سن الثانية عشر وصنف القانون وهو ابن ست عشر سنة .
توفى رحمه الله تعالى بهمدان سنة ٤٢٨ هـ . وخلف مجموعة من آثاره المهمة في مختلف الفنون .

أن نبين ماهية العقل (١) ، والعقل هو مجموع علوم اذا حصلت كان الانسان عاقلاً (٢) مثل أن يجب أن يعلم المدركات اذا أدركها .

للاندراج .

فقولكم : (ان المتناهي في البلادة قد يرتب الخ) باطل فان كل من يرتب كذلك يعلم المطلوب لانه عاقل ، وكل من لا يعلم لا يقدر أن يرتب كذلك ، لانه غير عاقل . فتفتن الاندراج شرط لوجود النظر أو لازم لوجوده ، لانه شرط لافادته العلم بعد وجوده . وكذا الكلام لوجعل العلم بالضروريات الاولية شرطاً لافادة النظر العلم .

(١) قوله (فلا بد أن نبين الخ) ذلك ليتضح أنه لا يمكن صدور النظر المذكور

الامن العاقل .

(٢) قوله (والعقل هو مجموع علوم اذا حصلت كان الانسان عاقلاً) العقل يطلق بالاشترار على معان منها : ما هو مناط التكليف الشرعية والعقلية ويفسر بغريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات . وهذا غير مانع ، لان المجنون ليس جهله الالعدم سلامة الالة .

وأيضاً معرفة الضروري والنظري قبل معرفة العقل مما يتعسر أو يتعذر وقريب منه تفسيره بالوصف الذي يفارق به الانسان ساير البهائم ، أو غريزة يتهيأ بها درك العلوم النظرية ، لانه يرد على الاول الاول ، وعلى الثاني الثاني .

فالاولى أن يفسر بغريزة يكشف عنها مجموع علوم ذكرها المصنف . و ضابطها العلم بنحو قولنا : الموجود اما قديم أو حادث ، أي بعد التوجه اليه والعلم بنحو قولنا : هذا الثوب أبيض مع ارتفاع اللبس كالبعد المفراط ، و الرمذ . والعلم بنحو وجود مكة بعد تواتره اليه . وهذا يستلزم العلم بقسمي

الضروريات وبالنظريات التي تجري مجراها .

ولو اكتفي بواحد من الثلاثة لكفى ، لانها متلازمة . هذا ولكن ظاهر الاقتصاد عدم التلازم حيث قال (واذا حصل بعضها أو لم يحصل شيء أصلاً لم يكن عاقلاً) .

وقد أشار المصنف الى أن هذه العلوم ليست نفس العقل بل هي كاشفة عن الغريزة التي لا يمكن حدها الا بها بقوله (اذا حصلت كان الانسان عاقلاً) فانه لولا أن المراد ما ذكرنا لكان ذكره لغواً ومشملاً على الدور .

ولو رد عليه أيضاً ، ان الغافل عن العلوم والنائم يسميان عاقلين مع فقد العلوم المذكورة ، ويظهر بذلك ان كون العلوم الضرورية نفسها أحد معاني العقل ، كما توهم الغزالي ^(١) في الاحياء باطل .

ومنها : كون الشخص مستفيداً لعلوم تستفاد من التجارب بمجاري الاحوال فان من حكمته التجارب ، وهذبت المذاهب ، يقال أنه عاقل في العادة ، ومن لا يتصف به يقال انه غبي ، غمر ، جاهل .

ومنها : النفس الناطقة باعتبار مراتبها الاربع في استكمالها بزعم الفلاسفة وموافقهم ، وتطلق على نفس تلك المراتب ، وعلى قواها في تلك المراتب . ومنها : ملكة أعمال العقل ، الذي هنا مناط التكليف ، فيما خلق لاجله ، كما روي عن أبي عبد الله عليه السلام انه قال : (العقل ماعبد به الرحمن واكتسب به الجنان) ^(٢) وعليه اطلاقات الكتاب والسنة في نحو قوله تعالى نقلا عن الكفار :

(١) أبو حامد ، محمد بن محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي الشافعي

المولود سنة (٤٥٠ هـ) والمتوفى سنة (٥٠٥ هـ) .

(٢) الكافي ١ : ١١ حديث ٣ .

وارتفع عنها اللبس ، وأن يعلم أن الموجود لا يخلو من قدم أو حدوث ، وان المعلوم لا يخلو (١) من وجود أو عدم ، ويعلم وجوب كثير من الواجبات (٢) وحسن كثير من المحسنات ، مثل وجوب رد الوديعة ، وشكر النعمة ، وحسن الاحسان .

« لو كنتا نسمع أو نعقل ما كنتا في أصحاب السعير »^(٣) وقوله : « ان الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون »^(٤) .

(١) قوله (وان المعلوم لا يخلو) لا ينافي ذلك ذهاب بعض العقلاء الى الواسطة لانهم خصصوا المعدوم بما هو أخص من نقيض الموجود .

(٢) قوله (ويعلم وجوب كثير من الواجبات) أي وجوبها العقلي الواصلي وكذا المراد بحسن كثير من المحسنات ، وبقيح كثير من المقبحات . والضابط لهذا الكثير ما كان وجه وجوبه أو حسنه أو قبحه فيه لا يتعداه الى غيره ، بأن يكون لطفاً فيه ، وسيجيء بيانه في (فصل في ذكر ما يصح معنى النسخ فيه) وفي (فصل في ان العبادة لم ترد بوجوب العمل بالقياس) وفي آخر فصول الكتاب .

ولا ينافي ذلك انكار بعض العقلاء قاعدة التحسين والتقييح العقليين (اما أولاً) فلانه محض اتباع هوى لمعارضة وهمية ناشئة عن أمرين :

الاول : شبهة لا يقدر على دفعها ، وقد بينا الحق في دفعها ، في المقدمة

الثانية ، من مقدمات بيان الحاجة .

الثاني : حجبهم حوالة ذنوبهم على الغير .

(واما ثانياً) فلان بعضهم أقروا باستحقاق الذم على الترك ، وانكروا استحقاق

(٣) الملك : ١٠

(٤) الحجرات : ٤ .

ويعلم قبح كثير من المقبحات مثل: الظلم المحض، والكذب العارى من نفع، ودفع ضرر، وغير ما عددناه (١) ويعلم تعلق الفعل بالفاعل (٢)، وقصد المخاطبين (٣) .

العقاب وتوهموا اشتمال القاعدة عليه .

وبعضهم أقروا باستحقاق الذم على الترك، وانكروا كونه نفس الفعل بدون ملاحظة العادات والشرايع . ومقصود المصنف أصل استحقاق الذم على الترك ولم ينكره أحد . واحترز بقوله (كثير) عن الواجبات الشرعية والتجريبية والعادية فان العلم بوجودها لا يلزم العقل المبحوث عنه هنا .

(١) قوله (وغير ما عددناه) أي من المحسنات والمقبحات الداخلة في ضابطة (الكثير) المذكورة .

(٢) قوله (ويعلم تعلق الفعل بالفاعل) أي كون حادث له محدث، اما بلا واسطة أو بواسطة ماهو موجب، فلا ينافي هذا ذهاب بعض العقلاء الى كون الافعال المولدة حوادث . لامحدث لها، كثمامة بن أشرس (٤) .

(٣) قوله (وقصد المخاطبين) بكسر الطاء أي المتكلمين . والمراد العلم بالمتداول من اللغة التي فشا بين أهلها، ويمكن أن يدخل فيه العلم بعدم حمل اللفظ على محض منطوقه فيما يعلم بمجرى العادة الى القصد، الى زائد مع معاشرة أهل العرف والعادة . كأن يقول السيد لعبده المعاشر للناس: ارفع

(٤) قال ابن النديم في الفهرست ٢٠٧ : هو أبو بشر ثمامة بن أشرس النميري

من بنى نمير صليبية من جلة المتكلمين من المعتزلة، كاتب بليغ، بلغ من المأمون منزلة جليلة، وأراده على الوزارة فامتنع . وكناه ابن حجر في لسان الميزان ٢ : ٨٣ بأبي معن .

هذا الكوزن عندي ، فيرفعه ثم يضعه في موضعه الاول ، ويعتل بانك ما أمرتني
الابرار والارفعه .

فان قيل : بعض العقلاء يفعلون مثل ذلك كما في الحيل التي يتخلص بها
المشتاق الى اقراض الربا واقراضه ، والمشتاق الى منع الخمس والزكاة عن
ظاهرها ، كأن يباع ما يعلم البائع والمشتري انه لايسوى الا ب درهم بالف دينار
بملاحظة ما يقرضه البائع ، أو يقصد انه يحسب الالف دينار من الخمس والزكاة
وانه ليس الالتيغير الصورة لالحقيقية .

قلنا : بعض من يفعل ذلك ، لم يباشر أهل العرف بقدر ما يعلم به ذلك ،
وبعضهم يعملون ويفعلون بمقضى هواهم . قال تعالى في سورة يونس : «واذا
أذقنا الناس رحمة من بعد ضرآء مستهم اذا لهم مكرفي آياتنا قل الله أسرع
مكراً ان رسلنا يكتبون ماتمكرون»^(١) .

عبر عن ارسال الكتبة لاعمالهم ، أو عن خذلانهم باعطائهم المال ، مع علمه
تعالى بانه يفضي الى مكربهم بالمكر ، ومن عجيب مكربهم في آيات الله تعالى
ما مكروا في آية سورة البقرة : «الذين يأكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم
الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربوا وأحل
الله البيع وحرم الربوا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى
الله ومن عاد فاولئك أصحاب النار هم فيها خالدون»^(٢) .

فان هذه الاية تسمى في أحاديث أهل البيت عليهم السلام بينة كما في الكافي في
كتاب الايمان والكفر ، في الثالث ، والثامن ، والعاشر من كتاب الكبائر ، وفي
كتاب المعيشة في الاول من باب السحت ، فانهم عليهم السلام عدوا في تلك الاحاديث

(١) يونس : ٢١

(٢) البقرة : ٢٧٥

من الكبائر الربا بعد البينة ، ووجه التسمية انها موعظه صريحة الدلالة على تحريم البيع المشتمل على هذه الحيل ، باعتبار أن المراد بالقيام في قوله : « لا يقومون » القيام بالحجة والعدر في استحلال البيع المشتمل على الحيلة ، للتخلص عن الربا .

و المراد بـ « الذي يتخبطه الشيطان من المس » من يشرب الخمر ويسكر بحيث كلما قام سقط ، و(من) للسببيه والظرف متعلق بـ(يتخبطه) و(المس) كناية عن الجماع وذلك اشارة الى التشبيه في السقوط و (اللام) في البيع للعهد الخارجي ، وهو الذي شاع وذاع بين آكلي الربا من البيع المشتمل على الحيلة . والمراد بـ (مثل الربا) انه ليس ربا ، بل هو شبه الربا ، بقرينة زيادة لفظة (انما) وبقرينة أنه لم يقل ان الربا مثل البيع وقوله (وأحل الله البيع وحرم الربوا) ^(١) عطف على الاقرب ، وهو قوله (انما البيع مثل الربوا) ^(٢) فهو تتمه كلام آكلي الربا .

ومرادهم ان الله أحل أحد المثليين وحرم الاخر ، ومع ذلك أهل المكر قالوا في تأويل هذه الاية اموراً عجيبة خارجة عن سياق هذه الاية وعن قواعد العربية منها : انهم جعلوا قوله (أحل الله البيع وحرم الربوا) ^(٣) من قول الله تعالى رداً على قول آكلي الربا . اما عطفاً على (قالوا) واما حالاً عن ضميره ، واما نحو ذلك .

وقالوا : انه لم يقل انما الربا مثل البيع ، لارادة المبالغة في استحلالهم الربا وهذا عجيب مبني على الغفلة ، أو التغافل عن ان المبالغة في المنهي عنه

(١) البقرة : ٢٧٥ .

(٢) البقرة : ٢٧٥ .

(٣) البقرة : ٢٧٥ .

و يمكنه معرفة ما يمارسه من الصنائع ، ويمكنه أيضاً معرفة مخبر الاخبار وغير ذلك .

فاذا حصلت هذه العلوم فيه كان كامل العقل يصح منه الاستدلال على الله تعالى ، وعلى صفاته ، وعلى صدق الانبياء عليهم السلام . ووصفت هذه العلوم (١) التي ذكرناها بالعقل لوجهين .

أحدهما : انه لما كان العلم بقبح كثير من المقبحات صارفاً له عن فعلها (٢) وعلمه لوجوب كثير من الواجبات داعياً له الى فعلها

يستلزم ضعف النهي ، والتخصيص في العلة مع عموم المعلل يوجب قصور التعليل ولاسيما تخصيصها بأمر نادر جداً أو غير متحقق أصلاً .

ومثل هذه الركاكة لاتليق بكلام أو ساط الناس ، فضلاً عن القرآن المعجز وفي نهج البلاغة في ذيل ، ومن كلام له عليه السلام مخاطب به أهل البصرة على جهة اقتصاص الملاحم عن النبي ﷺ انه قال : (يا علي ان القوم سيفتنون بأموالهم) الى قوله ﷺ : (ويستحلون حرامه بالشبهات الكاذبة والاهواء الساهية ، فيستحلون الخمر بالبيذ ، والسحت بالهدية ، والربا بالبيع) (٣) .

(١) قوله (ووصفت هذه العلوم) هي مسامحة كما ذكرنا ، والمقصود وصفتها هذه العلوم كاشفة عنه .

(٢) قوله (صارفاً له عن فعلها) ليس المراد انه لا يقع معها شيء من المقبحات للعلم بصدورها عن كثير من العقلاء ، بل المراد انه يقتضي عدم فعلها اقتضاء

(٣) نهج البلاغة ، خطبة رقم ١٥٦ ، ص ٢٢٠ من الطبعة البيروتية لصحى

وصارفاً عن الاخلال بها، سمي عقلاً تشبيهاً بعقل الناقة التي يمنعها من السير .

والثاني: انه لما كانت العلوم الاستدلالية لا تثبت (١) الا مع ثبوت هذه العلوم سميت عقلاً تشبيهاً أيضاً بعقل الناقة . ولاجل ما قلناه (٢) لا يصح وصف القديم تعالى بانه عاقل ، لان هذا المعنى لا يصح فيه (٣) . وأما الامارة فليست موجبة للظن (٤) بل يختار الناظر فيها عندها الظن ابتداءً لانا نعلم انه ينظر جماعة كثيرة في امارة واحدة من جهة واحدة ، فلا يحصل لجميعهم الظن ، فلو كانت مولدة لوجب ذلك، كما يجب ذلك في الدليل .

هداية ، وكذا الكلام في الداعي والتشبيه بالعقل ، لا يجب أن يكون تشبيهاً له من جميع الوجوه .

(١) قوله (لا تثبت) أي لا يحصل شيء منها ، ولما كان حصول العلم ممتنعاً بدون ثبوته ورسوخه قال (لا تثبت) .

(٢) قوله (ولاجل ما قلناه) أي في الوجه الثاني .

(٣) قوله (لان هذا المعنى الخ) أي لان كون بعض العلوم لا يثبت الا ببعض آخر ، لا يصح فيه تعالى .

(٤) قوله (وأما الامارة فليست موجبة للظن الخ) يعني ان النظر في الامارة ليس موجباً للظن ، ويظهر مما حررناه في استلزام النظر في الدليل العلم ، و عدم استلزام النظر في الشبهة الجهل . ان المقصود هنا ان النظر في الامارة لا يصل الى حد يستلزم بدون انضمام شيء آخر ، خارج عن حقيقته ، ليس من

جنس النظر ، ولا لازماً له الظن بشيء .

والمراد بالامارة أمر معلوم تحققه ، وانه يكون الغالب مع تحققه تحقق شيء آخر ، هو امارة له . وانه لا يستلزم عقلاً تحققه من حيث انه كذلك ، فقولنا معلوم تحققه ، احتراز عن قول من يقول بالاجتهاد ، والسلام واجب في الصلاة والغالب في الواجب فيها ان تركه مبطل لها ، فانه ليس امارة للابطال بتركه انما الامارة لما هو امارة لوجوبه ان لم يضعف ، بحيث ينتفي الظن بابطال الترك كما سيجيء بيانه بعيد هذا .

وقولنا : وانه يكون الغالب معه تحقق ما هو امارة له ، احترازاً عما يفيد الاعتقاد المبتدأ ، كاتباع الهوى والميل الشهواني ، فانه ليس الغالب معه وجود المعتقد ، وان كان الغالب معه وقوع الاعتقاد . بل ان فرضنا انه يستلزم الاعتقاد . وقولنا : وانه لا يستلزم عقلاً ، احتراز عن الدليل ، سواء علم كونه على الوجه الذي يدل ، أو ظن ، أو اعتقد ، أو لم يصدق به أصلاً .

وفي الاول يحصل العلم بالنتيجة ، وفي الثاني الظن ، لكن امارته امارة الظن الاول ، وفي الثالث الاعتقاد ، وفي الرابع لا يحصل تصديق بها أصلاً . ولو اكنفي عن هذا القيد سابقه كان ممكناً ، لان الغالب يشعر بتحقيق مغلوب .

وقولنا من حيث انه كذلك احتراز عما يصلح ، لكونه امارة بالنسبة الى من لم يعلم تحققه أو كونه مستتباً لما هو امارة له في الغالب ، أو اعتقاد استلزامه له عقلاً ، فانه ليس امارة ولا شبهة ، بالنسبة الى الاولين ، وهو شبهة بالنسبة الى الاخير . والمنطقيون يجعلون ذات الامارة ، مجموع قضايا ادالة على تحقق القيود التي اعتبرناها في الامارة قبل الحيثية ، وقولنا : زيد يطوف بالليل ، والغالب دون اللازم في الطائف بالليل انه سارق . فمفهوم الامارة ، أي حدها عندهم ، قول مؤلف من قضايا متى سلمت غلب عنها قول آخر ، ولا يستلزمه عقلاً ، من

حيث انه كذلك . وليعلم ان قول من يحكم بالظن والاجتهاد ، بان السلام واجب في الصلاة ، وكل واجب فيها فتركه فيها مبطل لها ، ليس بامارة عند المنطقيين لكون ترك السلام مبطلا لها ، بل هو دليل لانه يصدق عليه حد الدليل عندهم لزيادة قيد (متى سلمت) في الحد عندهم .

وليس امارة له عند الاصوليين أيضاً ، بل الامارة المجموع المركب من امارة الصغرى ، و امارة الكبرى ، ان اقتضى الظن بالنتيجة بتوسطهما . والا فلا ظن ولا امارة هنا . بيان ذلك ان الظن بالصغرى والكبرى ، المترتبتين على الشكل الاول ، لا يستلزم عقلا الظن بالنتيجة ، لجواز أن يكون كل واحد من الظنين في الضعف بحيث لا يورثان الظن بالنتيجة . ولنبيين ذلك بوجهه ، هو أن الصغرى لو كانت مظنونة بأضعف الظنون ، بحيث لا يمكن أضعف منه ، وكانت الكبرى معلومة قطعاً كان الظن بالنتيجة ، كالظن بالصغرى في القوة .

ولا شك انه كلما تطرق الضعف في الاعتقاد ، باحدى المقدمتين ، مع بقاء الاخرى على ما كانت عليه ، تطرق الضعف بالنتيجة . فاذا كانت الكبرى في الصورة المذكورة ظنية لم تكن النتيجة مظنونة ، اذ لا يمكن الاضعف من الاضعف المذكور .

ولو قال قائل : ان الظن في قوته قابل للقسمة الى غير النهاية ، فلا يوجد أضعف بحيث لا يمكن أضعف منه .

قلنا : أولاً : انه مكابرة .

وثانياً : ان انجري الكلام في أضعف ما تحقق بالفعل في أحد الازمنة الثلاثة ، و فيه انه لا يتعلق بمقدمة الاحين كون الاخرى معلومة ، وهو بحيث لو تعلق بها مع كون الاخرى مظنونة ، لوجد أضعف منه .

وثالثاً : ان المقصود القدح فيما قيل من أن قولنا (فلان يطوف بالليل ،

وكل من يطوف بالليل فهو سارق (امارة يستلزم الظن به ، الظن بالنتيجة قطعاً ويكفي الاحتمال . ولا يخفى ان الظن في كبرى هذا المثال غير متحقق فيمن يظن بالسرقة لامارة الطواف بالليل . بل العلم بكذبها حاصل له . ولا ينافي ذلك علمه ، بأن الغالب في الطائف بالليل انه سارق . فالاولى جعل الامارة ما قلناه ، واستلزام الظن بالملزوم للظن باللازم كلياً ممنوع كما سيبيح في (فصل في أن الاخبار قد يحصل عندها العلم).

ثم لو فرضنا ان الظن بهما مستلزم للظن بالنتيجة ، فليس النظر فيهما مستلزماً له كما يظهر مما حررنا سابقاً ، لان الظن بهما خارج عن حقيقة النظر ، وليس من جنسه ولا لازماً له . ولذا قد ينظر جماعة في امارة واحدة ، من جهة واحدة بدون تفاوت فيما يرجع الى النظر ، ويحصل لاحدهم الظن دون الاخرين . كما ذكره المصنف .

قال سيدنا الاجل المرتضى رحمه الله تعالى في الذريعة : ويمضي في الكتب كثيراً ان حصول الظن عند النظر في الامارة ليس بموجب عن النظر كما نقوله في العلم الحاصل عند النظر في الدلالة بل يختاره الناظر في الامارة لامحالة لقوة الداعي ، وليس ذلك بواضح ، لانهم انما يعتمدون في ذلك على اختلاف الظنون من العقلاء والامارة واحدة ، وهذا يبطل باختلاف العقلاء في الاعتقادات ، والدلالة واحدة . فان ذكروا اختلال الشروط وعند تكاملها يجب العلم أمكن أن يقال مثل ذلك بعينه في النظر في الامارة . (انتهى)^(١).

وفيه : ان الفرق بين الدليل والامارة ، ان الدليل اذا نظر فيه من الوجه الذي يدل لم يكن انضمام أمر من الخارج اليه ، يصرف الناظر عن العلم بالمدلول ولا يحتاج استلزامه للعلم الى عدم المانع كما مر عند قول المصنف (والنظر في

الدليل السى آخره) لان تعارض القطعيين محال ، والامارة لاتصلح لمعارضة الدليل ، وهذا بخلاف الامارة ، لانها اذا علمت من الوجه الذي هي اماره ، ونظر فيها نظراً صحيحاً ، يمكن انظام أمر من الخارج اليه ، بصرف ما يترتب عليه ، عن الترتب عليه ، لان تعارض الامارتين ممكن ، فيحصل التوقف ، و اذا عارض الدليل الامارة غلب عليها فقول المصنف (من جهة واحدة) أي من الوجه الذي هي اماره عليها .

وقوله (فلا يحصل لجمعهم الظن) مبني على أن بعضهم يطلع على معارض لها ، اما مساو أو أقوى ، الا يرى انه ربما ينتفي الظن بعد حصوله بالامارة ، مع تذكر ما حصل عنه بخلاف العلم الحاصل بالدليل ، فلا يرد هذا الاعتراض على من يدعي أن النظر الصحيح في الدليل من الوجه الذي يدل مطلقاً موجب للعلم ، بخلاف النظر الصحيح بالامارة ، فانه ليس شيء منه موجباً للظن كما مر . ولا على من يدعي أن بعض النظر الصحيح في الدليل مولد للعلم ، بخلاف النظر الصحيح في الامارة ، فانه ليس شيء منه مولداً للظن نعم يرد هذا على من يحكم بان النظر الصحيح في الدليل مطلقاً مولد للعلم ، وذلك لتخلف التوليد عن النظر الصحيح في المدركات ، وعن النظر في الكبرى والصغرى الكسيتين بدون كسبهما كما مر .

ويرد أيضاً على من يدعي ان النظر الصحيح في الدليل من الوجه الذي يدل مطلقاً مولد للعلم ، ولا يكفي بالايجاب ، ويجعل الشرط في التوليد ما نقلناه عن المصنف ، وذلك لتخلف التوليد عن النظر في المدركات وان كان صحيحاً ، ومن الوجه الذي يدل .

ألا ترى ان الجماعة اذا نظرت في الدليل من الوجه الذي يدل حصل لجميعهم العلم ولم يحصل لبعضهم دون بعض وليس كذلك الظن .

فصل

في ذكر أقسام افعال المكلف (١)

أفعال المكلف (٢)

(١) قوله قدس سره (فصل في ذكر أقسام أفعال المكلف) سيكرر هذا الفصل لطول العهد عند الاحتياج اليه ، في الكلام في الافعال في (فصل في ذكر جملة من أحكام الافعال) ثم بعضه في (الكلام في الحظر والاباحة) وكان ذكره هنا في المباديء أي حادث بعد ذكره ثمة كما مر .

(٢) قوله (أفعال المكلف) هذا يشعر بأن المقصود بيان أقسام الحكم الشرعي دون العقلي، وحينئذ يراد بالمدح والذم ما يساوق الثواب والعقاب الاخرين فانه لا تخصيص للحكم العقلي بفعل المكلف لجريانه في أفعال الصبيان المراهقين ونحوهم . اللهم الا أن يقال التكليف شامل للتكليف العقلي أيضاً . ويؤيده أنه أخذ المصنف في حد القبيح في (فصل في ذكر جملة من أحكام الافعال) استحقاق الدم من العقلاء بل اكتفى به ثمة ، وفيه أنه مع كونه تكلفاً يخدمه ، ان الظاهر من العبارة حينئذ ، ولاسيما من اكتفائه ثمة ، تساوي النظائر في الاقسام ، وليس كذلك ، لان الواجب العقلي قد لا يكون واجباً شرعياً .

قال المصنف في آخر مبحث الوقت من تهذيب الاحكام : الوجوب على

إذا كان عالماً بها، أو متمكناً من العلم بها (١)

ضروب عندنا منها : ما يستحق بتركه العقاب ، ومنها ما يكون الاولى فعله ولا يستحق الاخلال به العقاب و ان كان يستحق به ضرب من اللوم والعتب (انتهى) (٢) .

وأيضاً سيحكم المصنف بعد اعادة هذا المبحث في (فصل في ذكر في أحكام الافعال) بانه لايجوز ان يقع شيء من القبح من الانبياء والرسل والائمة الحافظين للشرع ، ولا يصح هذا الا اذا خص القبيح بالقبيح الشرعى ، وجعل الكلام فيه لما مر من وقوع العتب على الانبياء عليهم السلام .

وأيضاً لا يتحقق فيها المباح كما مر بهانه في الفصل الاول عند قول المصنف (الخطاب أو ما كان طريقاً الخ) وفيه : ان مذهب المصنف تحقق المباح فيها، كما مر هناك مع ما فيه . والمتبادر لغة من فعل المكلف ما كان المكلف موجداً له ، سواء كان اختيارياً ، أو ايجابياً محضاً ، أو ايجابياً شبيهاً بالاختياري . كفعل احدنا للداعي الموجب ، بكسر الجيم ، واطلاق الفعل على نحو الموت أو نحو مات في (مات زيد) مجرد اصطلاح من النحويين ، ولا ينافي ذلك كون الاسناد في (مات زيد) حقيقة لغة .

ولو خص الفعل بما كان مقدوراً كما ذكره المصنف في (فصل في ذكر جملة من أحكام الافعال) كان ذكر الشروط الثلاثة لغواً ، ويظهر بذلك انه ليس المقصود باضافة الافعال الى المكلف ، أفعاله من حيث أنه مكلف .

(١) قوله (اذا كان عالماً بها، أو متمكناً من العلم بها) أي بجهاتها التي تعلم بها الاحكام الواصلية . واعلم ان ظاهر كلام المصنف هنا عدم تمييزه بين الاحكام

(٢) التهذيب ٢ : ٤١ ، آخر حديث (١٣٢) .

وهو غير ساه عنها (١) ، ولا ملجأ اليها (٢)

الواصلية والواقعية ويؤيده حكمه بعدم جواز الاجماع ، وقد اعترض عليه ثمة المحقق الحلبي في رسالته في الاصول بما حاصله ذلك . وأيضاً ظاهره عدم تمييزه بين الاحكام العقلية والشرعية ، وقد بينا التمييزين في الحاشية الاولى . (١) قوله (وهو غير ساه عنها) المراد ان المسهو عنه لا تكليف فيه من حيث هو مسهو عنه لا أنه قبيح . ولا ينافي ذلك كون التكليف حاصلًا في مباديء السهو كما في ظاهر قوله تعالى : «فويل للمصلين * الذين هم عن صلاتهم ساهون» (٣) .

(٢) قوله (ولا ملجأ اليها) ليس المراد بالالقاء ما تجري فيه التقية ونحوها فانه قد يكون واجباً كما اشتهر من جواز أكل الميتة في المخمصة ، وقديكون محظوراً كما في ارتكاب الدم المعصوم ، بل المراد ما يكون فعل العبد معه صادراً عنه بالايجاب المحض ، أو تابعاً لداع موجب باعتبار مجامعته مع أمر خلقي ، أو نحوه حاصل من غير العبيد فيه يمنع المجموع من الترك ، فانه حينئذ فعل اضطراري شبيه بالاختياري ، وليس من شأنه أن يتصف بالحسن والقبح ، ولا يصح التكليف به . وذلك كما ان العاقل مادام عاقلاً يغمض عينه ، كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها من غير تخلف ، مع انه فعل له ، تابع لداعيه في الجملة ، حتى أنه قال بعضهم : أنه انما يغمضه بالاختيار ، وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالماً بضرر الترك ، لا ينافي الاختيار (انتهى) .

ولاشك ان عدم الالقاء شرط لانه لا فرق بين فعل الغير في حقنا ، وفعلنا الغير الاختياري . فاذا جوز اتصاف الثاني بشيء من أقسام الواقعي ، حتى

لاتخلو من أن تكون حسنة أو قبيحة (١)، وانما قلنا ذلك لان فعل

الاباحة ، فليجوز في الاول أيضاً وهو سفسطة .

فان قلت : أي سر في الفرق بين الجهل والسهو ، وبين الالغاء .

قلنا : سره جواز خطاب زيد في الوجوب بأن يقال : (افعل هذا الأأن تكون ملجأً فانه لا تكليف لك به ، وفي الاباحة هذا مباح لك ، أي ان شئت فعلت ، وان شئت أن تفعل الا ان تلجاء فانه لا تجري فيه الاباحة) وذلك لانه لا تنافي بين كون زيد ملجأً وفهمه الخطاب الاستثنائي ، وهذا بخلاف الجاهل و الساهي ، فانهما لا يصح خطابهما بالاستثناء للمنافاة بين الجهل والسهو ، وبين فهم الاستثناء المأخوذ بشرطهما ، أما الجهل فظاهر ، وأما السهو فباعتبار وقت تعلق الخطاب ، وتحقق فائدته وهو وقت الفعل ، فلا ينافي ذلك جواز فهمه قبل فعل المسهو عنه ، وهذا لا يجري في أصل الخطاب قبل الاستثناء ، فانه لم يوجد فيه شرط الجهل والسهو . فيجوز خطاب الجاهل والساهي به ، في ضمن خطاب عام يعلمه بعض المخاطبين ، بخلاف الخطاب الاستثنائي ، فانه لا يخاطب به الا غير العالم به ، من حيث انه غير عالم أو الساهي عنه من حيث انه ساه عنه . (١) قوله (لاتخلوا من أن تكون حسنة أو قبيحة) المحصر يدل على أن المكروه داخل في الحسن لكنه لم يذكره في أقسامه . واستدرك ذكره بعد ذلك لانه أخس أقسامه ، فكأنه ليس بحسن . والقريظة انه لم يحصر الحسن في الاقسام المذكورة له أولاً هنا ، وفي (فصل في ذكر جملة من أحكام الافعال) فالحسن ما لا يكون فاعله مستحقاً للذم . والمراد بـ (ما) المقسم ، والقبيح ما يستحق فاعله الذم ، فلا يرد ان هذا المحصر ينافي ما سيجيء بعيد هذا من أن المكروه ليس بقبيح .

الساهى والنائم لا يوصف بذلك (١) .

وقال قوم: يوصف بذلك اذا كان فيه جهة الحسن أو القبح (٢)

(١) قوله (لان فعل الساهي والنائم الخ) وكذا فعل الجاهل الغير المتمكن من العلم ، والظاهر انه انما لم يذكره لان القوم لم يخالفوا فيه ، والظاهر ان النائم مثال للملجاء فقط ، ويحتمل أن يكون مثالا للجاهل أيضاً فالخلاف فى الجميع .

(٢) قوله (اذا كان فيه جهة الحسن أو القبح) ان اراد بجهة الحسن أو القبح ما يكون معه الفعل حسناً أو قبيحاً ، فلاشك فى أن أفعال الجاهل الغير المقصر، والساهي، والملجاء فيها جهة الحسن أو القبح، بمعنى صفة الكمال أو النقصان ، ولافي أنه ليس فيهما جهة الحسن أو القبح ، بمعنى استحقاق التحسين أو التشريب الا تقديراً ، ولافي أن الجاهل والساهي حين الجهل و السهو مخاطبان بخطاب تكليفي ، ليس فيه استثناء حالهما بخلاف الملجاء كما مر .

فلاحسن أن يجعل فعل الاولين داخلا فى الحسن والقبح، بجعل الحسن والقبح على قسمين: (الاول) الواقعي (والثاني) الواصلي، وجعل فعلهما داخلا فى الاول دون الثاني كما مر مراراً بخلاف فعل الاخير، وان أراد بجهة الحسن أو القبح ما يقتضى الاتصاف بأحدهما، ان لم يمنع مانع فلاشك فى اتصاف أفعال الجاهل ، والساهي ، والملجأ بهما اذا لم يكن معه الجهل والسهو، و الالجاء لكانت حسنة أو قبيحة بمعنى استحقاق التحسين والتشريب، وانه ليس فيها استحقاق أحدهما بالفعل ، ويظهر بذلك ان العبارة المنقولة عن القوم غير منقحة .

فالحسن على ضربين: ضرب منه ليس له صفة زائدة على حسنه (١)
وذلك يوصف بأنه مباح (٢)

اللهم الا أن يكون (إذا) ظرفاً له (قال) ولا يكون من تنمة عبارة القوم، و
يكون اشارة الى اعتراض عليهم ، بناء على الاحتمال الثاني، وهذا النزاع
يشبه النزاع في مدلولات الالفاظ .

(١) قوله (ضرب منه ليس له صفة زائدة على حسنه) المتبادر منه كونه
في أقل مراتب المحسن ، وفيه أنه ينافي الحصر في الحسن والقبیح، وجعل
المكروه خارجاً عن القبيح كما سيذكره . ويحتمل أن يكون المراد عدم استحقاق
المدح على فعله وتركه، ويلزمه عدم استحقاق الذم على فعله وتركه .

(٢) قوله (وذلك يوصف بأنه مباح) قد مرّ سابقاً امتناع تحقق المباح
العقلي في حق الله تعالى للزوم العبث، وهو ممتنع في حق العباد أيضاً كذلك
لان العبث وان كان لا يذم العباد عليه مطلقاً بل اذا كان في حصوله مشقة ، فانه
لا يذم العباد عرفاً على تحريك أنملة بدون نفع، أو لحظة زائدة، ولو ذمهم ذام
على ذلك، لاستحق الذام الذم. لكن لاشك أن تركه أولى من فعله، فيمدح
تاركه. وان لم تكن فيه مشقة فيدخل في المكروه لافي المباح .

وامّا المباح الشرعي فلاشك في تحققه في حق العباد، وخلاف الكعبي^(٣)
ليس فيه، فانه انما توهم ان كل مباح باعتبار، واجب باعتبار آخر. وربما
نقل عنه انه قال: كل مباح مأمور به. واستدل عليه على ما قيل: بأن كل مباح

(٣) أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي كان رأس طائفة من المعتزلة
يقال لهم الكعبية ، وهو صاحب مقالات ، وله اختيارات في علم الكلام توفي سنة
(٥٣١٧) .

إذا دل فاعله على حسنه (١) ، و يوصف أيضاً في الشرع بأنه

ترك حرام وترك الحرام واجب، وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب .
ويمكن تقريره بأن كل مباح ترك حرام، أي سبب ترك حرام، بمعنى انه يتوقف عليه ترك حرام، وهو مستلزم له . اذ الامر بالقيام ، أو النهي عنه ترك للقدف. وتناول الطعام ترك القتل، ونحو ذلك. وكل ترك حرام، أي كل ما هو فرد حقيقة لترك الحرام ونفسه واجب. وهذا ينتج كل مباح يتوقف عليه واجب وهو سبب له ، فنحتاج أن نظم اليه قولنا: وكل ما يتوقف عليه الواجب وهو مقدور واجب، ولا سيما السبب المستلزم كما سيجيء،، وحينئذ ينتج كل مباح واجب. فهو مركب من قياسيين، والاول منهما قياس المساوات .
ويمكن تقريره يجعل المراد بترك الحرام في المقدمة الثانية، أيضاً ما هو سبب له. وحينئذ فالمقدمة الثالثة دليل على الكبرى. ويخذه الواو ، كما يخدش الاول لزوم استعمال لفظ واحد في القياس مرتين بمعنيين متغيرين. اللهم الا أن يقال: انه بمعنى واحد، لكن يقدر في الاول مضاف، والتقدير كل مباح علة ترك حرام أو سببه أو نحو ذلك. واختص التقدير به لظهور عدم صحته الا به بخلاف الثاني .

(١) قوله (إذا دل فاعله على حسنه) سيجيء في (فصل في ذكر جملة من أحكام الأفعال) انه للاحتراز عن فعل القديم تعالى العقاب بالعصاة، فانه بصفة المباح وليس بمباح وفيه :

اولاً: مامر من انه ليس بصفة المباح أيضاً .

وثانياً : انه لا حاجة اليه ، لعدم دخوله في مقسم القسم هنا . وهو فعل المكلف. اللهم الا أن يقال : ان المقصود هنا تقسيم الحسن مطلقاً ، وتعريف

حلال وطلق وغير ذلك (٢) .

أقسامه، وهو قيد القسم هنا لانفس القسم. وظاهر العبارة ان الجاهل المتمكن من العلم مدلول بالفعل، فالدلالة لاستلزام العلم بالمدلول عليه .

(١) قوله: (وغير ذلك) كالممكن والجائز وانهما كما يطلقان على المباح يطلقان على معان اخرى فان الامكان في اللغة : الاقدار والتمكين. والجواز في اللغة : النفوذ والمضي . ثم الامكان والجواز اطلاقاً على الاباحة وعلى أربعة معان اخرى .

فانهما قد يطلقان على رفع وجوب الطرف المقابل، ويسمى في الاكثر امكاناً عاماً، وقد يسمى جوازاً عاماً .

وقد يطلقان على رفع وجوب الطرفين ويسمى امكاناً خاصاً وجوازاً خاصاً .

وكل منهما اما بحسب نفس الامر ، ويسمى امكاناً وجوازاً واقعياً أو بحسب الذهن ، ويسمى امكاناً وجوازاً ذهنياً . وأكثر ما يطلق عليه التجويز الذهني فهذه أربعة معان، والوجوب المأخوذ في كل منها أعم من الوجوب شرعاً، ومن الوجوب عقلاً .

والوجوب عقلاً عندنا أعم من استحقاق الذم على الترك، ومن الوجوب بالذات الذي هو أحد المواد الثلاث أو أعم منه ، ومما بالغير . وليس المراد برفع الوجوب رفع القدر المشترك حتى يتخصص الجواز ، بل المراد المفهوم المردد بين رفع هذا الوجوب ورفع ذلك الوجوب، فيعم الامكان حسب تعميم الوجوب .

قيل: يطلق الجائز على المباح، وعلى ما لا يمتنع شرعاً أو عقلاً، وعلى ما

استوى الامران فيه، وعلى المشكوك فيه فيهما بالاعتبارين (انتهى).
ومقصوده ما ذكرنا الا في عدم تعميم الوجوب عقلا، المعبر عنه بالامتناع عقلا.

فالمعنى الاول: ما لا يمتنع، أي ما لا ضرورة في طرفه المقابل في نفس الامر شرعاً أو عقلا، وليس مراده بقوله (عقلا) ما يشمل عدم الحرج العقلي، لانه لا يتصور عنده حرج عقلي. نعم لو وقع هذا في كلام من يذهب الى التحسين والتقييح العقليين، لكان مراده الاعم. فان تعميم الجواز بحسب تعميم الوجوب كما مرّ آنفاً. بل مراده عدم الوجوب بالذات، الذي هو أحد المواد الثلاث، أو عدم الوجوب أعم من أن يكون الواجب بالذات أو بالغير بناءً على مذهب من يقول بانه يتصور الامكان بالغير المقابل للوجوب بالغير. والمعنى الثاني: ما استوى الامران فيه في نفس الامر، أي شرعاً أو عقلا، وليس الاستواء شرعاً هنا مخصوصاً بالمباح لان رفع ضرورة الطرفين شرعاً يتناول الندب والكرهية.

ألا ترى الى رفع ضرورة الطرفين عقلا، وانه لا ينافي الرجحان بالعلة، كما في جميع الممكنات العقلية الموجودة في الخارج، ثم ليس فعل الصبي مطلقاً مثلاً لما استوى طرفاه عقلا، ان فرضنا انه اريد به الاستواء في رفع الحرج العقلي، لانه قد يكون قبيحاً عقلا يؤنب عليه كما مرّ مراراً.

والمعنى الثالث: المشكوك فيه في الشرع أو العقل باعتبار عدم الامتناع أي ما جوز العقل وقوعه، ولم يمتنع عنده شرعاً أو عقلا. وهذه العبارة مبنية على ان الشك قد يطلق على ما يقابل العلم بالطرف المقابل، وهو ظاهر البطلان لان اليقيني لا يسمّى مشكوكاً فيه أصلاً.

والظنيّ انما يسمّى مشكوكاً فيه في قولهم في العلميات من العقلات

والضرب الاخر له صفة زائدة على حسنه وهو على ضربين :
أحدهما: أن يستحق المدح بفعله ، ولا يستحق الذم بتركه (١)

والنقليات وان غلب على الظن بعد فيه شك بالمعنى المقابل كما يدل عليه لفظه
بعد، فمعناه انه فيه بعد احتمال للعدم .

ولو قيل : معناه انه فيه بعد احتمال الوجود ، أو عدم الجزم بالعدم لعدم
سخافة وجنوناً ، وكذا الكلام في متساوي الطرفين عند الذهن والموهوم ،
فانه لا يطلق على شيء منهما المشكوك فيه بالمعنى المقابل للعلم بالطرف
المقابل .

والمعنى الرابع: المشكوك فيه في الشرع أو العقل باعتبار استواء الامرين
فيه، أي ماجوز العقل الطرفين واستويا عنده، بمعنى انه لم يكن لشيء منهما
ضرورة ووجوب في ذهنه شرعاً أو عقلاً. وهذه العبارة مبنية على ان الشك قد
يطلق على ما يقابل العلم بأحد الطرفين ، و المشهور اطلاقه على ما يقابل
التصديق بأحد الطرفين ، و كون المراد بالتساوي ، عدم تعلق التصديق بشيء
منهما ممكن لفظاً بعيد معنى بالنظر الى لفظ الجواز، فانه رفع الضرورة كما
مرّت الاشارة اليه .

والقرينة على ان الاول معنى واحد لامعنيان، باعتبار فردية لفظه، أو دون
الواو، ووحدة لفظه (على) فيه. والقرينة على ان الثالث والرابع ليس معنى
واحداً باعتبار القدر المشترك بينهما قوله بالاعتبارين بعد تكرار (على) في
الاول والثاني .

(١) قوله (ان يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه) قدمرّ ان
المراد بالمدح الثواب الاخروي ، وبالذم العقاب الاخروي ، فانه لولا ان

فيوصف بأنه مرغّب فيه ومندوب اليه ونفل وتطوع ، وهذا الضرب اذا تعدى الى الغير سمي بأنه احسان وانعام .

والضرب الثاني: هو ما يستحق الذم بتركه (١) وهو أيضاً على ضربين (أحدهما) : انه متى لم يفعله بعينه استحق الذم وذلك مثل رد الوديعة ، والصلوات المعينة المفروضة (٢) ، فيوصف بأنه واجب مضيق .

(والضرب الثاني) : هو ما اذا لم يفعله ولا مايقوم مقامه (٣)

المراد ذلك لكان استحقاق المدح على الفعل مستلزماً لاستحقاق الذم على الترك ، لان تفويت المنافع مذموم عقلاً .

(١) قوله (والضرب الثاني هو ما يستحق الذم بتركه) أي يستحق العقاب الاخرى بتركه كما مرّ . والمراد بتركه ما يشمل تركه بعينه ، وتركه وترك ما يقوم مقامه بقرينة التقسيم .

(٢) قوله (والصلوات المعينة المفروضة) المراد بها الصلوات المفروضة التي يتضيق وقتها ولم يبق من الوقت الامتداد فعلها .

(٣) قوله (ولا مايقوم مقامه) المشهور ان الواجب المخير فيه في الاصطلاح يشترط فيه كون التردد بينه وبين بذله في نفس الخطاب الشرعي التكليفي كما في الكفارات . وظاهر عبارة المصنف يدل على انه لا يشترط فيه ذلك ، فان الصلوات في الاوقات الموسعة لا تردّد فيه من الشارع .

فان قلت : التخيير فيها بين الصلاة والعزم على الفعل في ثاني الوقت ، كما ذهب اليه المصنف . والترديد فيه في حكم التردد في نفس الخطاب كما

استحق الذم فيوصف بانه واجب مخير فيه ، وذلك نحو الكفارات
في الشريعة ، واداء الصلوات في الاوقات المخير فيها ، وقضاء
الدين من أى درهم شاء ، وماشاكل ذلك .

ومن الواجب مايقوم فعل الغير فيه مقامه (١) . وذلك نحو
الجهاد والصلاة على الاموات ، ودفنهم وغسلهم ومواراتهم ،

سيجىء في (فصل الامر الموقت) وحينئذ فالمراد بالتخير في قوله (الاوقات
المخيرة فيها) التخير اللغوي لا الاصطلاحي .

قلت : لايجري مثل ذلك في مثال قضاء الدين من أي درهم شاء .

(١) قوله (ومن الواجب ما يقوم فعل الغير فيه مقامه) هذا يسمى بالواجب

الكفائي.

وظاهر عبارة المصنف ليس ضرباً ثالثاً لما يستحق الذم بتركه ، بل هو جار
في كل من الضربين المذكورين سابقاً ، وهذا انما يتم اذا قيل ان الواجب الكفائي
لايتصف بالوجوب الا مع العلم أو الظن بترك الباقي ، كما هو ظاهر حد
المصنف للواجب .

وحيئنذ اما مضيق ، واما موسّع ففعله مع الاخر أو بعده أو قبله ، عالمأ أو
ظاناً انه سيفعله الاخر نفل وتطوع . والمشهور ان السواجب الكفائي ضرب
ثالث للواجب ، فيفسر حينئذ بما يشمله .

وفائدة الخلاف في التفسير انما يظهر لو دل دليل على وجوب نية الوجه
أي نية الوجوب والندب في العبادات ، أو استحبابها وحينئذ ينبغي ان يفسر على
طبق اقتضاء الدليل ، وظاهر قيام فعل الغير مقامه ما ذهب اليه سيدنا الاجل المرتضى
من أن مجرد فعل الغير بدون نية قرينة يقوم مقام فعل المكلف في الكفائي .

فيوصف بانه فرض على الكفاية .

وأما القبيح فلا ينقسم انقسام الحسن ، بل هو قسم واحد ، وهو كل فعل يستحق فاعله الذم على بعض الوجوه (١) ويوصف في الشرع بانه محذور ومحرم . اذا دل فاعله عليه (٢) أو اعلمه (٣) . وفي الافعال ما يوصف بانه مكروه ، وان لم يكن قبيحاً (٤) ، وهو كل فعل كان الاولى تركه واجتنابه وان لم يكن قبيحاً يستحق بفعله الذم فيوصف بانه مكروه .

(١) قوله (على بعض الوجوه) على بنائه، أي من حيث ان معه وجهاً يوجب استحقاق الذم دون وجه آخر كلطمة اليتيم ظلماً لاتأديباً تأمل ، فهذا بمنزلة قيد الحيشية في التعريف ، ولو كان المراد اذا لم يكن ساهياً ولاملجاءً كان الاولى اسقاط هذا القيد، لانه يصدق التعريف حينئذ على فعل الساهي والملجأ، مع أن أول الفصل يدل على خروجهما عن القبيح والحسن .

(٢) قوله (اذا دل فاعله عليه) بصيغة مجهول باب نصر، وهذا في صورة علم الفاعل علماً مكتسباً .

(٣) قوله (أو أعلمه) بصيغة مجهول باب الافعال ، وهذا في صورة علم الفاعل علماً ضرورياً ، وقد مر تقسيم العلم الى المكتسب والضروري وحدهما والمقصودان الظلم مثلاً قبيح من الله تعالى ، ولا يقال محرم عليه ولا محذور .

(٤) قوله (وفي الافعال ما يوصف بانه مكروه وان لم يكن قبيحاً) فيه ان حصر الافعال حينئذ في الحسن والقبيح مع حصر الحسن في الاقسام المذكورة محل تأمل ، ويمكن أن يجاب بأن حصر الحسن في الاقسام المذكورة سابقاً

وفى افعال الشريعة ما يوجب على غير فاعلها حكماً (١) كفعل
الطفل والمجنون وما أشبههما ، فانه يلزم المكلف أن يأخذ من مال
الطفل والمجنون عوض ما أتلفه ، ويرده على صاحبه ، ويأخذ
الزكاة مما يجب فيه من جملة ماله (٢) عند من قال بذلك .

وفى الافعال ما يوجب على فاعلها أحكاماً (٣) وذلك على أقسام
منها: قولهم أن الصلاة باطلة فمعناه انه يجب عليه اعادتها وقولهم:
ان الشهادة باطلة، انه لا يجوز للحاكم تنفيذ الحكم عندها (٤) واذا
قالوا: انها صحيحة معناه انه يجوز تنفيذ الحكم عندها .

وقول من قال : ان الوضوء بالماء المغصوب غير جائز انه
يجب عليه اعادته ثانياً بماء مطلق، وعند من قال: انه جائز معناه انه

غير مراد ، وانما لم يذكر المكروه فيه ، مع انه من أقسامه ، لانه أخس أقسامه
فكأنه ليس بحسن .

(١) قوله (على غير فاعلها حكماً) الاولى: تذكير الضمير، والمراد بالحكم
الحكم الشرعي المنقسم الى الاقسام المذكورة قبل ذلك .

(٢) قوله (من جملة ماله) أي ماله المكتسب له ينطبق المثال .

(٣) قوله (ما يوجب على فاعلها أحكاماً) الاولى فاعله حكماً .

(٤) قوله (انه لا يجوز للحاكم الخ) هذا المثال انما ينطبق لو اريد بنفي

الجواز للحاكم تنفيذ الحكم وجوب اعادة الشاهد الشهادة ، وبجواز التنفيذ
نفي وجوب الاعادة الراجع هنا الى الاباحة .

وقع موقع الصحيح (١) وقولهم : ان البيع صحيح معناه ان التملك وقع به (٢) وقولهم : انه فاسد بخلاف ذلك وانه لا يصح التملك به ولا استباحة التصرف به (٣) وهذه الالفاظ (٤) اذا تؤملت يرجع معناها الى ما قدمناه من الاقسام (٥) غير ان لها فوائد في الشريعة (٦) تكشف عن أسباب أحكامها ، فهذه الجملة كافية في هذا الفصل .
واذ قد بينا ما أردناه من حقيقة العلم ، والنظر ، والدليل ، وصفة الناظر ، وغير ذلك ، وحقيقة الافعال (٧) فلا بد من أن نبين حقيقة الكلام ، وشرح أقسامه ، وما ينقسم اليه من حقيقة أو مجاز .

(١) قوله (وقع موقع الصحيح) انما لم يصرح بالحكم لانه قد يكون الاعادة حراماً ، وقد يكون مندوباً .

(٢) قوله (ان التملك وقع به) أي يحرم تصرف البايع فيه بعد ذلك .

(٣) قوله (وانه لا يصح التملك به الخ) انما ينطبق مثالا لو اريد اباحه تصرف البايع فيه أو جعل البيع أعم من الاشتراء .

(٤) قوله (وهذه الالفاظ) أي الصحة والبطالان وأمثالهما .

(٥) قوله (ما قدمناه من الاقسام) أي اقسام الحكم ، من الحرمة والوجوب وغيرهما .

(٦) قوله (غير أن الخ) مثلاً بطلان الصلاة كما ان معناه وجوب الاعادة ففائدته ان سبب الوجوب انما هو وقوع الاول ، لاعلى الوجه المطلوب ، و قس عليه الباقي .

(٧) قوله (وحقيقة الافعال) أي وحقيقة أقسام الافعال .

ثم نبين الاسماء اللغوية، والعرفية، والشرعية وكيفية ترتيبها (١)
 فاذا فعلنا ذلك بينا صفات من يصح أن يستدل بخطابه ومن لا
 يصح (٢) .

ثم نشرع فيما ذكرناه من ترتيب الاصول على ما قدمنا القول
 فيه ان شاء الله تعالى .

فصل

في حقيقة الكلام وبيان أقسامه

وجملة من أحكامه وترتيب الاسماء (٣)

حقيقة الكلام ما انتظم من حرفين فصاعداً من هذه الحروف

(١) قوله (و كيفية ترتيبها) أي بيان ان الحمل على أيها أولى مع الاجتماع
 في لفظ واحد.

(٢) قوله (بيننا صفات الخ) هذا البيان لا بطل قول من قال: ان شيئاً من
 الخطاب لا يفيد العلم بالمراد ، بل انما يفيد الظن فما يحصل بالدليل العقلي
 المحض أو بالرياضة أقوى ، وانفع مما يحصل بالخطاب المتلقى عن الانبياء
 عليهم السلام، وهذا القول الحاد .

(٣) قوله قدس سره (فصل في حقيقة الكلام وبيان أقسامه وجملة من أحكامه
 وترتيب الاسماء) هذا الفصل الرابع من فصول الكتاب ، وهو لبيان المبادئ
 اللغوية لفرن اصول الفقه .

المعقولة اذا وقع (١) ممن يصح منه ، أو من قبيله (٢) الافادة وهو على ضربين: مهمل ومفيد. فالمهمل: هو الذي لم يوضع ليفيد في اللغة شيئاً (٣) .

والمفيد على ضربين، ضرب منهما له معنأً صحيح (٤) وان

(١) قوله (اذا وقع) هذا الاخراج ما انتظم من حرفين اذا صدر عن الطير مثلاً.

(٢) قوله (أو من قبيله) انما ذكره ليدخل نحو كلام النائم حال نومه .
(٣) قوله (ليفيد في اللغة) يدخل في المهمل الالفاظ المخترعة المستحدثة سوى الاعلام، فانها موضوعة في اللغة وضعاً نوعياً لتجوز الواضع استعمالها في اللغة ، و ان كانت من موضوعات العجم للضرورة المحوجة الى اعتبار نوعها .

واما المعرب نحو (سجيل) فان اريد باللغة التي يقع عليها التخاطب فداخل في المهمل والافخارج . اللهم الا أن يقال : بتجوز نوعه كالعلم ولا يقتصر في التجوز على الفاظ خاصة متلقة من الواضع ، فلا يخرج على الاول أيضاً ثم الظاهر اعتبار قيد الحيثية كما هو مراد في أكثر التعريفات فنحو رجل مفيد بالنسبة الى معناه مهمل بالنسبة الى جدار .

(١) قوله : (له معنى صحيح الخ) أي له معنى اذا استعمل فيه اللفظ كان حقيقة في اصطلاح التخاطب ، وان كان اللفظ لا يفيد هذا المعنى فيما وضع له أي في اللغة ، وفيه مسامحة . والمراد انه ليس معنى لغوياً له نحو أسماء الالقب فانها منقولة الى العلمية وهي غير مفادة منه في اللغة وكذا غير الالقب من المنقولات العرفية والشرعية .

كان لا يفيد فيما وضع له (١) وذلك نحو أسماء الالقاب وغيرها.
والضرب الثاني: يفيد فيما وضع له وهو على ضربين (٢) حقيقة و
مجاز .

فحد الحقيقة ما أفيد به ما وضع في اللغة ، ومن حقه أن يكون
لفظه منتظماً لمعناه من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل الى غير
موضعه (٣) وذلك مثل قوله تعالى: (٤) «ولا تقتلوا النفس التي حرم

(١) قوله (يفيد فيما وضع له) أي له معنى صحيح كان يفيد فيما وضع له
في اللغة .

(٢) قوله (وهو على ضربين الخ) هذا يدل على ان المنقولات العرفية
والشرعية ليست بحقائق ولا مجازات .

(٣) قوله (من غير زيادة ولا نقصان الخ) فيه دلالة على أن الحقيقة والمجاز
كما يتحققان في المفردات يتحققان في المركبات . ففي نحو (وسئل القرية)^(٥)
اسأل مستعملة في معناها الحقيقي ، والقرية مستعملة في معناها الحقيقي وبتقدير
الاهل صار المجموع مستعملاً في غير ما وضع له وهو معنى (اسأل أهل القرية).
فان قلت : هل نحو (ضرب) أو (زيد ضرب) من هذا القبيل باعتبار تقدير
الضمير .

قلت : لا ، فان المقدرا اذا كان محذوفاً كان الكلام مجازاً بالنقصان ، ولا حذف
ولانقصان فيهما والتقدير انما هولرعاية ظاهر قوانين النحو كما قالوا في اعتبار
الذات في المشتقات .

(٤) قوله (وذلك مثل قوله تعالى) يحتمل ان يقال بأنه مجازاً بالنقصان لان معناه

الله الا بالحق» (١) الى ما شاكل ذلك من الحقائق .
 وأما المجاز (٢) فهو ما افيد به ما لم يوضع له في اللغة ، ومن
 حقه أن يكون لفظه لا ينتظم معناه ، اما بزيادة ، أو نقصان ، أو بوضعه
 في غير موضعه ، والمجاز الذي دخلته الزيادة نحو قوله تعالى : «ليس
 كمثله شيء» لان معناه ليس مثله شيء (٣) ، فالكاف زائدة .

حرمها الله بناء على أن يكون المراد بالتحريم جعل الشيء ذا حرمة ، نحو (عند
 بيتك المحرم) (٤) أو معناه حرم قتلها بناء على أن يكون المراد بالتحريم الحظر
 والاستثناء ، على الاول متصل ، وعلى الثاني منقطع .

(٢) قوله (واما المجاز الخ) فيدخل في هذا التعريف المجاز العقلي واللغوي
 المشهور تعريفهما .

(٣) قوله (لان معناه ليس مثله شيء) فيه مناقشة لانه انما يقال : ليس مثله
 شيء في المعروف بشخصه أو بذاته ، ويراد نفي الشريك له في ذاته أو أخص
 صفاته . وأما ما لم يعرف الا بأخص صفاته كصانع شيء بقول كـن ، فانما يقال
 فيه ليس كمثله شيء ، ويراد به (المثل) أخص صفاته ، ويراد به (الكاف) الشبيه
 بماله هذه الصفة للاشعار بأنه غير معروف بشخصه ولا بذاته فليست (الكاف)
 زائدة .

قال ابن هشام (٥) في مغني اللبيب في معاني الكاف [والخامس التوكيد

(١) الانعام : ١٥١

(٤) ابراهيم : ٣٧

(٥) ابو محمد ، جمال الدين ، عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن هشام

الانصارى ، الحنبلى تفقه للشافعى ثم تحنبل ولد سنة (٧٠٨ هـ) وتوفى سنة (٧٦١ هـ) .

والمجاز بالنقصان نحو قوله تعالى : « وسئل القرية » (١) « و(اسئل) العير » (٢) لان معناه واسئل أهل القرية وأهل العير ، فحذف ذلك

وهي الزائدة نحو (ليس كمثله شيء) قال الاكثرون التقدير ليس شيء مثله اذ لو لم تقدر زائدة صار المعنى : ليس شيء مثل مثله ، فيلزم المحال ، وهواثبات المثل وانما زيدت لتوكيد نفي المثل لان زيادة الحرف بمنزلة اعادة الجملة ثانياً قاله ابن جنى (٣) ولانهم اذا بالغوا في نفي الفعل عن أحد قالوا (مثلك لا يفعل كذا) ومرادهم انما هو النفي عن ذاته ولكنهم اذا نفوه عن هو على أخص أوصافه فقد نفوه عنه .

وقيل : الكاف في الآية غير زائدة ثم اختلف فقيل : الزائد (مثل) كما زيدت في (فان آمنوا بمثل ما آمنتم به) (٤) قالوا : وانما زيدت هنا لتفصل الكاف من الضمير (انتهى) (٥) .

ثم قال : [وفي الآية الاولى قول ثالث : وهو أن (الكاف) و(مثلا) لازائد منهما ثم اختلف فقيل : مثل بمعنى الذات وقيل : بمعنى الصفة ، وقيل : الكاف اسم مؤكد بـ (مثل)] (٦) .

(٢) قوله (واسال العير) العير - بالكسر - الابل التي تحمل الميرة ، أي

(٢٥١) يوسف : ٨٢

(٣) عثمان بن جنى . بسكون الياء معرب كنى أبو الفتح النحوى . قال السيوطى فى بنية الوعاة : ٣٢٢ : من أحذق أهل الادب وأعلمهم بالنحو والتصريف . وعلمه بالتصريف أقوى وأكمل من علمه بالنحو . توفى سنة (٣٩٢ هـ)

(٤) البقرة : ١٣٧

(٦٥٥) معنى اللبيب : ١٧٩ - ١٨٠

اختصاراً ومجازاً ونحو قوله تعالى: «الى ربها ناظرة» (١) على تأويل من قال. الى ثواب ربها ناظرة، «وجاء ربك» (٢) لان معناه وجاء أمر ربك وما أشبه ذلك .

والمجاز الثالث نحو قوله تعالى: «وأضلهم السامري» (٣) فنسبة اليه من حيث دعاهم وان كانوا هم ضلوا في الحقيقة ، لانه فعل فيهم الضلال. ويجب حمل الحقيقة على ظاهرها ، ولا يتوقع في ذلك دليل يدل على ذلك، والمجاز لا يجوز حمله عليه الا ان يدل دليل على كونه مجازاً .

والحقيقة اذا عقل فائدتها (٤) ، فيجب حملها على ما عقل من

الطعام الذي يمتاره الانسان ، ويجلبه من بلد الى بلد .

(٤) قوله (والحقيقة اذا عقل فائدتها) المراد بالفائدة مجموع الوصف المعتبر في استعمال أهل اللغة له لا مجموع ما وضع له ، سواء كان وصفاً أوزاتاً ، والا فلامعنى لاستثناء نحو الخل ، والبلق وانما ذكر الفائدة مع انه لو ذكر مجموع ما وضع له لما احتاج الى الاستثناء المذكور تلميحاً الى أن خصوصية الذات غير معتبرة في اكثر الالفاظ وهي المشقات وما يجري مجراها .

والاظهر ان العدول ، لان هذا لا يتحقق في المجاز ، انما المتحقق فيه الفائدة . مثلاً ما استعمل فيه الاسد مجازاً الرجل الشجاع ، وفائده هي كون

(١) القيامة : ٢٣

(٢) الفجر : ٢٢ .

(٣) طه : ٨٥

المعنى ذاعلاقة بالموضوع له ، بدون اعتبار خصوصية الموضوع له، ولا خصوصية العلاقة . فانهما لم يعتبرا فى مصحح استعمال أهل اللغة ومقتضيه . ولا ينافي هذا كون الاستعمال السابق الصادر من أهل اللغة معتبراً فى صحة استعمالنا كما سيجيء .

وكذا ما وضع له الضارب ، ما قام به الضرب وفائدته ما قام به المصدر بدون خصوصية المصدر. فعدم اطلاق السخي على الله تعالى لو كان لعدم المقتضي لدل على عدم اطراد الضارب الموضوع وضعاً نوعياً فى فائدته . وكذا عدم اطلاق النخلة على طويل غير الانسان ، يدل على عدم اطراد الاسد فى فائدته تدبر . فاندفع ما قيل: من ان عدم الاطراد ان يستعمل لفظ فى محل لوجود معنى ولا يستعمل ذلك اللفظ فى محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه ، لان الايستعمل نظيره فيه (انتهى) .

وحاصل الفرق بين الحقيقة والمجاز فى عدم الاطراد ، ان عدم اطراد الحقيقة انما يكون لوجود المانع، وعدم اطراد المجاز قد يكون لعدم المقتضي فان مقتضى الاستعمال المجازي هو العلاقة مع استعمال أهل اللغة، وهذا مبني على وجوب النقل فى أحاد المجازات كما يدل عليه قوله (وينبغي أن يقر حيث استعمل الخ) .

والظاهر انهما مبنيان على عدم كون المجاز موضوعاً بالوضع النوعي، فان الواضع لو وضع كل لفظ لمعناه، ووضع له لعله علاقة بمعناه، وشرط أن لا يكون الاستعمال فيه الامع ملاحظة العلاقة ، ونصب القرينة لما وجب النقل فى احاد المجازات وكانت مطردة فيما ليس له مانع وسيجيء فى هذا الفصل تحقيق كون عدم الاطراد علامة للمجازية .

فائدها أين وجدت ولا يخص به موضع دون آخر ويترد ذلك فيها
 الا لما نعت من سمع (١) أو عرف (٢) أو غير ذلك، الا أن يكون وضعه
 ليفيد في معنى جنس دون جنس ، فحينئذ يجب أن يخص ذلك
 الجنس به نحو قولهم: خل (٣) انه يفيد الحموضة في جنس مخصوص
 وقولهم: بلق، يفيد اجتماع اللونين في جنس دون جنس .
 وعلى هذا المعنى يقال ان الحقائق يقاس عليها . واما المجاز
 فلا يقاس عليه، وينبغي أن يقر حيث استعمل، ولذلك لا يقال: سل
 الحمير، ويراد مال الكها كما قيل: سل القرية، واريد أهلها ، لان ذلك
 لم يتعارف فيه .

(١) قوله (من سمع) المراد به نص من الواضع أو أهل اللغة كما في
 اطلاق الرحمن على غير الله تعالى ، والمراد ورود الشرع بالمنع كما في
 اطلاق السخي على الله بناء على كون أسمائه تعالى توقيفية، أو المراد بالسمع
 عرف الشرع ، كما في لفظ الصلاة . ويؤيده ما سيذكره في بحث جعل عدم
 الاطراد علامة للمجازية .

(٢) قوله (أو عرف) المراد العرف العام الناقل للفظ عما وضع له الى
 معنى آخر كما في لفظة الدابة . والمراد بغير ذلك العرف الخاص، أو المراد
 بالعرف الاعم من الخاص والعام ، وبغير ذلك قبح الاستعمال لعارض ،
 كالخطاب للملوك بمساويك جمعاً للمساوك ونحو ذلك .

(٣) قوله: (نحو قولهم خل) الخل ما يتخذ من العنب أو التمر أو نحوهما
 من الحامض، ولا يطلق على الاجاص مثلاً. والبلق سواد والبياض في الفرس.

والحقيقة لا يمتنع أن يقل استعمالها (١) فتصير كالمجاز مثل قولنا: الصلاة في الدعاء وغير ذلك. وكذلك لا يمتنع في المجاز أن يكثر استعماله فيصير حقيقة في العرف نحو قولنا: الغائط في الحدث المخصوص وقولنا: دابة في الحيوان المخصوص . وما هذا حكمه حكم له بحكم الحقيقة .

والمفيد من الكلام لا يكون الاجملة من اسم واسم، أو فعل واسم. وما عداهما لا يفيد الابتقدير واحد من القسمين فيه ولاجل ذلك قلنا يازيد في النداء انما يفيد لان معنى (يا) ادعو فصار معنى هذا الحرف معنى الفعل فلاجل ذلك أفاد، فينقسم ذلك الى أقسام الى الامر وما معناه (٢) معنى الامر من السؤال والطلب والدعاء والى

(١) قوله : (والحقيقة لا يمتنع أن يقل الخ) ظاهره ان قلة استعمال الحقيقة بالنسبة الى المجاز ، وكثرته بالنسبة اليها يصير الحقيقة مجازاً . والمجاز حقيقة وهو محل بحث ، لان مجرد الكثرة لا يصير المجاز مستغنياً في الاستعمال عن ملاحظة العلاقة . نعم قد يبلغ الكثرة والقلة الى هذا الحد ، وكان مراد المصنف بالقلة والكثرة اما هذا الحد أو المطلق ، ويجعل الفاء في (فيصير) للتعقيب لا للتفريع .

(٢) قوله (الى الامر وما معناه الخ) سيجىء في (فصل في ذكر حقيقة الامر) ان هذه الصيغة التي هي قول القائل : (افعل) وضعها أهل اللغة لاستدعاء الفعل . وخالفوا بين معانيها باعتبار الرتبة فسموها اذا كان القائل فوق المقول له أمراً ، واذا كان دونه سؤالاً وطلباً ودعاءً ، ولم يذكر هنا ولائمة الالتماس

النهي والى الخبر. ويدخل في ذلك الجحود(١)، والقسم، والامثال والتشبيه وماشاكله والاستخبار والاستفهام والتمنى والترجى شبهة بالاخبار، هذا ما قسمه أهل اللغة وطول كثير من الفقهاء في اقسام الكلام .

وقال قوم: الاصل في ذلك كله الخبر لان الامر معناه معنى الخبر ، لان معناه اريد منك أن تفعل وذلك خبر ، والنهي معناه اكره منك الفعل وذلك أيضاً خبر، وكذلك القول في سائر الاقسام.

وهو فيما كان القائل مساوياً للمقول له في الرتبة ، وارجاع ضمير دونه الى الفوق ، وجعل الطلب بمعنى الالتماس بعيد .

(١) قوله : (ويدخل في ذلك الجحود) أي يدخل في الخبر النفي ، نحو ما ضرب زيد . و القسم أي الجملة المجاب بها القسم ، نحو (لا فعلن كذا) في قوله (والله لا فعلن كذا) أو الامثال جمع (مثل) بفتحتين ، وهو تشبيه هيئة منتزعة من جملة بهيئة اخرى مثلها ، واستعمال الجملة المشبهة بها في المشبهة نحو (كل الصيد في جانب الفرا) والتشبيه ، نحو (زيد كالاسد) وماشاكل ما ذكر مما يدل على أوصاف الخبر نحو المطابقة والجناس وغير ذلك مما هو مذکور في فن العربية ، والاستخبار والاستفهام بمعنى واحد ، وهو التمني و الترجي انشآت شبيهة بالاخبار ، لان أدواتها تدخل على الجمل الخبرية ، و تفيد معانيها ، ولم يذكر نفس القسم ، نحو (والله) ولنداء نحو (يازيد) لعدم صراحتهما في كونهما جملة كما مر في النداء وفي النسخ هنا ، والى الاستخبار والظاهر ان لفظه (الى) من زيادة الكتاب ، والعلم عند الله .

والاسامي المفيدة على ضربين: (١) اما أن تكون مفيدة لعين واحدة، أو تفيد أكثر من ذلك. فمأفاد الفائدة في عين واحدة، فهو أسماء الاجناس. ومأفاد أكثر من ذلك على ضربين:

أحدهما: نحوقولنا: لون، فانه لا يفيد في عين واحدة، بل يفيد في أعيان فائدة واحدة.

والضرب الثاني: يفيد معاني مختلفة، وهو جميع الاسماء المشتركة، نحوقولنا: قرؤ، وجون، وعين، وغير ذلك. وفي الناس من دفع ذلك وقال: ليس في اللغة اسم واحد لمعنيين مختلفين، وهذا خلاف حادث لا يلتفت اليه، لان الظاهر من مذهب أهل اللغة خلافه.

ويدخل على الجمل حروف تغير معانيها وتحدث فيها فوائد لم تكن قبل ذلك وهي كثيرة، قد ذكرها أهل اللغة، ولانحتاج الى ذكر جميعها، ونحن نذكر منها ماله تعلق بهذا الباب.

فمنها: (الواو) فذهب قوم الى انها توجب الترتيب، وهو المحكى

(١) قوله: (والاسامي المفيدة علي ضربين الخ) ظاهره الحصر، وفيه ما فيه لخروج نحو (زيد، والذي، وهذا) ونحوها فانها لاتسمى أسماء أجناس، وسيجيء في (فصل في ذكر الفاظ الجمع والجنس) مآظمه ان المشتقات أيضاً خارجة عن أسماء الاجناس، والمشهور ان اسم الجنس ما وضع للحقيقة ملغى فيه اعتبار الفردية والتعدد، وهو غالب فيما يفرق بينه وبين واحده بالتاء، كتمر

عن الفراء (١) وأبي عبيدة (٢) ، واحتج كثير من الفقهاء به (٣) و الصحيح انها لا تفيد الترتيب بمقتضى اللغة (٤) .

وتمر ، وعكسه كمأة ، وجناة ، كما في شرح ألفية ابن مالك لابن مصنفها (٥) في بحث الجمع المذكور السالم (٦) .

(٣) قوله (واحتج كثير من الفقهاء به) أي بكونه محكياً عن الفراء ، وأبي عبيدة على انها للترتيب ، أو بكونها للترتيب على الاحكام الشرعية المتفرعة عليه .

(٤) قوله (والصحيح انها لا تفيد الترتيب الخ) في مغني اللبيب :

(الواو المفردة) انتهى مجموع ما ذكر من أقسامها الى أحد عشر :

(١) أبوزكريا، يحيى بن زياد بن عبدالله بن مروان الديلمي، المعروف بالفراء. قيل له الفراء لانه كان يقرى الكلام. كان أعلم الكوفيين بالنحو بعد الكسائي. مات بطريق مكة سنة (٥٢٠٧هـ) .

(٢) أبو عبيدة، معمر بن المثنى اللغوى البصرى ، مولى بنى تيم ، تيم قريش. وهو أول من صنف غريب الحديث، أخذ عنه أبو عبيد القاسم بن سلام . ولد سنة (١١٢هـ) . ومات سنة (٢٠٨هـ) . وقيل غير ذلك .

(٥) الالفية لجمال الدين ، أبي عبدالله ، محمد بن عبدالله بن عبدالله بن مالك الطائى الشافعى، النحوى امام النحاة، وحافظ اللغة. ولد سنة (٦٠٠هـ) أو (٦٠١هـ) وتوفى سنة (٦٧٢هـ) .

وشرحها لابنه محمد بن محمد بن عبدالله بن عبدالله بن مالك، بدرالدين، الدمشقى . الشافعى، النحوى. مات بدمشق سنة (٦٨٦هـ) .

(٦) شرح الالفية : ٣٠٠ - ٣٠٢

الاول : العاطفة ، ومعناها مطلق الجمع ، فتعطف الشيء على مصاحبه نحو «فانجيناه وأصحاب السفينة»^(١) وعلى سابقه نحو «ولقد أرسلنا نوحاً و ابراهيم»^(٢) وعلى لاحقه نحو « كذلك يوحى اليك والى الذين من قبلك »^(٣) وقد اجتمع هذان في «ومنك ومن نوح و ابراهيم وموسى وعيسى بن مريم»^(٤) فعلى هذا اذا قيل (قام زيد وعمرو) احتمل ثلاثة معان ، قال ابن مالك : وكونها للمعية راجح ، وللترتيب كثير ، ولعكسه قليل الخ .

ويجوز أن يكون بين متعاطفيها تقارب أو تراخ نحو «انارادوه اليك وجاعلوه من المرسلين»^(٥) فان السرد بعيد القائه في اليم والارسال على رأس أربعين سنة ، وقول بعضهم (ان معناها الجمع المطلق) غير سديد ، لتقييد الجمع بقيد الاطلاق ، وانما هي للجمع لا بقيد ، وقول السيرافي^(٦) : ان النحويين واللغويين أجمعوا على انها لانفيد الترتيب . مردود ، بل قال بافادتها اياه

(١) العنكبوت: ١٥ .

(٢) الحديد: ٢٦ .

(٣) الشورى: ٣ .

(٤) الاحزاب: ٧ .

(٥) القصص: ٧ .

(٦) أبو سعيد، الحسن بن عبدالله بن المرزبان ، القاضى السيرافى ، النحوى . قال ياقوت: كان أبوه مجوسياً اسمه بهزاد فسماه أبو سعيد عبدالله، أخذ النحو عن ابن السراج وولى القضاء ببغداد وأفتى فى جامع الرصافة خمسين سنة على مذهب أبى حنيفة . مات سنة (٥٣٦٧هـ) .

قطرب^(١) والربعي^(٢) والفراء ، وثلعب^(٣) وأبو عمر والزاهد^(٤) وهشام^(٥) والشافعي^(٦) ونقل الامام^(٧) في البرهان عن بعض الحنفية أنها للمعية - (انتهى)^(٨) .

وظاهر قوله (وقوله بعضهم الخ) انها مشتركة لفظاً بين أفراد الجمع، فان الاشتراك اللغوي يصير معناه الجمع المطلق، صيره مطلق كما الجمع ، كما لا يخفى وهو بعيد .

(١) أبوعلی، محمد بن المستنیر النحوی، المعروف بقطرب . لازم سیبویه ، وكان يدلج اليه فاذا خرج رآه على بابه فقال له : ما انت الا قطرب ليل ، فلقب به . كان يرى رأى المعتزلة النظامية . مات سنة (٥٢٠٦هـ) .

(٢) أبو الحسن ، علي بن عيسى بن الفرج بن صالح الربعي ، الزهري . أحد أئمة النحويين أخذ عن السيرافي، ورحل الى شيراز فلأزم الفارسي عشرين .

(٣) ثعلب اثنان، أشهرهما أبو العباس، أحمد بن يحيى بن يسار الشيباني مولا هم البغدادي، امام الكوفيين في النحو واللغة . ولد سنة (٥٢٠٠هـ) ومات سنة (٥٢٩١هـ) .

(٤) أبو عمر، محمد بن عبدالواحد البارودي غلام ثعلب، أحد أئمة اللغة المشاهير المكثرين، صحب أبا العباس ثعلباً زماناً فعرف به ونسب اليه، وأكثر من الاخذ عنه توفي ببغداد سنة (٥٣٤٥هـ) .

(٥) هشام مشترك بين عدة ، ولعله هو : هشام بن ابراهيم الكرنباي الانصاري ، أبوعلی . جالس الاصمعي وأضرابه، وكان عالماً بأيام العرب ولغاتها .

(٦) أبو عبد الله، محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب، امام المذهب مات سنة (٥٢٠٤هـ) .

(٧) امام الحرمين، أبو المعالي عبدالملك بن أبي محمد عبدالله بن يوسف الجويني الفقيه الشافعي . استاذ الغزالي، توفي بنيسابور سنة (٥٤٧٨هـ) .

(٨) مغنى اللبيب : ٣٥٤

ولا يمتنع أن يقال: انها تفيد ذلك بعرف الشرع بدلالة ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لمن خطب فقال: من يطع الله ورسوله فقد هدى ومن يعصهما فقد غوى: «بئس خطيب القوم أنت» فقال: يا رسول الله كيف أقول؟ فقال صلى الله عليه وآله: «قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى». فلو لا الترتيب (١) لما كان لهذا الكلام معنى، ولكان يفيد قوله: ومن يعصهما ما أفاد ومن يعص الله ورسوله عند من قال: بانها تفيد الجمع، وقد علمنا خلاف ذلك.

ومنها ان القائل اذا قال لزوجه التي لم يدخل بها: أنت طالق وطالق، لا خلاف بين الفقهاء انه لا يقع الا طلقة واحدة، فلو كانت الواو (٢) تفيد الجمع لجري مجرى قوله أنت طالق طلقتين، وقد علمنا خلاف ذلك.

(١) قوله (فلولا الترتيب الخ) فيه ان المتنازع فيه الترتيب في الحكم لافي الذكر، فانه لازم للواو قطعاً، ومعنى كلامة كلامه بغير انه ينبغي أن يلاحظ الترتيب في الذكر لانه أقرب الى الادب، كيف لا ومعلوم ان معصية الله ورسوله اذا حصلنا على المعية أو على أي ترتيب، كان ان أمكن حصلت الغواية، وكذا في اطاعة الله ورسوله.

(٢) قوله (فلو كانت الواو الخ) فيه ان الفرق بين قوله أنت طالق وطالق وبين قوله أنت طالق طلقتين، ان الاول في حكم جملتين، في كل منهما اسناد على حده، فوجب الترتيب الذكري كاف في صحة الاول، وبطلان الثاني، ولا حاجة الى الترتيب في الحكم. كيف لا والترتيب الغير الذكري في

وقال قوم: ان الواو تفيد الجمع والاشتراك ، (١) وهو الظاهر في اللغة ، نحو قولهم: رأيت زيداً وعمرواً ، ومعناه رأيتهما . وتستعمل بمعنى استيناف جملة من الكلام وان لم تكن معطوفة على الاول في الحكم نحو قوله تعالى: «والراسخون في العلم يقولون آمنا به» (٢) على قول من قال: ان المراد به الاخبار عن الراسخين بانهم يقولون آمنا به ، لانهم يعلمون تأويل ذلك . وقد تستعمل بمعنى (أو) كقوله تعالى في وصف الملائكة: (٣) «اولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع» (٤) وكقوله: «فانكحوا ما طاب

الانشائيات لا يمكن ، أولغو افادته بخلاف أنت طالق طلقين ، فانها جملة واحدة لاتم الا بعد ذكر طلقين ، والاسناد بعد التقييد كما سيجيء في الاستثناء في (فصل في أن العموم اذا خصّ كان مجازاً) .

(١) قوله: (تفيد الجمع والاشتراك) أي تفيدهما في اللغة بدون ترتيب .
 (٣) قوله (في وصف الملائكة) الاقرب جعل الواو في آية الملائكة بمعناه الحقيقي ، وجعل العطف انسحابياً ، فان الموصوف مجموع الملائكة . وكذا في آية النساء ، لان الامر هنا بمعنى الاباحة ، وكل واحد من الثلاثة يجتمع اباحته مع اباحة الاخرين بالنسبة الى كل واحد من المخاطبين ، و اجتماع الاباحة لا يستلزم اباحة الجمع ، ولا امكانه . ولو جعلت بمعنى (أو) لم يفهم منه جواز كل واحد بالنسبة الى كل واحد .

(٢) آل عمران: ٧ .

(٤) فاطر: ١ .

لكم من النساء مثني وثلاث ورباع» (١) والمراد بذلك أو والاشبه في ذلك أن يكون مجازاً لأنه لا يطرد في كل موضع (٢) .
ومنها (الفاء) ومعناها الترتيب (٣) والتعقيب نحو قول القائل :
رأيت زيدا فعمرواً ، فانه يفيدان رؤيته له عقيب رؤيته لزيد مع انه
بعده .

ولذلك ادخل الفاء في جواب الشرط (٤) لما كان من حق

(٢) قوله (لا يطرد في كل موضع) أي مع العلم بأنها انما استعملت في
اليتين في معنى ، أو بدون اعتبار خصوصية يوجد فيهما دون غيرهما مما لم
يستعمل فيه ، لعدم السماع من أهل اللغة ، كما مرّ تحقيقه في هذا الفصل عند
قوله (والحقيقة اذا عقل فائدتها الخ) وتبادر الغير أيضا علامة كونها مجازاً
في (أو) .

(٣) قوله (ومعناها الترتيب) أي افادة كون المعطوف بالفاء بعد المعطوف
عليه بها، وهو على قسمين :

الاول : الزماني ، نحو شرب مريض الدواء فصح .

الثاني : الذكري، وهو في شيء من حقه أن يذكر بعد شيء آخر باعتبار
ككونه مدلولاً له، نحو (وجد زيد فوجد) وككونه تفصيلاً له نحو ، (ونادى
نوح ربه) (٥) فقال: وككونه فرعاً عليه نحو (حرك اليد فتحرك المفتاح) .

(٤) قوله (ولذلك ادخل الفاء في جواب الشرط) لاتدخل الفاء في جواب

(١) النساء: ٣ .

(٥) هود: ٤٥ .

الجزء أن يلحق بالشرط من غير تراخ .

الشرط وجوباً الا في ستة مواضع لربط ما ليس جواباً حقيقة بالشرط ، ولا تفيد التعقيب .

الاول : أن يكون الجواب جملة اسمية ، نحو «وان يمسك بخير فهو على كل شيء قدير»^(١) .

الثاني: أن تكون جملة فعلية كالاسمية، وهي التي فعلها جامد ، نحو « ان ترن أنا أقل منك مالا وولداً * فعسى ربي أن يؤتين خيراً من جنتك»^(٢)

الثالث: أن يكون فعلها انشائياً نحو «ان كنتم تحبون الله فاتبعوني»^(٣) .

الرابع: أن يكون فعلها ماضياً لفظاً ومعناً ، اما حقيقة نحو «ان يسرق فقد سرق أخ له من قبل»^(٤) واما مجازاً نحو «ومن جاء بالسيئة فكبت وهم في النار»^(٥) نزل هذا الفعل لتحقق وقوعه منزلة ما قد وقع .

الخامس: أن يقترن بحرف الاستقبال نحو «من یرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم»^(٦)

السادس: أن يقترن بحرف له الصدر نحو «ان ضربتني فرب ظالم ضرب مظلوماً» .

(١) الانعام: ١٧ .

(٢) الكهف: ٤٠ ، ٤١ .

(٣) آل عمران: ٣١ .

(٤) يوسف: ٧٧ .

(٥) النمل: ٩٠ .

(٦) المائدة: ٥٤ .

وقلنا (١): ان قوله تعالى: «انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون» (٢) ان ظاهر الكلام يقتضى كون المكون عقيب (كن) لموضع الفاء . وهذا يوجب ان (كن) محدثة ، لان ماتقدم المحدث بوقت واحد لا يكون قديماً ، وذلك يدل على حدوث الكلام بالضد مما يتعلقون به (٣) .

وذهب المرتضى الى أنها تفيد الترتيب، وخالف في أنها تفيد التعقيب من غير تراخ، بل قال: ذلك موقوف على الدليل (٤)، ويجب

(١) قوله (وقلنا) عطف على (أدخل) والفاء في (فيكون) ليس داخلا على الجزاء بل هي على قراءة النصب للعطف على (نقول) وعلى قراءة الرفع للعطف على جملة (انما قلنا) بتقدير فهو يكون وعلى التقديرين (الفاء) للتعقيب الذكري الذي لا ينافي أن لا يكون بين المعطوف والمعطوف عليه تقدم وتأخر أصلاً، لا زماناً ولا ذاتاً. فلا ينافي ما مر في الحاشية الاولى في ذيل الجواب عن الشك الرابع ، من عدم تقدم الایجاد على الوجود ، لا زماناً ولا ذاتاً .

(٣) قوله (بالضد مما يتعلقون به) الظاهر ان الاشاعة تعلقوا به في أن كلامه تعالى قديم، لان قوله (كن) حين الارادة وهي قديمة بزعمهم، أو لان الكلام لو كان حادثاً لكان شيئاً مراداً مسبقاً يقول (كن) ، ويلزم الدور أو التسلسل . وفي هذا الكلام اشارة الى أن ما ذكر ليس استدلالاً مستقلاً على حدوث الكلام، بل هو نقض اجمالي لتعلقهم به، فلا يرد ان لا كلام هنا حقيقة ، بل هو استعارة تمثيلية لنفوذ ارادته تعالى .

(٤) قوله (موقوف على الدليل) لانها موضوعة للقدر المشترك بين التعقيب

التوقف فيه، وخالف في جميع ما يمثل به في هذا الباب .
 وأما (ثم) فإنها تفيد الترتيب والتراخي، فهي مشاركة للفاء في
 الترتيب، وتضادها في التراخي. وقد استعملت (ثم) بمعنى الواو (١)
 في قوله تعالى: «فألينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون» (٢) لأن
 معناه والله شهيد، وذلك مجاز .

وأما (بعد) فإنها تفيد الترتيب من غير تراخ ولا تعقيب .
 وأما (الى) فهي للحد، وقد يدخل الحد في المحدود تارة، و
 تارة لا يدخل، فهو موقوف على الدليل (٣) وان كان الاقوى انه لا

والتراخي عنده بناءً على انها استعملت فيهما بالقرائن، والاصل في الاستعمال
 الحقيقة بدون اشتراك لفظي .

(١) قوله (بمعنى الواو) لا ينافي ذلك كونها للتراخي في الرتبة والتعجب
 لانه ليس معنى (ثم) حقيقة. فهو علاقة استعمالها في معنى الواو .
 وفي جوامع الجامع للطبرسي^(٤) رحمه الله ذكر الشهادة، والمراد مقتضي
 الشهادة، وهو العقاب، فكأنه قال: ثم الله معاقب على ما يفعلون (انتهى)^(٥) و
 على هذا ف(ثم) في معناه الحقيقي .

(٣) قوله (فهو موقوف على الدليل) أي باعتبار أصل الاستعمال، بقرينة

(٢) يونس: ٤٦ .

(٤) أبو علي، الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي، كان من أجلاء الطائفة الامامية
 عظيم الشأن، له عدة تصانيف أشهرها مجمع البيان، توفي في سبزوارة سنة (٥٤٨هـ) و
 حمل نعشه الى المشهد الرضوي سلام الله على مشرفه، ودفن في مغتسل الرضا عليه السلام .

(٥) جوامع الجامع: ١٩٤ في تفسير الآية «فألينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما

يفعلون» .

يدخل فيه .

وأما (من) فان لها أربعة أقسام :

أحدها : التبويض (١) نحو قولهم أكلت من الخبز واللحم .
يعنى أكلت بعضهما، ونحو قولهم : هذا باب من حديد ، وخاتم من فضة ، لان المراد به أنه من هذا الجنس .

وثانيها: معنى ابتداء الغاية (٢) نحو قولهم : هذا الكتاب من فلان الى فلان، أى ابتداء غايته منه، وعلى هذا حمل قوله تعالى: «نودي

الوصل وهو قوله (وان كان الاقوى الخ) .

وفي معنى اللبيب: [اذا دلّت قرينة على دخول ما بعدها نحو (قرأت القرآن من أوله الى آخره) أو خروجه نحو «ثم أتموا الصيام الى الليل» (٣) ونحو «فنظرة الى ميسرة» (٤) عمل بها، والا فليل: يدخل ان كان من الجنس وقيل : مطلقاً وقيل: لا يدخل مطلقاً وهو الصحيح، لان الاكثر مع القرينة عدم الدخول فيجب الحمل عليه عند التردد] (٥) .

(١) قوله (التبويض) أعم من أن يكون من البعض بمعنى الجزء ، كما في المثال الاول، أو بمعنى الجزئي كما في الباقي .

(٢) قوله (ابتداء الغاية) الغاية المدى، أي الامتداد، سواء كان زمانياً أو

مكانياً .

(٣) البقرة: ١٨٧ .

(٤) البقرة: ٢٨٠ .

(٥) معنى اللبيب: ٧٤ - ٤٥ .

من شاطيء الواد الايمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى» (١) وان معناه ان ابتداء النداء كان من الشجرة ، فذلك دليل (٢) على حدوث النداء .

وثالثها: أن تكون زائدة مثل قولهم : ماجائني من أحد ، معناه ماجائني أحد .

ورابعها : أن تبين تبين الصفة (٣) نحو قوله تعالى : «فاجتنبوا الرجس من الاوثان» (٤) معناه اجتنبوا الرجس الذي هو الاوثان . ذكر ذلك أبوعلی الفارسی النحوی (٥) ، وقال بعضهم ان معناها في جميع المواضع ابتداء الغاية ، وأنكر ما عدا ذلك من الاقسام وأما (الباء) فتستعمل على وجهين :

- (٢) قوله (فذلك دليل) لا خلاف بين القائلين بقدّم الكلام، وبين القائلين بحدوثه، في أن النداء بمعنى الصوت واللفظ حادث .
 (٣) قوله (تبين الصفة) هي لبيان الجنس [وهي ومخفوضها في ذلك في موضع نصب على الحال] قاله في المغنى (٦) .

(١) القصص: ٣٠ .

(٤) الحج: ٣٠ .

(٥) أبوعلی، الحسن بن أحمد بن عبدالغفار الفسوی النحوی الفارسی. ولد بمدينة فسانة (٥٢٨٨هـ) وقدم بغداد واشتغل بها ، وكان امام وقته في علم النحو ، صنف كتباً حسنة لم يسبق الي مثلها، توفي سنة (٣٧٧هـ) .

(٦) مغنى اللبيب : ٣١٩ .

أحدهما : التبويض ، وهو اذا استعملت في موضع يتعدى (١)
 الفعل الى المفعول به بنفسه ، ولاجل هذا (٢) قلنا : ان قوله : «و
 امسحوا برؤوسكم» (٣) يقتضى المسح ببعض الرأس لانه لو كان

(١) قوله (في موضع يتعدى) الاولى أن يقيد بما لا يحتمل افادة الالتصاق
 لئلا يرد النقص بـ (أمسكته) أي منعه من التصرف ، و (أمسكت به) أي قبضت
 على شيء من جسمه ، أو على ما يحبسه من ثوب ونحوه .

(٢) قوله (ولاجل هذا الخ) فصله المصنف رحمه الله في تهذيب الاحكام
 بل هو ظاهر المروي عن الباقر عليه السلام في آية الوضوء ، فلا عبرة بانكار سيبويه
 (٤) مجيء الباء للتبويض في سبعة عشر موضعاً من الكتاب ، ولا بتجويز كون
 الباء فيها ، وفي قوله تعالى : «عينا يشرب بها عباد الله» (٥) للالتصاق ، أو للاستعانة
 بتضمين شرب معنى يروي ، ولا بقول الزمخشري (٦) ان معناه يشرب بها
 الخمر ، كما تقول شربت الماء بالعدل ، ويتكرر هذا في (فصل فيما الحق
 بالمجمل وليس منه) .

(٣) المائة : ٦ .

(٤) أبو الحسن ، عمرو بن عثمان بن قنبر الفارسي ، البصري ، النحوي
 المعروف بسيبويه وقيل : أبو بشر . اشتهر بكلامه وكتابه في الافاق . توفي سنة (١٩٤ هـ) .
 وقيل توفي حدود سنة (١٨٠ هـ) .

(٥) الانسان : ٦

(٦) جار الله ، أبو القاسم ، محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي المعتزلي ، صاحب
 المصنفات المعروفة أشهرها الكشاف ، وأساس البلاغة ، وأطواق الذهب والزمخشري
 نسبة الى زمخشر قرية بنواحي خوارزم توفي سنة (٥٣٨ هـ) .

المراد به مسح الرأس كله لقول : امسحوا رؤسكم ، لان الفعل يتعدى بنفسه الى الرأس .

والثاني : أن تكون للالصاق ، وهو اذا كان الفعل لا يتعدى (١) الى المفعول بنفسه مثل قولهم : مررت بزید (٢) لانه لو قال : مررت زیداً ، لم يكن كلاماً (٣) .

وأما (أو) فالاصل فيها التخيير كقولهم : جالس الحسن (٤) أو ابن سيرين (٥) وعلى هذا حملت آية الكفارة ، وتستعمل بمعنى

(١) قوله (اذا كان الفعل لا يتعدى) يشعر بأن باء الالصاق والتعدية واحدة وبأن ماعدا الالصاق والتبعض من المعاني ، اما راجعة الى أحدهما لمصاحبة أو مجازية .

وفي المغني [أول معانيها الالصاق قيل : وهو معنى لا يفارقها فلهذا اقتصر عليه سيبويه] (٦) (انتهى) .

(٢) قوله (مررت بزید) الالصاق فيه مجازي ، أي ألصقت مروري بمكان يقرب من زید ، والحقيقي نحو : أمسكت بزید .

(٣) قوله (كلاماً) أي كلاماً صحيحاً .

(٤) أبو سعيد ، الحسن بن أبي الحسن يسار مولى زید بن ثابت الانصاري كان رئيس القدرية ، وأحد الزهاد الثمانية ، قال فيه ابن أبي الحديد : ومن قيل انه يبغض علياً ويذمه الحسن بن أبي الحسن البصري ، وروى انه كان من المخذلين عن نصرته ، مات سنة (١١٠ هـ) .

(٥) أبو بكر ، محمد بن سيرين البصري . وكان بينه وبين الحسن البصري من المنافرة ومات بعد وفات الحسن البصري بمائة يوم ، سنة (١١٠ هـ) .

(٦) مغني اللبيب : ١٠١ .

الشك، كقول القائل: أكلت كذا أو كذا، ورأيت فلاناً أو فلاناً، الا أن هذا القسم لا يجوز في كلام الله تعالى .

وقد تستعمل بمعنى الواو كما قال تعالى : «وارسلناه الى مائة ألف أو يزيدون» (١) وانما أراد به ويزيدون. وقد تستعمل بمعنى الابهام مثل قول القائل : فعلت كذا أو كذا ، اذا كان عالماً بما فعله وانما يريد ابهامه على المخاطب به .

وأما (في) فانها تفيد الظرف نحو قولهم: زيد في الدار ، وان استعملت في غير ذلك فعلى ضرب من المجاز .

واذ قد بينا ان الكلام ينقسم الى حقيقة ومجاز فلا بد من اثباته لان في الناس من دفع أن يكون في الكلام مجاز أصلاً ، وهذا قول شاذ لا يلتفت اليه لان من المعلوم من دين أهل اللغة (٢) ان استعمالهم لفظة الحمار في البليد والاسد في الشجاع مجاز دون حقيقة ، و كذا قوله : «ان الذين يؤذون الله» (٣) بمعنى يؤذون أولياء الله و :

(٢) قوله : (لان من المعلوم الخ) فاندفع مقاله بعض من : أن الاستعارة مجاز عقلي، بمعنى ان التصرف في امر عقلي لا لغوي، لانها لما لم تستعمل في المشبه الا بعد دخوله، ادعاء في جنس المشبه به ، كان استعمالها فيما وضعت له، لان الادعاء لا يقتضي كونها مستعملة فيما وضعت له للعلم الضروري ، بأن

(١) الصافات: ١٤٧ .

(٣) الاحزاب: ٥٧ .

«جاء ربك» (١) بمعنى جاء أمر ربك، وقوله: «واسئل القرية» (٢) بمعنى أهل القرية، ان كل ذلك مجاز .

فان دفع ذلك استعمالا ، فماذكرناه دلالة عليه وان قال : لا أدفعه استعمالا ، الا أنى أقول انه حقيقة كان مخالفاً لاستعمال أهل اللغة واطلاقهم ، ويحتج عليه بالرجوع الى الكتب المصنفة في المجاز والوجه الذى يستعمل عليه المجاز كثير ولا ينضب ، قد ذكر بعضه فى الكتب، ولا يجوز أن يكون مجاز ولا حقيقة له، وانما قلنا ذلك لما بيناه من ان المجاز هو ما استعمل فى غير ما وضع له ، واذا لم يكن له حقيقة لم يثبت هذا المعنى فيه ، ويجوز أن تكون حقيقة ولا مجاز لها .

ومن حق الحقيقة أن يعلم المراد بها بظاهرها، ومن حق المجاز أن يعلم المراد به بدليل غير الظاهر ، والله تعالى قد خاطب بالمجاز كما خاطب بالحقيقة، وكذلك الرسول عليه وآله السلام .

ومن دفع ذلك لا يلتفت الى قوله ، وليس ذلك بمؤدى الى الحاجة ، لان الله تعالى استعمل ذلك على عادة العرب فى خطابها فى استعمال الحقيقة والمجاز ، كما استعمل الاطالة تارة والايجاز اخرى، كما استعملت هى، فاذا جاز أحدهما جاز الاخر .

(١) الفجر: ٢٢ .

(٢) يوسف : ٨٢ .

فأما لفظ الاستعارة فالاولى أن لا يطلق على كلام الله تعالى من حيث انه يوهم ان فاعلها استعارها لحاجة ، وان اريد بذلك (١) ما ذكره بعضهم من أن التخاطب بتلك اللغة يقتضى حسن استعمالها في المجاز ، كحسن ذلك في الحقيقة فعلى هذا لا يمتنع اطلاق هذه اللفظة على كلام الله تعالى واذا ثبت ان الله تعالى خاطب بالحقيقة والمجاز معاً ، فلا بد من أن يدل على الفصل بينهما ، والا أدى الى تكليف ما يطاق . كما لا بد من أن يدل على الفصل بين الالفاظ

الاسد مثلا مستعمل في الرجل الشجاع، والموضوع له هو السبع المخصوص .
 (١) قوله (وان اريد بذلك) الظاهر (ان) ان وصيلة وان قوله (فعلى هذا لا يمتنع الخ) من تنمة قول بعضهم، وان مراد هذا البعض ان التخاطب باللغة العربية يقتضى عدم قبح استعمال الاستعارة في المجاز، كالاستعارة المصروفة كعدم قبح استعمال الاستعارة في الحقيقة ، كالاستعارة المكنى عنها عند غير السكاكي (٢) فعلى هذا أي فعلى اقتضاء التخاطب باللغة العربية ، عدم قبح الاستعمال المذكور لا يمتنع اطلاق الاستعارة على كلام الله تعالى مجازه و حقيقته، أو مراده ان لفظ الاستعارة اذا استعمل في المعنى الحقيقي المأخوذ من العار دل على حاجته، بخلاف استعماله في المعنى المجازي المتداول بين أهل العربية. ولما كان عدم القبح والامتناع لا ينافي كونه خلاف الاولى كما مر في (فصل في ذكر أقسام أفعال المكلف) قال المصنف (وان اريد الخ) أي وان

(٢) أبو يعقوب، يوسف بن أبي بكر بن محمد الخوارزمي الحنفي الملقب سراج

الدين السكاكي صاحب كتاب مفتاح العلوم، مات سنة (٥٦٢٦هـ) .

المختلفة لتعرف معانيها. والفصل بين الحقيقة والمجاز (١) يقع من وجوه :

منها: أن يوجد نص من أهل اللغة أو دلالة على أنه مجاز .
ومنها: أن يعلم أنهم وضعوا تلك اللفظة لشيء ، ثم استعملوها في غيرها على وجه التشبيه (٢) .

كان المنظور في الاستعمال ما ذكره بعضهم .

(١) قوله (والفصل بين الحقيقة والمجاز الخ) في السياق شيء فان هذا الفصل ليس عين الفصل الذي لا بد من أن يدل عليه ، لدفع التكليف بما لا يطاق . فان فائدة هذا بعد معرفة المراد . وفائده ذلك قبل معرفته فان بعد معرفة المراد لا يتصور تكليف بما لا يطاق، وان لم يعرف كون اللفظ حقيقة أو مجازاً ولم يذكر في جملة الفصل بين الحقيقة والمجاز كون الحقيقة متبادراً والمجاز خلاف المتبادر ، اكتفاء بما ذكره بقوله (ومن حق الحقيقة أن يعلم المراد الخ) .

(٢) قوله (ثم استعملوها في غيرها على وجه التشبيه) الاولى أن يقول: ثم استعملوها في غيره للعلاقة ، أي يعلم أن المنظور حين الاستعمال ، العلاقة بين المستعمل فيه وبين غيره ، سواء كان للتشبيه ، أو لانه جزء له ، أو لانه مفض اليه أو غير ذلك . فلاحاجة حينئذ الى قوله (ومنها أن يستعمل في الشيء من حيث كان) الى قوله (أو هو منه بسبب) لانه لم ينحصر العلاقة فيما ذكر ، ويمكن جعل قوله (فانها تنبيه على ما عداها) اشارة الى عدم الانحصار ، ثم الظاهر ان ذكر العلم بموضوع له تصوير مثال .

ومنها: أن يعلم انها تطرد (١) في موضع ، ولا تطرد في آخر و

(١) قوله (أن يعلم انها تطرد) لما كان الاطراد بلا مانع لازماً للحقيقة كما مر في هذا الفصل، وعدم اللزوم يدل على عدم الملزوم، كان عدم الاطراد بلا مانع علامة للمجازية، كما فرع .

فان قيل : انما يدل عدم اللزوم ، على عدم الملزوم ، لو كان العلم به قبله ومانحن فيه ليس كذلك لما قيل . وحاصله : ان عدم الاطراد أمر ممكن غير محسوس بذاته، ولا بحسب آثاره وصفاته، وكل ما هو كذلك لا يعلم الا بسببه كما حقق في موضعه وسبب عدم الاطراد اما عدم المقتضي للاطراد، واما وجود المانع عنه. اذ علمت عدم الشيء، عدم علة وجوده، وقد فرض ان لامانع، فعدم الاطراد انما هو لعدم مقتضي الاطراد، وهو انما يعلم بعدم الوضع .
فاذا يعلم عدم الاطراد بعدم الوضع لما ذكرنا، وعدم الوضع بعدم الاطراد لانه جعل علامة، لانه مجازاً .

قلنا : بعدم تسليم ما حقق ، وبعد ما قيل من أن الظن قد يحصل بدون العلم بالسبب، وان عدم الاطراد محسوس لمن يتتبع اللغة، كعدم كون النصب علامة للفاعل، وعدم جبال شاهقة بحضرتنا ، وأيضاً قوله (وهو انما يعلم بعدم الوضع) ممنوع لان الوضع مصحح لامقتض ، انما المقتضي دواعي أهل اللسان في محاوراتهم في صدر الزمان هذا وليعلم ان العلم بعدم الاطراد بلا مانع يتوقف على شيئين :

الاول : العلم بأن الاطلاق فيما يجوز اطلاقه انما هو على معنى مشترك بينه وبين ما لا يجوز اطلاقه عليه، كما في السخي والغاضل، والواو العاطفة في معنى (أو) كما مر . والامر بمعنى الفعل كما سيجيء في (فصل في ذكر

لامانع فيعلم انها مجاز في الموضوع الذي لا تطرد فيه ، وانما شرطنا المانع ، لان الحقيقة قد لا تطرد لمانع عرفي أو شرعي ، ألا ترى ان لفظة الدابة وضعت في الاصل لكل مادب ، ثم اختصت في العرف بشيء بعينها .

وكذلك لفظ الصلاة (١) في الاصل للدعاء ثم اختصت في الشرع بأفعال بعينها، وكذلك لفظة النكاح وما جرى مجرى ذلك ،

حقيقة الامر) مثلا (السخي) انما يطلق فيما يطلق على ذات متصفة بالجود، و ليست خصوصية الذات داخلة في المستعمل فيه، بل وقعت موافقة له .

ونظيره انهم صرحوا : بأنه اذا اطلق لفظ العام على الخاص لا باعتبار خصوصه، بل باعتبار عمومه، فهو ليس من المجاز في شيء . كما اذا رأيت زيدا قلت: رأيت انساناً، أو رأيت رجلاً. فلفظ انسان، أو رجل لم يستعمل الا فيما وضع له، لكنه قد وقع في الخارج على زيد، فلو جوز كون الخصوصية داخلة في المستعمل فيه، لم يكن العلم بعدم الاطراد بلامانع. وان أمكن العلم بعدم الاطراد للمانع كما في الدابة، فان الظاهر انها مستعملة في الخاص من حيث خصوصه، ولذا يحكم بأنه مجاز لغوي حقيقة عرفية .

والثاني العلم بعدم المانع وهو حاصل بعد التتبع ، فانه حينئذ يعلم ان لا مانع شرعي أو عرفي يكون ناقلاً للفظ من معناه الى معنى خاص كما في الامثلة التي ذكرها المصنف، ويحصل من الاول أيضاً كما لا يخفى، وقد مر بعض ما يتعلق بهذا البحث في هذا الفصل عند قول المصنف (والحقيقة اذا عقل فائدتها الخ) .

(١) قوله (وكذلك لفظ الصلاة) انما يتضح كون الصلاة والنكاح مثالين

فيعلم أنه حقيقة، وان لم يطرد لما بيناه من العرف والشرع .
ومنها : أن يعلم ان اللفظة حكماً (١) وتصرفاً من اشتقاق أو
تشنية ، أو جمع ، أو تعلق بالغير (٢) فاذا استعملت في موضع وهذه
احكام منتفية عنه علم انه مجازاً ، ولذلك قلنا : ان لفظه الامر حقيقة
في القول ومجاز في الفعل، لان الاشتقاق لا يصح في الفعل ويصح
في القول .

ومنها : أن يعلم ان تعلقها بالمدكور لا يصح فيحكم ان هناك

لما نحن فيه اذا كان المنقول اليه، وهو الافعال بعينها. والعقد فرداً من المعنى
الموضوع له فيهما، وهو للدعاء والوطني .

(١) قوله: (ان اللفظة حكماً الخ) كما ان من حق الحقيقة أن تطرد كذلك
من حقها أن لاتنك عن أحكامها لانها حقائق أيضاً، فانفكك أحكامها عنها يدل
على انتفائها، فيكون اللفظ مجازاً .

وينبغي أن يقيد هذا أيضاً بعدم المانع، لثلا ينتقض بـ(يدع، ويذر) فان
عدم استعمال ماضيها مع وجود المقتضي وهو الوضع انما هو لمانع. وهو
اماتتهم اياهما، أي المانع من استعمالهما المعلوم من التبع لالسكوت، حتى
يتوهم انه لعدم المقتضي . ويمكن أن يوجه بانه امارة فلا ينافي التخلف في
قلييل من الصور ، وهذا أظهر ، لان العلم بأن عدم الاستعمال ليس للمانع
مشكل .

(٢) قوله (أو تعلق بالغير) كالفاعل والمفعول ونحوهما .

حذفاً وان اللفظ مجاز ولذلك قلنا : «واسئل القرية» (١) مجاز ، و كذلك قوله : «الى ربها ناظرة» (٢) على أحد التأويلات .
ومنها: أن يستعمل في الشيء من حيث كان جزاءً لغيره نحو قوله تعالى : «وجزاء سيئة سيئة مثلها» (٣) لان الجزاء في الحقيقة لا يكون سيئة ولهذا قال أهل اللغة: (٤) الجزاء بالجزاء، ومعلوم ان الاول ليس جزاء ولذلك نطائر كثيرة .
ومنها: ان يستعمل في الشيء لانه يفضى الى غيره كقولهم: حضره الموت (٥) اذا خيف عليه من مرضه. ونحو قولنا: ان النكاح

(٤) قوله (ولهذا قال أهل اللغة) الجزاء بالجزاء العلاقة فيه عكس السابق فالاولى أن يعمم ليشملهما ، أو يقول من حيث كان بينه وبين غيره نوع بدلية مع المصاحبة في الذكر، ليشمل العلاقة في مطلق مجاز المشاكلة، نحو قوله (قالوا: اقترح شيئاً تجد لك طبخة قلت: اطبخوا لي جبة وقميصاً) وقيل: كأنهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة في مجاز المشاكلة .
(٥) قوله (كقولهم حضره الموت) فان الموت مجاز في المرض الشديد وكذا النكاح مجاز لغة في العقد . فلو استعمل فيه لغة ، لكان العلاقة انه يفضى الى الوطي .

(١) يوسف: ٨٢ .

(٢) القيامة: ٢٣ .

(٣) الشورى: ٤٠ .

اسم للوطى حقيقة ومجاز فى العقد ، لانه موصل اليه ، وان كان يعرف الشرع قد اختص بالعقد كلفظة الصلاة وغيرها. وقد يستعمل اللفظ فى الشىء لانه مجاور لغيره أو هو منه بسبب (١) . وهذه الجملة كافية فى هذا الباب ، فانها تنبه على ما عداها وقد انتقلت اسماء كثيرة عما كانت عليه فى اللغة الى العرف تارة والى الشريعة اخرى ، فما انتقل منه الى العرف نحو قولنا: دابة ، وغائط فان هذا وان كان اسماً فى اللغة لكل ما يدب ، وللمكان المطمئن من الارض منه صار بالعرف عبارة عن حيوان مخصوص ، وحدث مخصوص ، ونظائر ذلك كثيرة لافائدة فى ذكر جميعها ، وانما اردنا المثال .

واما ما انتقل منه الى الشرع فنحو قولنا : الصلاة ، فانها فى اللغة موضوعة للدعاء ، وقد صارت فى الشريعة عبارة عن أفعال

(١) قوله (أو هو منه بسبب) ضمير هو للشيء ، وضمير منه للغير ، ومن للنسبة مثل (أنت منى بمنزلة هارون من موسى) (٢) والباء للمصاحبة ، والسبب الحبل والرابطة . والمراد أو كان بينه وبين الغير علاقة اخرى .

(٢) قاله النبى صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام عند خروجه صلى الله عليه وآله الى غزوة تبوك ، وقد خلف علياً عليه السلام على أهله وأمره بالاقامة فيهم . رواه اصحاب الحديث منهم البخارى فى صحيحه و ابن ماجه فى سننه والترمذى فى سننه أيضاً فى فضائل أمير المؤمنين عليه السلام . أما أحمد بن حنبل فقد رواه فى مواضع عدة من مسنده .

مخصوصة ، وكذلك الزكاة في اللغة عبارة عن النمو ، وفي الشريعة عبارة عن أخذ شيء (١) مخصوص ونظائر ذلك كثيرة .
 واما لفظة الايمان فعند قوم انها منتقلة ، وعند آخرين انها على ما كانت عليه وليس هذا الكتاب موضوعاً لايان الاسماء التي انتقلت والتي لم تنتقل فان شرح ذلك يطول ، وانما كان غرضنا أن نبين ثبوت ذلك .

والسبب في استعمال ذلك ، انه حدثت أحكام في الشريعة لم تكن معروفة في اللغة ، فلا بد من العبارة عنها . فلا فرق (٢) بين أن يوضع لها عبارة مبداءة لاتعرف ، وبين أن ينقل بعض الاسماء المستعملة في غير ذلك ، كما ان من يرزق ولدأ يجوز له أن يضع له اسماً لايعرف ، ويجوز أن ينقل بعض الاسماء المستعملة اليه .
 الا أن الامر وان كان على ماقلناه (٣) ، فمتى نقل الاسم من مقتضى اللغة الى شيء لايعرف فيها ، لا يكون المتكلم به (٤) متكلماً باللغة

(١) قوله (أخذ شيء) أي شيء مأخوذ .

(٢) قوله (فلا فرق . . الى آخره) وضع العبارة المبتدأة يجعلها مهملاً كما

مر تحقيقه في تعريف المهمل في أول الفصل .

(٣) قوله (على ماقلناه) هو أنه لابد من العبارة عما حدث من الاحكام .

(٤) قوله (لا يكون المتكلم به الخ) أي من حيث أنه متكلم به ، وهذا لا

بل يكون متكلماً بالشرع وان سمي متكلماً باللغة مجازاً، من حيث انه استعمل ما كانوا استعملوه، وان كان قد استعملوه في غير ذلك. ومتى لم نقل ذلك لزم أن يكون من تكلم باللغة المعروفة، ووافق بعض أسمائها أسماء العجم أن لا يكون متكلماً بالعجمية، وذلك لا يقوله أحد، فعلم ان الصحيح ماقلناه .

واذا ثبتت هذه الجملة، فمتى ورد خطاب من الله تعالى، أو من النبي صلى الله عليه وآله نظر فيه، فان كان استعماله في اللغة، و العرف، والشرع سواء حمل على مقتضى اللغة وان كان له حقيقة في اللغة، وصار في العرف حقيقة في غيره وجب حمله على ماتعورف في العرف .

وكذلك ان كان له حقيقة في اللغة أو العرف وقد صار بالشرع حقيقة لغيره وجب حمله على ماتعورف في الشرع وكذلك ان كانت اللفظة (١) منتقلة من اللغة الى العرف، ثم استعملت في الشرع على

ينافي كون الكلام عربياً للنظم أو للاغلبية أو نحوهما كما يشعره قوله (ومتى لم نقل ذلك الخ) .

(١) قوله (وكذلك اذا كانت اللفظة . الخ) هذا تصريح بما يفهم من قوله (أو العرف) فانه انما يكون بأن يكون له حقيقة في اللغة، أو هو بناء على ما مر من عدم الفرق بين أن يوضع عبارة مبتدأة، وبين أن ينقل اسم من اللغة وقد مر ما فيه .

خلاف العرف. وجب حملة على ما تقرر في الشرع، لان خطاب الله تعالى وخطاب النبي صلى الله عليه وآله ينبغى أن يحملا على ما تقتضيه الشريعة لانه المستفاد (١) من هاتين الجهتين .

ومتى نقل الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وآله اسماً من اللغة الى الشرع ، وجب عليه أن يبينه لمن هو مخاطب به (٢) دون من لم يخاطب به، لان من ليس بمخاطب به (٣) لا يجب بيانه له .

ولاجل هذا لا يجب أن يبين الله تعالى لنا مراده بالكتب السالفة لما لم تكن مخاطبين بها وهذا وان لم يجب ، فانه يحسن أن يبين لغير المخاطب كما يبين الله تعالى أحكام الحيض لمن ليس هو مخاطب بها من الرجال، وذلك جائز غير واجب على ما قلناه .

وانما قلنا ذلك لانه كما لم يجب أن يقدر (٤) من ليس

(١) قوله (لانه المستفاد) الضمير لما يقتضيه ، و الجهتان جهة الله و جهة الرسول .

(٢) قوله (لمن هو مخاطب به) المراد بالمخاطب أعم من المكلف ومن توجه اليه الكلام .

(٣) قوله (لان من ليس بمخاطب به) صورته استدلال الحد على المحدود اشارة الى بداهة المدعي .

(٤) قوله (كما لم يجب أن يقدر الخ) فيه ان غير المكلف بفعل مخصوص قد لا يقدر على الفعل ، وهو مكلف بالعلم بالخطاب للتبليغ الى المكلف، كما

بمخاطب به، فكذا لا يجب أن يعلمه لان القدرة أكد من العلم لان الفعل يستحيل من دونها أصلاً، (١) فاذا لم تجب القدرة فكذا لا يجب العلم على ما بيناه .

فصل

في ذكر ما يجب معرفته
من صفات الله تعالى وصفات النبي صلى الله عليه وآله
وصفات الائمة عليهم السلام
حتى يصح معرفة مرادهم

اعلم انه لا يمكن معرفة المراد بخطاب الله تعالى الا بعد ثبوت العلم باشياء :

منها : أن نعلم أن الخطاب خطاب له ، لانا متى لم نعلم انه خطاب له لم يمكننا أن نستدل على معرفة مراده .

ومنها : أن نعلم أنه لا يجوز أن لا يفيد بخطابه شيئاً أصلاً (٢) .

في الامام عليه السلام وكما في المفتي عند جواز فتواه ، و الاحتياج اليه في الاحكام التي لم يكلف بها .

(١) قوله (لان الفعل يستحيل من دونها اصلا) فيه دلالة على بطلان الافعال الطبيعية كما مر في الحاشية الاولى ، في ذيل الجواب عن الشك الرابع .

(٢) قوله (قدس سره) (لا يفيد بخطابه شيئاً أصلاً) المراد أن لا يريد به معنى يكون مستعملاً فيه .

ومنها : أن نعلم أنه لا يجوز أن يخاطب بخطابه على وجه يقبح (١) .

ومنها : أنه لا يجوز أن يريد بخطابه غير ما وضع له ولا يدل عليه فمتى حصلت هذه العلوم صح الاستدلال بخطابه على مراده ، و متى لم يحصل جميعها أو لم يحصل بعضها لم يصح ذلك ، ولذلك ألزمتنا المجبرة (٢) ان لا يعرفوا بخطابه شيئاً ولا مراده أصلاً ، من حيث جوزوا على الله تعالى القبائح ، ولشرح هذه الاشياء موضع غير هذا يحتمل أن نبسط الكلام فيه ، غير اننا نشير الى جمل منه موصلة الى العلم .

انما قلنا : أنه لا يجوز أن يخاطب ، ولا يفيد بخطابه شيئاً أصلاً ،

(١) قوله (على وجه يقبح) ان قيل : هذا يغني عن سابقه ولاحقه ، لان عدم الافادة قبيح ، وكذا عدم الدلالة على المراد .

قلنا : المراد بكون الخطاب على وجه يقبح أن يكون خيراً كاذباً أو انشاءً يكون أمراً بما ليس بواجب عقلي واقعي ، أو نحو ذلك مما يجد العقل قبحه في نفسه ضرورة ، لاستدلاله آتياً على القبح ، ولا في نفسه كما سيجيء .
(٢) قوله (المجبرة) هم القائلون بان أفعال العباد صادرة عن الله تعالى ، سواء كانوا قائلين بالكسب ، وهم جمهور الاشاعرة أم لا ، وهم الجهمية (٣) .

(٣) الجهمية : أصحاب جهنم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة . ظهرت بدعته بترمذ ، وقتله سلم بن أحوز المازني بحر وفي آخر ملك بنى اميه . وافق المعتزلة في نفي الصفات الازلية وزاد عليهم باشياء .

لان ذلك عبث لافائدة فيه تعالى الله عن ذلك. وليس لاحد أن يقول يجوز أن لا يفيد بخطابه شيئاً أصلاً ، ويكون وجه حسنه المصلحة ، لان ذلك يؤدي الى أن لا يكون طريق الى معرفة المراد بخطابه أصلاً (١) .

(١) قوله (لان ذلك يؤدي الى أن لا يكون طريق الى معرفة المراد بخطابه اصلاً الخ) اشارة الى ضابطة هي : ان كل قضية يحصل لنا العلم القطعي بها بطريق من الطرق، فيمكن لنا أن نستدل عقلاً بالعلم بصدقها، على استحالة ما ينافي حصول ذلك العلم من ذلك الطريق، وان لم يكن جهة الاستحالة معلومة لنا، وذلك لان العلم سواء كان ضرورياً أو كسبياً لا بد له من موجب مخصوص يمنع عقلاً تحققه بدون ذلك العلم، ولا بد لمتعلقه في تعلقه به من موجب مخصوص يمنع تحقق ذلك الموجب بدون صدق متعلق العلم مما ينافي العلم اما مناف لاحد الموجبين ، واما مناف لاجابه واستلزامه .

فالاول: يستحيل عقلاً اجتماعه مع الموجب .

والثاني: يستحيل عقلاً تحققه مطلقاً، وعلى هذا يبطل ما يتوهم من كون العاديات، أي نحو عدم انقلاب الجبل ذهباً علوماً، لان خرق العادة ممكن من الفاعل المختار، وهو مناف لاستلزام العلم بكون شيء عادياً للعلم بتحقيقه وقد مر تفصيله في حد العلم .

ويبطل أيضاً ما مثلوا به كون العاديات علوماً ، من اننا اذا شاهدنا زبداً في مكان علمنا وقوعه فيه، مع امكان عدم وقوعه فيه في نفسه، وذلك لان عدم وقوعه فيه لا ينافي استلزام المشاهدة له فيه للعلم، انما ينافي وقوعه فيه ، فهو مستحيل الاجتماع عقلاً معه، لاستحالة في نفسه عقلاً .

ويتبين من ذلك ، انه لو كانت العاديات علوماً لكان خرق العادة للاعجاز محالاً في نفسه عقلاً ، فلم يمكن اثبات النبوات به كما مر . فنقول : فيما نحن فيه نعلم يقيناً انه قد يحصل لنا العلم القطعي بمراد الله بخطابه ، وجواز كونه تعالى مخاطباً بشيء لا يريد به شيئاً أصلاً ، بأن يكون للمصلحة ينافي استلزام موجب ذلك العلم له ، يعنى يستلزم أن يكون ذلك التصديق علماً ، فيحصل العلم باستحالته عقلاً .

وكذلك القول في المعجز ، فانا نعلم قطعاً انه اذا ظهر المهدي عليه السلام و ادعى الامامة ، وقال : معجزتي أن ألقع جبل الصفا من موضعه ، وأضعه في موضع كذا ففعل ، يحصل العلم القطعي بصدق دعواه . فكل ما ينافي تحققه استلزام المعجز للعلم بالصدق ككونه صادراً عن الله تعالى ، لا لاجل التصديق بل لمصلحة اخرى هي الابتلاء مثلا ، أو لا لمصلحة ، أو لاجل التصديق كذباً بناء على بطلان قاعدة التحسين والتقيح العقليين ، وكونه صادراً عن العبد على وفق العادة القرية ، أو خارقاً للعادة من الجن ، أو من الملك ، وكونه مما يمكن أن يعارض وأمثال ذلك مما ينافي تحققه استلزام المعجز للعلم بالصدق يعلم استحالته عقلاً ، فهو دليل آني عليها .

وكذا نقول الاخبار عن الغيب معجز ، يعلم به صدق مدعى النبوة . وكون العلم بالغيب مما يحصل عادة بالرياضة وصفاء الباطن ، وكون بعض العلوم مما يمكن أن يكون ضرورياً بالنسبة الى شخص ، كصاحب نفس قدسية ونحوه ، وكسبياً بالنسبة الى آخر ونحو ذلك مما ينافي استلزام ذلك للعلم بالصدق ، فيحكم باستحالته عقلاً ، وهذا دليل عقلي آني على استحالته لا سمعي ، لانه لاحاجة فيه الى أخبار النبي صلى الله عليه وآله بذلك .

نظيره انا لانعلم في أول الملاحظة انه هل يمكن عقلاً أن يخلق الله تعالى

شخصاً غير زيد، على مثل هيئته زيد وشكله، وتخطيطه من جميع الوجوه، بحيث لا نفرق حاسة البصر بينهما أصلاً ، وان كان مع قرب العهد بزيد ، وتكرار المشاهدة له في كل يوم ، وفي كل ساعة أم لا يمكن ذلك عقلاً في نفس الامر ؟ .

ثم اذا استدللنا على استحالته باننا نشاهد زيد أو نعلم يقيناً أنه زيد كما في قوله تعالى في سورة البقرة، وسورة الانعام: «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم»^(١) وكون الشخص المذكور ممكناً في نفسه، ينافي استلزام المشاهدة لذلك العلم، كان الاستدلال حقاً برهانياً .

ويظهر بما قررنا انه يمكن الاستدلال العقلي بالمعجز، وافادته العلم على قاعدة التحسين والتقييح العقليين، وعلى امتناع كذبه تعالى لمصلحة معارضة تكون أقوى من مفسدة الكذب، وعلى انه لا مؤثر في خارق العادة الا الله تعالى وعلى انه لا يمكن معارضته ، وعلى انه لا يجوز اظهار خارق العادة على يد الكاذب، وأمثال ذلك. وهوليس باستدلال سمعي كما قررناه، وان كان الاولان لاجابة لثبوتهما الى استلزام المعجز للعلم بالصدق .

أما الاول: فظاهر مشهور .

وأما الثاني: فلان الاضطرار الى التقييح في نفسه لاجل المصلحة يستلزم النقص تعالى الله عنه، لضرورة استحالته على الفاعل بقول (كن) ولا يكفي في اثبات عدم كذبه تعالى قاعدة التحسين والتقييح العقليين، كما قد توهمه بعض لما يظهر مما مر في الفصل الاول من عدم استقلال العقل بالاحكام العقلية الواقعية فينا ، ويمكن الاستدلال على جميع ذلك باخبار النبي ﷺ أيضاً ، ولا دور .

(١) البقرة: ١٤٦ ، والانعام: ٢٠ .

فان قلت: انما يتسم ما ذكرتم ان كان العلم بالصدق الحاصل بعد اظهار المعجز ضرورياً، واما اذا كان كسبياً فيتوقف على العلم بجميع ذلك فيشمل الدليل العقلي و السمعي على الجميع على الدور ، فهل هو ضروري أو كسبي؟ .

قلت: قد اختلفت عبارات العلماء فيه فصاحب الموافق، وصاحب المقاصد جعلاه من الضروريات العادية .

قال صاحب المواقف: اذا أتى- يعنى مدعى النبوة- بما يعلم بالضرورة أنه خارق للعادة وعجز من في قطره عن المعارضة، علم ضرورة صدقه (انتهى)^(١) وقال صاحب المقاصد وشرحه ، في البحث على من استدل بالسمعيات على ان فاعل أفعال العباد هو الله .

والجواب عنه : فان قيل : التمسك في الكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى، وكلام الرسول ﷺ، ودلالة المعجزة ، وهذا لا ينافي مع القول بأنه خالق لكل شيء حتى الشرور والقبائح، وانه لا يقبح منه التلبس والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك، مما يقدح في وجوب صدق كلامه، وثبوت النبوة، ودلالة المعجزات .

قلنا : العلم بانتفاء تلك القوادح، وان كانت ممكنة في نفسها من العاديات الملحقة بالضروريات ، على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنة والتمسكين بهما في نفس كونه تعالى خالقاً للشرور والقبائح وأفعال العباد ، فلو توقف حجيتهما على ذلك كان دوراً (انتهى)^(٢) وأنت

(١) المواقف : الموقف السادس في السمعيات ، المرصد الاول في النبوات (المقصد الثاني حقيقة المعجزة) .

(٢) شرح المقاصد (البحث في النبوة، وجه دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة) .

(٣) من هنا سقط من النسخة المطبوعة .

تعرف بما ذكرنا مافيه .

وقال (١) : وأما وجه دلالتها أي وجه دلالة المعجزة على صدق مدعي الرسالة انها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت به العادة بنى ان الله تعالى يخلق عقبيها العلم الضروري بالصدق (٢) .

وقال فيه : وهو يعني الكذب محال على الله تعالى . اما أولاً : فباجماع العلماء، واما ثانياً : فيما تواتر من اخبار الانبياء، الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت الله تعالى فضلاً عن صدقة (انتهى) .

وقد خالف هذا في بحث قدرة الله تعالى حيث قال : و قد يتمسك في اثبات كون الباري تعالى قادراً عالمياً بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة .

ثم قال في الجواب عنه: مرجع الادلة السمعية الى الكتاب ودلالة المعجزات وهل يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون الباري قادراً عالمياً؟ فيه تردد وتأمل (انتهى) (٣) .

والظاهر من المصنف أيضاً ، انه ضروري، قال في الاقتصاد: قد أجبت عن سؤال الجن - يعني على اعجاز القرآن - بان قلت : فان ذلك يؤدي الى ان انشقاق القمر وطلوع الشمس من مغربها وقلع الجبال من أمانها وطفرة البحار العظام وخلق البحر لا يكون شيء من ذلك معجزاً ، لان جنسه داخل تحت مقدور القدر ولا يمتنع أن يكون جميع ذلك من فعل بعض الجن . ومن ارتكب فقال: جميع

(١) القائل هو سعد الدين التفتازاني في المصدر السابق .

(٢) شرح المقاصد (البحث في النبوة ، وجه دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة) .

(٣) المصدر السابق (البحث في الصفات، انه قادر) .

ذلك لا يدل على النبوة كفاه ما فيه من الشناعة (انتهى)^(١).
ولكن ظاهر ما مر في (فصل في بيان حقيقة العلم) من قوله (صح الاستدلال
بمجيء الشجرة البخ) انه نظري وظاهر من مذهب المعتزلة انه نظري مبني على
العلم بقاعدة التحسين والتقيح العقليين .
وقال صاحب المواقف ، في عداد المذاهب ، في كيفية دلالة المعجزة على
الصدق : وقالت المعتزلة ، خلق المعجزة على يد الكاذب ممتنع ، لان فيه إيهام
صدقه ، وهو اضلال قبيح من الله تعالى (انتهى)^(٢) .
والظاهر أيضاً مما نقل شارح المقاصد عن جمع انه نظري عندهم حيث
قال : ومنّا من قال باستحالته عقلاً - يعني استحالة ظهور المعجزة على يد
الكاذب - فالشيخ^(٣) لافضائه الى التعجيز عن اقامة الدلالة على صدق دعوى
الرسالة . والامام^(٤) وكثير من المتكلمين ، لان الصدق مدلول لها لازم بمنزلة
العلم لاثبات الفعل ، فلوظهرت من الكاذب لزم كونه صادقاً وهو محال (انتهى)^(٥) .
وشرح الدواني^(٦) في شرح العقائد العنصرية بأنه نظري فقال فيه : اثبات

(١) الاقتصاد : ١٧٩ .

(٢) المواقف ، الموقف السادس في السمعيات ، المقصد الثاني في حقيقة المعجزة
البحث الثالث في كيفية دلالتها .

(٣) هو الشيخ أبو الحسن ، على بن اسماعيل الاشعري المتوفى سنة ٣٢٤ هـ .

(٤) الامام فخر الدين ، أبو عبد الله ، محمد بن عمر بن الحسين الرازي الطبرستاني

الشافعي المتوفى سنة (٦٠٦ هـ) .

(٥) شرح المقاصد ، المقصد السادس في السمعيات ، الفصل الاول في النبوة ،

في شرح قول المؤلف : (واما وجه دلالتها) .

(٦) جلال الدين ، محمد بن أسعد الصديقي الدواني المنتهى نسبه الى محمد بن

أبي بكر . والدواني نسبة الى دوان قرية من كازرون من قرى بلاد فارس . كانت وفاته بعد

المائة التاسعة في حدود سنة (٩٠٧ أو ٩١٨ أو ٩٢٨) .

ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة ، اذ طريق اثباته ان المعجزة فعل الله خارق للعادة ، وقد صدر عنه حال دعوى النبوة ، واذا خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبي ﷺ تصديقه بأمر يخالف عادته ، دل ذلك الامر على تصديقه ، وهذا متوقف على اثبات كونه فعلا له ، وكونه فعلا له يثبت بشمول القدرة . اذ لادليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله ومقدوره ، وان زعمت المعتزلة^(١) .

واحتمال وجوده لايجدي ، فلا يتم ما قيل ان الاولى في اثبات هذا المطلب - يعني في شمول القدرة - بل سائر المطالب التي يتوقف ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية ، فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى : «ان الله على كل شيء قدير»^(٢) وعلى شمول العلم بقوله تعالى : «و الله بكل شيء عليم»^(٣) وأمثاله (انتهى)^(٤) .

والحق ان العلم بصدق الدعوى الموافق لخارق العادة ضروري بمعنى انه لا يمكن للعاقل دفعه عن نفسه بشك أو شبهة ، كالعلم باخبار البلدان المتواترة فيجري فيه ما يجري فيه من التوقف ، وهذا كاف فيما نحن فيه .

فان كان كونه خارقاً للعادة أيضاً ضرورياً بهذا المعنى ، كان العلم بأن فاعله هو الله تعالى ، و انه مقارن للصدق ضرورياً بهذا المعنى ، لانه يحصل العلم بالصدق عقبيه لكل عاقل ، وان لم يعتقد شيئاً مما يتوقف عليه ، بل وان

(١) المعتزلة : ويسمون أيضاً أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية والعدلية وينقسمون الى عدة طوائف . انظر ذلك في الملل والنحل ١ : ٤٣ - ٧٨ .

(٢) النور : ٤٥ .

(٣) النور : ٣٥ .

(٤) شرح العقائد المضدية : ٤٢ .

كان منكراً لجميعها أو معرضاً عن النظر .

فلو كان العلم بالصدق موقوفاً على العلم بها أو النظر كما يتوقف على نفسها كما مر لم يحصل له، ومن ارتكب ذلك كفاه ما فيه من الشناعة كما ذكره المصنف ولذا لم يقرّ فرعون لموسى، انما ظهر على طبق دعواه خارق للعادة وادعى انه سحر، أي موافق المعادة خفي مأخذه كما سيجيء .

وان كان عالماً بكذبه ضرورة أيضاً كما في قوله تعالى في سورة بني اسرائيل: «لقد علمت ما أنزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر»^(١) على قراءة فتح التاء في علمت .

وروى علي بن ابراهيم^(٢)، عن أبي الجارود^(٣)، عن أبي جعفر^(٤) انه قال: وقد علم فرعون وقومه ما أنزل تلك الايات الا الله (انتهى)^(٥).

وكذا كفار قريش لنبينا^(٦)، وقد روى ابن بابويه في كتاب التوحيد في باب (في انه عز وجل لا يعرف الا به) عن أمير المؤمنين^(٧) انه قال: ما عرفت الله عز وجل بمحمد^(٨)، ولكن عرفت محمد^(٩) بالله عز وجل حين خلقه وأحدث فيه الحدود من طول وعرض، فعرفت انه مدبر مصنوع باستدلال

(١) بنى اسرائيل : ١٠٢ .

(٢) الشيخ الجليل ، أبو الحسن ، علي بن ابراهيم بن هاشم القمى . من أجل رواة الامامية ، ثقة فى الحديث ، ثبت ، معتمد ، سمع فأكثر ، و روى عنه مشايخ أهل الحديث لم نغف على تاريخ وفاته الا انه كان حياً سنة ٣٠٧ هـ .

(٣) أبو الجارود ، زياد بن المنذر الهمداني الخارقي الحوفى ، مولاهم ، كوفى تابعى زيدى واليه تنسب الطائفة الجارودية . روى عن الباقر والصادق عليهما السلام، وتغير لما خرج زيد وروى عن زيد .

(٤) تفسير علي بن ابراهيم القمى ٢ : ٢٩ ، فى تفسير قوله تعالى : «فأراد أن

يستفزه من الارض» آية : ١٠٣ .

والهام منه واردة، كما ألهم الملائكة طاعته ، وعرفهم نفسه بلاشبهة ولا كيف (المحدث) (١) .

وهذا يدل على انه كسبي . وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : باستدلال و الهام منه اشارة السى انه غير واجب شرعاً على المكلفين ، بل يجب على الله أن يلهمهم النظر ، و يفعل بهم الدواعي اليه ، حتى يريدوه . و قد مر بيانه في الفصل الاول ، فلا ينافي الضرورة بالمعنى الذي ذكرناه .

وحاصل استدلاله عَلَيْهِ السَّلَامُ : انه مدبر مصنوع ، و كل مدبر مصنوع ظهر المعجز على يده مقارناً لدعواه فهو فعل من ليس بمدبر مصنوع لتصديقه بناءً على ان المدبر المصنوع لا يقدر على فعل مثله ما هو بمحض قول (كن) .
ومعنى قوله : ما عرفت الله بمحمد ، ان معرفة وجود الفاعل بمحض قول (كن) لا تتوقف على تبليغ رسول ، بل تحصل بالنظر في ملكوت السموات و الارض ، و ما خلق الله من شيء كما في الكافي ، في كتاب التوحيد ، في باب (في انه تعالى لا يعرف الا به) (٢) .

ثم من ذهب السى أنه ضروري عادي ليس مذهبه انه يحصل من تكرر المشاهدة حتى يعترض عليه بانه لا يجري في النبي الاول فلا يجري في نبي أصلاً اذ العادة فرع العلم بتكرر الوقوع ، بل مراده ان الله تعالى أجرى عادته بخلق العلم الضروري عقبيه بدون لزوم .

فان قلت : شرط العلماء في المعجز شروطاً كعدم كونه من فعل المدعي ، وعدم امكان معارضته ، ونحو ذلك .

قلت : تحقيقها في أنفسها شرط للاعجاز وافادة العلم ، لا أن العلم بها شرط

(١) التوحيد : ٢٨٦ حديث ٤ .

(٢) الكافي ١ : ٨٥ .

لانه لا خطاب الا وذلك مجوز فيه ، وذلك فاسد ، وجرى ذلك
مجرى المعجزات (١) الدالة على نبوة الانبياء عليهم السلام في أنه

لافاة المعجز العلم .

فان قلت : يلزم على هذا أن لا يكون معرفة النبي والتصديق به واجباً
حين كونه ضرورياً ، لان العلم الضروري من فعل الله تعالى ولا تكليف بفعل
الغير .

قلت الامر على ذلك فان الواجب هو قول : محمد رسول الله طوعاً لا
نفاقاً واطاعته عليه السلام ، وقد مر تحقيقه في بحث أول الواجبات في الفصل الاول
عند قول المصنف (والاصل في هذه الاصول الخطاب أو ما كان طريقاً الى
اثبات الخطاب أو ما كان الخطاب طريقاً اليه) .

فان قلت : فهذا العلم ليس من الاقسام الستة للضروريات .

قلت : لم يقم دليل على الحصر على انه يمكن ادخاله في الحدسيات (٢) .
(١) قوله (وجرى ذلك مجرى المعجزات) المراد بالمعجز أمر خارق للعادة ،
حادث لاجل دعوى ، وعلى طبقة والمراد بالعادة عادة الله تعالى ، وهي ما خلق
الله الاجسام عليه لانتظام امور المعاش ، كحرارة النار ، وبرودة الجمد ، ونحو
ذلك لو لم يتحقق صارف ، وهي التي يراها الدهرية الطبيعيون بزعمهم الفاسد
في حوادث العالم واجبة ، اما بتأثير الطبيعة أو بمدخليتها كما قرره في فن الطبيعى
وفروعه ، مثلاً اذا أرسل حجر من الجو فتحرك نحو السماء ، فان كان بلحوق
أمر من امور الطبيعة ، كريح أو جذب أو جذب . وان كان غريباً بحيث لم يره
أحد قط ، كان عادياً والا كان خارقاً للعادة . وان رأى كسل يوم باعجاز نبي

(٢) الى هنا سقط من النسخة المطبوعة .

ونحوه .

واحترز بقيد خارق للعادة عن السحر، والمراد به أمر غريب خفي مأخذه، ويكون على وفق العادة بالمعنى المذكور آنفاً، مع دعوى صاحبه انه ومعجزات الانبياء من قبيل واحد في خرق العادة وعدمه، ويظهر منه آثار غريبة في الوجوه . وقول من يقول : ان السحر لاحقيقة له ، معناه ذلك أي انه مفارق لمعجزات الانبياء لكونه غير خارق للعادة بخلافها ، لا أنه لا يظهر له اثر أصلاً (١) .

وروى الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل انه لما سأله الزنديق وقال : فأخبرني عن السحر ما أصله ، وكيف يقدر الساحر على ما يوصف من عجائبه وما يفعل؟ قال : ان السحر على وجوة شتى . وجه منها بمنزلة الطب ، كما ان الاطباء وضعوا لكل داء دواء ، فكذلك علم السحر . احتالوا لكل صفة آفة ، ولكل آفة عاهة ، ولكل معنى حيلة . ونوع آخر منه خطفة وسرعة ، ومخاريق وخفة .

ونوع آخر ما يأخذ أولياء الشياطين عنهم .

قال : فمن أين علم الشياطين السحر؟

قال : من حيث عرف الاطباء الطب ، بعضه تجربة ، وبعضه علاج . وفي هذا الحديث قال - يعني الزنديق - : أفقيد الساحر أن يجعل الانسان بسحره في صورة الكلب أو الحمار أو غير ذلك؟

قال عليه السلام : هو أعجز من ذلك وأضعف . - الى قوله عليه السلام - : وان من أكبر السحر النميمة ، يفرق بها جمع المتحابين . الحديث (٢) .

(١) من هنا سقط من النسخة المطبوعة .

(٢) الاحتجاج ٢ : ٨١ - ٨٢ .

وفي نهاية ابن الاثير ^(١) العضية ، وهي البهتان والكذب، وقد عضبهه
 يعضه عضها، ومنه الحديث «ألا انبثكم ما العضة؟ هي النميمة القالة بين الناس»
 ثم قال : ومنه الحديث « انه لعن العاضة والمستعضة » قيل : هي الساحرة
 والمستسحرة، وسمي السحر عضهاً لانه كذب وتخيل لاحقية له (انتهى) ^(٢) .
 واحترز به أيضاً عن الكهانة ، وهي الاخبار عن الامور الخفية ، مع
 دعوى صاحبه انه وأخبار الانبياء بالغيب من قبيل واحد ، في خرق العادة وعدمه
 وفي كونه عن علم أو ظن . وبناء الكهانة على تفرس أحوال السائل، ويكون
 مع فطنة ودقة نظر كما صرح به الزمخشري والبيضاوي ^(٣) في تفسير سورة
 الطور .

واحترز به أيضاً عن الطلسم وهو غريب عادي بالمعنى المذكور ، يراعي
 صاحبه في اصداره الساعة ، أي الوقت الذي يعتقده المنجمون موافقاً له .
 وعن الشعوذة وهو غريب عادي ليس معه دعوى انه كالمعجز ولا رعاية
 الساعة والقول بكون السحر خارقاً للعادة ، والفرق بينه وبين المعجز بشاررة
 نفس صاحبه بخلاف صاحب المعجز كما ذهب اليه البيضاوي في سورة البقرة
 تبعاً لابن سينا في الاشارات ، أو بإمكان المعارضة في السحردون المعجز كما
 ذهب اليه الشارح الجديد للتجريد ظاهر البطلان . اذ لو سلمنا عدم قبح خرق

(١) مجد الدين ، ابو السعادات ، المبارك بن محمد الجزرى المعروف بابن

الاثير والمتوفى سنة (٦٠٦ هـ .)

(٢) النهاية ٣ : ٢٥٤ و ٢٥٥ .

(٣) القاضى ، ناصر الدين ، عبدالله بن عمر بن محمد بن على الفارسى الاشعري

البيضاوى الشافى ، المفسر والمتكلم والاصولى ، صاحب التفسير المعروف بأنوار
 التنزيل المتوفى سنة (٦٨٥ هـ .) بتبريز . والبيضاوى نسبة الى بيضاء مدينة مشهورة
 بفارس .

العادة من الله تعالى لاجل دعوى شرير لم يعلم النبوة اذ الفرق بين الخير و الشرير المتصنع جداً مما لا يعلم الا بالوحي وهو دور ، و كذا عدم امكان المعارضة .

ويمكن أن يحمل على الاشارة الى أن السحر غير خارق للعادة ، لقوله تعالى في سورة الاعراف حكاية عن السحر العظيم الصادر عن كل سحار عليم «فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم»^(١) ، وقوله تعالى في سورة طه حكاية عنه : «فاذا جبالهم وعصيهم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى»^(٢) .

وقال الغزالي في الاحياء : وهو يعني علم السحر والطلسمات ، حق اذ شهد القرآن له وانه سبب يتوصل به الى التفرقة بين الزوجين ، وقد سحر رسول الله ﷺ ومرض بسببه حتى أخبره جبرئيل عليه السلام بذلك وأخرج السحر من تحت حجر في قعر بئر ، وهو نوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر وبامور حسابية في مطالع النجوم ، فيتخذ من تلك الجواهر هيكل على صورة الشخص المسحور ، ويرصد به وقت مخصوص من المطالع ، وتقرن به كلمات يتلفظ بها من الكفر والفحش المخالف للشرع ، ويتوصل بسببها الى الاستعانة بالشياطين ويحصل من مجموع ذلك بحكم اجراء الله تعالى العادة أحوال غريبة في الشخص المسحور (انتهى)^(٣) ولا يخفى ما فيه بعد ما حررناه .

و احترز بقيد حادث لاجل دعوى عن الخوارق المستمرة ، فانه رب عادي بالعين المذكور ، لم يقع من أول العالم الى الان الا مرة واحدة كما يرى في نحو الخط والتصوير بما يكمل في واحد يعجز جميع من سواه عن

(١) الاعراف : ١١٦ .

(٢) طه : ٦٦ .

(٣) احياء علوم الدين ١ : ٢٩ .

الاتيان بمثله .

ورب خارق للعادة يكون مستمراً دائماً كفلق الصبح الاول، كذنب السرحان القائم ، فانه ليس من تأثير الشمس وقربه ، كما ظنه الدهرية ومن تبعهم والا لكان عريضاً . فان اليمين واليسار من محيط. مخروط الظل أقرب الى الناظر حينئذ من الفوق والتحت . ومن هذا القبيل انفلاق البيضة عن الطاووس على اختلاف الالوان .

وأما علم تعبير الرؤيا ، وعلم الرمل وامثالهما . فالمشهور عند العوام ان كل واحد منهما مما استفيد من جهة الانبياء العالمين به من جهة الوحي الالهي وتيسر لكل أحد مارسه تعلمه ، مع انه من الغيب .

ألم تر ان رجلا اذا ادعى النبوة عند رجل لم يسمع بعض آيات القرآن وجعل ذلك البعض معجزاً لنفسه ، وألقاه اليه، لم يفده العلم وماهو الالتجوزيه أن يكون مستفاداً من وحي سابق ان كان العلم نظرياً ، أو لنفس كونه مستفاداً ان كان ضرورياً . فلو اتبعه بمجرد ذلك فقد اتى من قبل نفسه .

وعند المحققين كسيدنا الاجل المرتضى ان الرسل وتعبير الرؤيا والنجوم والكهانة وصفاء الباطن بالرياضة وامثالها مما لأصل له ، وهي حيل المنحرفين لكسب المعاش ، ولاينافي ذلك أن يكون تعبير الرؤيا واقعاً في القرآن ، لان المقصود انه لايعرفه الا صاحب المعجز والله أعلم .

وذهب ابن سينا في أوآخر الاشارات ، الى أن الرؤيا نفسها من الاطلاع لغير النبي على الغيب في النوم بدون واسطة نبي بل بالاتصال بالعقول المجردة ذاتاً وفعلاً العالمة بجميع الاشياء ، ثم جعل ذلك سنداً لاحتمال اطلاع غير النبي على الغيب في اليقظة بلا واسطة .

وفيه ان العقول والنفوس الانسانية بعد الاقرار بتوحيد الواجب الوجود

ناش من عدم العقل لضرورة ان الفاعل بقول (كن) في فعل مسا كأول تأثير النفس الانسانية في بدنها بريء من كل نقص ، وان الامكان الذاتي نقص .
ولكمال وضوح هذا اکتفی أبو عبدالله الصادق عليه السلام بالدعوى فيما روي في الكافي ، في كتاب التوحيد ، في الحديث الثالث من الباب الاول عنه عليه السلام انه قال في حديث طويل: اذا عجزت حواسنا عن ادراكه أيقنا انه ربنا بخلاف شيء من الاشياء (الحديث)^(١).

وهذا على طبق قوله تعالى في سورة البقرة «وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً فلما تبين له قال اعلم ان الله على كل شيء قدير»^(٢).
وفيه أيضاً ان التصديقات الحاصلة للنائم بسبب الرؤيا كلها كاذبة ، فهو ليس علماً بالغيب ، ولولاه لما اختلف تعبيرها . وقد روي اشتهار الرؤيا لاول عابر وكون بعضها دال على وقوع مثل المصدق به ، وبعضها على وقوع نقيضه أو ضده بتوقيف من الله تعالى على انبيائه لا يلحقه بالعلم بالغيب بلا واسطة .
وأما الاستدلال على استحالته في اليقظة فهو انه ضروري لدين نبينا صلوات الله عليه وآله انه لا يعلم الغيب غير الله ، سواء كان عقلاً أو نفساً الا باطلاعه رسوله .

وابن سينا مصدق لنبوته عليه السلام ظاهراً بما يكفى لنا في اثبات هذا المرام ، وان كان منكراً له في الحقيقة ، حيث جعل علومه حاصلة باتصال بالعقول لا بالوحي الالهي .

واحترز بقيد كونه على طبقه عما يحدث عند الدعوى مسن الخوارق تكديماً له .

(١) الكافي ١ : ٧٨ .

(٢) البقرة : ٢٥٩ .

لا يجوز أن تفعل للمصلحة دون التصديق (١) لأن ذلك يؤدي إلى انسداد الطريق علينا من الفرق بين الصادق والكاذب ، ولاجل ذلك (٢) قلنا : أنه لا يجوز فعل المعجز إلا للتصديق (٣) فكذلك القول في الخطاب أنه لا يجوز أن يصدر منه إلا للفادة .

(١) قوله (في أنه لا يجوز أن تفعل للمصلحة دون التصديق) ينبغي أن يقرأ تفعل مبيناً للمجهول ، والمراد أن العقل يحكم باتباع صدور المعجز عن الله لا للتصديق بل لمصلحة أخرى ، وهذا العلم أما ضروري للمكلف ، كالمعلم بأنه يمتنع صدور حرق العادة عن غير الله تعالى ، أو كسبي يلهم الله المكلف النظر في دليله ، وهو أنه قبيح في نفسه ، ويمتنع اضطراره تعالى إلى القبيح في نفسه للمصلحة كما مر .

(٢) قوله (ولاجل ذلك) إشارة إلى ما يفهم من قوله (لا يجوز أن تفعل للمصلحة دون التصديق) من أنه يمتنع صدور القبيح في نفسه عن الله تعالى اضطرار إليه للمصلحة فإنه دليل لمي عليه ، والانسب بقوله (لأن ذلك يؤدي الخ) أن يشار به إلى التادية ، أي الانسداد. فإنه دليل آني عليه بعد اثبات النبوات.

(٣) قوله (لا يجوز فعل المعجز إلا للتصديق) فيه رد على من زعم أن العيان أو البرهان إذا دل على شيء ، جاز فعل المعجز على طبق دعوى خلافه ، اعتماداً على العلم . ولعله ربما تمسك في ذلك ، باحتياج نبينا ﷺ إلى التحدي والتمسك بعدم إمكان المعارضة ، وهذا لا يتوجه على مذهب من قال : إن أعجاز القرآن للصرفة ، فإن خارق العادة على مذهبه هو نفس عجزهم عن المعارضة ، لا أنه تميم لدلالة خارق العادة على الصدق . أو بقوله تعالى في سورة طه :

«أفلا يرون أن لا يرجع اليهم قولاً ولا يملك لهم ضرراً ولا نفعاً»^(١) الآية وقبح هذا في نفسه معلوم ، كقبح الخبر بمعلوم الكذب اعتماداً على علم المخاطب . فما روي في كتب السير من ان فرعون دعا الى الله في اطاعة النيل له و استجاب الله دعائه ، وأطاعه النيل مقارناً لدعواه الباطل ، فتصديقه أو تجويزه يستلزم الكفر بالله ورسوله^(٢) .

قال الفخر الرازي في التفسير الكبير في تفسير سورة طه: وأما قوله تعالى «فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار»^(٣) فاختلفوا في أنه هل كان ذلك الجسد حياً أم لا ؟ .

فالقول الاول: لا لانه لا يجوز اظهار خرق العادة على يد الضال بل السامري صور صورة على شكل العجل وجعل فيها منافذ ومخارق ، بحيث تدخل فيها الرياح فيخرج صوت يشبه صوت العجل .

والقول الثاني : انه صار حياً وخار كما يخور العجل ، واحتجوا عليه

بوجوه :

أحدهما: قوله (فقبضت قبضة من أثر الرسول) ولولم يصر حياً لما بقي لهذا الكلام فائدة .

وثانيها: أنه تعالى سمّاه عجلاً، والعجل حقيقسة في الحيوان ، وسمّاه جسداً، وهو انما يتناول الحي .

وثالثها: أنه أثبت له الخوار .

وأجابوا عن حجة الاولين، بان ظهور خوارق العادة على يد مدعي الالهية

(١) طه : ٨٩ .

(٢) من هنا سقط في النسخة المطبوعة .

(٣) طه : ٨٨ .

جائز، لانه لا يحصل الالتباس، وههنا كذلك، فوجب أن لا يمتنع .
 وروى عكرمة ^(١) عن ابن عباس ^(٢) ان هارون عليه السلام مرّ بالسامري وهو
 يصنع العجل فقال: وماتصنع؟ قال: أصنع ما ينفع ولا يضر فادع لي، فقال:
 اللهم اعطه ما سأل . فلما مضى هارون قال السامري: اللهم اني أسألك أن يخوار
 فخار. وعلى هذا التقدير يكون ذلك معجزاً للنبي ﷺ (انتهى) ^(٣) .
 والحق انه لو جعل خوار عجل السامري خواراً حقيقياً، أمكن أن يقال:
 أنه مستمر التبعية لشرط معلوم بتوقيف سابق وقد مر عند قول المصنف (و
 جرى ذلك مجرى المعجزات) انه ليس امثال ذلك من المعجز ، ولو كان غير
 مستمر التبعية ، لشرط معلوم بتوقيف سابق لم يعجز عقلاً أن يكون بعد دعواه
 الباطل، بل ولا بعد قصده الى الباطل أيضاً .

وحينئذ يمكن أن يحمل قوله تعالى : «قال فما خطبك ياسامري * قال
 بصرت بما لم يبصروا به فقبضت قبضة من أثر الرسول فنبذتها وكذلك سوت
 لي نفسي * قال فاذهب فان لك في الحياة أن تقول لامساس» ^(٤) الآية، على
 ان المراد : اني أخذت علم احياء الجماد من الانبياء، فانه قد أوحى اليهم انه
 كل من فعل كذا وكذا بشروط كذا وكذا، صار الجماد كذا وكذا حياً، وأخذت
 ذلك منهم، وهذا في الحقيقة معجزة للرسول الذي أوحى اليه ذلك .

(١) عكرمة مولى ابن عباس ، أصله من البربر، وكان ممن ينتقل من بلد الى بلد،
 مات سنة (١٠٧ هـ). وقيل غير ذلك .

(٢) أبو العباس، عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف، توفي
 رسول الله صلى الله عليه وآله وله ثلاثة عشر سنة، مات سنة (٦٨ هـ) .

(٣) التفسير الكبير ٢٢ : ١٠٣ - ١٠٤ .

(٤) طه: ٩٥ - ٩٧ .

فالمراد بقوله: بصرت علمت، وبالاثر ما أتى به الرسول من الله تعالى، و
بالرسول اما الجنس أو العهد، ونبذ تلك القبضضة عدم الوفاء بالواجب في
حقها وهي عدم الاضلال بها .

ثم يمكن أن يكون المراد بقوله: «فان لك في الحياة»^(١) الآية انك لا
تعذب في الدنيا، فلك ان تقول انه لم يمستني عذاب، ولكن لك موعد وهذه
احتمالات غير مرضية، لكنها في مقابلة الاحتمالات التي ذكرها المفسرون،
وماذكروه من أن السامري لم يلق فيسه من الاوزار بل القى فيه تراب موطىء
فرس جبرئيل، فمع بعده مما ياباه ظاهر قوله حكاية عنهم وكذلك القى السامري
والعلم عند الله وأهل الذكر ﷺ .

واما ارادة الله تعالى القليل كثيراً، أو الكثير قليلاً كما في آيات واقعة
بدر، فليس بصفات المعجز، لان الاغراء بالجهل قبيح على الله تعالى. فيحتمل
أن يكون المراد تمكينهم من جهلهم بمجرى العادة، أو القاء الرعب في قلوبهم
أو الطمأنينة بمحض الخوف أو التشجيع، لا للتصديق بالباطل. وقوله تعالى
في سورة آل عمران: «يرونهم مثليهم رأي العين»^(٢) يحتمل أن يكون المفعول
المطلق فيه للتشبيه، ووجه الشبه الرعب منهم، أو نحوه، أو للنوع .

والمراد محض رأي العين بدون تفرس الاحوال للاضطراب ونحوه
كرويتنا الكواكب صغيرة مع عظمها في أنفسها، كماذكروه في اتحاد زاوية
الجليدية في المرثي العظيم البعيد، والصغير القريب^(٣) .

(١) ط: ٩٧ .

(٢) آل عمران: ١٣ .

(٣) الى هنا سقط من النسخة المطبوعة

وليس لهم أيضاً (١) أن يقولوا أنه متعبد بتلاوته، فيكون ذلك وجه الحسن ، فانه لا طريق الى أن يعرف انه تعبد بتلاوته الا بخطاب آخر، والكلام في ذلك الخطاب كالكلام فيه، وذلك يؤدي

(١) قوله (وليس لهم أيضاً الخ) لافرق بين هذه الشبهة وبين سابقتها الا بتعيين المصلحة فيها دون السابقة . واجاب المصنف عنها بأربعة أجوبة :
الاول : (قوله لا طريق الخ) وحاصله انه لا يصلح التعبد بالتلاوة وجهاً للمصلحة ، لانه انما يمكن ، اذا امكن معرفة العباد اياه ، ولا يمكن وسيجيء تحقيقه .

والثاني : (قوله وذلك يؤدي الخ) وهو عين ما أجاب به عن الشبهة الاولى
يحتمل بعيداً جعله تنمة للجواب الاول .

الثالث : ان التعبد بتلاوته لو أمكن معرفته للعباد أيضاً لا يصلح وجهاً للمصلحة لانه عبث ، وبين كونه عبثاً بوجهين .
(الاول) : قياسه العقلي على التعبد بالتصويب .

(الثاني) : العلم بان التعبد انما يجوز مع امكان معرفة المراد . فقوله (ولان التعبد به الخ) معطوف على قوله (لانه يجر الخ) ولو حذف الواو في (ولان التعبد) ليكون بياناً لجامع عقلي لقوله (يجري مجرى التعبد الخ) لكان أظهر ، وسيكرر الاستدلال بالقياس العقلي ، وسيجيء حجيته في الكلام في القياس .

الرابع : ان التعبد بالتلاوة لو سلم جواز معرفته وعدم كونه عبثاً ، انما يجوز اذا لم يجعل بعضه أمراً وبعضه نهياً لانه لا يحسن اذا كان المقصود مجرد التلاوة .

الى أن لانعلم بخطابه شيئاً أصلاً على ان التعبد بتلاوة ما لا يفهم عبث ، لانه يجرى مجرى التعبد بالتصويت من الصراخ .
ولان التعبد به انما يجوز اذا كان للمتعبد به طريق الى معرفة مراده ، فيدعوه ذلك الى فعل الواجب ، أو يصرفه عن فعل القبيح ، فأما اذا لم يكن كذلك فلا يحسن العبادة بالتلاوة ، وأيضاً فلو كان لمجرد التلاوة ، لم يحسن أن يجعل بعضه أمراً ، وبعضه نهياً ، وبعضه خبيراً ، وبعضه وعداً ، وبعضه وعيداً ، ولا أن يكون خطاباً لقوم بأولى من أن يكون خطاباً لغيرهم ، وكل ذلك يبين انه لا يحسن لما قالوه (١) .

فأما الذى يدل على انه لا يجوز أن يخاطب على وجه يقبح ما ثبت من كونه عالماً بقبحه ، ومن انه غنى عنه ، ومن هذه صفته لا يجوز أن يفعل القبيح . ألا ترى أن من علم أنه اذا صدق توصل الى مراده ، وكذلك اذا كذب وصل اليه على حد ما كان (٢) يصل

(١) قوله (لما قالوه) وهو مجرد التعبد بالتلاوة .

(٢) قوله : (على حد ما كان الخ) أي بدون تفاوت خارجي في شيء من

الاشياء ، من دفع ضرر ، وجلب نفع . فالمراد بقوله (لم يجوز أن يختار) عدم الجواز العقلي . أي يمتنع عقلاً اختيار الكذب . ونظيره العلم القطعي بأن العاقل مادام عاقلاً يمتنع أن يفعل ما يفعله المجانين ، من دون مصلحة تنضم اليه من خارج .

اليه لو صدق من غير زيادة لم يجوز أن يختار الكذب على الصدق، ولا وجه في ذلك الا لعلمه بقبح الكذب وبأنه غني عنه بالصدق، فكذلك القديم تعالى .

وأما الذي يدل (١) على أنه لا يجوز أن يريد بخطابه غير ما وضع له، ولا يدل عليه. فان ذلك يؤدي الى أن لانعلم بخطابه شيئاً أصلاً لانه لا خطاب الا وذلك يجوز فيه، ولا يمكن أن يدعى (٢) العلم بقصده ضرورة في بعض خطابه، لان ذلك يمنع من التكليف وليس لهم أن يقولوا انه (٣) يؤكد ذلك الخطاب فيعلم به مراده، وان كان هذا عارياً منه لان التأكيد أيضاً خطاب فيلزم فيه ما لزم في

(١) قوله (وأما الذي يدل الخ) قد عرفت تحقيق الدليل على مثله .

(٢) قوله (ولا يمكن أن يدعى الخ) أن يقال ان مراد المصنف ، ان هذه الشبهة توجه الى هذا الدليل ، ودليل انه لا يجوز أن يخاطب ولا يفيد بخطابه شيئاً كما أشرنا اليه ، وأن يقال : انه وجهها الى هذا الدليل ، واكتفى بهاعن توجيهها الى السابق ، لانه يعلم بالمقايسة .

وأن يقال: انه زعم أنه لا يتوجه الى السابق ، ثم دفع المصنف الشبهة بأنا نعلم انا مكلفون بالعلم بالمراد بخطابه ، والعلم الضروري من فعل الغير كما مر ، ولا تكليف بفعل الغير .

ويمكن أن يقال : التكليف انما هو بما يوجبه ، كما اذا أمر السيد عبده بمعرفة لون جسم مع انها من الضروريات ،فانه في الحقيقة تكليف بالنظر اليه.

(٣) قوله (وليس لهم أن يقولوا انه الخ) أي لا يمكن أن يدعي العلم بقصد بالاكتساب من تأكيد، لان التأكيد يجري فيه ما يجري في المؤكد ، ولا

المؤكد، وأن يكون فعل لمثل ما فعل له التكليف المؤكد .
وليس يمكن أن يقال : (١) انه وان لم يعلم مراده في الحال ،
فانه يمكن أن يعلم مراده في المستقبل ضرورة ، بأن نضطر الى
قصده . لان ذلك لا يخلو (٢) اما أن يكون وقت الحاجة الى ما

يخفى ان قوله (لان التأكيـد خطاب) ممنوع لانه يمكن تأكيد القصد بـنصب
دلالة عليه غير الخطاب تأمل فيه ولو سلم فقوله : (فيلزم فيه الخ) ممنوع لانه
يجوز أن يكون فرق فيما نحن فيه ، بين ما يكون ظاهراً في شيء ، وبين ما
يكون حكماً فيه غير محتمل بغيره . وسند المنع ، انا يجوز على كـل فرد
من الانسان أن لا يدل على مراده بالخطاب لضرورة ومصلحة دعتـه اليه ، ومع
هذا نعلم قطعاً في بعض خطابه القصد .

(١) قوله (وليس يمكن ان يقال الخ) حاصله انا وان جوزنا ارادة غير
الموضوع له مع عدم الدلالة عليه ، لم يجوزـه مطلقاً بل بشرط أن يدل عليه
في المستقبل . فلا يلزم أن لا يعلم بخطابه شيئاً أصلاً بل ان لا يعلم في الجملة .

(٢) قوله (لان ذلك لا يخلو) يعني ان هذا التجويز مع هذا الشرط ، ان
كان في جميع الصور ، أي سواء كان وقت الحاجة الى البيان أم لا ، فتجويزه
في وقت الحاجة يلزم ما قلناه ، وهو أن لا يعلم بخطابه شيئاً أصلاً ، لان الدلالة
أيضاً خطاب ، فيلزم فيه ما يلزم في المدلول عليه ، كما يظهر مما ذكره بقوله (لان
التأكيد) أو لان تجويز ذلك في الخطاب يستلزم تجويزه نحوه في الدلالة وان
لم يكن خطاباً .

وان كان هذا التجويز في بعض الصور وهو صورة عدم الحاجة الى البيان
فهو وان لم يكن ابطاله ، بأنه قبيح لاستلزامه أن لا يعلم بخطابه شيئاً أصلاً ،

تضمنه الخطاب، أو لا يكون كذلك . فان كان وقت الحاجة ، فانه يؤدي الى ماقلناه، وان لم يكن وقت الحاجة، فلايجوز أيضاً، لان فيه التنفير عن قبول قوله ، لانه متى جوز عليه التعمية والالغاز في كلامه . وان أمكن معرفة المراد في الحالة الاخرى نفر ذلك عن قبول قوله، ولايقبح هذا الوجه للاول، بل لماقلناه .

فأما ما لاتعلق له بالشريعة فيجوز أن يعمى فيه من مصالحه الدنياوية، وعلى هذا يتأول قوله عليه السلام لمأسأله الاعرابي في مسيره الى بدر مم أنتم ؟ قال: من ماء. فورى في نفسه (١) ، ولم

لكنه يمكن ابطاله بأنه قبيح ، لاستلزامه التنفير . وانما لايلزم التنفير على الشق الاول ، لان التنفير عن قبول القول فرع معرفة المراد به .

وقد مر التحقيق في مثله من انه قبيح مع عدم المصلحة الموجبة لفعله المضطرة اليه ، لانه اغراء بالجهل . ومع وجود المصلحة نقص وهو محال على الله تعالى ، والنقص وان جاز على النبي ﷺ لانه ليس مستجعماً لجميع صفات الكمال ، لكنه غير واقع في ضمن هذا النقص في الشرعيات لدلالة الكتاب عليه كما مر ، والاجماع متحقق عليه .

وذكر المصنف في الدليل على عدم وقوعه عن النبي ﷺ في الشرعيات انه يستلزم التنفير عن قبول قوله ، وجعل شروط الامام وشروط النبي واحدة وهو مشكل مع تحقق أحاديث التقية عن الائمة الطاهرين ﷺ ووجوب التورية في نحوها .

(١) قوله (فورى في نفسه) أي أراد غير الظاهر ، ولم يدل عليه . فانه

يصرح، وذلك لايجوز في الشرعيات .
 وليس هذا من جواز تأخير بيان المجمع، عن وقت الخطاب
 في شيء على ما نذهب اليه، لان المجمع له ظاهر مقصود مستفاد،
 ففارق ذلك حال المعنى الذى يوهم به شيء على حال (١)
 وانما قلنا: انه لايجوز أن يؤدى الينا على وجه يقتضى التنفير،
 لان الغرض فى بعثه اذا كان القبول منه ، فما أدى الى التنفير عن
 ذلك يجب أن يجنب، ولأجل ما قلناه، جنبه الله تعالى الفظاظة، و
 الغلظة، وفعل القبائح، لما فى ذلك من التنفير .

فاذا ثبتت الجملة التى ذكرناها ، فمتى ورد من الرسول
 صلى الله عليه وآله وسلم خطاب، وجب حمله على ظاهره، الا أن
 يدل دليل على ان المراد به غير ظاهره فيحمل عليه، وعلى هذا يعلم
 مراد الرسول صلى الله عليه وآله .

وأما ما يجب أن يكون الامام عليه السلام عليه حتى يصح أن
 يعلم مراده بخطابه فيما لا يعلم الا من جهته ، فجميع الشرائط التى
 شرطناها فى النبى صلى الله عليه وآله وسلم لا بد أن تكون حاصلة

اراد انهم مخلوقون من الماء، أي من النطفة، وظاهره انهم من العراق ، فانهم
 كانوا يسمون أهل العراق أهل الماء لكثرة الماء فى ناحيتهم .
 (١) قوله (على حال) بل حال غير واقعة .

في الامام عليه السلام ، فالطريقة فيهما واحدة ، فلامعنى لاعادة القول فيه .

فصل

في ذكر الوجه الذي يجب ان يحمله
عليه مراد الله بخطابه

اذا ورد خطاب عن الله تعالى ، فلا يخلو من أن يكون محتملاً أو غير محتمل . فان كان غير محتمل ، بأن يكون خاصاً أو عاماً ، وجب أن نحمله على ما يقتضيه ظاهره ، الا أن يدل على أنه أراد به غير ظاهره دليل فيحمله عليه .

فان دل دليل (١) على أنه اراد بالخاص غيره (٢) ، وجب حمله

(١) قوله قدس سره (فان دل دليل السخ) اذا اطلق الخاص فاما أن يعلم عدم ارادة معناه الموضوع له أم لا .

فعلى الاول : اما أن يعلم بظاهر اللفظ ارادة معنى معين غير الموضوع له أم لا .

وعلى الثاني : وهو أن لا يعلم عدم ارادة معناه الموضوع له ، اما ان يعلم ارادة غير الموضوع له معه أم لا .

فهذه أربعة احتمالات تصدى المصنف لبيان حالها الا ان الرابع فانه معلوم مما مر ، وهو قوله (وجب أن نحمله على ما يقتضيه ظاهره) .

(٢) قوله (أراد بالخاص غيره) أي بأن يكون في الظاهر شيء دال عليه

على ما دل عليه ، وان دل على أنه لم يرد الخاص (١) نظر فيه ، فان كان ذلك الخاص مما لا يتسع الا في وجه واحد، وجب أن يحمل على انه مراد به ، والا أدى ذلك الى أن يكون ما أراد بالخطاب شيئاً أصلاً. وان كان ذلك مما لا يتسع به في وجوه كثيرة ، وجب التوقف فيه، ولا يقطع على انه اريد به البعض، لعدم الدليل، ولانه اريد به الجميع لانه لا دليل أيضاً عليه .

نحو : رأيت أسدأفى الحمام، ليحصل فرق بينه وبين قوله (فان كان ذلك الخاص مما لا يتسع الخ) والمراد بالخاص هنا اللفظ، وبضميره معناه الحقيقي . وكذا بالخاص في قوله (لم يرد الخاص) معناه الحقيقي، والمراد بالخاص في قوله (فان كان ذلك الخاص) اللفظ .

(١) قوله (لم يرد الخاص) أي بدون أن يكون في ظاهر اللفظ ما يدل على تعيين المراد والتوسع الاثيان بالمجاز . ومثال التوسع في وجه واحد «حرمة عليكم الميتة»^(١) «وحرمة عليكم امهاتكم»^(٢) عند بعض .

فان الاول يتوسع في وجه واحد وهو كلها .

والثاني انما يتوسع في ملامستهن . وعند بعض آخر هذان المثالان مما يتوسع في وجوه كثيرة ، فيجب التوقف ان كان قبل الحاجة ، على ما ذهب اليه المصنف . أو يجب حمل الاول مثلاً على حرمة أكل الميتة واشترائها والانتفاع بها وكل ما يتعلق بها على ما قاله قوم .

(١) النساء : ٢٣ .

(٢) المائدة : ٣ .

وهذا أولى مما قاله قوم: من أنه يجب حمله على انه اريد به جميع تلك الوجوه، لانه لا يمتنع أن يكون أراد به بعض تلك الوجوه، وأخر بيانه الى وقت الحاجة على ما نذهب اليه في جواز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب .

وقولهم: انه لو أراد به بعض الوجوه لبينه، ينعكس عليهم، بأن يقال: ولو أراد به جميع الوجوه لبينه. وليس أحد القولين أولى من الاخر، فالاولى الوقف. فان فرضنا ان الوقت وقت حاجة، ولم يبين المراد من تلك الوجوه، وجب حمله على جميعه، (١) لانه ليس حمله على بعضه بأولى من بعض

فان دل الدليل على أنه أراد بعض تلك الوجوه (٢) وجب حمله

(١) قوله (وجب حمله على جميعه الخ) الفرق بين كون الوقت قبل وقت الحاجة، وبين كونه وقت الحاجة . بأن أحد القولين ليس في الاول أولى من الاخر ، بخلاف الثاني . لان التعارض في الاول انما هو بين كونه للجميع وبين كونه لبعض غير معين عند المخاطب. وفي الثاني انما هو بين الجميع وبين بعض معين معلوم عند المخاطب، والمفروض انه لم يدل دليل على تعيين البعض ، فالحمل على بعض معين دون بعض معين آخر ترجيح بلا مرجح، فيجب حمله على الجميع .

(٢) قوله (بعض تلك الوجوه) أي لا بشرط ارادة بعض آخر، ولا بشرط

عدم ارادته .

عليه (١)، والقطع على انه لم يرد غيره. لانه لا ظاهر هناك يمكن حمله على جميعه بخلاف ما نقوله فى العموم، أو ماله ظاهر. ومتى دل على انه أراد به الخاص وغيره، وجب القطع على أنه أراد الخاص باللفظ، وماعده مراد بدليل، وذلك نحو قوله تعالى: «يا أيها النبي إذا طلقتم النساء» (٤) الآية. فانه قد علم ان النبي صلى الله عليه و آله مراد باللفظ، ومن عده من الامة مراد بدليل.

وأما العام فاذا ورد (٢) ينبغى حمله على ظاهره. فان دل الدليل على انه أراد غير ما اقتضاه الظاهر وجب حمله عليه، وان دل الدليل على انه أراد بعض ما تناوله اللفظ لم يكن ذلك مانعاً من أن يريد

(١) قوله (وجب حمله عليه الخ) أي على ذلك البعض، سواء كان وقت الحاجة أم قبله.

(٢) قوله (وأما العام فاذا ورد الخ) اذا ورد العام، فاما أن يقارنه دليل من خارج على حال من أحواله باعتبار دلالة أم لا.

فعلى الاول: اما ان يدل الدليل على انه ما يريد به شيء مما يدل عليه بظاهره أم لا.

وعلى الثاني: اما أن يدل على ارادة بعض منه أو على عدم ارادة بعض منه. فهذه أربعة صور من صور العام تصدى المصنف لبيان أحوالها ولم يتصد لبيان صور اخرى محتملة لوضوح حالها.

الباقى، ووجب على انه أراد به الكل بحكم اللفظ .
وان دل الدليل على انه ما اراد به بعض ما تناولسه اللفظ فينبغي
أن يخرج ذلك منه ، ويقطع على ان الباقي مراد بحكم اللفظ ، ولا
يجب التوقف فيه، لان له ظاهراً بخلاف ما تقدم فى الخاص .
ومتى ورد لفظ مشترك (١) بين شيئين ، أو أشياء . فان دل
الدليل على انه أراد جميع تلك الاشياء وجب حملة عليها ، وان دل
الدليل على انه أراد بعضها ، وجب القطع على انه مراد ، وما عداه

(١) قوله (ومتى ورد لفظ مشترك الخ) اذا ورد لفظ مشترك لفظي ، اما
أن يقترن به دليل على حال من أحواله باعتبار دلالة ، أم لا .
فعلى الاول: اما أن يدل الدليل على ارادة جميع معانيه، أو يدل على ارادة
بعض معين لا بشرط، لانه ليس حملة على بعضه بأولى من بعض، فان دل الدليل
على أنه أراد بعض تلك الوجوه، وجب حملة عليه، على أنه لم يرد غيره لانه
لا ظاهر هناك، يمكن حملة على جميعه. أو يدل على ارادة بعض معين لا بشرط
أو يدل على عدم ارادة بعض معين لا بشرط .
فعلى الثالث: اما أن يكون مشتركاً بين شيئين، أو يكون مشتركاً بين أكثر.
وعلى الثاني، من التقسيم الاول: وهو أن لا يقترن به دليل على حال من أحواله
باعتبار دلالة، اما أن لا يكون الوقت وقت الحاجة، أو يكون .
فعلى الثاني: اما أن يصح ارادة الجميع على وجه الجمع أولاً. فعلى الثاني:
اما أن يصح ارادة الجميع على وجه التخيير أولاً. فهذه ثمانية صور من صور
المشترك تصدى المصنف لبيان أحوالها .

متوقف فيه، لان كون أحدهما مراداً لا يمنع من أن يريد به الآخر على ما سنبينه فيما بعد (١) .

وان دل الدليل على انه لم يرد أحدهما وكان اللفظ مشتركاً بين شيئين وجب القطع على انه أراد به الآخر، والا خلا الخطاب من أن يكون اريد به شيء أصلاً. وان كان مشتركاً بين أشياء قطع على انه لم يرد ما خصه بانه غير مراد، وتوقف في الباقي وانتظر البيان .

ومتى كان اللفظ مشتركاً ولم يقرن به دلالة أصلاً وكان مطلقاً وجب التوقف فيه وانتظر البيان لانه ليس بأن يحمل على بعضه بأولى من أن يحمل على جميعه، وتأخير البيان عن وقت الخطاب جائز .

فان كان الوقت وقت الحاجة (٢)، واطلق اللفظ، وجب حمله على جميعه. لانه ليس بأن يحمل على بعضه بأولى من بعض، ولو كان أراد بعضه لبينه، لان الوقت وقت الحاجة .

(١) قوله (على ما سنبينه فيما بعد) بيّنه في هذا الفصل بقوله (وان كان القسم الثاني فقد اختلف العلماء الخ) ونحن نبين عنده الحق بحيث يظهر منه حكم هذه الصور .

(٢) قوله (فان كان الوقت وقت الحاجة) قد مرّ الفرق بين وقت الحاجة وما قبله في هذا الفصل في الخاص .

وهذا الذي ذكرناه أولى مما ذهب إليه قوم من أنه إذا أطلق اللفظ وجب حمله على جميعه على كل حال (١)، لأنه لو أراد بعضه لبينه لأن لقائل أن يقول: لو أراد الجميع لبينه فيجب حمله على بعضه، ويتعارض القولان ويسقطان، وإنما حملهم على هذا قولهم: ان تأخير بيان المجمل لا يجوز عن وقت الخطاب. وعندنا ان ذلك جائز على ما سندل عليه فيما بعد (٢).

فمتى كان الوقت وقت الحاجة (٣) وجب حمل اللفظ على انه أراد به الجميع، ثم ينظر فيه. فان أمكن الجمع بينها وجب القطع على انه أراد ذلك على طريق الجمع بينها، وان لم يمكن الجمع بينها وجب القطع على انه أراد به الجميع على وجه التخيير. وذهب قوم الى انه يجوز أن يريد من كل مكلف ما يؤديه اجتهاده اليه، وهذا يتم لمن قال ان كل مجتهد مصيب (٤)، وعندنا

(١) قوله (على كل حال) أي سواء كان وقت الحاجة أو قبله .

(٢) قوله (فيما بعد) أي في (فصل في ذكر جواز تأخير البيان عن وقت

الخطاب).

(٣) قوله (فمتى كان الوقت وقت الحاجة وجب الخ) هذا تكرر ما سبق

لتقسيمه الى ممكن الجمع وممكن التخيير وما لا يمكن فيه، وهذا التقسيم

جار في الصورة الاولى أيضاً، وهي أن يدل الدليل على أنه أراد الجميع .

(٤) قوله (لمن قال ان كل مجتهد مصيب) انما يتم لمن قال به، على ما

ان ذلك باطل، فلاوجه غير التخيير .

وعلى هذا ينبغي ان تحمل القرائتين المختلفتى المعنى، اذا لم يكن هناك دليل على انه اراد أحدهما، وكذلك القول فى الخبرين المتعارضين اذا لم يكن هناك ما يرجح أحدهما على الاخر، ولا ما يقتضى نسخ أحدهما للاخر من التاريخ . وهذا الذى ذكرناه كله فيما يصح أن يراد باللفظ الواحد(١)، فأما ما لا يصح أن يراد باللفظ الواحد، فانه لا بد فيه من اقتران بيان به، لان الوقت وقت الحاجة على ما فرضناه .

ومتى كان اللفظ شرعياً منقولاً عما كان عليه فى اللغة، وجب حمله على ما تقرر فى الشرع، فان دل الدليل على انه لم يرد به ما وضع له فى الشرع نظر فيما عداه، فان كانت الوجوه التى يمكن حمل الخطاب عليها محصورة، وكان الوقت وقت الحاجة، وجب حمله على جميعها لانه ليس حمله على بعضها بأولى من حمله على جميعها .

ولو كان المراد بعضها لبينه، لان الوقت وقت الحاجة، وان لم يكن الوقت وقت الحاجة، توقف فى ذلك الى أن يرد البيان

ذهب اليه شذوذ من العامة، واما على ماسيجي من تفسيره فى الكلام فى الاجتهاد وحقيقة الخلاف فيه عند أصحابنا فلا يتم .

(١) قوله (فما يصح أن يراد باللفظ الواحد) أي على سبيل التخيير .

حسب ما قدمناه في الالفاظ المشتركة (١) سواء ، وان دل الدليل على انه أراد بعض تلك الوجوه ، يكن ذلك مانعاً من أن تراد به الوجوه الاخر ، فان كان الوقت وقت الحاجة ، وجب حمله على ان المراد به جميعه ، وان لم يكن وقت الحاجة اوقف على ما بيناه .
فاما كيفية المراد باللفظ الواحد للمعاني المختلفة ، فالذي ينبغي أن يحصل في ذلك أن نقول: لا يخلو اللفظ من أن يكون يتناول الاشياء على الحقيقة ، ويفيد في جميعها معنأ واحداً (٢) أو يفيد في كل واحد منها خلاف (٣) ما يفيد في الاخر فان كان الاول فلا خلاف بين أهل العلم في انه يجوز أن يراد باللفظ ذلك كله (٤) .

(١) قوله (في الالفاظ المشتركة) الاولى في الالفاظ الخاصة والمشاركة بل الاولى في الالفاظ الخاصة ، لانها أقدم وأقرب من حيث الاشتراك في الاستعمال في غير الموضوع له ، ويظهر مما ذكرنا ان قوله (لم يكن) ذلك مانعاً من أن يراد به الوجوه الاخر محل بحث ، وكذا قوله (فان كان الوقت وقت الحاجة الخ) محل بحث .

(٢) قوله (و يفيد في جميعها معنأ واحداً) بأن يكون مشتركاً معنوياً بينها .
(٣) قوله (أو يفيد في كل منها خلاف الخ) بأن يكون مشتركاً لفظياً بينها أو حقيقة في بعض ومجازاً في آخر ، أو مجازاً في كل واحد على حده . و ظاهر قوله (وقالوا في الحقيقة والمجاز الخ) يدل على أن الكلام مفروض أولاً في المشترك .

(٤) قوله (يجوز أن يراد باللفظ ذلك كله) بأن يكون كل واحد من افراد

وان كان القسم الثانى فقد اختلف العلماء فى ذلك .
 فذهب أبو هاشم ، وأبو عبدالله (١) ومن تبعهما الى أنه لا يجوز
 أن يراد المعنيان المختلفان (٢) بلفظ واحد. فان دل الدليل على

الكل مراداً من حيث عمومه لامن حيث الخصوص ، فانه يصير اللفظ مجازاً
 كما بيناه فى (فصل فى حقيقة الكلام) عند قول المصنف (ومنها أن يعلم انها
 تطرد) .

(٢) قوله (لا يجوز أن يراد المعنيان المختلفان الخ) الذي يفهم من أحاديث
 أهل البيت عليهم السلام الواردة فى تعدد معانى القرآن : انه لا يجوز لغة ارادة المعنيين
 المختلفين من القسم الثانى ، فيكون فى حكم أن يتكلم باللفظ مرتين ، ويراد
 كل مرة منهما معنى واحد ، فيكون اما حقيقتين متغايرتين بالاعتبار ، واما
 حقيقة ومجازاً كذلك ، واما مجازين كذلك لعلاقتين .

لان المفروض فى الاول الاستعمال للموضع لا للعلاقة والمجاز ، ولا بد فيه
 من ملاحظة العلاقة حين الاستعمال .

والمفروض فى الثانى الاستعمال فى أحدهما للموضع ، وفى الاخر للعلاقة.
 وفى الثالث الاستعمال فى كل منهما لعلاقة على حدة .

مثاله أن يقال فى قوله تعالى فى سورة الانعام : « قل تعالوا أتل ما
 حرم ربكم عليكم ألا تشر كوا به شيئاً و بالوالدين احساناً » (٣) ،

(١) أبو عبدالله ، الحسين بن على بن ابراهيم البصرى المعروف بالكاغذى المعتزلى
 كان على مذهب أبى هاشم واليه انتهت رئاسة اصحابه فى عصره . توفى بمدينة السلام
 سنة (٣٩٩ هـ .)

(٣) الانعام : ١٥١ .

ان (ما) موصولة باعتبار ، ومصدرية باعتبار آخر ، واستفهامية باعتبار ثالث . و (عليكم) ظرف متعلق بحرم باعتبار ، واسم فعل باعتبار آخر ، و (ان) مفسرة باعتبار ، ومصدرية باعتبار آخر . و (الوالدين احسانا) عطف على جملة لا تشر كوا به شيئاً باعتبار ، وعلى به شيئاً باعتبار آخر . و (الباء) للسببية باعتبار وصلة لانشر كوا باعتبار آخر . و (الوالدين) رسول الله وأمير المؤمنين عليهما الصلاة والسلام باعتبار ، والاب والام النسبيان باعتبار آخر . و (احساناً) منصوب بالاغراء بتقدير (ادر كوا ونحوه) باعتبار وبالعطف على (شيئاً) باعتبار آخر . و (الاحسان) العبادة المقبولة وهو المبنية على العلم باعتبار ، ونعمة الله تعالى باعتبار آخر . تبارك الذي لا يشغله بيان عن بيان ، ولا شأن عن شأن . وهذا الدليل أقوى من معارضة ، وهو دعوى تبادل الخلاف في الاول كما قيل . ثم في رسالة المحقق الحلبي رحمه الله في الاصول ، المسماة بالمعارج الفرع الثاني : يجوز أن يراد باللفظ الواحد كلا معنييه حقيقة كان فيهما أو مجازاً أو في أحدهما نظراً الى الامكان لا الى اللغة . وأحال أبو هاشم ، وأبو عبد الله ذلك ، وشرط أبو عبد الله في المنع شروطاً أربعة : اتحاد المتكلم ، و العبارة والوقت ، وكون المعنيين لا ينضمهما فائدة واحدة . وقال القاضي^(١) ذلك جائز ما لم يتنافيا ، كاستعمال لفظة (افعل) في الامر والتهديد والوجوب والندب^(٢) ثم قال المحقق : واما بالنظر الى اللغة فتنزيل المشترك على معنييه باطل لانه لو نزل على ذلك كان استعماله في غير ما وضع له ، لان اللغوي لم يضعه للمجموع ، بل لهذا وحده ، أو لذلك وحده ، فلو نزل عليهما معاً لكان

(١) هو القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار ، أبو الحسن الاسدي

المعتزلي الشافعي المتوفى سنة (٤١٥ هـ .) .

(٢) المعارج : ٨ الباب الاول (المسألة الثالثة ، القاعدة الثالثة ، الفرع الثاني) .

أنه أرادهما جميعاً قالوا: لا بد من أن نفرض انه تكلم باللفظ مرتين أراد كل مرة منهما معناً واحداً، وعلى هذا حملوا آية «القرء» بأن قالوا: لمادل الدليل على انه أرادهما جميعاً بحسب ما يؤدي (١) اجتهاد المجتهد اليه ، علمنا انه تكلم بالاية مرتين ، ثم انزله على النبي صلى الله عليه وآله .

وقالوا في الحقيقة والمجاز والكناية والصريح مثل ذلك (٢).

ذلك عدولاً عن وضع اللغة (انتهى) (٣)

ولا يخفى ما فيه ، فان النزاع في الاستعمال في كل واحد منهما لا في المجموع من حيث المجموع .

(١) قوله (بحسب ما يؤدي الخ) هذا بناء على القول بالتصويب على تفسير بعض العامة ، وسيجيء بطلان القول به في الكلام في الاجتهاد ان شاء الله تعالى .
(٢) قوله (وقالوا في الحقيقة والمجاز والكناية والصريح مثل ذلك) الفرق بين المجاز والكناية ، ان المجاز مستعمل في غير الموضوع له بقرينة ، والكناية ما يستعمل في الموضوع له . لكن المقصود الاصلي أن ينتقل ذهن السامع الى لازم له ، لا لان اللازم مستعمل فيه . لان اخراج الكلام عن حقيقة لا يجوز الا مع صارف . وهم قد صرحوا بأنه لا صارف في الكناية ، وانه يجوز أن يكون مستعملاً في الموضوع له ، ومعلوم ان الجواز هنا يستلزم الوجوب ، لان المراد بالجواز ، الجواز بالنسبة الى كل فرد من الكناية ، لا بالنسبة الى نوعه . والا لم يتحقق التباين الكلي بين المجاز والكناية ، وهم بصده .

قال في المطول : الكناية كثيراً ما تخلو عن ارادة المعنى الحقيقي ، وان

(٣) المعارج : ١٠ الباب الاول (المسألة الثالثة ، الفائدة الثالثة ، الفرع الثاني).

وقالوا: لا يجوز أن يريد بقوله: «أولامستم النساء» (١ - ٢) الجماع

كانت جائزة للقطع بصحة قولنا: فلان طويل النجاد، وان لم يكن له نجاد قط. وقولنا: جبان الكلب، ومهزول الفصيل، وان لم يكن له كلب ولا فصيل (انتهى) (٣).

وهو مدفوع بان هذه الصور مجازات لصدق حسده عليها، لا كنايةات كما يدل عليه الخلاف في جواز استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز معاً، فاندفع ما توهمه من التدافع بين قول صاحب المفتاح (٤): ان الكناية لا ينافي ارادة الحقيقة، وبين تصريحه بأن المراد في الكناية هو المعنى، ولازمه جميعاً. وكذا بين كلامي صاحب التخليص (٥): لان ارادة الشيء باللفظ أعم من استعمال اللفظ فيه، ومن قصد افهامه بدون استعمال فيه، بل في ملزومه فقط تدبر.

وجعل الكناية والصريح ممانحن فيه، بأن يكون اللفظ مشتركاً بين معنيين يستعمل في أحدهما صريحاً وفي الآخر كناية، وهذا قسم من المشترك. فيظهر حكمه من حكمه، أو يكون له معنى واحد يستعمل فيه صريحاً وكناية، وكون هذه الصورة داخلية في المتنازع فيه بعيد، وقد عرفت ان المجاز في معنيين على حده أيضاً، كالحقيقة والمجاز في عدم الجواز.

(١) قوله (أو لامستم النساء) الملامسة كناية عن الجماع، وصريح في اللبس

(٢) النساء: ٤٣.

(٣) المطول: ٣٢٤.

(٤) مفتاح العلوم، لسراج الدين، أبي يعقوب، يوسف بن أبي بكر بن محمد

ابن علي السكاكي المتوفى سنة (٦٢٦ هـ).

(٥) تلخيص المفتاح، في المعاني والبيان. لجلال الدين، محمد بن عبد الرحمن

القرظيني الشافعي المعروف بخطيب دمشق المتوفى سنة (٧٣٩ هـ).

واللمس باليد. وبقوله: «ولاتنكحوا ما نكح آباؤكم» (١) العقد و
الوطىء .

وقال: (٢) لا يجوز أن يريد باللفظ الواحد الاقتصار على الشيء
وتجاوزه (٣) وقال في قوله تعالى: «وان كنتم جنبا فاطهروا» (٤): لا
يجوز ان يريد به الغسل والوضوء. وقال أيضاً: لا يجوز أن يريد
باللفظ الواحد نفى الاجزاء والكمال. وقال في قوله: (٥) (لا صلاة
الا بفاتحة الكتاب) (٦) لا ينبىء عن نفى الاجزاء، وانه اذا جاز أن
يريد به نفى الاجزاء ونفى الكمال، وثبت ان كليهما لا يصح أن يراد
بعبارة واحدة، فيجب أن لا يدل الظاهر على نفى الاجزاء .

باليد، واللزوم عرفى. والنكاح حقيقة فى الوطىء ، مجاز فى العقد كما سيجىء .
(٢) قوله (وقال) هذا الضمير والضمائر التي بعده في نظائره لابي عبد الله
على ما يظهر من قول المصنف بعد ذلك (واما ما ذكره أبو عبد الله الخ) .
(٣) قوله (الاقتصار على الشيء وتجاوزه) هذا يتصور في اللفظ المستعمل
في الجزء وفي الكل .

(٥) قوله (وقال في قوله : لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) ظاهر الكلام انه
توهم ان ارادة نفى الاجزاء يستلزم ارادة نفى الكمال، فيستلزم ان يكون كلاهما

(١) النساء : ٢٢ .

(٤) المائدة : ٦ .

(٦) سنن الترمذى ٢ : ٢٥ باب (١٨٣) لا صلاة الا بفاتحة الكتاب .

وقال: يصح أن يريد عز وجل بقوله: « فلم تجدوا ماءً فتيمموا » (١) الماء والنبيد ، لانهما يتفقان (٢) فيما يفيد هذا الاسم ، وان كان أحدهما شرعياً والآخر لغوياً .
وقال: قولنا بان النص الدال على أن الفخذ عورة ، المراد به الفخذ والركبة لا ينقض هذا، لان ذلك علمناه بغير اللفظ، (٣) بل بدليل آخر (٤) .

مرادا ، فلا يجوز أن يكون المراد نفي الاجزاء ، واردة نفي الكمال لا يستلزم ارادة نفي الاجزاء فهو المراد وفيه ما فيه للفرق بين ارادة شيء و بين لزومه للمراد كما سيجيء في الفخذ والركبة هذا وسيجيء من المصنف في هذا الفصل توجيه آخر له بعيد عنه .

(٢) قوله (لانهما يتفقان الخ) ظاهر الكلام ان الماء مستعمل فيه في القدر المشترك بين الماء والنبيد، وهو حقيقة شرعية فيه، وان النبيد ماء شرعاً فقط، والماء ماء لغة وشرعاً فهو خارج عن المتنازع فيه. ولا يخفى انه لو استعمل فيه مجازاً لغة ، ويكون من باب عموم المجاز، بناءً على ان الماء ماء حقيقة والنبيد ماء مجازاً لكان ايضاً خارجاً عن المتنازع فيه .

(٣) قوله (بغير اللفظ) اي ليس المراد كون الركبة مراداً استعمال لفظ الفخذ فيها ايضاً .

(٤) قوله (بل بدليل آخر) هو ان ستر الفخذ لا يتم الا بستر الركبة، وسيجيء التحقيق فيه في (فصل في أن بالشئ هل هو أمر بما لا يتم الا به أم لا) .

واعتل في ذلك (١) بأن قال: لا يصح أن يقصد المعبر باللفظ الواحد استعماله فيما وضع له، والعدول به عن ذلك (٢) فكذلك لم يصح (٣) أن يريد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز. وذكر أن تعذر ذلك (٤) معلوم لنا، وأن الواحد منا إذا قصده لم يصح منه فدل على أن جميع ذلك غير صحيح.

وذهب أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد (٥) إلى: أنه يجب أن

- (١) قوله (واعتل في ذلك الخ) ظاهره أن ذلك إشارة إلى ما ذكر من كون الحقيقة والمجاز مثل ذلك، بقوله: وقالوا: (في الحقيقة.. إلى آخره) فيكون قوله: (وقال لا يجوز.. إلى آخره) بل سبقه أيضاً تفصيلاً له ويكون كل الأمثلة له ويمكن جعله إشارة إلى أنه لا يجوز أن يراد المعنيان المختلفان باللفظ واحد وهو بعيد لأن الأولى حينئذ عدم الاكتفاء في بيان الاعتلال بالحقيقة والمجاز أن كان يرد على الأول المصنف مثل ذلك لأن الأولى ذكر اعتلال لماعد الحقيقة والمجاز.
- (٢) قوله (العدول به عن ذلك) أي عدم استعماله فيما وضع له.
- (٣) قوله (فكذلك لم يصح الخ) إنما يتم ذلك لو كان استعماله في المعنى المجازي مستلزماً عقلاً بعدم استعماله في المعنى الحقيقي، وقد مر أنه لا يستلزمه عقلاً وأن كان مستلزماً له لغة.
- (٤) قوله (تعذر ذلك) أي عقلاً.

(٥) أبو الحسن، عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، القاضي، الاسدآبادي المعتزلي كان ينتحل مذهب الشافعي في الفروع، ومذهب المعتزلة في الأصول مات سنة (٤١٥ هـ).

يعبير (١) العبارة ، ويعتبر ما به (٢) صارت عبارة عنه . فان كانت
مشاركة بين الشيئين المختلفين ، ومتى أراد أحدهما لم يصح (٣)
ان يريد الشيء الاخر ، ويستحيل ذلك فيه قطع به (٤) وان لم يمنع
من ذلك جوز (٥) أن يراد بها المعنيان معاً ، لانه اذا كان المخاطب
يصح أن يريد كل واحد منهما بالعبارة ، ولا مانع يمنع من أن يريدهما
جميعاً ، فيجب أن يصح أن يريدهما معاً .

قال: وقد علمنا ان القائل اذا قال لصاحبه لا تنكح ما نكح أبوك
يصح أن يريد بذلك العقد والوطىء (٦) وارادته لاحد الامرين ، لا

(١) قوله (ان يعبير) أي يزن، من عبير الدنانير اذا وزنها واحداً بعد واحد.
(٢) قوله (ويعتبر ما به الخ) من قبيل أعجبنى زيد كرمه ، والمراد ان
ينظر فيه بعين العبرة .

(٣) قوله (لم يصح) أي عقلا .

(٤) قوله (قطع به) أي بعدم الصحة القطعية .

(٥) قوله (وان لم يمنع من ذلك جوز الخ) ظاهر مقابلة مذهب عبد الجبار
لمذهب ابي هاشم و ابي عبد الله القائلين بعدم الجواز عقلا ، قابل بجوازه عقلا
وليس في عبارته المنقولة تصريح بالجواز لغة . لكن المصنف ذهب الى الجواز
لغة ايضاً ، كما سيصرح به بقوله (قبيل له لا يخلو ان يكون اللفظ حقيقة .. الى
آخره) والظاهر من المصنف ان عبد الجبار ايضاً ذهب اليه ، وكذا الظاهر مما
قيل ان القاضي وهو عبد الجبار والمعتزلة ذهبا اليه .

(٦) قوله (ان يريد بذالك العقد والوطىء) اي كلا على حدة ، كما هو
المتنازع فيه ، فيكون معقودة الاب حراما وان لم توطأ ، وكذا موطوءة وان لم

يمنع (١) من ارادته للآخر .

وانما قلنا : انه لا يجوز أن يريد بلفظ الامر، الامر والتهديد ، لان مابه يصير أمراً ، وهي ارادة المأمور به (٢) يضاد مابه يصير تهديداً وهي كراهية ذلك . ويستحيل أن يريد الشيء الواحد ، في الوقت الواحد ، على وجه واحد ، من مكلف واحد ، ويكرهه على هذه الوجوه .

وقلنا : انه لا يصح أن يريد بالعبارة ، الاقتصار على الشيء و تجاوزه ، لانه يتنافى (٣) أن يريد الزيادة على ذلك الشيء ، وألا يريد ، ولذلك استحال ذلك .

وانما نقول : انه لا يريد بالعبارة ما لم يوضع له على وجه ، لانه

يعقد عليها ، ولو اريد مجموع المعنيين لم يكن المعقودة فقط حراما ، والا الموطوءة .
(١) قوله : (لا يمنع) تحمیل ان يراد انه لا يمنع عقلا ، وان كان مانعا لغة كما مر .

(٢) قوله (وهي ارادة المأمور به الخ) لم يصرح بما يرد عليه اعتماداً على ما سيذكره في (فصل في ذكر حقيقة الامر وبما يصير أمراً) بقوله (واعلم ان هذه الصيغة التي هي قول القائل افعل الخ) ولانه مناقشة في تطبيق مثال ، فيقال فيه على مذهب المصنف هكذا ، لان ما به يصير الامر أمراً ، وهو استعماله في استدعاء الفعل ، يضاد مابه يصير تهديداً ، وهو نهيه عنه .

(٣) قوله (لانه يتنافى الخ) فيه منع لجواز أن يريد الزيادة باعتبار ، وأن لا يريد بها باعتبار آخر ، فليس فيه مانع عقلي .

لا يصح أن يستعمل (١) العبارة في الشيء، إلا بأن يفيد في الحقيقة أو المجاز، لا لأنه يتنافى أن يريد هـما جميعاً. لأنه يصح أن يريد بقوله: «ولاتقتلوا النفس التي حرم الله» (٢) قتل النفس، والاحسان إلى الناس، ولا يتنافى ذلك.

وإنما لا يصح أن يراد ذلك به، لأن العبارة لم يوضع له، وإذا صح ذلك، ووجدنا عبارة قد وضعت لمعنيين مختلفين، نحو القرء فإنه موضوع للطهر والحيض لا يتنافى من المخاطب أن يريد هـما جميعاً، فلا وجه لاحالة القول في ذلك.

وقد وضع قولنا: النكاح للوطى حقيقة، والعقد مجازاً، وإرادة أحدهما لا تمنع من إرادة الآخر، فلا مانع من أن يراداً جميعاً بالنكاح. فان قيل: (٣) الذي يمنع من ذلك، أنه لا يجوز استعمال العبارة

(١) قوله (لأنه لا يصح أن يستعمل الخ) يحتمل أن يراد، أن المانع فيه لغوي لاعقلي، فليس جارياً على مانحن فيه. هذا وظاهر قوله (وإذا صح ذلك ووجدنا الخ)، أن القائل يذهب إلى الجواز لغة فيما وضع لمعنيين، ويحتمل أن يأول بما يرجع إلى ما ذكرنا، بأن يقال إنه لبيان أن المانع اللغوي في الأول أمران، وفي الثاني واحد. ويؤيد هذا قوله (فلا وجه لاحالة القول في ذلك، لأن المتبادر من الاحالة، الاحالة العقلية).

(٣) قوله (فان قيل الخ) هذا بعينه ما اعتل به أبو عبد الله، وقدمر بيانه، والجواب: الحق عنه.

فيما وضعت له، والعدول بها عما وضعت له في اللغة، فلذلك منعت من أن يراداً جميعاً بها، لان ذلك يتنافى استعمالها في ما وضعت له . قيل له : ان العبارة تستعمل فيما وضعت له اذا قصد بها افادة ذلك ، وان لم يقصر المعبر على ان يستعملها فيما وضعت له (١) . فان قيل : فان ارادة الوطى والعقد بهذه الكلمة يتعذر، ونجد تعذر ذلك من أنفسنا ، فلذلك منعت من أن يراداً جميعاً بها . قيل له : انه ان ما ادعيت تعذره، نحن نجده منا متأثراً، فلامعنى لتعلقك به . هذه الفاظه بعينها قد سقناها على ما ذكرها في كتابه العمدة .

وهذا المذهب أقرب الى الصواب (٢) من مذهب أبي عبدالله وأبي هاشم، وما ذكره سديد واقع موقعه، والقول في الكناية (٣) و

(١) قوله (وان لم يقصر المعبر على أن يستعملها فيما وضعت له) أي لم يكتف المتكلم باستعمالها فيما وضعت له، وحاصله انه ان اريد بالعدول بها عما وضعت له، عدم استعمالها فيما وضعت له ، فهو ليس بلازم ، وان اريد به عدم الاكتفاء باستعمالها فيما وضعت له ، فهو ليس بمحال .

(٢) قوله (وهذا المذهب الخ) أي القول بالجواز العقلي، أوبه وبالجواز اللغوي أقرب الى الصواب . والمراد بقوله (وما ذكره سديد) ما ذكره من المذهب الصحيح ، لاتفصيل ما ذكره . فلا يرد على المصنف ما أوردنا على ما ذكره أبو الحسن .

(٣) قوله (والقول في الكناية .. الخ) الجريان في هذا المنهاج، أي الجواز

الصريح يجرى أيضاً على هذا المنهاج، وقوله: «أو لامستم النساء» (١) ما كان يمتنع أن يريد به الجماع واللمس باليد، لكن علمنا بالدليل (٢) انه أراد أحدهما وهو الجماع.

فأما ما ذكره أبو عبد الله من قوله صلى الله عليه وآله: (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) (٣) وان ذلك لا يمكن حماه على نفى الاجزاء والكمال من حيث كان (٤) نفى أحدهما يقتضى ثبوت الاخر، فليس على ما ذكره. لانه متى نفى الاجزاء، فقد نفى أيضاً الكمال، لانه اذا لم يكن مجزياً كيف يثبت كونها كاملة، فكيف يدعى ان فى نفى أحدهما اثباتاً للآخر، وكذلك اذا نفى الكمال لا يمتنع أن ينفى معه الاجزاء أيضاً، لانه ليس فى نفيه اثبات الاجزاء، فلا يمكن

العقلي في احدى صورتها السابقتين أظهر منه في الاخرى، وقوله (أو لامستم) مثال للكناية والصريح كما مر.

(٢) قوله (علمنا بالدليل الخ) أراد بالدليل ما يدل على عدم الجواز لغة أو القرينة الدالة على عدم ارادة الصريح، ويؤيد الاخير قوله (وهو الجماع). (٤) قوله (من حيث كان الخ) لم يصريح أبو عبد الله بهذا فيما مر، وقد مر بيان مراده وما يرد عليه. نعم سيجىء في (فصل فيما الحق بالمجمل وليس منه) ما هو قريب من هذا بتوجيه لا يرد عليه شيء.

(١) النساء : ٤٣ .

(٣) سنن الترمذى ٢ : ٢٥ (باب ١٨٣ لاصلاة الا بفاتحة الكتاب) .

ادعاء ذلك فيه ، وينبغي أن يكون الكلام في ذلك مثل الكلام فيما تقدم (١) .

وأما ما ذكره عبد الجبار من انه لا يجوز أن يريد باللفظ الواحد الاقتصار على الشيء وتجاوزه ، لانه يتنافى أن يريد الزيادة وألا يريد ها ، فالذي يليق بما ذكره من المذهب الصحيح غير ذلك ، وهو أن يقال ان ذلك غير ممتنع ، لانه لا يمتنع أن يريد الاقتصار على الشيء . ويريد أيضاً ما زاد على ذلك على وجه التخيير (٢) وليس بينهما تناف ، وليس ذلك بأكثر من ارادة الطهر والحيض باللفظ

(١) قوله (فيما تقدم) أي لا يشمل على مانع آخر ، سوى ما اشتمل عليه ماتقدم . واستعمال (اطهروا) في الغسل والوضوء ، أو جميع الامثلة المتقدمة . ويخشد الاخير اشتمال ارادة الاقتصار على الشيء وتجاوزه على مانع زائد على زعمه ظاهراً ، الا أن يبني على نفس الامر ، ويعتمد على بيانه عدم المانع الزائد فيها أيضاً بعيد ذلك .

(٢) قوله (على وجه التخيير الخ) التخيير بين الجزء والكل يرجع الى اباحة الزيادة ، ففي نحو الامر لايجوز عقلا ، هذا وتوجيه الجواز بأنه لا يمتنع عقلا ان يريد الاقتصار على الشيء .

ويريد أيضاً ما زاد على ذلك بالنسبة الى مكلفين كما مر في (القرء) بالنسبة الى الطهر والحيض عند أبي هاشم وأبي عبدالله فيه انه حينئذ يكون استعمال لفظ في الامر والتهديد أيضاً جائزاً . فيجب أن يبين استحالتهم بالنسبة الى مكلف واحد كما قيد في الامر والتهديد بقوله (من مكلف واحد) .

الواحد، وقد أجاز ذلك فكذلك القول فى هذا .

ومتى كان اللفظ يفيد فى اللغة شيئاً ، وفى العرف شيئاً آخر ، لا يمتنع أن يريد هما معاً ، وكذلك القول فى الحقيقة، والمجاز، والكناية، والصريح .

فان قيل : اذا كان جميع ما ذكرتموه (١) غير ممتنع أن يكون مراداً باللفظ ، فكيف الطريق الى القطع ؟ على ان الجميع مراد بظاهره (٢) أم بدليل، وكيف القول فيه ؟ .

قيل له: لا يخلو اما أن يكون اللفظ حقيقة فى الامرين، أو حقيقة فى أحدهما ومجازاً فى الآخر .

فان كان اللفظ حقيقة فى الامرين، فلا يخلو اما أن يكون وقت الخطاب وقت الحاجة الى الفعل أو لا يكون كذلك .

فان كان الوقت وقت الحاجة ولم يقترن به ما يدل (٣) على انه

(١) قوله (جميع ما ذكرتموه الخ) أى استعمال اللفظ فى المعنيين الحقيقيين ، وفى الحقيقي والمجازي ، وفى الكناية والصريح ، وفى المعنى اللغوي والعرفي والشرعي ، وغير ذلك من الصور الاتية فى قوله (وكذلك ان كان اللفظ يفيد فى اللغة شيئاً الخ) وتداخل الصور غير مضر .

(٢) قوله (بظاهره) حرف الاستفهام محذوف ، أى (أبظاهره) وهو بيان لقوله (فكيف الطريق) فـ (الباء) متعلق بالقطع ، لا بمراد .

(٣) قوله (ولم يقترن به ما يدل الخ) على ما حققناه من عدم الجواز لغة ،

لا يتحقق هذا القسم .

أراد أحدهما ، وجب القطع على انه أرادهما باللفظ . وان اقترن به ما يدل على انه اراد أحدهما، قطع به وحكم بأنه لم يرد الاخر . وكذلك ان دل على انه لم يرد أحدهما ، قطع على انه اراد الاخر كل ذلك باللفظ (١) .

وان لم يكن الوقت وقت الحاجة (٢) توقف في ذلك، وجوز كل واحد من الامرين (٣) وانتظر البيان على ما نذهب اليه من جواز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب .

وان كان اللفظ حقيقة في أحدهما، ومجازاً في الاخر ، قطع على انه أراد الحقيقة، الا أن يدل دليل على انه أراد المجاز، أو أراد الحقيقة والمجاز، فيحكم بذلك .

فان دل الدليل على انه أراد المجاز لم يمنع ذلك من أن يكون (٤)

(١) قوله (كل ذلك باللفظ) أي بصريح اللفظ لا الكناية، كفحوى الخطاب ودليل الخطاب .

(٢) قوله (وان لم يكن الوقت وقت الحاجة) أي ولم يقترن به ما يدل على انه أرادهما أو أحدهما .

(٣) قوله (وجوز كل واحد من الامرين) أي ارادتهما و ارادة أحدهما . وعلى ما حققناه من عدم الجواز لغة لا يجوز ارادتهما ، بل يقطع بارادة أحدهما ويتوقف في تعيينه .

(٤) قوله (لم يمنع ذلك من أن يكون الخ) قد مر ما فيه .

أراد الحقيقة أيضاً . فينبغي أن يحمل عليهما الا أن يدل دليل على انه لم يرد الحقيقة ، أو لا يمكن الجمع بينهما ، فيحمل حينئذ على انه أراد المجاز لا غير . وكذلك ان كان اللفظ يفيد في اللغة شيئاً ، وفي الشرع شيئاً آخر ، وجب القطع على انه اراد ما اقتضاه الشرع الا أن يدل دليل على انه أراد ما وضع له في اللغة أو أرادهما جميعاً (١) فيحكمم بذلك ، وكذلك القول في الكناية والصريح ، ينبغى أن يقطع على انه اراد الصريح الا أن يدل دليل على أنه اراد الكناية أو أرادهما جميعاً . هذا اذا لم يكن اللفظ حقيقة في الكناية والصريح .

فاما اذا كان اللفظ حقيقة فيهما على ما نذهب اليه (٢) في فحوى

(١) قوله (أو أرادهما جميعاً) مقتضى ما ذكره سابقاً ، انه ان دل الدليل

على انه أراد ما وضع له في اللغة ، لم يمنع ذلك من أن يكون أراد ما وضع له في الشرع أيضاً . فان المعنى اللغوي مجازي في الالفاظ الشرعية .

(٢) قوله (على ما نذهب اليه الخ) مراده ان نحو (لاتقل لهما اف) (٣) مثلاً

مستعمل في لاتضربهما ولا تؤذهما ونحو ذلك ، ومع هذا كناية وحقيقة . وفيه

ان الكناية مستلزم في الملزوم لا في اللازم وحده ، أو مع الملزوم وان كان

افهام اللازم مقصوداً للمتكلم .

ولو سلم فليس كل كناية كذلك ، ولو سلم فليس كل كناية حقيقة كذلك .

الخطاب ودليل الخطاب، فينبغي أن يكون الحكم حكم الحقيقة على التفصيل الذي قدمنا .

والقول في الاسم اللغوي والعرفي ، أو العرفي والشرعي (١) مثل القول في اللغوي والشرعي على ما قدمنا القول فيه .

واعلم ان الدليل اذا دل على وجوب حكم من الاحكام، ثم يرد نص يتناول ذلك الحكم فلا يخلو من أحد أمرين: اما أن يتناوله حقيقة أو مجازاً . فان كان متناولاً له حقيقة وجب القطع على انه مراد بالنص لانه يقتضى ظاهره. ولو أراد غيره لبينه. فمتى لم يبين وجب القطع على انه مراد به، والا خلا اللفظ من فائدة .

ولهذا نقول: اذا دل الدليل على وجوب الصلاة، ثم ورد قوله

ويمكن أن يقال : ان مراده ان نحو : (لانقل لهما اف) (٢) مستعمل في منظومة وليس فحواه ، وهو نحو لاتضربهما داخلا فيما استعمل فيه ، وان كان مقصوداً افهامه كما بيناه في الفرق بين الكناية والمجاز في هذا الفصل عند قول المصنف (وقالوا في الحقيقة والمجاز والكناية والصريح مثل ذلك) وسيجيء تحقيق الحق فيه في (فصل في القول في دليل الخطاب) ان شاء الله تعالى .

(١) قوله (أو العرفي والشرعي) في تحقق هذا القسم بدون أن يكون اسماً لغوياً أيضاً اشكال ، لما مر من حد المهمل و المفيد في (فصل في حقيقة الكلام) .

تعالى: «أقيموا الصلاة» (١) وجب القطع على انها مرادة (٢) بالنص لتناول اللفظ لها . وان كان اللفظ متناولاً لذلك الحكم على جهة المجاز لم يجب القطع على انه مراد (٣) لان الخطاب يجب حمله على ظاهره الا أن يدل دليل على ان المراد به المجاز ، وليس ثبوت الدليل على وجوب حكم يتناوله اللفظ على جهة المجاز موجب للقطع على انه مراد باللفظ .

ولذلك قلنا: انه لا يمكن ابطال مذهب الشافعي في تعلقه بقوله تعالى (٤): «أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتميموا» (٥) بأن يقال لمادل الدليل على ان الحكم المذكور في الآية يتعلق بالجماع ، وجب حمل الآية على انه المراد به دون غيره (٦) من وجهين :

(٢) قوله (وجب القطع على انها مرادة الخ) أي لا يجب كون النص مفيداً فائدة جديدة لم يعلم قبله .

(٣) قوله (لم يجب القطع على انه مراد) أي لا يجب كون النص منطبقاً على ما علم قبله .

(٤) قوله (في تعلقه بقوله تعالى) أي على ان لمس النساء بمعناه الحقيقي لا يوجب التيمم مع عدم الماء .

(٦) قوله (على انه المراد به دون غيره) لا يخفى ان تعلق الشافعي يندفع بكونه كناية عن الجماع ، كما يندفع بكونه مجازاً فيه . لكن ظاهر قول المعترض

(١) الانعام : ٧٢ .

(٥) النساء : ٤٣ ، المائدة : ٦ .

أحدهما : انا قد بينا (١) ان اللفظ اذا تناول شيئين فليس في ثبوت كون أحدهما مراداً ماينافي أن يكون الاخر أيضاً مراداً . و الذي يقتضيه عندنا الوقف ان لم يكن الوقت وقت الحاجة ، وان كان الوقت وقت الحاجة وجب حمله عليهما جميعاً .

والوجه الثاني : ان تسمية الجماع باللمس انما هو على طريق المجاز دون الحقيقة ، وقد بينا ان اللفظ يجب حمله على الحقيقة ،

انه يجب حمل الاية على ان الجماع هو المراد به ، بطريق المجاز دون غيره . أي معناه الحقيقي ، ليكون كناية أو صريحاً فلا يرد على قول المصنف بعيد ذلك ان تسمية الجماع باللمس ، انما هو على طريق المجاز دون الحقيقة . وان المفهوم مما سبق ان اللمس كناية عن الجماع ، والكناية قسم من الحقيقة ، فان ما ذكره مبني على ظاهر كلام المعترض .

(١) قوله : (أحدهما انا قدينا الخ) الاولى في الترتيب تقديم الوجه الثاني على الاول ، وبيان الوجهين هكذا .

أحدهما : ان تسمية الجماع باللمس انما هو على طريق المجاز الخ . والثاني : انه لو سلم انه حقيقة فيه أيضاً ، فالذي يقتضيه عندنا التوقف ان لم يكن الوقت وقت الحاجة ، وان كان الوقت وقت الحاجة وجب حمله عليهما جميعاً ، لما لم يدل فيما نحن فيه دليل على ارادة أحدهما اذ ليس الموافقة للدليل الخارجي دليلاً . ولودل الدليل أيضاً على ارادة أحدهما فليس في ثبوت كون أحدهما مراداً ماينافي أن يكون الاخر أيضاً مراداً ، الا أن يكون الوقت وقت الحاجة ، وقد مرّ تحقيق الحال فيه .

الا أن يدل دليل على انه أراد المجاز ، ولودل أيضاً الدليل على انه أراد المجاز، لم يكن ذلك مانعاً من أن يريد به ما تقتضيه حقيقته الا أن يدل دليل على انه لم يرد حقيقته على ما قدمنا القول فيه .

وكذلك القول في قوله تعالى : «ولاتنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء» (١) ان ثبوت الوطي (٢) مراداً بالاية ، لا يمنع من ارادة العقد بها أيضاً على ما قدمناه ، فينبغي أن يجرى الباب على ما حررناه، فان أعيان المسائل لا تنحصر ، واصولها ما حررناه، ونعود الان الى الترتيب الذي وعدنا به في أبواب اصول الفقه على ما قررناه ان شاء الله تعالى .

(٢) قوله (ان ثبوت الوطي الخ) الاولى ان يقال ان ثبوت العقد مراداً بالاية لا يمنع من ارادة الوطي، كما مر من قول المصنف (وقد وضع قولنا النكاح للوطي حقيقة والعقد مجازاً) اللهم الا أن يراد (ان ثبوت الوطي مراداً بالاية لا يمنع من ارادة العقد بهما) أيضاً بدليل لا بالظاهر. ويبقى الكلام حينئذ في مناسبة ذكر المصنف هذا الكلام هنا .

الكلام فى الاخبار

فصل

فى حقيقة الخبر، وما به يصير خبراً، وبيان أقسامه

حد الخبر ما صح فيه الصدق أو الكذب، وهذا أولى مما قاله بعضهم من: انه ما صح فيه الصدق والكذب، لان ذلك محال، لانه لا يجوز أن يكون خبر واحد صدقاً وكذباً، لانه لا يخلو أن يكون مخبره على ما تناوله الخبر (١) فيكون صدقاً (٢) أو لا يكون على ما تناوله الخبر فيكون كذباً .

فاما احتمالهما جميعاً فمحال على ما بينا، ثم لوصح (٣) لكان منتقضاً، لان ههنا مخبرات كثيرة لا يصح فيها الكذب، ومخبرات كثيرة لا يصح فيها الصدق، نحو الاخبار عن توحيد الله وصفاته، فان جميع ذلك لا يصح فيها الكذب، والاخبار عن ثاب معه، وثالث لا يصح فيها الصدق أصلاً، فعلم ان الاولى ما قلناه .

(١) قوله (مخبره على ما تناوله الخبر) المراد بالمخبر - بفتح الباء - هنا

المحكوم عليه، وبما تناوله الخبر المحكوم به .

(٢) قوله (فيكون صدقاً الخ) أي دائماً بناءً على ما حقق فى موضعه من

ان صدق المطلقة دائمية وان لم يكن تحققها دائماً .

(٣) قوله (ثم لوصح) بأن يراد بالصدق التحقق .

اللهم الآن يراد (١) بهذه اللفظة أن يحتمل الصدق والكذب ،
انه يحتمل أحدهما . فان اريد ذلك كان مثل ماقلناه ، وينبغي ان
يذكر في اللفظ ما يزيل الابهام ، لان الحدود مبنية على الالفاظ
دون المعانى .

وقد حد قوم بأنه مااحتمل التصديق والتكذيب ، وهذا صحيح
غير ان ما ذكرناه أولى من حيث ان التصديق و التكذيب يرجع
الى غير الخبر . وينبغي أن يحد الشيء (٢) بصفة هو عليها، لا بما
يرجع الى غيره .

وتوصف الاشارة والدلالة، بأنهما جزآن ، وذلك مجاز (٣)،
وانما يدخل في كونه خبراً بقصد المخاطب الى ايقاع كونه خبراً، و
انما قلنا ذلك، لانه لا توجد الصيغة ، ولا تكون خبراً . فلا بد من أن
يكون هناك أمر خصصه .

(١) قوله (اللهم الا أن يراد) وكذا ان اريد احتمالهما بالنظر الى نفس
الخبر، من حيث انه خبر، مع قطع النظر عن المتكلم وخصوصية الطرفين
كان اخراجاً للكلام عن الوضوح الى الابهام في الحدود .

(٢) قوله (وينبغي أن يحد الشيء الخ) أي الاولى أن يكون كل مايدكر
فيه من أوصافه، سواء كان محمولاً عليه في الحد، كاحتمال فيما نحن فيه . أو
متعلقاً للمحمول، كالصدق والكذب فيه .

(٣) قوله (وذلك مجاز) هذا مبني على تفسير الصدق بمطابقة نسبة

ومن الناس من جعل القصد (١) من قبيل الارادة ، ومنهم من جعله من قبيل الداعي ، وليس هذا موضع تصحيح أحدهما .
والخبر لا يخلو من أن يكون مخبره على ما هو به (٢) فيكون صدقاً ، أو لا يكون مخبره على ما هو به فيكون كذباً . وهذا أولى مما قاله بعضهم في الكذب . أن يكون مخبره على خلاف ما هو به ، لان ذلك بعض الكذب .
وقد يكون الخبر كذباً ، وان لم يكن متناولاً للشئ على

الكلام للواقع ، أو كون المراد بالموصول في قولنا : ما صح فيه الصدق أو الكذب الكلام .

(١) قوله (ومن الناس من جعل القصد الخ) قديمتنا في المقدمة الثانية من الحاشية الاولى ، ان الارادة التي تتحقق في كل فعل اختياري ، هو الابداع والايقاع تبعاً للداعي ، وان الداعي هو العلم بجهة مرجحة ، وانه تطلق الارادة على ميل في النفس بلافتور ولا تسويق ، وانه ليس شرطاً في كل فعل اختياري وانه ذهب أبو الحسن البصري الى اتحاد الارادة والداعي ، والتحقيق ان القصد الى ايقاع كونه خبراً ، هو الايقاع للمخبر تبعاً لداع خاص ، هو ترتب فهم المخاطب مضمونه .

(٢) قوله (مخبره على ما هو به) المراد بالمخبر - بفتح الباء - هنا أيضاً المحكوم عليه ، وضمير هو - (الخبر) يدل عليه قوله (بعد ذلك ليس مخبره على ماتناوله الخبر الخ) وضمير به - (ما) أي ما يكون موضوعه في الواقع على ما وقع الخبر به ، وما وقع الخبرة هو المخبر به والمحكوم به .

خلاف ما هو به (١) . ألا ترى (٢) ان القائل اذا قال: ليس زيد قاعداً وهو قاعد، يكون خبره كذباً وان لم يكن قد أخبر بصفة تخالف كونه قاعداً ، فعلم ان الحد بما ذكرناه أولى، لانه أعم .

وعلى هذا التحرير يكون قول القائل : محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم ومسيلمة صادقان أو كاذبان ، ينبغي أن يكون كذباً، لانه في الحالين جميعاً ليس مخبره على ما تناوله الخبر، لانه ان أخبر عنهما بالصدق، فأحدهما كاذب، وان أخبر عنهما بالكذب فأحدهما صادق. فعلى الوجهين جميعاً يكون الخبر كذباً .

وهذا أولى مما قاله أبو هاشم: من ان تقدير هذا الكلام تقدير خبرين، أحدهما يكون صدقاً، والاخر يكون كذباً، لان ظاهر ذلك انه خبر واحد (٣) فتقدير كون الخبرين فيه ترك الظاهر ، وليس

(١) قوله (متناولا للشيء على خلاف ما هو به) المراد بالشيء المحكوم عليه، والجار في قوله (على خلاف) تتعلق بالتناول ، وضمير هو هنا للشيء، وضمير به لما، ولا اختلاف بينه وبين أن يكون مخبره على خلاف ما هو به، بأن يكون ضمير هوراجعاً الى الخبر في التعبير .

(٢) قوله (ألا ترى الخ) هذا بناء على ان الخلافين عند المتكلمين، هما وجوديان ليسا بمثلين ولا ضدين ، وسلب القعود ليس وجودياً ، والمراد بالخلاف هنا ما يعم الضد .

(٣) قوله (لان ظاهر ذلك انه خبر واحد) لا ينافي ذلك انحلاله الى خبرين والالكان نحو: كل انسان ، أو: كل واحد من العشرة ضاحك ، اخباراً كثيرة

من شرط كون الخبر صدقاً أو كذباً ، علم المخبر بما أخبر به (١) وانما ذلك شرط في حسن اخباره (٢) به ويفارق ذلك (٣) حال العلم، لان الاعتقاد قد يدخلو من أن يكون علماً أوجهلاً بأن يكون تقليداً ليس معه سكون النفس .

والخبر على ضربين : أحدهما ، يعلم ان مخبره على ماتناوله الخبر. والآخر، لا يعلم ذلك فيه. وهو على ضربين : أحدهما، يعلم انه على خلاف ماتناوله الخبر. (٤) والآخر متوقف فيه .

بعده الاشخاص .

(١) قوله (علم المخبر بما أخبر به) أي علمه بكونه مطابقاً للواقع في الصدق ، وعلمه بكونه غير مطابق في الكذب ، فتتحقق واسطة بين الصدق و الكذب .

(٢) قوله (شرط في حسن أخباره) هذا يدل على ان الاخبار بما يكون مظهرها ليس بحسن ، وسيجيء في آخر (فصل في ذكر الدلالة على ان العموم له صيغة في اللغة) ما يدل على ان نفس الظن قبيح .

(٣) قوله (ويفارق ذلك الخ) أي يفارق حال قسمي الخبر، أعني الصدق والكذب حال قسمي الاعتقاد - أعني العلم والجهل - فانه يتحقق الواسطة بين العلم والجهل ، وهي التقليد، أي الاعتقاد المطابق للواقع مع عدم سكون النفس، فقوله (ليس معه سكون) ليس قيماً مخصوصاً .

(٤) قوله (يعلم انه خلاف ماتناوله الخبر) المراد يعلم انه ليس على ما تناوله الخبر، وتسامح فيه اعتماداً على ما سبق .

فأما الخبر الذي يعلم (١) ان مخبره على ماتناوله الخبر، فعلى ضريين : أحدهما ، يعلم ذلك ، ويجوز (٢) أن يكون ضرورة أو اكتساباً. والآخر: يقطع على انه يعلم ذلك بالاستدلال .

فالاول : نحو العلم بالبلدان ، والوقائع ، والملوك ، ومبعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وهجرته ، وغزواته ، ومايجرى مجرى ذلك . فان كل واحد من الامرين جائز فيه على ما سنبينه فيما بعد.

وأما ما يعلم مخبره بالاستدلال فعلى ضروب :
 منها: خبر الله تعالى ، وخبر الرسول ، وخبر الامام عليهما السلام .
 ومنها: خبر الامة اذا اعتبرنا (٣) كونها حجة .

(١) قوله (فاما الخبر الذي يعلم الخ) حصر هذا في القسمين مع تحقق نحو الخبر بان الواحد نصف الاثنيين، مبني على ان المراد بهذا ما يعلم صدقه بالخبر ، ولذا لم يذكر في أقسامه ما اقترن بالقرائن الدالة على صدق الخبر كما سيجيء في (فصل في ذكر القرائن التي تدل على صحة أخبار الاحاد أو على بطلانها) .

(٢) قوله (ويجوز) بصيغة المعلوم المجرد ، من جواز الشيء في الذهن الراجع الى تجويز الذهن اياه .

(٣) قوله (اذا اعتبرنا الخ) أي نظرنا اليه بعين الاعتبار ، وعلمنا جهة حجيته بالدليل ، وهو تعريض بالمخالفين ، بأنهم لا يعلمون صدقه لعدم وصولهم الى دليل صدقه ، كما سيجيء في (الكلام في الاجماع) .

ومنها: خبر من أخبر بحضرة جماعة كثيرة لا يجوز على مثله الكتمان، والتواطؤ، وما يجرى مجرى ذلك، وادعى عليهم المشاهدة ولا صارف لهم عن تكذيبه، فيعلم ان خبره صدق .

ومنها: خبر المخبر اذا أخبر بحضرة النبي صلى الله عليه وآله وادعى عليه العلم بذلك فلم ينكره .

ومنها : خبر المتواترين (١) الذين يعلم خبرهم اذا حصلت الشرائط فيهم .

ومنها : ان تجتمع الامة أو الفرقة المحقة على العمل بخبر الواحد، وعلم انه لا دليل على ذلك الحكم ، الا ذلك الخبر، فيعلم انه صدق .

ومنها : خبر تلقته الامة أو الطائفة المحقة بالقبول وان كان الاصل فيه واحداً .

وأما ما يعلم ان مخبره (٢) على خلاف ما تناوله فعلى ضربين أيضاً :

(١) قوله (خبر المتواترين) أي غير نحو خبر البلدان والوقائع بقرينة ذكره قبل .

(٢) قوله (واما ما يعلم ان مخبره الخ) حصره في القسمين محل اشكال ، لجواز أن يعلم ان مخبره على خلاف ما تناوله ضرورة، نحو قولنا : الواحد ليس نصف الاثنين .

أحدهما: يعلم ذلك من حاله، ويجوز كونه ضرورياً ومكتسباً مثل ماقلناه فيما يعلم صحته. وذلك مثل مايعلم انه ليس بين بغداد والبصرة بلد أكبر منهما، وانه لم يكن مع النبي صلى الله عليه وآله نبي آخر، ولا أن له هجرة الى خراسان، وماجرى مجرى ذلك. والثاني: يعلم انه على خلاف ماتناوله بضرب من الاستدلال، وهو على ضروب :

منها : أن يعلم بدليل عقلي أو شرعي (١) انه على خلاف ما تناوله .

ومنها : أن يعلم ان مخبره لو كان صحيحاً، لوجب نقله على خلاف الوجه الذي نقل عليه، بل على وجه يقوم به الحجة، فاذا لم ينقل كذلك علم انه كذب .

ومنها : أن يكون مخبره مما لو فتش عنه من يلزمه العمل به لوجب أن يعلمه، فاذا لم تكن هذه حالة علم انه كذب .

ومنها : أن يكون مخبر الخبر حادثة عظيمة مما لو كانت الدواعى الى نقلها يقتضى ظهور نقلها اذا لم يكن هناك مانع، فمتى لم ينقل علم انه كذب .

(١) قوله (منها أن يعلم بدليل عقلي أو شرعي الخ) ظاهره يشمل جميع

الضروب المذكورة بعده ، فيجب تخصيصه بما عداها . وكذا الضرب الثاني بالنسبة الى الباقية .

ومنها : أن يعلم ان نقله ليس كنقل نظيره ، والاحوال فيهما متساويه فيعلم حينئذ انه كذب .

وأما ما لا يعلم ان مخبره على ماتناوله ، ولا انه على خلافه ، فعلى ضربين :

(أحدهما) يجب العمل به . (والاخر) لا يجب العمل به . فما يجب العمل به على ضربين : (أحدهما) يجب العمل به عقلاً . (والاخر) يجب ذلك فيه سمعاً . فما يجب العمل به عقلاً نحو الاخبار المتعلقة بالمنافع (١) والمضار الدنيوية ، فانه يجب العمل بها عقلاً . وما يجب العمل به شرعاً كالشهادات والاخبار الواردة في فروع الدين اذا كانت من طرق مخصوصة ، ورواها من له صفة مخصوصة . والضرب الثاني من الضربين الاولين ، وهو ما لا يجب العمل به فعلى ضربين : (أحدهما) يقتضى ظاهره الرد . (والثاني) يجب التوقف فيه ، ويجوز كونه كذباً وصدقاً على حد واحد ، ونحن نبين (٢) شرح ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى .

(١) قوله (الاخبار المتعلقة بالمنافع الخ) سيجيء تحقيق ما يدل العقل على وجوب العمل به من الاخبار المتعلقة بالمنافع والمضار الدنيوية في (فصل في ذكر خبر الواحد) .

(٢) قوله (ونحن نبين الخ) بينه في ثلاثة فصول (٣) .

فصل

في أن الاخبار قد يحصل عندها العلم
وكيفية حصوله، وأقسام ذلك

حكى عن قوم يعرفون بالسمنية (١) انهم أنكروا وقوع العلم
بالاخبار (٢) عندها، وخصوا العلم بالادراكات دون غيرها ، وهذا

(٢) قوله قدس سره (حكى عن قوم يعرفون بالسمنية الخ) أقوى ما قيل
من شكوكهم : انه يجوز الكذب على كل واحد، فيجوز على الجملة ، اذ لا
ينافي كذب واحد كذب الاخرين قطعاً ولا عيناً مركبة منها بل هي نفس الاحاد،
فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعاً ، ومع جوازه لا يحصل
العلم .

وقيل في الجواب: انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد، فان الواحد
جزء العشرة بخلاف العشرة . والعسكر يتألف من الاشخاص ، وهو يغلب
يفتح البلاد دون كل شخص على انفراده (انتهى) .

وفيه ان مراد المشكك بمقدم الشرطية، أي جواز الكذب على كل واحد
جوازه عليه بانفراده مع قطع النظر عن انضمام باقي الافراد ، أي صدق

(١) قال ابن النديم في الفهرست [٤٩٨]: ومعنى السمنية منسوب الى سمنى ، و
هم أسخى أهل الارض والاديان، وذلك ان نبيهم بوداسف أعلمهم ان أعظم الامور التي
لا تحل ولايسع الانسان أن يعتقدوا ولا يفعلها قول: لا، في الامور كلها ، فهم على ذلك
قولا وفعلا، وقول لا عندهم من فعل الشيطان، ومذهبهم دفع الشيطان (انتهى) .
وقالوا: لا موجود الا ما وقعت عليه الحواس وانكروا الاعراض .

القضايا الشخصية القائلة (هذا كاذب، وذلك كاذب الخ) ومراده بتالي الشرطية أي جوازه على الجملة جوازه على كل واحد مع انضمام الباقي اليه . أي صدق القضية الموجبة القائلة : كل واحد منها كاذب .

واستدل على الشرطية بدليلين :

الاول: لولم يجز كذب كل واحد بالاجتماع، لكان للمنافاة بين كذب واحد وكذب الاخرين، والتالي باطل، فالمقدم مثله .

الثاني : ان صدق القضايا الشخصية مستلزم لصدق القضية الكلية ، اذ لا فرق بينهما الاً بالاجمال والتفصيل، وتجوز الملزوم يستلزم تجوز اللازم .

فتجوز صدق القضايا الشخصية يستلزم تجوز صدق القضية الكلية ، ومع جوازه لا يحصل العلم. وليس مراده بجوازه على الجملة جوازه على المجموع من حيث المجموع، لان كذب المجموع بمعنى مخالفة الاعتقاد لا ينفي افادة العلم، اما في الجملة واما مطابقاً على ما قيل، وسيجيء مع ما عليه لجواز تحققه في ضمن كذب واحد .

والاستعانة بتحقيقه هنا في ضمن كذب كل واحد لا يخفى قبحه، ولان قوله (اذ لا ينفي الخ) لا يرتبط به كما لا يخفى. اذ مع المنافاة أيضاً يلزم كذب المجموع بكذب واحد، على ان الجواب الذي ذكره مع انه منع المدعى لا يدفعه، لان كذب واحد يستلزم كذب المجموع ولا ينفص كون حكم الافراد مخالفاً لحكم المجموع في بعض الصور، اذ البدئية تحكم بالاتحاد في الحكم فيما نحن فيه .

وقد يوجه ما قيل في الجواب: بأن المراد بحكم الجملة، حكم كل واحد كما في القضية الموجبة الكلية، وبحكم الاحاد الشخصيات .

والمناقشة في مثال الواحد والعشرة سهلة ، فلا يخفى ما في هذا التوجيه من التعسف، ومن الشاهد على ما ذكرنا عبارته في المواصف حيث قال في مبحث النبوات : وجواب الاول منع مساواة حكم الكل لحكم كل واحد ، لما يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد (١) .

وقال شارحه عند قوله (حكم الكل): من حيث هو كل (٢) .

فالتحقيق في الجواب عن الدليل الاول على الشرطية أن يقال : لم لا يجوز أن يكون عدم جواز كذب كل واحد لمنافاة وقوع خبر واحد كذب الاخرين ، ان كان العلم الحاصل بالتواتر نظرياً أو لاجراء الله تعالى عادته بفعل العلم عقيب انضمام الاخبار على الشروط الاتية ان كان بديهياً .

أو يقال : لانسلم انتفاء المنافاة بين كذب واحد وكذب الاخرين ، و هذا السند ينطبق على زعم من يجوز كذب بعض أقل عدد التواتر وسيجيء ما فيه .

وفي الجواب عن الدليل الثاني على الشرطية: أن يقال لانسلم ان تجويز الملزوم مطلقاً يستلزم تجويز اللازم، انما المسلم ان تجويز الملزوم بالتجويز الواحد يستلزم تجويز اللازم ، وتجويز الملزوم هنا تجويزات متعددة موزعة على اجزائه ملحوظاً كل واحد منها بانفراده .

نعم لو جعل التجويز جزء من المحمول وجعل الشرطية هكذا: لو صدق هذا الخبر جائز الكذب في الجملة ، وهذا الخبر جائز الكذب في الجملة ،

(١) المواقف ، الموقف السادس في السمعيات ، المرصد الاول في النبوات ،

المقصد الثالث في امكان البعثة .

(٢) شرح المواقف، الموقف السادس في السمعيات، المرصد الاول في النبوات

المقصد الثالث في امكان البعثة .

مذهب ظاهر البطلان، لامعنى للتشاغل بابطاله والاكثر فى رده، لان

لصدق كل واحد من الاخبار جائز الكذب فى الجملة ، لتمّ الدليل على الشرطية .

ولكنه لايفيد المشكك، انما يفيد كونه كل خبر كاذباً بالامكان ، بأن يكون الامكان العقلي جهة القضية الكلية ، وبهذا يخرج الجواب عن شبهة التصديق بالتقيضين فى الاواني المشتبهة تدبر .

فان قلت فى الجواب عن الدليل الثانى : ان الذى يستلزم تجويز اللازم انما هو تجويز الملزوم بحسب نفس الامر ، والمتحقق هنا تجويز الملزوم باعتباره مع قطع النظر عن غيره وكما فى تجويز عدم العقل الاول نظراً الى ذاته مع عدم تجويز عدم الواجب اللازم له، كما فى تجويز صدق مفهوم واجب الوجود على كثيرين .

قلت: المتحقق فيما نحن فيه التجويز بحسب نفس الامر، اما على ما قبل من جواز كون بعض أقل عدد التواتر كاذباً، فظاهر. واما على التحقيق فيظهر اذا فرض الكلام فيما اذا كان عدد المخبرين أكثر من أقل عدد التواتر بكثير فاننا قد نجوز بحسب نفس الامر على بعض المخبرين الكذب بمعنى مخالفة الاعتقاد، ويحصل لنا الاشتباه فى تعيينه .

لايقال: لايفيد هذا السمنية لدعواهم الكلية .

لانا نقول : يمكن الاستعانة فى التعميم بالقياس العقلي ، اما مع دعوى الاولوية .

بأن يقال: لو لم يحصل من الاكثر ، فان لا يحصل من الاقل أولى، وأما مع عدمها فتدبر .

المشكك فيما يحصل من العلم عند الاخبار ، كالمشكك فيما يحصل عند المشاهدة وغيرها من ضروب الادراكات من السوفسطائية (١) وأصحاب العنود ومدخل الشبهات في هذا ، كمدخل الشبهات في ذلك . لان نفوسنا تسكن الى وجود البلدان التي لم نشاهدها، مثل الصين، والهند، والروم، وغير ذلك مما لم نشاهدها، والى وجود الملوك وغيرهم، والى هجرة النبي صلى الله عليه وآله، والى وقوع المغازى ، وحصول الوقائع الحادثة في الايام الماضية، كما تسكن الى العلم بالمشاهدات، فمن ادعى فيما يحصل عند الاخبار انه ظن وحسبان ، كمن ادعى ذلك في المشاهدات، وهذا القدر كاف في ابطال هذا المذهب، لانه ظاهر البطلان .

فأما كيفية حصول هذا العلم ، فقد اختلف العلماء في ذلك. فذهب أبو القاسم البلخي ومن تبعه، الى أن الاخبار المتواترة التي تحصل عندها العلوم لكل عاقل كلها مكتسبة . والى ذلك يذهب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله .

وذهب أبو علي (٢) وأبو هاشم، والبصريون، وأكثر الفقهاء، و

(١) قالت السوفسطائية: لا حقيقة للأشياء، وانما هي خيالات ليس لها صفات، ولا حالات متغيرات، ولا يقال: موجودة ولا معدومة قياساً على ما يرى ولا حقيقة له .

(٢) محمد بن عبد الوهاب الجبائي بن سلام بن خالد بن حمران بن ابان مولى عثمان ابن عفان. من رؤساء المعتزلة. توفي سنة (٣٠٣ هـ) .

أصحاب الاشعري الى أن العلم بهذه الاخبار، يحصل ضرورة من فعل الله تعالى، لا صنع للعباد فيها .

وذهب سيدنا المرتضى أدام الله علوه (١) الى تقسيم ذلك فقال ان أخبار البلدان والوقائع والملوك وهجرة النبي صلى الله عليه وآله ومغازيه ومايجرى هذا المجرى، يجوز أن يكون ضرورة من فعل الله تعالى، ويجوز أن تكون مكتسبة من فعل العباد .

وأما ما عدا أخبار البلدان وما ذكرناه مثل : العلم بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وكثير من أحكام الشريعة ، والنص الحاصل على الائمة عليهم السلام، فيقطع على انه مستدل عليه . وهذا المذهب عندي أوضح من المذهبين جميعاً. وانما قلنا بهذا المذهب، لانه لا دليل هاهنا يقطع به على صحة أحد المذهبين

(١) قوله (وذهب سيدنا المرتضى أدام الله علوه الخ) السيد ذهب الى تقسيم الاخبار المتواترة مطلقاً، لا تقسيم الاخبار المتواترة التي يحصل عندها العلوم لكل عاقل، كما تدل العبارة المنقولة من الذخيرة بعد ذلك، بل الظاهر من الذريعة ان المرتضى توقف في القسم الاول. ثم بعد تسليم كونها ضرورية توقف في القسم الاخير، وان كان عبارته في الشرط المختص ظاهرها يدل على عدم توقفه في الاخير وكذا الظاهر منها ان أبا هاشم جعل القسم الاول ضرورياً ، وتوقف في الاخير (٣) .

دون الاخر ، فالادلة فيها كالمتكافئة (٢) واذا كان كذلك وجب الوقف ، وتجويز كل واحد من الموهبين. ونحن نعترض ما استدل به كل فريق من الفئتين ، ونبين ما في ذلك .

ولانه أيضاً لا يمتنع أن يكون العالم بهذه الاخبار قد يقدم له على الجملة العلم بصفة الجماعة التي لا يجوز أن يتفق منها الكذب ، ولا يجوز على مثلها أيضاً التواطؤ ، لان علم ذلك مستند الى العبادة ، فجائز أن يكون قد عرف ذلك ، وتقدر في نفسه ، فلما أخبره عن البلدان وأخبار الملوك والوقائع من هو على تلك الصفة ، فعل لنفسه اعتقاد الصدق لهذه الاخبار ، وكان ذلك الاعتقاد علماً للجملة المتقدمة ، فيكون كسبياً له لا ضرورياً فيه .

وليس لاحد أن يقول: ان ادخال التفصيل في الجملة ، انما يكون فيما له أصل ضروري على سبيل الجملة ، كما نقول: ان من شأن الظلم أن يكون قبيحاً ، علم على الجملة ضروري. فاذا علمنا في ضرر بعينه انه ظلم فعلنا اعتقاداً لقبحة وكان علماً لمطابقته للجملة المتقررة ، وانتم قد جعلتم علم الجملة مكتسباً والتفصيل كذلك. وذلك انه لافرق بين أن يكون علم الجملة حاصل بالضرورة أو الاكتساب في جواز ان يبني عليه التفصيل ، لان من علم منا

(٢) قوله (كالمتكافئة) لعله اشارة الى رجحان دليل النظرية ، لكن لا

بالاكتساب ، ان من صح منه الفعل يجب أن يكون قادراً ، ثم علم في ذات بعينها ، انه يصح منها الفعل فعل اعتقاداً لكونها قادرة فيكون ذلك الاعتقاد علماً لمطابقته للجمله المتقدمة وان كانت تلك الجمله مكتسبة .

وكذلك اذا علم بالاكتساب ، ان من شأن القادر أن يكون حياً ، ثم علم في ذات بعينها انها قادرة فعل اعتقاداً لكونها حية ، فيكون علماً لمطابقته للجمله المتقررة ، فلا فرق اذاً في ادخال التفصيل في الجمله المتقدمة بين الضروري والمكتسب .

وكما ان ما ذكرناه ممكن ، يمكن أيضاً أن يكون الله تعالى أجرى العادة ، بأن يفعل العلم فينا عند سماع الاخبار عن البلدان وماشاكلها على ماذهب اليه آخرون ، وليس في العقل دليل على أحد القولين ، فلا يخل الشك في ذلك بشيء من شرائط التكليف ، فيجب أن يجوز كلا الامرين .

ونحن نتبع أدلة كل فرقة من الفريقين لئتم لنا ما قصدناه .
فما استدل به أبو القاسم البلخي ومن تبعه على ان هذه العلوم مكتسبة أن قال : لا يجوز أن يقع العلم الضروري بما ليس بمدرك و مخبر الاخبار عن البلدان أمر غائب عن الادراك ، فلا يجوز أن يكون

ذلك ضرورياً، لانه لو جاز (١) كون العلم بالغايبات ضرورياً، جاز أن يكون العلم بالمشاهدات مستدلاً عليه .

واستدل أيضاً بأن العلم بمخبر الاخبار، انما يحصل بعد تأمل أحوال المخبرين بها وصفاتهم، فدل ذلك على انه مكتسب .

فيقال له فيما ذكره أولاً: لم زعمت ان العلم بالغايب عن الحس لا يكون ضرورياً، أو ليس الله تعالى قادراً على فعل العلم بالغايب مع غيبته، فما المنكر من أن يفعل بمجرى العادة عند اخبار جماعة مخصوصة ، وليس له أن يدعى ان ذلك غير مقدور له تعالى كما يقول: ان العلم بذاته تعالى (٢) لا يوصف بالقدرة عليه .

لانه يذهب الى أن العلم بالمدرجات قد يكون من فعل الله تعالى على بعض الوجوه وليس يفعل العلم بذلك الا وهو في مقدورة وليس كذلك على مذهبه العلم بذاته تعالى، لانه لا يصح وقوعه منه على وجه من الوجوه ، وعلى هذا أي فرق بين أن يفعل العلم

(١) قوله (لانه لو جاز الخ) ظاهره انه استدلال على الشرطية ، فيتوجه عليه منع ظاهر، ويمكن أن يكون تنظيراً للشرطية، والمصنف رحمه الله راعى في الجواب كلا الاحتمالين لان قوله (فيقال الى قوله وانما لم يجز ناظر) الى الاحتمال الثاني. وقوله (وانما لم الخ) ناظر الى الاحتمال الاول .

(٢) قوله (كما يقول: ان العلم بذاته) أي علم غيره بكنه ذاته، وفيه اشارة الى توجه المنع على دليل امتناع العلم .

بالمدرک عند ادراکته ، و بین أن یفعل هذا العلم بعینه عند بعض الاخبار عنه؟ .

وانما لم یجز أن یشکل المشاهد مستدلاً علیه ، لان المشاهد معلوم ضرورة للکامل العقل ، فلا یصح ان یشکل وینظر فیما یعلمه لان من شرط صحة النظر ارتفاع العلم بالمنظور الیه .

وأما الشبهة الثانية فبعیده عن الصواب ، لانها مبنیة علی الدعوی (١) لان خصومه لا یسلمون ان العلم بمخبر الاخبار عن البلدان ، وما جرى مجراها یقع عقیب التأمل لصفات المخبرین . بل یقولون : انه یقع من غیر تأمل لاحوال المخبرین ، وانه انما یعلم أحوال المخبرین بعد حصول العلم (٢) الضروری له بما أخبروا عنه .

وتعلق من ذهب الی أن هذا العلم ضروری بأشیاء :

منها : ان العلم بمخبر هذه الاخبار لو كان مكتسباً وواقعاً عن تأمل حال المخبرین وبلوغهم الی الحد الذی لا یجوز أن یکذبوا ، لوجب أن یشکل علی ذلك ، ولم ینظر فیہ من العوام

(١) قوله (مبنیة علی الدعوی) أي علی ما هو فی حکم الدعوی ، فی انه مسلم للخضم مثله .

(٢) قوله (بعد حصول الخ) لاحاجة الی دعوی البعدیة ، بل یشکل المعیة ، بل یشکل القبلیة أيضاً بدون الترتیب .

والمقلدين وضروب من الناس لا يعلمون البلدان والحوادث العظام
ومعلوم ضرورة الاشتراك في ذلك (١) .

ومنها: ان حد العلم الضروري قائم في العلم بمخبر الاخبار،
لانا لانتمكن من ازالة ذلك عن نفوسنا ، ولا التشكيك فيه ، وهذا
حد العلم الضروري .

ومنها: ان اعتقاد من ذهب الى أن هذا العلم ضروري صارف
عن النظر فيه والاستدلال عليه، فكان يجب أن يكون كل من اعتقد
ان هذا العلم ضروري غير عالم بمخبر هذه الاخبار ، لان اعتقاده
يصرفه عن النظر ، فكان يجب خلو جماعتنا من العلم بالبلدان وما
اشبهها، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك .

فيقال لهم فيما تعلقوا به أولاً: ان طريق اكتساب العلم بالفرق
بين الجماعة التي لا يجوز أن تكذب في خبرها وبين من يجوز
ذلك عليه قريب لا يحتاج الى دقيق النظر (٢) وطويل التأمل، وكل

(١) قوله (ومعلوم ضرورة الاشتراك الخ) انما يتم في القسم الاول من
المتواتر، فهو مؤيد لما مر من أباهاشم انما ادعى الضرورة في القسم الاول،
وكذا الدليل الثاني، وأما الثالث فيجري في القسم الثاني أيضاً، ألا أن يمنع
عدم خلو من يعتقد الضرورة في القسم الثاني عن العلم .

(٢) قوله (قريب لا يحتاج الى دقيق النظر الخ) وبهذا يبطل ما قيل من
أنه لو كان نظرياً لافتقر الى توسط المقدمتين ، واللازم منتف. لاننا نعلم قطعاً

عاقِل يعرف بالعادات الفرق بين الجماعة التي قضت العادات بامتناع الكذب عليها فيما ترويه ، وبين من ليس كذلك ، والمنافع الدنيوية من التجارات وضروب التصرفات مبنية على حصول هذا العلم فهو مستند الى العادة ويسير التأمل كاف في ذلك ، فلا يجب في المقلدين والعامّة ألا يعلموا مخبر هذه الاخبار ، من حيث لم يكونوا أهل تحقيق وتدقيق لما ذكرناه .

و يقال لهم فيما تعلقوا به ثانياً : لا نسلم لكم ، ان حد العلم الضروري هو ما يمتنع على العالم دفعه عن نفسه ، بل حده ما فعله فينا من هو أقدر منا ، على وجه لا يمكننا دفعه عن انفسنا ، ولا ينبغي أن يجعلوا ما تفردوا به من الحد دليلاً على موضع الخلاف .

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثاً : ان العالم بالفرق بين صفة الجماعة التي لا يجوز عليها الكذب لامتناع التواطؤ عليها ، واستحالة الكذب منها ، كالملجأ عند كمال عقله . وحاجته الى التفتيش و التصرف الى العلم بذلك (١) ، والدواعى اليه قوية ، والبواعث على

علمنا بما ذكرنا من المتواترات مع انتفاء ذلك . وأيضاً لو كان نظرياً لساغ الخلاف فيه ، ولو ادعى ذلك مدع لم يعد بهتاً ومكابرة كغيره من النظريات ، واللازم منتف ضرورة (انتهى) وذلك لان من النظريات ما هو يتن لا يجوز الخلاف فيه بين العقلاء المزاولين له كبعض الهندسيات .

(١) قوله (الى العلم بذلك) أي بمخبر هذه الاخبار ، وجعله اشارة الى

الفرق بعيد . [الى هنا سقط من النسخة المطبوعة]

فعله متوفرة .

و قد حصل للعقلاء هذا العلم ، وهذا الفرق قبل أن يختص بعضهم بالاعتقاد الذي ذكروه انه صارف لهم ، فاذن لا يجب خلوا مخالفينا من هذه العلوم ، لاجل ما ادعى من الاعتقاد .

وقيل : أنه صارف ، لانا قد بينا انه غير ممتنع أن يكون العلم بما قلناه قد سبقه ، وتقدم عليه . ويلزم على هذا الوجه ، أن لا يكون أبو القاسم البلخي عالماً بأن المحدثات تفتقر الى محدث ، لانه يعتقد ان العلم بذلك ضرورى . واعتقاده ذلك صارف له عن النظر فيجب أن لا يكون (١) عالماً بذلك ، ويجوز (٢) أن يكون غير عارف بالله تعالى وصفاته وأحواله . فأى شيء قالوه فيه ، قلنا مثله فيما تعلقوا به .

وفى الناس من قال : ان العلم الحاصل عند الاخبار ، متولد عنها ، وهو من فعل فاعل الاخبار .

والذى يدل على بطلان هذا المذهب انه لو كان العلم الحاصل

(١) قوله (فيجب أن يكون الخ) لانه نظري عندنا وعندكم ، لتوقفه على

ابطال الترجيح من غير مرجح ، المتوقف على نفي الاولوية الذاتية .

(٢) قوله (ويجوز) بصيغة المعلوم المجرد ، من جواز الشيء فى الذهن ،

الراجع الى تجويز الذهن اياه ، وهو معطوف على (لا يكون) .

عند الاخبار متولداً ، لوجب ان يتولد عن خبر آخر المخبرين (١) لان العلم عند ذلك يحصل ، فلو كان كذلك ، لوجب أن يكون لو اخبرنا (٢) ابتداءً ، أن يحصل لنا العلم بخبره . لان خبره هو الموجب للعلم وكان يجب اذا اخبرنا عما يعلم باستدلال أيضاً ، أن يحصل لنا العلم به .

كما يحصل لنا العلم بما يعلم ضرورة ، لان خبره هو الموجب واختلاف حاله في كونه عالماً ضرورة واستدلالاً ، لا يؤثر في ذلك . فاذا بطل ذلك ، ثبت ما قلناه .

فان قيل : اذا جوزتم حصول هذا العلم ضرورة فمأشرائطه (٣) وهل هي التي راعاها البصريون أم لا ؟

قيل : الشرائط التي اعتبروها نحن نعتبرها ، و نعتبر شرطاً

(١) قوله (لوجب ان يتولد عن خبر آخر المخبرين) لانه لو تولد من المجموع ، لكان فاعله مجموع المخبرين ، وهو باطل . لانه لو اخبر المخبر الاول ومات ، ثم اخبر الباقيون ، يحصل العلم مع أن الفاعل يجب وجوده في زمان حدوث الاثر بالاتفاق .

(٢) قوله (لوجب أن يكون لو أخبرنا الخ) هذا مبني على ما ذهبوا اليه ، من أن شخص الفعل المولد - بالكسر - لو وجد ، وجد الفعل المولد - بالفتح - من غير توقف على شرط منتظر ، أو معد خارج عن مشخصات المولد - بالكسر - .

(٣) قوله (فما شرائطه) أي على تقدير كونه ضرورياً ، واما على تقدير

كونه نظرياً ، فشرائطه بعينها شرائط ما قطع على نظريته كما سيبيح .

آخرأ لايعتبرونه . فالشرائط التي اعتبروها هي :
أن يكون المخبرون أكثرمن أربعة، ولايقطعون على عددمنهم
دون عدد .

ومنها : أن يكونوا عالمين بما يخبرونه ضرورة .
ومنها : أن يكونوا ممن اذا وقع العلم بخبرعدد منهم ، أن يقع
العلم بكل عدد مثلهم .
وأما مااختص به (١) فهو أن نقول: لايمتنع أن يكون من شرطه

(١) قوله (وأما مااختص به الخ) هذاكسابقه، انما هو شرط عند المصنف
والسيد المرتضى رحمهما الله تعالى، لافادة العلم الضروري في الجملة، كما
سيجيء، لا لافادته العلم مطلقاً كما توهم الشيخ حسن^(٢) رحمه الله تعالى، في
معالم الدين^(٣)، ونسبه الى السيد المرتضى أعلى درجته .

(٢) جمال الدين، أبو منصور، الحسن بن زين الدين بن علي العاملي المتوفى سنة
(١٠١١هـ). أمره في العلم والفقہ والتبحر والتحقيق وحسن السليقة وجودة الفهم وجلالة
القدر وكثرة المحاسن والكمالات، أشهر من أن يذكر. صنّف العديد من الكتب منها:
معالم الدين وملاذ المجتهدين، وهو على قسمين: قسم في الفقہ، والآخر في اصول الفقہ.
وقد حظى قسم الاصول درجة رفيعة في هذا العلم، وكان موضع اهتمام العلماء والباحثين
حتى اشتهر الكتاب بمعالم الاصول .

كان مولده الشريف في ١٧ رمضان سنة (٨٩٥٩هـ). بجبع وتوفى رحمه الله تعالى
بجبع أيضاً في مفتتح المحرم سنة (١٠١١هـ) .

(٣) معالم الدين : ١٨٥ (المطلب السادس في الاخبار، الفصل الاول (في أقسام

الخبر) .

أن يكون من يسمع الخبر لا يكون قد سبق (١) الى اعتقاد يخالف ماتضمنه الخبر بشبهة أو تقليد . ونحن ندل على وجوب جميع ذلك ان شاء الله تعالى .

انما قلنا : انه لا بد أن يكونوا أكثر من أربعة ، لانه لو جاز أن يقع العلم بخبر أربعة ، لكان شهود الزنا اذا شهدوا بالزنا وهم أربعة كان يجب أن يحصل العلم للحاكم بصحة ماشهدوا به ، ان كانوا صادقين (٣) ومتى لم يحصل له العلم ، علم انهم كاذبون ، فكان يجب

(٢) قوله (أن يكون من يسمع الخبر لا يكون قد سبق الخ) ينبغي أن يراجع الى ما ذكره في حد الضروري، من أنه لا يمكن دفعه عن النفس بشك أو شبهة ويتأمل في الجمع بينهما، بأن يقال: المراد هنا اشتراط عدم امكان الدفع بشبهة في تجويز الضرورية، أو اشتراط عدم وقوع الشبهة، أو عدم امكانه كما يظهر من قوله بعد ذلك (وذلك انه يمكن أن يقال: ان المعلوم الخ) فانه لو اندفع بها، ظهرت نظريته فتأمل .

(٣) قوله (ان كانوا صادقين) أي ان وجد فيهم الشرط الثاني، وهو العلم الضروري، اذ المفروض وجود باقي الشروط. فالمراد بقوله (علم انهم كاذبون) انه علم انتفاء الشرط الثاني، ولا ينتقض هذا بالخمس ، لجواز كون عدم العلم فيهم، لانتفاء العلم الضروري في واحد، فيبقى نصاب الشهادة سليماً .

ويتوجه عليه ان انتفاء الشرط الثاني، لا يوجب اقامة الحد في الاربعة أيضاً، لجواز انتفائه بانتفاء العلم الضروري عن واحد منهم، الا اذا ثبت انه يجب اقامة الحد في هذه الصورة أيضاً على المجموع، والاولى الاقتصار على

ان يرد شهادتهم ، و يقيم حد القذف عليهم ، وان كان ظاهرهم ظاهر
العدالة مزكين . وقد أجمع المسلمون على خلاف ذلك .
وليس لاحد (١) أن يقول : انهم لا يأتون بلفظ الخبر ، فلذلك
لا يقع العلم بشهادتهم ، لانه لا اعتبار عندنا بالالفاظ ، لانه لو أخبر
المخبر بالعجمية أو النبطية ، لكان كاخباره بالعربية ، بل لو عرف
قصد المشير ، لكان حاله حال المخبر في وجوب العلم عنده ، فما
ذكره لا يصح .

رد الشهادة كما فعله المرتضى رحمه الله .

(١) قوله (وايس لاحد الخ) قال سيدنا المرتضى أعلى الله درجته في
الذرية: ويمكن الطعن على هذه الطريقة ، بأن يقال: لفظ الشهادة وان كان
خبراً في المعنى، فهو يخالف لفظ الخبر الذي ليس بشهادة، فالأجاز أن
يجري الله تعالى العادة بفعل العلم الضروري عند الخبر الذي ليس فيه لفظ
الشهادة، ولا يفعله عند لفظ الشهادة، وان كان لفظ الكل اخباراً، كما انه تعالى
أجرى العادة عندهم، بأن يفعله عند خبر من أخبر عن مشاهدة، ولا يفعله عند
خبر من أخبر عن علم استدلالي، وان كان الكل علوماً و يقيناً (انتهى) (٢) .
وحاصله منع انحصار الشروط فيما ذكر مع سند على تقدير الضرورية
وما ذكره المصنف رحمه الله في الجواب لو تم على تقدير الضرورية، لكان
دفعاً للسند الاخص، وكذا في الثاني (٣) .

(٢) الذرية: ٤٩٥ .

(٣) من هنا سقط من النسخة المطبوعة .

و ليس لهم أيضاً أن يقولوا : ان الشهود يشهدون مجتمعين غير متفرقين ، و كونهم كذلك يوجب أن يكونوا فى حكم من تواطىء و على ما اخبر به ، و من شرط من يقع العلم بخبرهم أن لا يتواطؤا ، فلذلك لانعلم بشهادتهم ، و ذلك ان هذا فاسد من وجهين :

أحدهما : انالو فرقنا (١) الشهود وهو الافضل عندنا ، لما وقع العلم بخبرهم ، فكونهم مجتمعين ككونهم متفرقين فى انتفاء العلم عند شهادتهم .

والوجه الاخر : انا لانجعل (٢) من شرط من يقع العلم بخبره أن لا يتواطؤا ، فان ذلك انما يشترط فى الخبر الذى يستدل على صحة مخبره دون ما يقع العلم عنده ضرورة ، ولا فرق فيما يخبرون به بين أن يكونوا مجتمعين ، أو متفرقين ، أو متواطئين ، أو غير ذلك . اذا علموا ما أخبروا به ضرورة فى وجوب حصول العلم عندخبرهم . ولولا هذا الدليل لما وقف على أربعة أيضاً فكان يجوز أن يحصل العلم عند كل عدد دون ذلك كما ، ان ما زاد على أربعة لم

(١) قوله (لوفرنا الشهود الخ) تفريقهم فى الاقامة بعد الاجتماع ، لاينافي مظنة التواطؤ بالكلية .

(٢) قوله (لانجعل الخ) لاحد أن يمنع عدم اشراط عدم التواطؤ ، بل له أن يجوز اشراط امتناع التواطؤ عادة . نعم لايشترط العلم بعدم التواطؤ ، أو بامتناع التواطؤ على تقدير الضرورية ، انما هو شرط على تقدير الكسبية .

يقف على عدد دون عدد، بل جوزنا أن يحصل العلم عند كل عدد زاد على الأربعة، فنظير هذا أن نجوز حصول العلم عند كل عدد دون الأربعة، لأنه ليس هاهنا دليل على وجوب مراعاة هذا العدد المدعاة فلما لم نقطع على عدد زاد على الأربعة، لفقد الدليل على ذلك، فكذلك هاهنا .

وقول من قال: انهم عشرون تعلقاً بقوله تعالى «ان يكن منكم عشرون صابرون» (١) وانه لما أوجب الجهاد عليهم، وجب أن يكونوا ممن اذادعوا الى الدين علم مادعوا اليه، لا يصح من وجهين : أحدهما : ان البغية بالاية، التنييه على وجوب ثبات الواحد للعشرة، لا ايجاب الجهاد على هذا العدد، بل قد اتفقت الامة على وجوب الجهاد على الواحد اذا كان له غناً، ولم يوجب وقوع العلم بخبره .

والوجه الثاني: (٢) ان ما يدعون اليه من الدين معلوم باستدلال ونحن نبين ان ما يعلم بالدليل لا يقع العلم بخبرهم وان كثروا، ولا بد من أن يكون عالمين به ضرورة .

(٢) قوله (والوجه الثاني) هذا سند لمنع أن يكون وجوب الجهات عليهم لاجل كون عند خبرهم مفيداً للعلم، فلا يضره ان بعض ما يدعونه اليه كصدور المعجزات عنه ﷺ ضروري .

وأما من قال: انهم سبعون مثل عدد الذين أحضرهم موسى عليه السلام عند الميقات ، لانه انما أحضرهم ليقوم بخبرهم حجة على غيرهم ، لا يصح أيضاً لآخر الوجهين الذين ذكرناهما فى الشبهة الاولى ، ولانه لا يمنع أن يكون من دونهم بمنزلتهم ، سيما وخبر موسى عليه السلام عن ربه كان يغنى عن خبرهم فاذا اجاز أن يختاروا مع خبره يغنى عن خبرهم ، فيجب أن يكون اختيار السبعين وان وقع العلم بمن دونهم ، أولم يقع العلم بخبرهم أصلاً كذلك ، فمن أين ان سبب اختيارهم كان مادعاة السائل .

فأما من اعتبر الثلاثمائة ، لانهم العدد الذين جاهد بهم النبى صلى الله عليه وآله فى غزوة بدر (١) فليس له تعلق بوقوع العلم بخبرهم ، والكلام عليه يقارب الكلام على الوجهين الاولين .

وأما الشرط الثانى : وهو انه يجب أن يكونوا عالمين بما خبروا به ضرورة . فانما اعتبرناه ، لان جماعة من المسلمين يخبرون الملحدة ، بأن الله تعالى أحد ، ويخبرون اليهود والنصارى بنسوة نبينا صلى الله عليه وآله ، فلا يحصل لهم العلم بصحة ذلك ، ويخبر

(١) بدر : ماء مشهور بين مكة والمدينة ، أسفل وادى الصفراء بينه وبين الجار ، وهو ساحل البحر ليلية ، وبهذا الماكانت الوقعة المشهورة التى أظهر الله بها الاسلام ، وفرق بين الحق والباطل . فكانت وقعة بدر يوم الجمعة . صبيحة سبع عشرة من شهر رمضان من السنة الثانية للهجرة النبوية .

بعضهم عن البلدان وما شبهها، فيحصل العلم بخبرهم .
والعلة في ذلك على التقريب (١) ان العلم الضروري لواقع
بذلك، لادى الى أن يكون حال المخبر (٢) أقوى من حال المخبر (٣)
وهذا لا يجوز (٤) واذا لم يقع العلم بخبر من يعلم ما اخبر عنه باكتساب
فبان لا يقع بخبر من لا يعلم المخبر عنه أصلاً، من المقلدين والمبختين
أولى وأحرى .
وأما الشرط الثالث: وهو ان كل عدد وقع العلم عند خبرهم،
فيجب أن تطرد العادة فيه، فيقع العلم عند كل عدد مثله اذا ساووهم
في الاخبار بما علموه ضرورة .

(١) قوله (على التقريب) أي بحيث يقرب الى الفهم بدون تكثير

المقدمات .

(٢) قوله (حال المخبر) على لفظ اسم المفعول ، أي السامع .

(٣) قوله (من حال المخبر) على لفظ اسم الفاعل ، أي المتكلم (٥) .

(٤) قوله (وهذا لا يجوز) لان الكلام في علم أقل عدد التواتر ، ويفرض

التساوي في جميع ما عدا كون أحدهما مخبراً ، والاخر مخبراً ، كما في المخبر

الاخير اذا سمع الاخبار المتقدمة ، وهذا يدل على اشتراط العلم مطلقاً في

الخبر السني يعلم مخبره استدلالاً ، وانما لم يذكره فيه للزومه لما ذكر فيه

فبطل ما قيل : من ان شرط كونهم عالمين ، باطل ان اريد وجوب علم الكل به ،

لانه لا يمتنع أن يكون بعض المخبرين مقلداً فيه ، أو ظاناً أو مجازفاً .

(٥) الى هنا سقط من النسخة المطبوعة .

وانما قلنا ذلك، لانا لو جوزنا خلاف ذلك لم نأمن أن يكون في الناس (١) من تخبره الجماعة الكثيرة ولا يعلم بخبرها، وهذا يوجب

(١) قوله (لم نأمن أن يكون في الناس الخ) هذا على تقدير تمام أدلة من ذهب الى ضرورة العلم ، فلا يرد عليه ان من النظريات ما لا نجوز الخلاف فيه بين العقلاء ، لكن يرد عليه أن هذا يدل على ان بعض الاعداد التسي وقع عند خبرهم العلم تطرد العادة فيه ، فيقع العلم الضروري بكل عدد مثله، وهو العدد السني يحصل خبرهم لكل من كان في الناس بوجود مكة مثلا ، أو الجانب الغربي ، ولا يدل على أن كل عدد يفيد العلم في شخص ، أو واقعة ، وان كان أقل من مخبري مثل مكة تطرد فيه العادة في كل شخص ، وكل واقعة .

نعم اختلاف الاعداد والوقائع باعتبار القرائن ، انما يتأتى على تقدير الكسبية ، لاعلى تقدير الضرورية، فبطل ما قيل على تقدير الضرورية ، من انه يختلف بالقرائن التي تنفق في التعريف غير زائدة على المحتاج اليها في ذلك عادة من العزم ، و تفرس آثار الصدق ، و باختلاف اطلاع المخبرين على مثلها عادة ، كدخاليل الملك بأحواله الباطلة و باختلاف ادراك المستمعين وفطنتهم ، و باختلاف الوقائع وتفاوت كل واحد منهما يوجب العلم بخبر عدد أكثر أو أقل لا يمكن ضبطه ، فكيف اذا تركبت الاسباب (انتهى) .

وأما اختلافها لا باعتبار القرائن، بل بحسب ما يعلمه الله تعالى من المصلحة فلا دليل على نفيه ، كما يدل عليه ظاهر قوله (انما قلنا انه لا يمتنع الخ) اللهم الا ان يقال: المراد الاطراد مع استجماع الشرائط فيما هي شرايط فيه، وحاصله عدم الاختلاف بالقرائن .

أن يصدق من أخبر عن نفسه، مع مخالطته الناس، انه لا يعلم ان في الدنيا مكة، بل يجب أن يصدق المقيم في الجانب الشرقي ان لا يعلم الجانب الغربي اذا لم يعبر اليه وذلك سفسطة لا يصير اليه عاقل.

وأما الشرط الذي نختص بمراعاته، فانما قلنا: انه لا يمتنع، لانه اذا كان هذا العلم مستنداً الى العادة، وليس بموجب عن سبب جاز وقوعه على شروط زائدة وناقصة (١) بحسب ما يعلمه الله تعالى من المصلحة، وأجرى به العادة .

وانما احتجنا الى زيادة هذا الشرط، لئلا يقال: أي فرق (٢) بين خبر البلدان، والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه

(١) قوله (على شروط زائدة وناقصة الخ) يدل بظاهره على ان هذا الشرط ليس شرطاً في جميع صور افادة التواتر للعلم الضروري ، بل قد يكون شرطاً بحسب مصلحة فيزيد به الشروط كما في أقل عدد التواتر المفيد للعلم الضروري وما في حكم الاقل . وقد لا يكون شرطاً فتتقص الشروط به كما في الاعداد الزائدة على أقل حد التواتر المفيدة للعلم الضروري بكثير .

(٢) قوله (أي فرق) يدل على أنه تكامل في اخبار المعجزات عدد التواتر المفيد للعلم الضروري ، ولا احتياج الى هذا الشرط ، وانه اذا لم يتكامل العدد الذي أجرى الله تعالى أن يفصل عنده العلم الضروري ، كان نظرياً بدون هذا الشرط .

وآله سوى القرآن (١) كحنين الجذع، وانشقاق القمر، وتسبيح
الحصى وغير ذلك؟

وأى فرق أيضاً بين أخبار البلدان، وبين خبر النص الجلى
الذى يتفرد بنقله الامامية؟ وألا أجزتم أن يكون العلم بذلك كله
ضرورياً كما أجزتموه فى أخبار البلدان وما شبهها، وليس يمتنع
أن يكون السبق الى اعتقاد مانعاً من فعل العلم الضرورى بالعادة،
كما ان السبق الى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند مخالفتنا مانع
من توليد النظر العلم، واذا أجاز ذلك فيما هو سبب موجب فأولى
أن يجوز فيما طريقه العادة .

وليس لاحد (٢) أن يقول: فيجب على هذا أن لا يفعل العلم
الضرورى لمن سبق الى اعتقاد، لنفى ذلك المعلوم. ويفعل لمن لم

(١) قوله (سوى القرآن) اما لان الشبهة انما يتطرق في وجود المعجزات
ووجود القرآن ضرورى لا يتطرق اليه شبهة، و صدوره عن النبي ﷺ أيضاً
لا يتطرق اليه شبهة تدل على عدمه، اذ معلوم عندهم انه لم يصدر عن انبيائهم
واما لان عدد المخبرين فيه، زاد على أقل عدد التواتر المفيد للعلم الضرورى
يكثُر بحيث لم يحتج الى وجود هذا الشرط في افادة العلم الضرورى .

(٢) قوله (وليس لاحد) ظاهره انه نقص للدليل الاشرط . فالجواب
توجيه للاشرط بحيث لا يرد على دليله النقص والبحث الثانى نقض للدليل
على التوجيه المذكور فسي الجواب، و جوابه منع فيه استظهار بدعوى
ضرورة .

يسبق. وهذا يقتضى أن يفعل العلم الضرورى بالنص الجلى للشريعة لانهم لم يسبقوا الى اعتقاد يخالفه، وكذلك المسلمون فى المعجزات التى ذكرناها .

وذلك انه يمكن أن يقال : ان المعلوم فى نفسه اذا كان من باب ما يمكن السبق الى الاعتقاد لفيه ، أما لشبهة أو تقليد ، لم يجز الله تعالى العادة بفعل العلم الضرورى به . وان كان مما لا يجوز أن يدعوا العقلاء داع الى اعتقاد نفيه ، ولا تعرض لشبهة فى مثله ، كالخبر عن البلدان ، جاز أن يكون العلم به ضرورياً عند الخبر على ما ذكرناه .

وليس لاحد أن يقول: اجيزوا (١) أن يكون فى العقلاء المخالطين لنا، السامعين للاخبار ، من سبق الى اعتقاد منع بالعادة، من فعل العلم الضرورى له . فاذا أخبركم بأنه لا يعرف بعض البلدان الكبار ، والحوادث العظام ، مع سماعه الاخبار ، وكمال عقله ، كان صادقاً .

وذلك انا نعلم ضرورة انه لاداعى للعقلاء (٢) يدعوهم الى

(١) قوله (اجيزوا الخ) يمكن المناقشة بأن السبق الى الشبهة ليس مانعاً

من فعل العلم الضرورى مطلقاً كما مر .

(٢) قوله (لاداعى للعقلاء) قد يناقش فيه بالمنع وهو غير متجه ، ودعوى

حصول شبهة لبعض العقلاء لو سلم ، يندفع بأن المراد انه ليس بمتعارف ، بل هو

سبق اعتقاد نفى بلد من البلدان، أو حادث عظيم من الحوادث ، ولاشبهة تدخل في مثل ذلك. ففارق هذا الباب أخبار المعجزات والنص ، لان كل ذلك مما يجوز السبق فيه الى الاعتقادات الفاسدة للدواعي المختلفة .

وليس من شرط المخبرين أن يكونوا مؤمنين، ولا أن يكون فيهم حجة حتى يقع العلم بخبرهم. لان الكفار (١) قديخرون عن أشياء يعلمونها ضرورة، فيحصل لنا العلم عند خبرهم، ولو كان ذلك شرطاً صحيحاً لاستحال ذلك .

وليس أيضاً من شرط وقوع العلم تصديق جميع الناس لخبرهم لان العلم بتصديقهم كلهم لا يقع الا بمشاهدتهم، وذلك متعذراً ، وبالخبر عن حالهم (٢) وذلك يوجب (٣) وقوع العلم بخبر طائفة ،

نادر في حكم العدم .

(١) قوله (لان الكفار) هذا يدل على نفي الاشتراط في افادة التواتر، العلم الضروري في جميع الصور .

(٢) قوله (أو بالخبر عن حالهم) بأن يجيء من كل فرقه من الناس طائفة ، ويخبرونا بتصديق قولهم .

(٣) قوله (وذلك يوجب الخ) قد يناقش فيه بأنه يجوز أن يكون العلم بخبر الطائفة التي لم يعلم ان غيرهم مصدقون لهم نظرياً ، يتوقف عليه علم ضروري كالعلم بالقضايا البديهية النظرية الاطراف .

وان لم يعلم ان غيرهم مصدقون لهم .
وهذه الجملة كافية في جواز أن يعلم مخبر الاخبار ضرورة
واكتساباً .

فأما الاخبار التي نعلم مخبرها استدلالاً (١) فقد ذكر سيدنا
المرتضى أدام الله علوه، جملة وجيزة في هذا الباب في كتابه الذخيرة
أنا أذكرها بالفاظه لأنها كافية في هذا الباب، والزيادة عليها يطول
به الكتاب .

قال: الخبر اذا لم يكن من باب (٢) ما يجب وقوع العلم عنده
واشتراك العقلاء فيه، وجاز وقوع الشبهة فيه، فهو أن يرويه جماعة

ويمكن الجواب بأن المراد نفي الاشتراط في افادة التواتر للعلم مطلقاً
لا العلم الضروري فقط . ويمكن ابطال الشق الثاني بأن التواتر فيه لا يفيد العلم
أصلاً، لان التصديق من الامور الباطنة، فاحتمال اللبس قائم ، والعلم الضروري
منتف ، الا أن يريد المشتراط بالتصديق اللفظ الدال عليه ، كما ذكره في
الاجماع المنقول بالتواتر .

(١) قرله (تعلم مخبرها استدلالاً) المخبر هنا على اسم المفعول من باب
الافعال ، أي الواقعة، وكذا في قوله (عن المخبر الواحد) وكذا في قوله (بلا
واسطة عن المخبر) وكذا في قوله (نفس المخبر) .

(٢) قوله (اذا لم يكن من باب الخ) اما لعدم تكامل العدد الذي اجرى الله
تعالى عادته بفعل العلم الضروري عنده ، أو لكون المخبر مما يتطرق اليه
شبهة .

قد بلغت من الكثرة الى حد لا يصح معه أن يتفق الكذب (١) منها عن المخبر الواحد .

وأن يعلم مضافاً الى ذلك انه لم يجمعها على الكذب جامع ، كالتواطؤ وما يقوم مقامه .

ويعلم أيضاً (٢) ان اللبس والشبهة زائلان عما خبروا عنه ، هذا اذا كانت الجماعة تخبر بلا واسطة عن المخبر . فان كان بينهما واسطة ، وجب اعتبار هذه الشروط المذكورة في جميع من خبرت من المتوسطات عنه من الجماعات ، حتى يقع الانتهاء الى نفس المخبر .

وتأثير هذه الشروط المذكورة في العلم بصحة هذا الخبر

(١) قوله (لا يصح معه أن يتفق الكذب) أي بدون تواطؤ ، وهذا الشرط لا بد منه ، وهو غير عدم التواطؤ ، فما قيل في شرح قولهم : وشرط التواتر تعدد المخبرين تعدداً يمنع الاتفاق . والتواطؤ من أحد شرائط التواتر تعددهم تعدداً يبلغ في الكثرة السى أن يمنع الاتفاق بينهم ، والتواطؤ على الكذب عادة باطل لان عدم التواطؤ لا يغني عن عدم الاتفاق .

(٢) قوله (ويعلم أيضاً الخ) هذا هو الصواب ، وقيل : في بدل هذا الشرط كونهم مستندين لذلك الخبر الى الحسن ، وهذا لا يفيد . كما يتضح ذلك في مثال صلب المسيح عليه السلام (٣) .

(٣) من هنا سقط من النسخة المطبوعة .

ظاهر، لان الجماعة اذا لم تبلغ من الكثرة الى الحد الذي يعلم معه انه لا يجوز أن يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد ، لم نأمن أن تكون كذبت على سبيل الاتفاق ، كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين .

وإذا لم يعلم ان التواطؤ، وما يقوم مقامه مرتفع عنها، جوزنا أن يكون الكذب وقع منها على سبيل التواطؤ .

والشبهة أيضاً تدعوا الى الكذب، وتجمع عليه، كأخبار الخلق الكثير من المبطلين عن مذاهبهم الباطلة لاجل الشبهة الداخلة عليهم فيها، وان لم يكن هناك تواطؤ منهم .

ولا فصل فيما اشترطناه من ارتفاع اللبس والشبهة بين أن يكون المخبر عنه مشاهداً ، أو غير مشاهد في أن الشبهة قد يصح اعتراضها في الامرين .

ألا ترى ان اليهود والنصارى مع كثرتهم نقلوا صلب المسيح عليه السلام وقتله، لما التبس عليهم الامر فيه، وظنوا ان الشخص الذي رأوه مصلوباً هو المسيح عليه السلام .

ودخلت الشبهة عليهم، لان المصلوب قد تتغير حليته، وتبدل صورته، فلا يعرفه كثير ممن كان عارفاً به ، ولبعد المصلوب أيضاً عن التأمل، تقوى الشبهة في أمره .

والوجه اشتراط هذه الشروط في كل الجماعات المتوسطة

بيننا وبين المخبر، لان ذلك لو لم يكن معلوماً في جميعهم، جوزنا كون من ولينا من المخبرين صادقاً عمن أخبر عنه من الجماعات، وان كان الخبر في الاصل باطلاً من حيث لم تتكامل الشرائط في الجميع .

ومتى تكاملت هذه الشروط ، فلا بد من كون الخبر صدقاً ، لانه لا ينفك عن كونه صدقاً أو كذباً. ومتى كان كذباً، فلا بد أن يكون وقع اتفاقاً، أو لتواطؤ، أو لاجل شبهة .

وإذا قطعنا على فقد ذلك كله، فلا بد من كونه صدقاً. فأما الطريق الى العلم بثبوت الشرائط فنحن نبينه .

أما اتفاق الكذب عن المخبر الواحد، فلا يجوز أن يقع من الجماعات، والعلم بحال الجماعة، وان ذلك لا يتفق منها، وانها مخالفة للواحد والاثنين ضرورى لا يدخل على عاقل فيه شبهة ، ولهذا أجزنا أن يخبر واحد ممن حضر الجامع يوم الجمعة ، بأن الامام تنكس على ام رأسه من المنبر كاذباً. ولان جوز أن يخبر عن مثل ذلك على سبيل الكذب جميع من حضر المسجد الجامع أو جماعة منهم كثيرة الا لتواطؤ، أو ما يقوم مقامه .

وقد شبه امتناع ما ذكرناه من الجماعات باستحالة اجتماع الجماعة الكثيرة على نظم شعر على صفة واحدة، واجتماعهم على

تصرف مخصوص، وأكل شيء معين من غير سبب جامع .
 وشبه أيضاً بما علمناه من استحالة أن يخبر الواحد أو الجماعة
 من غير علم عن أمور كثيرة ، فيقع الخبر بالاتفاق صدقاً . وجواز
 اخبار جماعة كثيرة بالصدق من غير تواطؤ ، مفارق لاخبارها بالكذب
 من غير سبب جامع .

لان الصدق يجرى في العادة مجرى ما حصل فيه سبب جامع
 من تواطؤ ، أو ما يقوم مقامه ، وعلم المخبر بكون الخبر صدقاً داع
 اليه ، وباعث عليه . وليس كذلك الكذب ، لان الكذب لا بد في
 اجتماع الجماعة عليه ، من أمر جامع لها ، ولم يستحل أن يخبروا
 بذلك وهم صادقون من غير تواطؤ .

وأما الطريق الى العلم بفقد التواطؤ على الجماعة ، فربما
 كان كثرة الجماعات ، يستحيل معها التواطؤ عليها مراسلة أو مكتابة
 وعلى كل وجه وسبب . لاننا نعلم ضرورة ان جميع أهل بغداد لا يجوز
 أن يواطؤوا جميع أهل الشام ، لا باجتماع ومشافهة ، ولا مكتابة و
 مراسلة ، على أن التواطؤ فيمن يجوز ذلك عليه من الجماعة بمشافهة
 أو مكتابة أو مراسلة ، لا بد بمجرى العادة من أن يظهر لمن خالطهم
 ظهوراً يشترك كل من خالطهم في علمه ، وهذا حكم مستند الى
 العادات لا يمكن دفعه .

وأما ما يقوم مقام التواطؤ من الاسباب الجامعة، كتخويف السلطان وما يجرى مجراه، فلا بد أيضاً من ظهوره، وعلم الناس به، لان الجماعة لاتجتمع على الامر الواحد لاجل خوف السلطان الا بعد أن يظهر لهم غاية الظهور، وما هذه حاله لابد من العلم به والقطع على فقده اذا لم يعثر عليه (١).

وأما ما به يعلم ارتفاع اللبس والشبهة عن مخبر الخبر الذي خبرت به الجماعة، فهو أن تخبر الجماعة عن أمر مدرك، اما بمشاهدة أو بسماع، ويعلم انتفاء اسباب اللبس والشبهة عن ذلك المخبر، فان أسباب التباس المدركات معلومة محصورة، يعلم انتفاؤها حيث ينتفى ضرورة.

فأما ما به يعلم ثبوت الشرائط التي ذكرناها في الطبقات التي تروى الخبر، فهو ان العادات جارية بأن المذاهب والاقوال التي تقوى بعد ضعف، وتظهر بعد خفاء، وتوجد بعد فقد، لا بد أن يعرف ذلك من حالها، ويفرق العقلاء المخالطون لاهلها بين زمانى فقدها ووجودها، وضعفها وقوتها، ولهذا علم الناس كلهم ابتداء حال الخوارج، وظهور مقالة الجهمية والنجارية (٢) ومن جرى

(١) قوله (اذا لم يعثر عليه) أي لم يعثر عليه من خالطهم .

(٢) قوله (مقالة الجهمية، والنجارية) الجهمية منسوبة الى جهم بن

مجرأهم، وفرق العقلاء من سامعى الاخبار بين زمان حدوث مقالتهم وبين ماتقدمها .

واذا صحت هذه الجملة التى ذكرناها فى صفة الخبر الذى لا بد أن يكون المخبر به صادقاً من طريق الاستدلال، بنينا عليها صحة ذلك، المعجزات والنصوص على الاثمة عليهم السلام على ما نذهب اليه، وغير ذلك من أحكام الشريعة وغيرها (١) .

فأما خبر الله تعالى، فانما يعلم صدقه اذا علم أولاً انه لا يلغز فى أخباره، ولا يريد بها غير ظاهرها ولا يدل عليه (٢) وانه لا يجوز

صفوان . ذكروا ان ظهوره أولاً كان بترصد فى زمان التابعين ، وقتله ابن احوز المازني فى آخر ملك بني اميه ، ومن مقالاته : ان الله تعالى خلق شيئاً وسماه الرحمن ، ثم قال : «الرحمن على العرش استوى»^(٣)، أي المخلوق .
والنجارية منسوبة الى حسين النجار، ومن مقالاته القول بالجبر: والنجارية على ثلاث فرق : البرغوثية ، والزعفرانية ، والمستدركة . ولكل منهم مقالات خارجة عن العقل والشرع .

(١) قوله (من أحكام الشريعة وغيرها) هذا آخر ما نقل من كلام سيدنا المرتضى فى الذخيرة^(٤) .

(٢) قوله (ولا يدل عليه) حال عن فاعل يريد ، لا لا يريد .

(٣) سورة طه : ٥ .

(٤) لعدم وجود نسخة من كتاب الذخيرة بين أيدينا يمكن الاطلاع على ما يقارب

هذه الالفاظ والمعانى فى الذريعة ٤٩٨ - ٥٠٥ .

عليه الكذب ولا يعلم ذلك من حاله الا من علم انه عالم بقبح القبيح وغنى عن فعله وانه اذا كان كذلك لا يجوز أن يختار القبيح، وقد بينا جملة من القول فيه .

وأما خبر الرسول صلى الله عليه وآله فانه يعلم به صدقه لان العلم المعجز (١) قد دل على انه رسول الله صلى الله عليه وآله، ولا يجوز أن يرسل الله من يكذب فيما يؤديه عنه وقد أمرنا بتصديقه في كل أخباره، فيجب أن يكون صدقاً، لان تصديق الكذاب قبيح، والله يتعالى عن ذلك، فعلم عند ذلك ان أخباره صلى الله عليه وآله صدق .

والقول في أخبار الامام القائم مقامه ، كالقول في أخباره . لان الدليل الدال على وجوب عصمته امننا من وقوع القبيح من

(١) قوله (العلم المعجز) بفتح العين واللام بمعنى العلامة ، يؤيده أن يجمع على اعلام كما سيجيء . ويحتمل ان يكون بكسر العين وسكون اللام . قال الطبرسي رحمه الله في قوله تعالى: « وانه لعلم للساعة »^(٢) وان عيسى عليه السلام لشرط من اشراطها ، يعلم به قسمة الشرط ، علماً لحصول العلم به، وقرأ ابن عباس «العلم» أي علامة (انتهى)^(٣) .

(٢) الزخرف : ٦١ .

(٣) مجمع البيان ٩ : ٥٤ ، وفيه : في الشواذ قراءة ابن عباس وقتادة والضحاك «وانه لعلم» بفتح العين واللام أي اشارة وعلامة .

جهته، وفي ذلك امان من أن يكون خبره كذباً .
وأما خبر الامة (١) اذا اعتبرناه (٢) فانما نعلم مخبره لما تقدم
لنا من العلم بكون المعصوم فيها .
وأما خبر الواحد بمحضر من الجماعة الكثيرة وادعاؤه عليهم
المشاهدة، كنعو من ينصرف من الجامع ويخبر بوقوع الامام من
المنبر، ويدعى على جميع المنصرفين من الجامع مشاهدة ذلك ،
ويعلم انه لا صارف لهم عن تكذيبه ، فمتى لم يكذبه ، علمنا انه
صادق. لانه لو لم يكن صادقاً لانكروه على مقتضى العادة .
فأما خبر المخبر بحضرة النبي صلى الله عليه وآله عن الشيء ، اذا
لم ينكر عليه، فان كان هذا المخبر يدعى المشاهدة لذلك، ولم ينكر
عليه، فذلك دليل على صدقه. وان أطلق الخبر اطلاقاً، فانه لا يدل
على ذلك .

(١) قوله (وأما خبر الامة) أراد به الاجماع ، وانما اطلق عليه الخبر لان
الافتاء خبر عن ان المفتي به حكم الله .

(٢) قوله (اذا اعتبرناه) أي نظرنا اليه بعين الاعتبار والتفتيش ، أو قلنا
بحججته وهو حينئذ احتراز عما اذا تميز شخص الامام منهم فانه ليس بمعتبر،
انما المعتبر قول الامام ، وقد مر نظير هذه العبارة في الفصل الاول من الكتاب.

فأما الامة اذا تلقت الخبر بالقبول (١) وصدقت به (٢)، فذلك دليل على صحته، لانه لو لم يكن صحيحاً لادى الى اجتماعها على خطأ، وذلك لا يجوز مع كون المعصوم فيها .
ومتى تلقت الخبر بالقبول ولم تصدق به (٣) فذلك لا يدل على صدقه، لان هذا حكم أكثر أخبار الاحاد .
وأما الخبر اذا روى وعلمت الامة بأجمعها بموجبه لاجله فعند من قال: لا يجوز العمل بخبر الواحد (٤) ينبغى أن يكون دلالة على صحته، لانه لو لم يكن صحيحاً لادى الى اجتماعهم على العمل به وهو خطأ وذلك غير جائز عليهم .

- (١) قوله (اذا تلقت الخبر بالقبول) أي عملت بمضمونه ، ولا يعتبر في مفهوم التلقي بالقبول أن يكون العمل لاجله .
- (٢) قوله (وصدقت به) أي قالت ان هذا صدق أو شبهه ، وهذا القول انما يجوز عند المصنف بعد حصول العلم بالصدق كما سيأتي في قوله تعالى: «وان تقولوا على الله ما لا تعلمون»^(٥).
- (٣) قوله (ومتى تلقت الخبر بالقبول ولم تصدق به) هذا اذا لم يعلم منهم العمل لاجله بقريئة ذكره بعد هذا .
- (٤) قوله (فعند من قال: لا يجوز العمل بخبر الواحد) المراد عدم جواز عمل جميع الامة بخبر الواحد، أي على القول بوجود المعصوم القاطع في جميع أحكامه .

وأما من قال: يجوز العمل بخبر الواحد، فلا يمكنه أن يقول ان ذلك دلالة على صحته ، لانهم اذا اعتقدوا جواز العمل بخبر الواحد (١) جاز أن يجمعوا عليه وان لم يكن صحيحاً (٢) في الاصل كما انهم يجوز أن يجمعوا على شيء من طريق الاجتهاد عندهم وان لم يكن طريق ذلك العلم .

وأما الخبر اذا ظهر بين الطائفة المحقة وعمل به أكثرهم ، وأنكروا على من لم يعمل به ، فان كان الذي لم يعمل به، علم انه امام ، أو الامام داخل في جملتهم ، علم ان الخبر باطل. وان علم انه ليس بامام ، ولا هو داخل معهم ، علم ان الخبر صحيح ، لان الامام داخل في الفرقة التي عملت بالخبر، وهذه جملة كافية في هذا الباب .

(١) قوله (اذا اعتقدوا جواز العمل بخبر الواحد) أي عمل جميع الامة بأن لا يقولوا بوجود المعصوم .

(٢) قوله (جاز أن يجمعوا عليه وان لم يكن صحيحاً) هذا مبني على ما سيبيء في بحث الاجماع من عدم تمام أدلة حجية الاجماع من حيث انه اجماع من غير ملاحظة دخول المعصوم وسيبيء بسط الكلام فيه ان شاء الله تعالى .

فصل

في أن في الاخبار المروية ما هو كذب
والطريق الذي يعلم به

ذلك من المعلوم الذي لا يتخالج فيه شك ، ان في الاخبار
المروية عن النبي صلى الله عليه وآله كذباً ، كما ان فيها صدقا ،
فمن قال : ان جميعها صدق ، فقد أبعد (١) القول فيه . ومن قال : انها
كلها كذب فكذلك ، لفقد الدلالة على كلا القولين .
وقد توعد (٢) النبي صلى الله عليه وآله على الكذب عليه بقوله :

(١) قوله قدس سره (فقد أبعد الخ) أي جعل القول بعيداً عن الحق .

(٢) قوله (وقد توعد الخ) ظاهره انه دلالة على ماتقدم من ان في الاخبار

المروية عن النبي ﷺ كذباً .

وقال سيدنا المرتضى أعلى الله درجته : وليس ذلك بمعتمد لانه يتضمن

الوعيد ، ولا يعلم وقوع الفعل (انتهى) (٣).

وفي كتاب فضل العلم من الكافي ، في باب اختلاف الحديث ، عن أمير

المؤمنين عليهم السلام انه قال في حديث طويل : وقد كذب على رسول الله ﷺ على

عهده ، حتى قام خطيباً فقال : «أيها الناس قد كثرت عليّ الكذابة ، فمن كذب

علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» (٤).

(٣) الذريعة : ٥١٦ .

(٤) الكافي ١ : ٦٢ .

«من كذب على متعمداً فليتبوأ (١) مقعده من النار» (٢) .
وتجنب كثير من أصحابه الرواية نحو الزبير (٣) والبراء بن
عازب (٤) لما تبينوا أنه وقع فيها الكذب. فروى عن البراء أنه قال:
سمعنا كما سمعوا لكنهم رَووا ما لم يسمعوا .
وروى عن شعبة (٥) أنه قال: نصف الحديث كذب .
ولاجل ما قلنا ، حمل أصحاب الحديث نفوسهم على فقد
الحديث، وتمييز الصحيح منها من الفاسد .

(١) قوله (فليتبوأ) تبؤ المكان حله وأقام فيه ، والمقعد المجلس (٦).

(٢) سنن ابن ماجه ١ : ٣ ، وسنن الترمذى ٥ : ٣٥ ، وسنن أبى داود ٣ : ٣٢٠٠
(باب التغليظ فى تعمد الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله) .
(٣) الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصى بن كلاب القرشى
الاسدى ، أبو عبد الله ، صحب النبى صلى الله عليه وآله وروى عنه . وروى ابن حجر فى
الاصابة ١ : ٥٤٦ عن أبى يعلى من طريق أبى جرو المازنى قال : شهدت علياً والزبير
توفاي يوم الجمل فقال له على عليه السلام انشدك الله أسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول : انك تقاتل علياً وانت ظالم له؟ قال نعم ولم أذكر ذلك الى الان فانصرف قتل
سنة (٣٦ هـ) .

(٤) البراء بن عازب بن الحارث بن عدى بن جشم الانصارى الاوسى يكنى أبا
عمارة ويقال : أبا عمرو . له صحبة مع رسول الله صلى الله عليه وآله . توفى سنة
اثنتين وسبعين (٧٢ هـ) .

(٥) مشترك بين عده ، ولعله شعبة بن الحجاج بن الورد ، أبو بسطام البصرى ،
أصله واسطى . روى عنه الثورى ومحمد بن اسحاق وابراهيم بن سعد .
(٦) الى هنا سقط من النسخة المطبوعة .

وليس لاحد أن يقول: ان مايتعلق بالدين اذا لم يقم به الحجة
وجب القطع على كذبه كما نعلم (١) كذب المدعى للنبوة اذا لم يظهر
عليه المعجز، وذلك انه لا يمتنع أن يتعبد (٢) بالخبر وان لم تقم به
الحجة كما تعبد بالشهادات (٣) وان لم تعلم صحتها .

ولا يجوز أن يتعبد (٤) بتصديق نبى ولا علم له ، أو بتصديق
كذاب، فلذلك كذبنا المدعى للنبوة اذا لم يكن له معجزة . وغاية
ما في هذا الا يجب العمل به .

وليس اذا لم يجب العمل به وجب القطع على كذبه ، بل ينبغي
أن يتوقف فيه الى أن يدل دليل عقلى أو شرعى على كذبه، أو كذب
بعضه .

(١) قوله (وجب القطع على كذبه كما نعلم الخ) ظاهره انه ادعى البداهة
وذكر له نظيراً ، لانه قاسه به .

(٢) قوله (لا يمتنع أن يتعبد) هذا منع لما ادعى بداهته ، وانما ذكر في
السند جواز التعبد مع انه غير محتاج اليه استظهاراً ، ولذا تنزل عنه بقوله
(وغاية ما في هذا الخ) وسيجيء الكلام في جواز التعبد به .

(٣) قوله (كما تعبد بالشهادات الخ) سيجيء الفرق بين التعبد بالخبر
وبين التعبد بالشهادات .

(٤) قوله (ولا يجوز ان يتعبد) تسليم للبداهة في النظر، وسكوت عن بيان
الفرق اعتماداً على ما سيجيء من الفرق بين ما طريقه العلم ، وبين ما طريقه
العمل ، وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى .

فأما الطريق الذي به يعلم كذب الخبر، فلا يجوز أن يكون الخبر سواء أوجب (١) العلم ضرورة أو اكتساباً. ويفارق الكذب في هذا الباب الصدق، لانا بالخبر نعلم صدق الخبر ولانعلم به كذبه، بل العلم بكذبه يحتاج الى امور اخر .

والاخبار على ضربين أحدهما: يعلم كونه كذباً ضرورة، وهو أن يعلم ضرورة ان مخبره على خلاف ماتناوله فيعلم انه كذب، ولذلك قلنا: ان المخبر عن كون فيل بحضرتنا، يعلم بطلان خبره بالاضطرار، لانه لو كان هناك فيل لرأيناه .

والضرب الاخر: يعلم كونه كذباً باكتساب، وهو كل خبر نعلم ان مخبره على خلاف ماتناوله بدليل عقلي، أو بالكتاب، أو السنة أو الاجماع .

وقديعلم ذلك بأن يكون لو كان صحيحاً، لوجب قيام الحجة به على المكلفين أو بعضهم. فاذا لم تقم به الحجة، علم انه باطل .
والعلة في ذلك، ان الله تعالى لايجوز أن يكلف عباده فعلا ولايزيح (٢) علمتهم (٣) في معرفته، فاذا صح ذلك، وكان ذلك الفعل

(١) قوله (أن يكون الخبر سواء أوجب) ضمير يكون واجب للطريق .

(٢) قوله (ولايزيح) من الازاحة، أي لايزيل .

(٣) قوله (علمتهم) أي عذرهم .

مما طريقه العلم لا العمل (١)، أو مما علم بالدليل ، انه مما يجب أن يعلمه المكلف، وان كان طريقه العمل، فيجب ورود الخبر به على وجه يعلم مخبره ، اذا لم يعرض من جهة المكلفين ، مما يمنع من وروده. فاذا لم يكن ذلك حاله علم بطلانه .

أللهم الا أن يكون هناك طريق آخر يعلم به صحة ماتضمنه ذلك الخبر ، فيستغنى بذلك الطريق عن الخبر ، ولا يقطع على كذبه .

ولذلك نقول: ان الخبر اذا صار بحيث لا تقوم به الحجة، قام قول الامام في ذلك مقامه اذا اوجب العلم، وصارت الحجة به قوله دون الخبر .

والعلة في ذلك ان ماتضمنه الخبر اذا كان من باب الدين (٢) . ومصلحة المكلف ، فلا بد من أن يكون للمكلف طريق الى العلم به فان كان حاصله من طريق النقل ، والا فما ذكرناه من قول الامام ، لانه ان لم يكن أحد هذين ، أدى الى أن لا يكون للمكلف طريق يعلم به ما هو مصلحة له، وذلك لا يجوز .

ومنها: أن يكون المخبر عنه مما لو كان على ماتناوله الخبر ،

(١) قوله (لا العمل) سيجيء ما في الفرق بين العلم والعمل .

(٢) قوله (اذا كان من باب الدين) أي من باب العلم ، والذي هو من باب

العمل سيذكره بقوله (فاما الاخبار التي هي من باب العمل الخ) .

لكانت الدواعى تقوى الى نقله ، وقد جرت العادة بتعذر كتمانها . فاذا لم ينقل ذلك ، نقل مثله علم كذبه وهو أن يخبر المخبر بحادثة عظيمة وقعت فى الجامع ، ورؤية الهلال والسماء مصححة (١) فى انه اذا لم يظهر النقل فيه علم انه كذب .

ومنها: أن تكون الحاجة فى باب الدين الى نقله ماسة ، فاذا لم ينقل نقل نظيره فى هذا الباب ، علم انه كذب . نحو ما نقول: ان العرب لو عارضت القرآن لوجب نقله كنقل نظيره ، لان الحاجة الى نقله كالحاجة الى نقل القرآن ، وحالهما فى قرب العهد سواء (٢) ولذلك نقول: انه لا يجوز أن يكون للنبي صلى الله عليه وآله شرائع اخر لم تنقل اليها ، لانها لو كانت لنقلت نقل نظيرها لمساواتها لها فى الحاجة اليها وقرب العهد بها . هذا اذا فرضنا ان الموانع والصوارف عن نقله كلها مرتفعة يجب ذلك .

فأما اذا جوزنا أن يمنع من نقل بعض الاخبار مانع من خوف وما يجرى مجراه ، فلم يجب القطع على كذب ذلك الخبر ، لان هذا الذى ذكرناه حكم أكثر الفضائل المروية لامير المؤمنين عليه السلام والنص عليه . والعلة فيها ما قلناه من اعتراض موانع من خوف وتقية

(١) قوله (والسماء مصححة) أي لا غيم فيها . ويجب أن يقيد بنظر جمع

كثير ، بحيث تحكم العادة برؤيتهم معه لو رأى .

(٢) قوله (سواء) أو المعارض أقرب .

وغير ذلك .

فأما ما يعم البلوى به (١) أو ما وقع في الاصل شائعاً ذائعاً (٢) فيجب نقله على وجه يوجب العلم ما لم يعرض فيه ما يمنع من نقله . فمتى لم يعرض هناك ما يمنع من نقله ، وكان في الاصل شائعاً ذائعاً علم انه باطل .

والخبير اذا كان ظاهره يقتضى الجبر والتشبيه ، أو أمراً علم بالدليل بطلانه ولا يمكن تأويله على وجه يطابق الحق غير متعسف ولا بعيد من الاستعمال ، وجب القطع على كذبه . فان أمكن تأويله على وجه قريب ، أو على ضرب من المجاز ، جرت العادة باستعماله ، لم يقطع على كذبه .

فأما ما تكلفه محمد بن شجاع البلخي (٣) من تأويل الاخبار

(١) قوله (فأما ما يعم البلوى به) كعدد الصلوات اليومية ، وانما غير الاسلوب لدخولهما في السابق عليهما .

(٢) قوله (أر ما وقع في الاصل شائعاً) اما باخبار المخبر عن وقوع * المخبر شائعاً ، أو تكون الواقعة مما اذا وقعت وقعت شائعة ، كالنص على خلافة من تمكن من الخلافة بلا منازع غالب .

(٣) ويقال الثلجي ، وهو محمد بن شجاع بن الثلجي ، الفقيه البغدادي الحنفي أبو عبد الله . حكى الذهبي في الميزان عن ابن عدي : كان يضع الحديث في التشبيه . وعن الساجي قال : محمد بن شجاع كذاب احتال في ابطال الحديث . مات سنة ست وستين وماتين عن ست وثمانين سنة .

الواردة من الجبر والتشبيه، من التعسف والخروج عن حد الاستعمال فلا يحتاج اليه ، لانه لو ساغ ذلك لم يكن لنا طريق نقطع على كذب أحد، وذلك باطل .

والفائدة في نقل ما علم كذبه ، هو أن ينحصر المنقول من الاحاديث ليعلم ان ما دخل فيه معمول (١) كما خص الخلاف في الفقه ليعلم به الخلاف الحادث، فيطرح ولا يلتفت اليه .

وليس لاحد أن يقول: ان في تجويز الكذب على هذه الاخبار أوفى بعضها طعناً على الصحابة، لان ذلك يوجب تعمدهم الكذب وذلك انه لا يمتنع أن يكون وقع الغلط (٢) من بعض الصحابة، لانه

(١) قوله (معمول) أي مخترع للمتأخرين .

(٢) قوله (وقع الغلط) أي تعمد الكذب ، بقرينة ذكر وجوه الخطأ بعد ذلك، ويؤيده ما في الكافي، في باب اختلاف الحديث^(٣)، وما في نهج البلاغة في جواب السائل عن احاديث البدع ، وعمّا في أيدي الناس من اختلاف الخبر^(٤) .

ويجوز أن يراد بالغلط، الخطأ. ويؤيده ما سيجيء من قوله (وهذه الوجوه التي ذكرناها أو أكثرها الخ) فان الظاهر ان الاول مبني على جواز نقل الحديث بالمعنى ، والثاني على عدم الجواز . وأيضاً يؤيده قوله (وأما من تأخر الخ) .

(٣) اصول الكافي ١ : ٦٢ .

(٤) نهج البلاغة (شرح بن أبي الحديد) ١١ : ٣٨ .

ليس كل واحد منهم معصوماً لا يجوز عليه الغلط ، وانما يمنع من
اجماعهم على الخطأ، دون أن يكون ذلك ممتنعاً من آحادهم .
وأيضاً فانهم كانوا يسمعون الحديث من النبي صلى الله عليه
وآله ولا يكتبونه، ويسهون عنه أو عن بعضه فيقع الغلط في نقله .
وأيضاً انهم كانوا يحضرونه صلى الله عليه وآله وقد ابتدأ
الحديث، فيلحقه بعضهم فينقلونه بانفراده فيتغير معناه لذلك . ولذلك
كان صلى الله عليه وآله اذا أحسن برجل داخل ابتداء الحديث، ولهذا
أنكرت عائشة على من روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال :
« الشؤم في ثلاث : في الفرس ، والمرأة ، والدار » (١) وذكرت
أنه صلى الله عليه وآله كان حاكياً لذلك ، فلم يسمع الراوى أول
كلامه .

وكذلك خطأت من روى عنه صلى الله عليه وآله أن قال :
« التاجر فاجر » (٢) وان « ولد الزنا شر الثلاثة » (٣) وذكرت ان كلامه
خرج على تاجر قد دلس، وولد زنا قد سب لأمه .

(١) سنن ابن ماجة ١ : ٦٤٢ ، كتاب النكاح (٥٥) باب ما يكون فيه اليمن والشؤم
رواه سالم عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وآله .

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣ : ١٢١ ، الحديث ١٣ . وفيه : « التاجر فاجر والفاجر
في النار ... » .

(٣) سنن أبي داود ٤ : ٢٩ ، كتاب العتق ، باب في عتق ولد الزنا . رواه

وعلى هذا الوجه أنكرت، وابن عباس جميعاً مارواه ابن عمر «ان الميت ليعذب ببكاء أهله عليه» (١) وغير ذلك، فقالا: وهل - ابن عمر - انما قال صلى الله عليه وآله : «ان صاحب هذا ليعذب، وأهله يبكون عليه» (٢) .

وقد كان منهم من ينقل الحديث بالمعنى دون اللفظ ، فيقع الغلط فيه من هذا الوجه وهذه الوجوه التي ذكرناها، وأكثرها تنقى الطعن عن ناقل الخبر وان كان كذباً .

فأما من تأخر عن زمان الصحابة والتابعين ، فلا يمنع من أن يكون فيهم من يدخل في الاحاديث الكذب عمداً، ويكون غرضه الافساد في الدين، كما روى عن عبدالكريم بن أبي العوجاء (٣) انه لما صلب (٤) وقتل قال: اما انكم ان قتلتموني ، لقد أدخلت في أحاديثكم أربعة آلاف حديث مكدوبة. وهذا واحد من الزنادقة والملحدين، فكيف الصورة في الباقيين؟ .

(٤) قوله (لما صلب الخ) أشرف عليهما .

(١) سنن أبي داود ٣ : ١٩٤ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) قال ابن حجر في لسان الميزان ٥١ / ٤ : عبدالكريم بن أبي العوجاء ، خال

معن بن زائدة، زنديق مغتر، قال أبو أحمد ابن عدى لما اخذ ليضرب عنقه قال: لقد وضعت فيكم أربعة آلاف حديث احرم فيه الحلال واحلل فيه الحرام. قتله محمد بن سليمان العباسي الامير بالبصرة (انتهى) .

فأما الاخبار التي هي من باب العمل، كالاخبار الواردة في فروع الدين، فسنذكر القول فيها ان شاء الله تعالى في الفصل الذي يليه .

فصل

في ذكر الخبر الواحد، وجملة من القول في أحكامه

اختلف الناس في خبر الواحد (١)، فحكى عن النظام (٢) انه كان يقول: انه يوجب العلم الضروري اذا قارنه سبب. وكان يجوز في الطائفة الكثيرة ألا يحصل العلم بخبرها .
وحكى عن قوم من أهل الظاهر انه يوجب العلم مطلقاً، وربما سموا ذلك علما ظاهراً .

(١) قوله (اختلف الناس في خبر الواحد) الذي يخرج من التقسيم السابق في تعريف خبر الواحد، هو انه خبر لا يعلم ان مخبره على ماتناوله ، ولا انه على خلافه، وهذا لا يصلح للنزاع في افادته العلم. نعم يظهر من حصر الخبر الذي يعلم صدقه في الاقسام المذكورة فيه، وحصر الخبر الذي يعلم كذبه في الاقسام المذكورة فيه، ان خبر الواحد ما لا يكون شيئاً من الاخبار المذكورة، فهذا الاعتبار يصلح للنزاع .

(٢) النظام، كشداد: لقب أبو اسحاق ، ابراهيم بن سيار بن هاني البصري، ابن اخت أبي الهذيل الملاف شيخ المعتزلة، وكان النظام صاحب المعرفة بالكلام، وأحد رؤساء المعتزلة واستاذ الجاحظ، كان في أيام هارون الرشيد .

وذهب الباكون من العلماء، من المتكلمين والفقهاء، الى انه لا يوجب العلم، ثم اختلفوا .
فمنهم من قال: لا يجوز العمل به (١) .

(١) قوله (فمنهم من قال: لا يجوز العمل به) ان أرادوا انه لا يجوز العمل به في نفس أحكام الله تعالى بالافتاء بمضدونه، أو القضاء به. فهذا المذهب قوي متين يدل عليه العقل والنقل من القرآن والاحاديث المتواترة معنى من أصحاب العصمة سلام الله عليهم .

أما العقل فان جواز العمل بالظن فيها يفضي الى أن يتخذ الناس رؤساء جهالا ضالين مضلين، يدعو كل رئيس تبعه وعوامه الى مخالفة الآخر ، ويتقرب في دعاويه الى حكام الجور، ويتسلط به حكام الجور على المتسمين بالعلماء، ويهين العلم في نظر الخلائق، وربما وقع بينهم فتن وحروب، كما وقع بين الصحابة والتابعين من المخالفات والحروب .

وكل عاقل يعرف ان الشرع الالهي لم يبين على امثال هذه الظنون المنقولة المتسمين بالمجتهدين، وهذا دليل قاطع على الاحتياج في كل زمان الى وجود من لا يخطيء في نفس أحكام الله تعالى، سواء كانت علمية أو عملية خذل الله من حرمانا عن الاستفاضة منهم ﷺ مشافهة .

ولا ينتقض هذا بالتعبد بالشهادات، وبالظن الحاصل بجهة القبلة ، وبقياس المتلفات، ومقادير الجراحات الموجبة للديات، فانها ليست ظنوناً في نفس أحكامه تعالى ، فلا يستتبع هذه المفاسد المذكورة من الحروب ، من طالبي الرئاسة وغيرها، وما يترتب عليها من المناقشات يندفع بوجود الحاكم بالحق واليقين في جميع احكام الله تعالى على انه سيجيء قبيل (فصل في ذكر ألفاظ

الجمع والجنس) ما يدل على كون الظن مطلقاً قبيحاً عقلاً، وانه لا يجوز على الحكيم اباحته .

وأما القرآن، فالآيات المانعة عن اتباع الظن وتخصيصها باصول الدين ظاهر البطلان، لان التخصيص ان كان بقاطع، فاما اجماع أو سنة متواترة أو كتاب، فلم يثبت. واما دليل العقل فكذلك. نعم العقل يخرج ما لا يمكن للمكلف العلم به كما سيجيء. لكن لا يحكم بوقوع هذا الفرد في الشرعيات على فرضنا وهو ما اذا لم يعترض من جهة المكلفين ما يمنع العلم به، وظاهر الآيات يمنع وقوعه، وهو يفيد القطع عند المصنف كما مر وسيجيء .

والادلة التي ذكرها على جواز العمل به مدخولة في فرضنا كما سيجيء وان كان بظنّي فلا يجوز عند المصنف كما سيجيء في مسألة تخصيص الكتاب بخبر الواحد .

والحق اننا لو جئونا تخصيص الكتاب بالظنّي أيضاً لا يجوز تخصيص هذه الآيات به ، لان المنع من اتباع الظن مع تجوز تخصيصه به بدليل مثلاً كالمتناقض، ويصير الكلام به خارجاً عن طور كلام الحكيم .

نعم يجوز العقل تخصيصه بقاطع صار بعد تمادي الزمان، وانقطاع العلم عن الرعية ظنياً عند الرعية ، وهذا انما يقدر في افادة ظاهر القرآن القطع عند الرعية في كل زمان، ولا يدل على جواز تخصيصه به فيما نحن فيه، لانه مع انه خارج عن فرضنا لا يدل على جواز العمل بهذا التخصيص، كما اذا جوز العقل تخصيصه بأمر موهوم كان قطعياً .

وأما الاحاديث فظاهر تواترها مضي على من تتبع كتب الاصحاب في الحديث الكافي، ونهج البلاغة، والفتاوى وغيرها، على انها لو لم يكن متواترة أيضاً، أمكن الاستدلال بها بأن يقال: لو كان الظن متبعاً لوجب اتباع

ومنهم من قال: يجب العمل به .
واختلف من قال لا يجوز العمل به فقال قوم: لا يجوز العمل
به عقلاً .
وقال آخرون: انه لا يجوز العمل به، لان العبادة لم ترد به،
وان كان جائزاً في العقل ورودها به. وربما قالوا: وقد ورد السمع
بالمع من العمل به .
واختلف من قال يجب العمل به، فمنهم من قال: يجب العمل
به عقلاً. وحكى هذا المذهب عن ابن سريج (١) وغيره .
وقال آخرون: انما يجب العمل به شرعاً والعقل لا يدل عليه،
وهو مذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين ممن خالفنا .
ثم اختلفوا، فمنهم من قال: يجب العمل به ، ولم يراع في
ذلك عدداً .

الظن الحاصل منها، لانها من أقوى الظنون . والمنع بالفرق في اتباع الظن
بين المسائل الاصولية والفروعية، سيجيء تحقيقه وبيان الحق فيه. وان أرادوا
أنه لا يجوز العمل به مطلقاً، فالادلة الدالة على جواز العمل به في الجملة حجة
عليهم كما سيجيء .

(١) القاضي أبو العباس، احمد بن عمر بن سريج . الفقيه الفارسي الشيرازي
الشافعي . أحد المجتهدين على مذهب الشافعي يقال له : الباز الاشهب مات ، ببغداد
سنة (٣٠٦ هـ .) .

ومنهم من راعى فى ذلك العدد وهو أن يكون رواته أكثر من واحد. وهذا المذهب هو المحكى عن أبى على (١) .
والذى أذهب اليه: ان خبر الواحد لا يوجب العلم (٢)، وان كان يجوز أن ترد العبادة بالعمل به عقلاً (٣). وقد ورد جواز العمل به فى الشرع (٤)، الا أن ذلك موقوف على طريق مخصوص ، وهو

(٢) قوله (ان خبر الواحد لا يوجب العلم) أي وان قارنه سبب، والمراد انه لا يجوز أن يكون للخبر دخل في افادة العلم ، بحيث لو لم ينضم الى السبب لم يفد ذلك السبب العلم ، لانه لا يجوز أن يفيد بعض الاسباب العلم ، لما سيجيء من بيان القرائن المفيدة للعلم .

(٣) قوله : (وان كان يجوز ان ترد العبادة بالعمل به عقلاً) ذهب اليه السيد المرتضى أيضاً ،^(٥) والظاهر ان مراده ان العقل لا يجد مستقلاً عن الشرع مفسدة في العمل به، لأنه ليس في نفس الامر مفسدة في العمل به ، لان الدليل الذي سيذكره ظاهر انه لا يدل عليه ، وأيضاً ينافي القول بعدم جواز العمل به شرعاً على قاعدة التحسين والتقييح العقليين كما ذهب اليه سيدنا المرتضى .

(٤) قوله (وقد ورد جواز العمل به في الشرع) المراد العمل بدون فتوى بمضمونه ، والقضاء به ، والقرينة عليه اكتفاؤه فيما سيجيء من جواب من استدل على العمل بقياسه على الاستفتاء بما سيجيء من الجوابين بقوله (لان لاصحابنا في هذه المسألة مذهبين : أحدهما الخ) وأيضاً اشترط في المفتي

(١) هو محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، المتقدمة ترجمته في هامش الصفحة

ما يرويه من كان من الطائفة المحقة (١)، ويختص بروايته (٢)، ويكون على صفة (٣) يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها .
وأنا أبتدىء أولاً ، فادل على فساد هذه المذاهب التي حكيتها ثم ادل على صحة ما ذهبت اليه .

أما الذي يدل على ان خبر الواحد لا يوجب العلم (٤)، فهو انه

العلم كما سيجيء في (فصل في صفات المفتي والمستفتي) .

(١) قوله (يرويه من كان من الطائفة المحقة) أي كل من كان من الطائفة المحقة ، لكن اما تحقيقاً أو تقديراً ، بأن لا يرويه لكن قرر الرواية أو عمل بها أو صححها لما سيجيء من تجويز العمل بأخبار الواقعة ونحوها تمسكاً بالاجماع .

(٢) قوله (ويختص بروايته) الضمير المرفوع راجع الى من كان ، أي لا يروي ما يصاد تلك الرواية .

(٣) قوله (ويكون على صفة) المناسب لما سيجيء من جعل العدالة مرجحة لاحد الخبرين على الآخر لا شرطاً في أصل القبول بناءً على تجويز العمل بخبر الفاسق الثقة في الرواية أن يقول أو يكون ليكون معادلاً لقوله (ويختص بروايته) .

(٤) قوله (لا يوجب العلم) أي الضروري بقريته قوله (ولو كان يوجب العلم الضروري لما صح ذلك) فتوضيح قوله (لو أوجب العلم لكان الخ) ان المراد بالسبب ان كان القرينة التي اذا علمت افاد الخبر العلم لزم أن يكون العلم الحاصل بها نظرياً و ان كان أمراً أجرى الله تعالى عاداته باحداث العلم عقبيه ، فهو فيما نحن فيه ليس الا صدق المخبر و كونه الى ما أخبر به مضطراً

لو أوجب العلم، لكان يوجب به كل خبر واحد اذا كان المخبر صادقاً والى ما أخبر به مضطراً، ولو كان كذلك لوجب أن يعلم صدق أحد المتلاعنين وكذب الآخر، وكان يجب أن لا يصح الشك في خبر النبي صلى الله عليه وآله انه اسرى به الى السماء، وقد علمنا خلاف ذلك. لانا لانعلم صدق أحد المتلاعنين .

ونجوز أن تدخل الشبهة في نبوة النبي صلى الله عليه وآله، فلا يعتقد صحة نبوته، فيشك في خبره عن الاسراء به، ولو كان يوجب العلم الضروري لماصح ذلك، ولكن يجب أيضاً أن يحصل لنا العلم بصدق كل رسول ادعى رسالة بعضنا الى بعض، لان ذلك يعلمه ضرورة، فكان يجب حصول العلم به، وقد علمنا خلاف ذلك فاذا بطل جميع ذلك، علم انه لا يوجب العلم .

فأما ما اعتبره النظام (١) من اقتران السبب به، فليس يخلو (٢)

كما يعلم مما مر في شروط افادة التواتر، العلم الضروري (ولو كان كذلك لوجب أن يعلم الخ) تأمل .

(١) قوله (فأما ما اعتبره النظام الخ) هذا ابطال لاعتبار السبب، كما اعتبره النظام . أي في التواتر والاحاد جميعاً مطلقاً، بعد ابطال اعتباره في الاحاد لافادة العلم الضروري .

(٢) قوله (فليس يخلو الخ) المراد بالشق الاول أن يكون العلم بالسبب شرطاً، وبالتالي أن يكون السبب باعتبار تحققه في الواقع شرطاً، والثالث

من أن يقول: يقع العلم به وبالسبب جميعاً. أو يقول: ان العلم يقع به بشرط أن يقارنه السبب. أو يقول: ان العلم يقع به الا أن لا يكون السبب حاصلًا .

وكل هذه الوجوه تبطل ، لانه يوجب أن لا يمتنع أن يخبر الجماعة العظيمة عن الشيء ولا يقترن بها ذلك السبب، فلا يحصل عند خبرها العلم وهذا يؤدي الى تجويز أن نصدق من يخبرنا عن نفسه بأنه لا يعلم ان في الدنيا مكة مع اختلاطه بالناس ونشوءه بينهم وقد علمنا خلاف ذلك .

فأما ما يذكره (١) من مشاهدة من رأى مخرق الثياب يلطم

أن يكون السبب باعتبار تحققه في الواقع كاشفاً عن عدم المانع الذي هو ضد السبب ويمكن أن يراد بالاول أن يكون السبب جزءاً من المؤثر وفيه بعد. (١) قوله (فأما ما يذكره الخ) كان يجب على المصنف أن يدل على عدم افادة الخبر الواحد العلم مطلقاً، أي سواء كان نظرياً أو ضرورياً ، وسواء قارنه سبب أم لا ، لانه داخل فيما اختاره . وانما اكتفى فيه بابطال مثال مشاهدة مخرق الثياب مع الضمائم التي ذكرها النظام ، اشارة الى أن كل مثال يتصور فيما نحن فيه ليس أقوى من المذكور ، وكذا السيد في الذريعة (٢) اشار اليه ، وقال المحقق الحلبي في الرسالة المسماة بالمعارج في اصول الفقه ، ولا حيل في بعض الاخبار انضمام قرائن قوية كثيرة تبلغ الى حد يفيد معها العلم (٣) ،

(٢) الذريعة : ٥١٨ .

(٣) المعارج : الباب السابع في الاخبار ، الفصل الثاني ، المسألة الاولى .

على وجهه، وقد كان علم أن له عليلاً ويخبر بموته، انا نعلم عند خبره انه ميت ، فدعوى لابرهان عليها ، لان مثل ذلك قد يفعلسه العقلاء لاغراض كثيرة، ثم ينكشف الامر خلاف ذلك. فمن أين ان الذي يعتقد عند خبره علم لايجوز التشكيك فيه ؟

فأما من قال: انه لو لم يوجب العلم (١) لماصح أن يتعبد به، لان

وفيه ان القرائن ان افادة العلم وان لم ينضم اليها الخبر فهو خارج عما نحن فيه كما مر، وان لم تغد فالانكشاف عن باطل محتمل مع انضمام الخبر أيضاً يجده العقل ، مع تعوده الفرق بين الظن الغالب والعلم ، فبطل ما قيل من أنه حصل العلم بضميمة القرائن، اذ لولا الخبر لجوز موت شخص آخر، ويمكن جعل مختار المصنف من انه لا يوجب العلم مقابلاً لجعل العلم تابعاً للعمل لا العكس ، وسيجيء الدلالة بقوله (ولو كان الخ) .

(١) قوله (فأما من قال انه لو لم يوجب العلم الخ) ذكر السيد في الذريعة ان النظام يجعل العمل تابعاً للعلم فهما لم يحصل علم فلا عمل. ثم قال : وفي الناس من يقول : ان كل خبر وجب العمل به فلا بد من ايجابه العلم ، ويجعل العلم تابعاً للعمل (انتهى) (٢).

ولا يخفى ان مقصود رد كلام هذا ، والظاهر ان هذا قائل بجواز العمل بخبر الواحد على ما يذهب اليه مخالفونا من جواز الافتاء و القضاء ، وكون المعيار حصول الظن والاجتهاد ، وقد مر ما فيه في الفصل الاول ، ولذا قال المصنف (ولم يثبت لهذا القائل واحداً من الامرين) وسيفصل المصنف في (فصل في الكلام على من أحال القياس عقلاً) بطلان الامر الاول .

العبادة لاتصح الا بما نعلمه دون ما لانعلمه، فانما كان يدل لو ثبت ان

وتوهم بعض الاصحاب من كلام المصنف هذا ، انه ينكر جواز العمل بالخبر المظنون ، ويدعي افادة الاخبار المروية في التهذيب ، والاستبصار ، والكافي ، والفقيه وأمثالها العلم القطعي ، وعاضده بأن الطائفة اعتمدوا في الاصول التي يشترط فيها العلم على أخبار الاحاد المذكورة ، وفيه مافيه ، لانه ينافي سابق كلامه ولاحقه .

وأما اعتماد الاصحاب على أخبار الاحاد في الاصول فغير معلوم ، وما ظهره ذلك مأول . مثلاً قد روي ان زرارة ^(١) بعث ابنه عبيداً ^(٢) بعد وفات أبي عبدالله ليعرف الخبر.

وقد روى الصدوق في كمال الدين وتمام النعمة عن الرضا عليه السلام انه قال : ان زرارة كان يعرف أمر أبي عليه السلام ونص أبيه عليه ، وانما بعث ليتعرف من أبي عليه السلام هل يجوز له أن يرفع التقية في اظهار أمره ونص أبيه عليه ، وانه لما أبطأ عنه ابنه طولب باظهار قوله في أبي عليه السلام ، فلم يحب أن يقدم على ذلك دون أمره ، فرفع المصحف وقال : اللهم ان امامي من اثبت هذا المصحف امامته من ولد جعفر بن محمد عليهما السلام ^(٣) .

(١) قال ابن النديم زرارة لقب ، واسمه عبد ربه بن أعين بن سنبل ، أبو علي أكبر رجال الشيعة فقهاً وحديثاً ومعرفة بالكلام والتشيع . وقال النجاشي : شيخ أصحابنا في زمانه ومتقدمهم ، وكان قارئاً فقيهاً متكلماً شاعراً أديباً ، اجتمعت فيه خلال الفضل والدين صادقاً فيما يرويه مات سنة (١٥٠ هـ) .

(٢) قال النجاشي عبيد بن زرارة بن أعين الشيباني . روى عن أبي عبدالله عليه السلام ثقة ثقة ، عين ، لاليس فيه ولاشك .

(٣) كمال الدين وتمام النعمة ١ : ٧٥ .

فى العقل لايجوز العبادة بماطريقه الظن، ثم يثبت انه تعبد به، ولم يثبت لهذا القائل واحد من الامرين، فلايصح التعلق به .

فأما تعلقه بقوله: «وأن تقولوا على الله ما لاتعلمون» (١) فهو لايدل على ايجاب خبر الواحد العلم ، لان معنى الاية النهى عن الكذب على الله تعالى ، وليس من عمل بخبر الواحد يضيف اليه (٢) ان الله تعالى قدقال ماتضمنه الخبر، وانما يضيف اليه انه تعبد به بالعمل بما تضمنه الخبر، وذلك معلوم عنده بدليل دل عليه، فيسقط بجميع ذلك هذا المذهب .

ولو كان خبر الواحد يوجب العلم (٣)، لما كان اختلاف الناس فى قبوله وشكهم فى صحته صحيحاً، ولاصح التعارض فى الاخبار (٤)

(٢) قوله (وليس من عمل بخبر الواحد يضيف اليه) من الاضافة بمعنى الضم، والضمير فى اليه راجع الى العمل ، والمقصود ان العامل بخبر الواحد لايجوز أن يفتى غيره بمضمونه حتى يحتمل كونه كاذباً ، بل انما يعمل به ويخبر عن وجوب العمل عليه نفسه تدبر .

(٣) قوله (ولو كان خبر الواحد يوجب العلم) هذا ابطال لقول من يجعل العلم تابعاً للعمل، كما يذهب اليه مخالفونا .

(٤) قوله (ولاصح التعارض فى الاخبار) بأن يكون صدق أحد الخبرين مستلزماً لكذب الاخر، لأن يكون مخبريهما نقيضين لجواز ذلك فى أخبار الائمة

ولا احتيج الى اعتبار صفات الراوي (١)، ولا ترجيح بعض الاخبار على بعض، وكل ذلك يبين فساد هذا المذهب .

فأما تسمية من سماه علماً ظاهراً، فربما عجز عن الظن بأنه علم، لان العلم لا يختلف حاله الى أن يكون ظاهراً وباطناً. فان أراد ذلك، فهو خلاف في العبارة لا اعتبار به .

فأما من قال لا يجوز العمل به عقلاً (٢)، فالذي يدل على بطلان قوله ان يقال: اذا تعبد الله تعالى بالشيء، فانما يتعبد به لانه مصلحة لنا، وينبغي أن يدلنا عليه وعلى صفته التي اذا علمناه عليها كان مصلحة لنا، وصح منا أداءه على ذلك الوجه، ولا يمتنع ان تختلف

عليهم السلام للتقية ونحوه. ويمكن أن يخصص قوله (الاخبار) بأخبار النبي صلى الله عليه وآله .

(١) قوله (ولا احتيج الى اعتبار صفات الراوي الخ) أي كما اعتبروه ، ولا ينافي هذا جواز الاحتياج الى اعتبار صفات الراوي من حيث كون بعض الرواة أبعد من التقية من بعض، وكذا الكلام في قوله (ولا ترجيح بعض الاخبار على بعض) .

(٢) قوله (فأما من قال لا يجوز العمل به عقلاً الخ) ان أراد هذا القائل عدم الجواز في نفس الاحكام اذا لم يعترض من جهة المكلفين ما يمنع عنه ، فابطاله بما ذكره ظاهر الدفع تدبر ، وكذا يظهر مما ذكرنا بطلان ما قيل في هذا البحث .

الطرق (١) التي بها يعلم ان الله سبحانه تعبدنا به، كما لا يمتنع اختلاف الادلة (٢) التي بها يعلم صحة ذلك .

فاذا صحت هذه الجملة لم يمتنع أن يدلنا على انه قد أمرنا بأن نفعل ماورد به خبر الواحد، اذا علمناه على صفة ظننا انه صادق كعلمنا انه تعبدنا بما أنزله من القرآن ، وان كان أحدهما قد علق بشرط (٣) والاخر لم يعلق به. واذا صح هذا، وكان صورة خبر الواحد هذه الصورة، فيجب أن لا يمتنع ورود العبادة بالعمل به .

(١) قوله (ولا يمتنع أن تختلف الطرق) ان أراد صحة الاختلاف في نفس الامر بالظن والعلم مطلقاً وهو ممنوع . واسند ما مر من مفاسد العمل بالظن في نفس أحكام الله تعالى، وان أراد عدم وجدان العقول مفسدة في العمل به مطلقاً، فغاية ماله عدم وجدانه مفسدة فيه، لاعدم وجدان جميع العقول وحيثئذ لا يتم التقريب .

وان أراد عدم المفسدة أو عدم وجدانها في غيبة الامام عليه السلام بعد الضرورة فهو مسلم وممكن، فليكتف في جواز العمل بموضع الضرورة، وحيث لا يمكن فيه الاحتياط تدبر .

(٢) قوله (كما لا يمتنع اختلاف الادلة الخ) اشارة الى تعدد الادلة على صحة الاختلاف بالظن والعلم في طرق الاحكام، وهو موضع نظر وتأمل .
(٣) قوله: (قد علق بشرط) هو علمنا اياه صفة ظننا أنه صادق ، ويحتمل غيره ككونه غير مخالف لكتاب مثلاً .

والذي يبين ذلك (١) أيضاً ورود العبادة بالشهادات وان لم يعلم صدقهم ، وجرى وجوب الحكم بقولهم في أنه معلوم مجرى الحكم بما علمناه بقول الرسول صلى الله عليه وآله .

وليس لاحد أن يقول: اذا لم يصح ان يتعبد الله تعالى بالقبول من النبي صلى الله عليه وآله بلا علم معجز يظهر عليه، فبان لايجوز القبول من غيره أولى (٢) .

وذلك ان فقد ظهور العلم على الرسول صلى الله عليه وآله يقتضى الجهل بالمصالح التي لا يعلم الا من جهته، وليس في فقد الدلالة على صدق خبر الواحد ذلك، لانه يصح أن يعلم بقول النبي صلى الله عليه وآله وجوب ما أخبر به الواحد، فيصير في حكم علم قد ظهر عليه ، وان جوزنا كونه كاذباً فيه ، لانه لايمتنع أن تكون المصلحة لنا في العمل به وان كان هو كاذباً. كما لايمتنع أن يكون الواجب علينا ترك سلوك الطريق اذا خوفنا الواحد من سبع فيه أو لص وان كان كاذباً .

(١) قوله (والذي يبين ذلك الخ) هذا قياس في العقليات ، ومع هذا

فالفارق متحقق كما مر .

(٢) قوله (أولى) الاولوية انما تظهر بعد ثبوت النبوة ، والكلام مفروض

قبل اثباته، بل هي منعكسة لان شأن النبوة أرفع وأعلى، فهو قياس مع الفارق

وملخص جواب المصنف يرجع الى هذا .

ثم هذا يوجب (١) عليه ألا يحكم بشهادة الشهود، مع تجويز أن يكونوا كذبه، كما لا تقبل من الرسول صلى الله عليه وآله الشريعة الا بعلم يدل على نبوته .

فان قالوا: ولم لا يجوز ان يعلم أيضاً بقول نبى متقدم وجوب تصديق نبى آخر يجرىء بعده ، والعمل بمامعه مثل ما قلتموه فى خبر الواحد من أنه يعلم وجوب العمل به بقول الرسول صلى الله عليه وآله .

قيل له: ان كان سؤالك (٢) عن وجوب العمل بما يجرىء به انسان فى المستقبل فهذا هو معنى قبول خبر الواحد وجواز العمل به بعينه، فذلك جائز .

وان كان سؤالك عن تصديق نبى يجرىء . فذلك طريقه العلم لا العمل، فلا يجوز أن يعمل بقوله لانا بينا ان خبر الواحد لا يوجب العلم .

(١) قوله (ثم هذا يوجب الخ) الاولى تقديمه على قوله (وذلك الخ) ثم لا يرد نقضاً على القياس الاول، لان الاول مشتمل على جامع هو الجهل بنفس الاحكام، وليس هذا فى الحكم بشهادة الشهود .

(٢) قوله (قيل له ان كان سؤالك) الشق الاول من الترييد غير محتمل ، والثانى تسليم للبحث على السند الاول ، وعدول الى سند آخر، ولا حجر فيه لانه فن من الكلام حسن .

أللهم الا أن يفرض المسألة فيقال: ان النبي المتقدم، ينص على صفة من يدعى النبوة ويقول: من كان عليها ، وادعى النبوة فاعلموا انه صادق، فان ذلك جائز ، ويكون ذلك نصاً على نبوته ، ومادل على صدقه دال على تصديق هذا ، وان كان بواسطة فبطل بهذا التجويز جميع ماتعلق به في هذا الباب .

فان قالوا: لوجاز قبول خبر الواحد في الفروع لجاز ذلك في الاصول (١) وفي ثبوت القرآن، لان جميع ذلك من مصالح الدين، فاذا لم يصح ذلك في بعضه، لم يصح في سائره .

قيل له: انه ما كان يمتنع ان يتعبد بقبول خبر الواحد في اصول الدين كما تعبدنا الان بقبوله في فروعه، وان كان لابد من قيام الحجة ببعض الشرائع (٢) .

فأما اثبات القرآن ، فان كان ما يرد على مثل القرآن وعلى صفتيه في الاعجاز ، صح أن يتعبد به، لان كونه على هذه الصفة

(١) قوله (لجاز ذلك في الاصول الخ) هذا قياس مع الفارق ، لان شأن الاصول أرفع، وتسليم المصنف في الجواب كونه غير ممتنع التعبد فيه بخبر الواحد، مشعر باعتقاده صحة دليله على جواز العمل بخبر الواحد في الفروع مع جريانه في غيرها أيضاً من الاصول والقرآن وفيه مامر .

(٢) قوله (ببعض الشرائع) كتصديق النبي ﷺ، والذي يستند اليه باقي اصول الدين بعد اثبات الواجب وعلمه وقدرته بالعقل .

يوجب العلم وان كان ما يرد لا يكون بصفة القرآن فى الاعجاز، فانه لا يمتنع أيضاً .

وورود العبادة بالعمل به من غير قطع على انه قرآن مثل ما قلناه فى خبر الواحد ، وكذلك ما كان يمتنع أن يتعبد بتخصيص عموم القرآن ونسخه بخبر الواحد، وان كان لم يقع ذلك أصلاً، لان الكلام فيما يجوز من ذلك، وما لا يجوز .

فليس لاحد أن يقول : أوجبوا العمل به كما أجزتموه، لان ايجاب العمل يحتاج الى دليل منفصل من دليل الجواز .

فأما من ذهب الى أن العبادة لم ترد به، فان أراد انها لم ترد به بالاطلاق، فهو مذهبنا الذى اخترناه .

وان أراد انها لم ترد على التفصيل الذى فصلناه، فسندل نحن فيما بعد على ورود العبادة به اذا انتهينا الى الدلالة على صحة ما اخترناه .

وأما من قال: ان العبادة منعت منه وتعلقهم فى ذلك بقوله: «وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون» (١) وبقوله: «ولاتقف ما ليس لك به علم» (٢) وما أشبه ذلك من الايات. فقد بينا تأويل الآية الاولى .

(١) الاعراف: ٣٣ .

(٢) الاسراء: ٣٦ .

فأما قوله تعالى : «ولانتقف ما ليس لك به علم» (١) فلا يدل على ذلك أيضاً ، لان من عمل بخبر الواحد ، فانما يعمل به اذا دله دليل (٢) على وجوب العمل به . اما من الكتاب أو السنة أو

(٢) قوله (فانما يعمل به اذا دله دليل) يريد أن يبين انه لاتنافي بين ظاهر الآية وبين العمل بخبر الواحد ، بناءً على أن الباء في (به) للسببية كما هو الاظهر . أو صلة علم .

وعلى الاول ظاهر الآية المنهى عن اتباع القرائن المفيدة للظن دون الادلة المفيدة للعلم ، ومن يعمل بخبر الواحد لايجب عليه أن يجعل مناط العمل به حصول الظن بمضمونه عن القرائن .

وعلى الثاني ظاهر الآية النهي عن ارتكاب ما لايعلم جواز ارتكابه جوازاً عقلياً واصلياً ، أو جوازاً شرعياً واصلياً . ويرجع حينئذ الى ما ذكرنا في بيان الحاجة من أن كل عامل أو تارك يجب عليه أن يعلم ان فعله أو تركه مما يجوز له بالجواز الشرعي الواصلي .

وإذا دلّ الدليل على جواز العمل بخبر الواحد بشروط مقررة عند الاخباريين ، وهم النافون للاجتهاد ، بمعنى استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي . أو بشروط مقررة عند الاصوليين ، وهم المشبتون للاجتهاد . كان العمل به قفوا لماعلم جواز قفوه وسيكرره المصنف في (فصل في أن القياس في الشرع لايجوز استعماله) بقوله (وللمخالف أن يقول ماقلنا بالقياس الا بالعلم وعن العلم الخ) .

الاجماع ، فلا يكون قد عمل بغير علم ، وانما الاية مانعة من العمل بغير علم أصلاً (٢) ، وقد بينا انا لانقول ذلك ، لان من علم وجوب العمل بخبر الواحد ، فهو عالم بما يعمل به ، فسقط التعلق بهذه الاية أيضاً .

وأما من أوجب العمل به عقلاً ، فالذي يدل على بطلان قوله انه ليس في العقل ما يدل على وجوب ذلك وقد سبرنا أدلة العقل ، فلم نجد (١) فيها ما يدل على وجوبه فينبغي أن لا يكون واجباً وأن

ويندفع بهذا التحرير ما قيل في مسألة مجهول الحال لنا ، الادلة نحو « لا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن » (٣) دلت على المنع من اتباع الظن في المعلوم عدالته وفسقه والمجهول ، فخولف في المعلوم عدالته بدليل هو الاجماع ، فيبقى فيما عداه معمولاً به (انتهى) .

فانه لا يوافق مذهب الاخباريين ولا مذهب الاصوليين ، ويمكن العلم عند الله تعالى وأهله ، أن يستدل بهذه الاية على وجوب كون الامام منصوباً ، فانه لولاه لكان بينه أول المبايعين له ، قفوا لما لم يعلم جواز قفوه ، لانه لم ينقطع بعد احتمال كونه منافقاً أو مرتدّاً أو فاسقاً أو نحو ذلك ، فكذا بيعة البايعين .

(٢) قوله (أصلاً) أي لا بالحكم الواقعي ولا بالحكم الواصلي .

(٣) قوله (فلم نجد الخ) عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ، ثم لانسلم ان عدم الدليل دليل لعدم ، فالذي ينبغي هو أن لا يكون معلوم الوجوب ، لأن

يكون مبقى على ما كان عليه .

وأيضاً (١) فان الشريعة مبنية على المصالح، فاذا لم نجد ما يدل على قبول خبر الواحد في العقل، فينبغي أن يكون مبقى على ما كان عليه في العقل، من الحظر أو الاباحة (٢) .

وليس لاحد أن يقول (٣): ان في العقل وجوب التحرز من

لا يكون واجباً الا أن يراد بالثاني الاول .

(١) قوله (وأيضاً كذا في النسخة) وهو لا يزيد على ما تقدمه الا بما ليس له مزيد دخل فيما نحن فيه .

(٢) قوله (من الحظر أو الاباحة) لم يذكر التوقف لرجوعه الى الحظر .

(٣) قوله (وليس لاحد أن يقول الخ) لا يخفى ان هذا دليل عقلي على

وجوب العمل بخبر الواحد المفيد للظن بحكم الله الواقعي فيما استفرغ الوسع فيه ، ولا يجرى فيه الاحتياط الخالي عن الضرر بحيث يعارض، سواء كان في الاصول أو الفروع ، وسواء كان في الامور الاخروية أو الدنيوية .

وتقريره ان العقل يحكم بأن الاقدام على ما فيه ضرر مظنون قبيح، فيجب

اما تحصيل القطع والعمل بمقتضاه ، أو الاحتياط ان لم يكن فيه ظن ضرر يساوي ما في ترك العمل بخبر الواحد ظناً وضرراً، أو يكون أزيد. وقوله (كما

انه يجب علينا تمثيل) للتوضيح لانه قياس ، اذ يتم السدليل بدونه . ولو اراد المستدل اثبات وجوب العمل بخبر الواحد كما يذهب اليه المخالفون ، أو

كما ذهب اليه المصنف لم يتم ، لانهم لا يوجبون الاحتياط فيما يمكن .

بقي الكلام في ان هذا يوجب جواز العمل بالقياس في الجملة، ولا بأس

المضار، واذا لم نأمن عند خبر الواحد، أن يكون الامر على ماتضمنه الخبر، يجب علينا التحرز منه، والعمل بموجبه. كما انه يجب علينا اذا أردنا سلوك طريق، أو تجارة وغير ذلك، فخيرنا مخبر أن في الطريق سبعاً أولصاً، أو يخبرنا بالخسران الظاهر، وجب علينا أن نتوقف فيه ونمتنع من السلوك فيه، فحكم خبر الواحد في الشريعة هذا الحكم .

وذلك ان الذى ذكروه غير صحيح من وجوه :

أحدها: ان الاعتبار الذى اعتبروه يوجب عليهم قبول خبر من يدعى النبوة (١) من غير علم يدل على نبوته، لان العلة قائمة فيه، وهى وجوب التحرز من المضار، فأى فرق فرقوا فى ذلك، فرقنا بمثله فى خبر الواحد .

والثانى: ان الذى ذكروه انما يسوغ فيما طريقه (٢) المنافع

به مع وجوب الاحتياط فيما يمكن .

(١) قوله (يوجب عليهم قبول خبر من يدعى النبوة الخ) لقائل أن يقول لعل مادة النقص غير متحققة، لان كل من يدعى النبوة ولا يظهر المعجزة بعد الطلب يعلم كذبه قطعاً. ولو فرضنا جواز تحققها فلتتزم وجوب الاتباع ان لم يكن تحصيل القطع فيها بأحد الطرفين .

(٢) قوله (انما يسوغ فيما طريقه الخ) لافرق بين الدنيوية والاخروية في ان الاقدام على مظنون الضرر قبيح، وفي انه اذا امكن تحصيل القطع أو الاحتياط

والمضار الدينوية، فأما ما يتعلق بالمصالح الدينية، فلا يجوز أن يسلك فيها الا طريق العلم (١) ولهذه العلة أوجبنا بعثة الانبياء واطهار الاعلام (٢) على أيديهم، ولولا ذلك لماوجب ذلك كله .

والثالث: ان خبر الواحد لا يخلو أن يكون وارداً بالحظر أو الاباحة، فان ورد بالحظر لانأمن أن يكون المصلحة (٣) في اباحته وان كونه محظوراً يكون مفسدة لنا، وكذلك ان ورد بالاباحة جوزنا أن يكون المصلحة تقتضى حضره، وأن تكون اباحته مفسدة لنا، فنقدم على ما لانأمن أن يكون مفسدة لنا، لان الخبر ليس بموجب العلم، فنقطع به على أحد الامرين، وذلك لايجوز في العقول .

بشروطه فالعمل بالمظنون قبيح ، لانه اقدام على ما لا يؤمن ضرره وهو قبيح ، وان كان انتفاء الضرر مظلوناً .

(١) قوله (فلا يجوز أن يسلك فيها الا طريق العلم) هذا مسلّم بحسب أصل الشرع ، لوجوب نصب الانبياء أو الاوصياء المعصومين في لطف الله تعالى وأما مع التقية وفقد العلم والاحتياط فالجواز معلوم .

ولا يخفى ان هذا الكلام من المصنف على سبيل المنع ، والا فلا يطابق اعتقاده من جواز العمل بخبر الواحد في الفروع على التحصيل الذي ذكره اذ غاية ما يفيد الظن تدبر .

(٢) قوله (واظهار الاعلام) أي المعجزات .

(٣) قوله (لانأمن أن يكون المصلحة الخ) هذا مندفع فيما لا يمكن تحصيل القطع فيه ، ولا الاحتياط بشروطه ، لان الاقدام على مظنون الضرر قبح ، من

وليس لاحد أن يقول: اذا لم يكن فى السمع (١) دلالة على الحادثة الاما تضمنه خبر الواحد، وجب العمل به بحكم العقل. لانا متى لم نعمل به أدى الى أن تكون الحادثة لاحكم لها، وذلك لا يجوز. لانه اذا لم يكن فى الشرع دليل على حكم تلك الحادثة وجب تبقيتها على مقتضى العقل (٢) من الحظر، أو الاباحة، أو الوقف. ولا يحتاج الى خبر الواحد، فعلم بهذه الجملة بطلان هذا المذهب .

وأما من أوجب العمل به على ما يذهب اليه مخالفونا فى الاحكام فالذى يبطله أن نقول: اذا لم يكن فى العقل ما يدل على ذلك ، فالطريق الى ايجابه السمع، وليس فى السمع دليل على وجوب العمل بخبر الواحد على ما يذهبون اليه، لان جميع ما يدعون به دليلا ليس فى شىء منه دليل على وجهه. ونحن نذكر شبههم فى ذلك

الاقدام على مالا يؤمن ضرره بحسب العقل وارتكاب أقل القبحين واجب فى نظر العقل .

(١) قوله (اذا لم يكن فى السمع) هذا يدل على ان مطلوب المستدل اثبات التعبده فيما لا يمكن تحصيل القطع لامطلقاً .

(٢) قوله (وجب تبقيتها على مقتضى العقل الخ) لا يخفى ان العقل انما يحكم بالاباحة أو الحظر أو الوقف فيما لا يرجح عنده أحد الطرفين بحسب الظن ، كما سيجيء ان شاء الله تعالى فى مبحثه ، لكن المصنف انما ذكر هذا سنداً لمنع خلو الحادثة عن الحكم وهو متوجه .

ونتكلم عليها بموجز من القول .

أحدها: استدلوا به على وجوب العمل بخبر الواحد قوله تعالى «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون» (١) قالوا فحث الله تعالى كل طائفة على التفقه، وأوجب عليهم الانذار. والطائفة يعبر بها (٢) عن عدد قليل لا يوجب خبرهم العلم، فلولا أنه يجب العمل بخبرهم لما أوجب عليهم الانذار، لانه لافائدة فيه .

وربما قووا ذلك بأن قالوا: لما أوجب الله تعالى على النبي صلى الله عليه وآله الانذار، وجب علينا القبول. ولو لم يجب علينا القبول لماوجب عليه الانذار .

(٢) قوله (والطائفة يعبر بها الخ) قال سيدنا المرتضى في الذريعة^(٣): و ربما قالوا : ان معنى الاية (ولينذر كل واحد منهم قومه) واذاصح لهم ذلك استغنوا عن التشاغل ، بان اسم الطائفة يقع على الواحد كما يقع على الجماعة وتعقلهم في ذلك بقوله تعالى « وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين »^(٤) وقوله تعالى « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا »^(٥).

(١) التوبة : ١٢٢ .

(٢) الذريعة : ٥٣١ .

(٣) النور : ٢ .

(٤) الحجرات : ٩ .

وهذه الآية لادلالة فيها (١) لان الذى يقتضيه ظاهر الآية

(١) قوله (وهذه الآية لادلالة فيها) قيل لان المراد الفتوى في الفروع سلمنا لكنه ظاهر، فلا يجدي في الاصول. وفيه ان لفظ الانذار والتحذير لا يجريان في الفتوى في الفروع الا بتأويل بعيد .

وأما كونه ظاهراً في أصل فعند المصنف ان ظاهر القرآن يفيد القطع ان لم ينصب قرينة على خلافه . هذا ونحن بينا انه لا فرق بين الاصول والفروع في وجوب اتباع الظن لولا الادلة المانعة من اتباع الظن في شيء منهما، كما هو عند هذا القائل فى غير العامي .

ثم الصواب في هذا المقام أن يقال ان ظاهر هذه الآية في سورة التوبة عدم جواز العمل بخبر الواحد على ما يذهب اليه مخالفونا، وهو أن يكون مناط العمل الظن بحكم الله الواقعي .

وأن يكون هذا الظن مجوزاً للافتاء والقضاء، وذلك لان الآية تدل على ان كل فرقة من الاعراب المذكورين في سابق الآية بقوله «الاعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله»^(١) تواتر اليهم المحكمات القرآنية الناهية عن اتباع الظن والتفرق في الدين بالاجتهادات الظنية ونحو ذلك، ودخلت في قلوبهم الشبهة والمعارضة الوهمية، وهو ان ذلك تكليف بما لا يطاق . فيجب عليهم ان يبعثوا الى دار الهجرة والفقهاء، طائفة لدفع هذه الشبهة كما فعله مؤمنوا الاعراب المذكورون في سابق الآية، بقوله «ومن الاعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر»^(٢) وهم المراد بقوله في صدر

(١) التوبة : ٩٧ .

(٢) التوبة : ٩٩ .

وجوب الانذار على الطائفة وليس في وجوب الانذار عليهم وجوب

الاية : « وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر ^(١) » ويظهر بذلك ان قوله : « فلولا » لتوبيخ منافقي الاعراب بأن مؤمني الاعراب ما نفروا كافة لدفع هذه الشبهة حتى يتوهم لزوم الحرج والتكليف بما لا يطاق ، بل نفر طائفة منهم و دفعوا عن الباقيين الشبهة .

ويكفى في هذا الدفع اظهار الاحتمال ، فضلا عن الاستدلال بالآيات القرآنية المتواترة الدالة على وجود الامام، العالم بجميع نفس أحكام الله تعالى جليلها ودقيقها في كل زمان ، الى انقراض الدنيا .

فالمراد بالنفقة في الدين تفهم ما يجتنب به عن اتباع الظن في طاعة الله تعالى مثل التصديق اليقين بوجود الاوصياء العالمين المصححين لتلك الآيات المحكمات الى انقراض الدنيا ، وبأنهم أهل الذكر المأمور بسؤالهم لقوله في سورة النحل، والانبيا : « فاستلوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون » ^(٢) وبأنه كيف يصنع في الاجتناب عن اتباع الظن من كان غائبا عن الامام في زمان غيبة الامام أو زمان ظهوره ، مع عدم تيسر السؤال بلا واسطة .

فالمراد بالانذار التخوف من العذاب المذكور في القرآن المتواتر على مخالفة تلك المحكمات ، والمراد بالحدّ الاجتناب في يوم القيامة عن ذلك العذاب المترتب على مخالفة تلك المحكمات .

(١) التوبة : ١٢٢ .

(٢) النحل : ٤٣ .

القبول منهم، لانه غير ممتنع (١) ان تتعلق المصلحة بوجوب الانذار عليهم، ولا تتعلق بوجوب القبول منهم، الا اذا انضاف اليه شيء آخر. ألا ترى انه قديجب التحذير (٢) والانذار من ترك معرفة الله، ومعرفة صفاته. وان لم يجب القبول من المخبر في ذلك، بل يجب الرجوع الى أدلة العقل وما يقتضيه .

وكذلك يجب على النبي صلى الله عليه وآله الانذار، وان لم يجب القبول منه. الا اذا دل العلم المعجز على صدقه، فيجب حينئذ القبول منه .

فكذلك القول في تحذير الطائفة انه يجب عليهم التحذير، ويجب على المنذر الرجوع الى طرق العلم .

وأيضاً يجب على أحد الشاهدين اقامة الشهادة، ولا يجب على الحاكم تنفيذ الحكم بشهادته، الا اذا انضاف اليه من يتكامل الشهادة به. ثم يعتبر أيضاً بعد تكاملهم صفاتهم، وهل هم عدول أولاً؟ حتى يجب عليه الحكم بشهادتهم .

وكذلك يجب على آحاد المتواترين النقل فيما طريقه العلم،

(١) قوله : (لانه غير ممتنع الخ) هذا كما اذا تعلق المصلحة بالتدريس ولا تتعلق المصلحة بقبول التلميذ، قول المدرس بدون دليل .

(٢) قوله : (ألا ترى انه قديجب التحذير الخ) لولم يجب طلب المعرفة

عقلا لما أمكن التحذير والانذار من تركه .

وان كان لا يحصل العلم بخبره، ولا يجب علينا أن نعتقد صحة ما أخبر به، الا بعد أن ينضاف من يتكامل به التواتر اليهم. فحينئذ يوجب العلم، ولذلك نظائر كثيرة فى العقليات (١) .

الأترى انه قديجب على الواحد منا العطية الى غيره، وان كان ذلك الغير لا يجوز له أخذها، الأترى ان من ألجاء غيره ظلماً بتخويف القتل الى اعطائه المال أو الثياب، يجب عليه اعطائه بحكم العقل خوفاً من القتل، ولا يجوز للظالم الملجئ أخذ ذلك على وجه من الوجوه .

وليس لاحد أن يقول: ان هذا يبطل فائدة الانذار، لانه متى لم يجب القبول فلاوجه لوجوب الانذار عليهم. وذلك انا قديبنا انه قديجب الانذار فى مواضع ذكرناها، وان لم يجب القبول من المنذر لما بيناه، فكذلك القول فيما قالوه .

فأما حملهم (٢) ذلك على النبى صلى الله عليه وآله فذلك دليلنا (٣) لانا قديبنا أنه لا يجب القبول منه الا بعد أن يدل العلم

(١) قوله : (فى العقليات) المراد بالعقليات ما يعلم ترتب ضرر دنيوى أو نفع دنيوى عليه بالعادة، من حيث هو كذلك . أو الامور التى يعلم وجوبها أو حرمتها بالعقل ، بدون اخبار الشارع من حيث هي كذلك .

(٢) قوله : (فأما حملهم) أي قياسهم .

(٣) قوله : (دليلنا) المراد سند لمنعنا ، يمكننا أن نستدل به على بطلان

المعجز على صدقه، فحينئذ يجب القول منه. فنظير هذا (١) أن يدل دليل على وجوب العمل بما انذروا به، حتى يجب علينا العمل به. وفي هذا القدر كفاية في ابطال التعلق بهذه الاية .

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى : «يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين» (٢) قالوا: أوجب علينا التوقف عند خبر الفاسق، فينبغي أن يكون خبر العدل بخلافه، وأن يجب العمل به وترك التوقف فيه .

وهذا أيضاً لدلالة فيه لان هذا أولاً استدلال بدليل الخطاب (٣) ومن أصحابنا من قال ان دليل الخطاب ليس بدليل، فعلى هذا المذهب لا يمكن الاستدلال بالاية. وأما من قال بدليل الخطاب فانه

المقدمة الممنوعة تبرعاً واستظهاراً .

(١) قوله : (فنظير هذا الخ) أي انما كان ما نحن فيه نظيراً لهذا ، أي النبي لو كان فيما نحن فيه دليل يدل على وجوب العمل بما أنذر الطائفة به حتى يجب على الفرقة العمل به وهو مفقود فيما نحن فيه ، لانه عين المتنازع فيه ، فلا يمكن القياس عليه عند مجوزي القياس لعدم التماثل .

(٣) قوله : (استدلال بدليل الخطاب) دليل الخطاب مفهوم المخالفة، وهو فيما نحن فيه مفهوم الصفة . وربما يقال : انه مفهوم الشرط . بأن يقال مفهومه ان جاءكم عادل بنبأ فلا تتبينوا .

يقول لا يصح أيضاً الاستدلال بها من وجوه (١) .
أحدها: ان هذه الآية نزلت في فاسق أخبر بردة قوم (٢) وذلك

(١) قوله : (لا يصح أيضاً الاستدلال بها من وجوه) اشارة الى انه يمكن الدفع بوجه آخر غير الوجهين المذكورين في الكتاب ويمكن بيانه بأن من شرط حجية دليل الخطاب ، ان لا يعلم من الخارج بسدليل مساواة المسكوت عنه المذكور في الحكم . وهاهنا ليس كذلك ، لان التبيّن هو التعرّف ، وتطلّب البيان ، أي العلم الحادث عن دليل كما سيجيء في (فصل في ذكر حقيقة البيان) .

فلو كان خبر الفاسق موجباً لطلب العلم ، والتوقف مالم يحصل علم دون خبر العدل ، لكان خبر العدل على طبق خبر الفاسق وبعده غير مسموع ، وكان قبله مسموعاً مع ان الاول أقوى من الثاني، ولعله لم يذكر المصنف هذا الوجه صريحاً ، لانه مما يمكن ان يستنبط من الوجه الثاني .

وهاهنا وجه رابع هو الاستدلال على المساوات بين المسكوت عنه والمذكور بقوله : « فتصبحوها على ما فعلتم نادمين »^(٣) لان جواز الندم حاصل في خبر العدل أيضاً، وهو أيضاً مثل الثالث في أنه يمكن أن يستنبط من الثاني .

(٢) قوله : (في فاسق أخبر بردة قوم) نزلت في الوليد بن عقبة^(٤) كما قال الزمخشري وغيره في تفسير سورة الحجرات قال : بعث رسول الله صلى

(٣) الحجرات : ٦ .

(٤) الوليد بن عقبة بن أبان بن ذكوان بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف . قال ابن عبد البر في الاستيعاب : لاختلاف بين أهل العلم بتأويل القرآن فيما علمت ان قوله هزوجل : « ان جاءكم فاسق نبأ » نزلت في الوليد بن عقبة .

الله عليه وآله وسلم الوليد بن عقبة أنا عثمان^(١) لامه، وهو الذي ولاه عثمان الكوفة بعد سعد بن أبي وقاص^(٢)، فصلت بالناس وهو سكران صلاة الفجر أربعاً، ثم قال: هل ازيدكم؟ فعزله عثمان عنهم مصداقاً الى بنى المصطلق، وكانت بينه وبينهم احنة، فلما شارف ديارهم ركبوا مستقبليين له فحسبهم مقاتليه، فرجع وقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: قد ارتدوا ومنعوا الزكاة فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم أن يغزوهم فباخ القوم، فوردوا وقالوا: نعوذ بالله من غضبه وغضب رسوله فاتهمهم. فقال: لتنتهن أولابعثن اليكم رجلا هو عندي كنفي، يقاتل مقاتليكم، ويسبي ذراريكم. ثم ضرب بيده على كتف علي رضي الله عنه (انتهى).^(٣)

والظاهر مما بعد هذان الامران الغضب والهم بالغزو، انما صدر عن بعض من في ظاهر الايمان ممن يحامي الوليد، وان الآية نزلت لدفعهم عن رسول الله في حثهم اياه على من يغزوهم.

وحاصل كلام المصنف، ان من شرط حجية دليل الخطاب عند القائلين به، أن لا يعلم بدليل خارج مساواة المسكوت عنه للمذكور في الحكم المعلق به.

والمساواة فيما نحن فيه معلوم في المورد، أي فيما نزلت الآية فيه بين خبر الفاسق، وخبر العدل في جزئي مفهوم وجوب التبيين، أعني التوقف،

(١) عثمان بن عفان بن أبي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف. ثالث من ولي الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله.

(٢) سعد بن أبي وقاص، واسم أبي وقاص مالك بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب صحب النبي صلى الله عليه وآله وروى عنه.

(٣) الكشاف ٣ : ٥٥٩ .

وتطلب البيان والمساواة في المورد في الحكم ، في حكم المساواة مطلقاً .
أما المساواة في التوقف فلما ذكره المصنف من أنه لاخلاف انه لا يقبل
فيه أيضاً خبر العدل الخ .

واما المساواة في وجوب تطلب البيان لانه تجسس عن عيب فيما نحن فيه
وهو مخصص لاية النهي عن التجسس ووجوبه ، لاجل ان التغافل عنه مغلّ
بحفظ بيضة الاسلام ، فلو وجب التجسس بخبر الفاسق ، ولا يجب بخبر العدل
لكان خبر الفاسق أشد اعتباراً من خبر العدل وأقوى .

ويظهر بذلك ان الامر بالتبيين قرينة باعتبار جزئه الثاني، على ان الحكم في
المسكوت عنه أولى من المذكور في المورد .

فان قلت : فما فائدة التعليق على صفة الفسق ؟

قلت : يمكن أن يكون خارجاً مخرج الغالب ، كما قيل في قوله تعالى :
«وربائبكم اللاتي في حجوركم»^(١).

ويمكن أن يكون لبيان الحكم في المدعى ، بأن يجيب الحكم بحسب
الظاهر بفسق من يخبر عن غيره من المسلمين بسوء حاله، وان كان صادقاً
في نفس الامر . فانه فاسق ظاهراً وفي حكم الله، كما قالوا في قوله تعالى: «فاذا
لم يأتوا بالشهداء فأؤثك عند الله هم الكاذبون»^(٢).

ويمكن أن يكون للتنصيص على فسق الوليد بن عقبة ليظهر حال من يولّيه
على المسلمين ، مع انه مطلع على حاله ومعاشر له ، لانه أخوه لامة عكس ما
ذكرنا في آية التطهير، في الفصل الاول عند قول المصنف: لا يجوز عليه الخطاء،
ولا يخلو الزمان منه .

(١) النساء : ٢٣ .

(٢) النور : ١٣ .

لاخلاف انه لا يقبل فيه أيضاً خبر العدل، لانه لا يجوز أن يحكم بارتداد أقوام بخبر الواحد العدل .

والثانى: ان تعليل الاية (١) يمنع من الاستدلال بها، لان الله تعالى علل خبر الفاسق، فقال: «أن تصيبوا قوماً بجهالة» (٢) وذلك قائم فى خبر العدل، لان خبره اذا كان لا يوجب العلم، فالتجويز فى خبره حاصل مثل التجويز فى خبر الفاسق .

وليس لاحد أن يقول: انى أمنع من تجويز ذلك فى العدل، لانه لو كان ذلك جائزاً لما علق تجويز الجهالة بالفاسق، لان ذلك لا يصح من وجهين :

أحدهما: ان هذا يقتضى أن يقطع على انه يعلم بخبر العدل، لان الجهل لا يرتفع الا ويحصل العلم، وذلك لا يقوله أحد .

(١) قوله (والثانى ان تعليل الاية الخ) حاصله ان الجهالة فى الاية مقابل للعلم كما هو ظاهر اللغة وعرف الاصوليين ، وبقرينة قوله : «فتصبخوا على ما فعلتم نادمين» (٣) وليس مقابلاً للاعم من العلم والظن . ولا يخفى انه لو جعلت مقابلاً للاعم أيضاً لثم الجواب بأن خبر العدل ليس مفيداً للظن كلياً ولا خبر الفاسق مما لا يفيد الظن كلياً .

(٢) الحجرات : ٦ .

(٣) الحجرات : ٦ .

والثاني: انه ليس من يمنع (١) من تجويز الجهالة في خبر العدل من حيث علق الحكم بخبر الفاسق بأولى ممن قال: أنا ممنع بحكم التعليل من دليل الخطاب في تعليق الحكم بخبر الفاسق، لانه لا يمتنع ترك دليل الخطاب لدليل، والتعليل دليل، فيسقط على كل حال التعلق بالاية .

واستدل قوم بقوله تعالى: «ان الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه» (٢) الاية وقالوا حظر الكتمان يقتضى وجوب الاظهار، ووجوب ذلك يقتضى وجوب القبول والا فلا فائدة في الاية .

وهذه الاية أيضاً لا دلالة فيها من وجوه :

منها: ما قدمناه في الاية الاولى من ان هاهنا مواضع كثيرة يجب الانذار فيها والتخويف، وان لم يجب القبول على المنذر الا أن ينضاف اليه امر آخر فكذلك القول في الاظهار .

ومنها انه ليس في الاية الا تحريم كتمان ما أنزله الله تعالى في الكتاب، وظاهر ذلك يقتضى ان المراد به القرآن، وذلك يوجب

(١) قوله (والثاني انه ليس من يمنع الخ) حاصله لوجوِّ زنا حصول العلم بخبر العدل، لانجعله أقرب من المنع من دليل الخطاب، قلنا المنع للمعارض.

العلم (١) دون خبر الواحد الذي لا يوجبه .

(١) قوله (وذلك يوجب العلم) للتواتر ويحتمل أن يراد انه يوجب العلم بظاهره ، بناءً على ما مر من مذهبه . ثم الصواب في هذا المقام أيضاً أن يقال ان قوله تعالى في سورة البقرة : «ان الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون * الا الذين تابوا وأصلحوا ويبئنوا فاولئك اتوب عليهم وأنا التواب الرحيم»^(٢) يدل بظاهره على عدم جواز العمل بخبر الواحد على ما يذهب اليه مخالفونا وهو أن يكون مناط العمل الظن بحكم الله الواقعي، وذلك بأن يكون المراد بالبيئات المحكمات الناهية صريحاً عن اتباع الظن ، وعن الاختلاف عن الظن أو الاعم منها ومن سائر المحكمات. وعلى الاول من بيانه، وعلى الثاني تبعيظه .

والمراد بكتمان ما أنزل الله من البيئات تأويله أو تخصيصه اتباعاً للهوى وحباً للاجتهاد الظني ، كما هو دأب المفسرين المخالفين .
والهدى عطف على (ما) والمراد به الامام العالم بجميع أحكام الله تعالى المعصوم عن الخطاء . ذلك ذكر الله ، ذلك هدى الله يهدى به من يشاء، ومن يضل الله فماله من هاد .

وضمير بيناه للهدى ، والمراد ان تلك البيئات صريحة الدلالة للناس على وجود الهدى في كل زمان الى انقراض الدنيا ، فمن كتبه كان مكابراً لنفسه كما في قوله تعالى : «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم»^(٣) .

(٢) البقرة : ١٥٩ - ١٦٠ .

(٣) النمل : ١٤ .

وليس لاحد أن يقول: فقد قال بعد ذلك «والهدى» فيدخل فيه سائر الأدلة، لان ذلك لا يصح من وجهين :

أحدهما: انه قال بعد ذلك «من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب» فقد عاد الامر الى أنه أراد به الكتاب .

والثانى: انه يقتضى وجوب اظهار ما هو دليل، ويحتاج أن يثبت أولاً: ان خبر الواحد دليل بغير الاية حتى يتناوله قوله «والهدى» فاذا لم يثبت دليل لا يمكن حمل الاية عليه، واذا اثبت استغنى عن الاستدلال بالاية .

وقد استدلل الخلق منهم من الفقهاء والمتكلمين باجماع الصحابة بأن قالوا: وجدنا الصحابة قد عملت بأخبار لاحاد وشاع ذلك فيما بينهم، نحو ما روى عن عمر (١) انه قبل خبر حمل بن

(١) عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدى بن كعب القرشى العدوى . أبو حفص ثانى من ولى الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله . طعنه أبو لؤلؤة فيروز غلام المغيرة بن شعبه فى ذى الحجة من سنة (٢٣ هـ) .

مالك (١) فى الجنين (٢) وقال: كدنا أن نقضى فيه برأينا ، وخبر الضحاك (٣) فى توريث المرأة من دية زوجها، وخبر عبدالرحمن (٤) فى أخذ الجزية من المجوس .

(٢) قوله (فى الجنين) بوجوب غرة عبد أو أمة (٥)

(٣) قوله (وخبر الضحاك) هو الضحاك بن سفيان العامري (٦) عداة فى أهل المدينة ، وكان ينزل بنجد، ولاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم على من أسلم من قومه . وروى انه كتب اليه النبي صلى الله عليه وآله ليورث امرأة

(١) حمل بن مالك بن النابغة الهذلى بن هذيل بن مدركة بن الياس بن مضر . نزل البصرة وله بها دار . من أهل المدينة ، ويمد فى البصريين ، ومخرج حديثه فى الجنين عند المدنيين ، وهو عند البصريين أيضاً ، كانت عنده امرأتان ، رمت احدهما الاخرى بحجر ، أو مسطح ، أو عمود فسطاط فأصابت بطنها ، فألقت جنيناً فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . قاله ابن عبد البر فى الاستيعاب .

(٤) عبد الرحمن بن عوف بن عبد بن الحرث بن زهرة بن كلاب القرشى الزهرى يكنى أباً محمد . اسمه فى الجاهلية عبد عمر ، وقيل : عبد الكعبة . اخرج ابو داود حديث ابن عباس قال فيه : جاء رجل من الاسبذيين من أهل البحرين - وهم مجوس هجر - الى النبي صلى الله عليه وسلم ، فمكث عنده ثم خرج . فسألته ما قضى الله ورؤيه فيكم؟ قال : شر ، قلت : مه قال : الاسلام أو القتل . قال : وكان عند رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الرحمن بن عوف ، فلمسا خرج سئل؟ فقال : قبل منهم الجزية ، فقال ابن عباس : فأخذ الناس بقول عبد الرحمن ، وتركوا حديثى أنا عن الاسبذى .

(٥) من هنا سقط من النسخة المطبوعة .

(٦) الضحاك بن سفيان بن عوف بن كعب بن أبى بكر بن كلاب الكلابى ، يكنى أباً سعيد . روى عنه سعيد بن المسيب والحسن البصرى .

وكانوا في ذلك بين طائفتين، طائفة تعمل بهذه الاخبار، و
الآخرى لاتنكر عليهم. فلو لا ان العمل بها كان صحيحاً جائزاً والا
كانوا (١) قد أجمعوا على الخطاء وذلك لايجوز .

والاستدلال بهذه الطريقة لا يصح من وجوه :

أحدها: ان هذه الاخبار التي رووها (٢) كلها أخبار آحاد، والطريق
الى أنهم عملوا بها أيضاً أخبار آحاد، لانها لو كانت متواترة لكانت
توجب العلم الضروري عندهم، ونحن لانعلم ضرورة أن الصحابة
عملت بأخبار الاحاد، فاذا لا يصح الاعتماد على هذه الاخبار، لان
المعتمد عليها يكون أوجب العمل بخبر الواحد وذلك لايجوز (٣).

أشيم الضبابي^(٤) من دية زوجها. كذا في جامع الاصول لا بن الاثير^(٥).

(١) قوله (والا كانوا) فيه تكرار معنى الشرط في النفي كما هو عادة

المصنف رحمه الله .

(٢) قوله (هذه الاخبار التي رووها) أي ماروي من عمل عمر بما ذكر

ويحتمل أن يراد بهذه الاخبار، خبر حمل، وخبر الضحاك، وخبر عبد الرحمن

قوله (والطريق الى انهم عملوا) أي الى ان الطائفة من الاصحاب عملوا بها.

(٣) قوله (وذلك لايجوز) لاشتماله على الدور .

(٤) أشيم بوزن أحمد الضبابي . بكسر المعجمة بعدها موحدة وبعد الالف

أخرى قتل في عهد النبي صلى الله عليه وآله مسلماً .

(٥) جامع الاصول ٥ : ١٧٩ و ١٨٠ .

ولاخلاف أيضاً (١) بين الاصوليين في أن وجوب العمل بأخبار الاحاد طريقة العلم دون الظن واخبار الاحاد. وقد دللنا على انها لا توجب العلم، فسقط من هذا الوجه الاحتجاج بهذه الطريقة. والثاني: انا لو سلمنا (٢) انهم عملوا بهذه الاخبار، من أين لهم انهم عملوا بها من حيث كانت اخبار آحاد، ومن أجلها وما ينكرون على من قال: انهم عملوا لدليل دلهم على صحة ما تضمنته هذه الاخبار أو قرينة اقترنت اليها (٣) أوجبت صحتها، أو يكون العامل بها كان قد سمع كما يسمع الراوي، فلما روى له ذلك تذكر ما كان

(١) قوله (ولاخلاف أيضاً) بحث آخر حاصله ان الاستدلال بما يفيد الظن بالحكم الاصولي لافادته الظن بالحكم الفروعي، ولا يفيد القطع بالحكم الاصولي، لعدم قيام دليل قطعي على حجيته كالقياس وخبر الواحد على ما اعتبره العامة لا يكفي فيما نحن فيه وسيجيء بتحقيق كون خبر الواحد على ما اعتبره العامة والقياس مفيد للظن والفرق بينهما وبين ظاهر الكتاب في ذلك في (فصل في تحقيق العموم باخبار الاحاد) وقد مر أيضاً في أوائل هذه الحواشي ما يظهر منه .

(٢) قوله (والثاني انا لو سلمنا الخ) دعوى القطع في دلالة سياقها على ان العمل بها كما قيل محض اقتراح .

(٣) قوله (أو قرينة اقترنت اليها) الظاهر انه بناء على اعتقاد الحق الخلق المستدلين بهذه الطريقة أو عطف التفسير بأو بقرينة ماسبق في ابطال مذهب النظام من أن خبر الواحد لا يفيد العلم وان انضم اليه القرائن .

نسيه فعمل به لاجل علمه لا لاجل روايته .

وليس لاحد أن يقول اذا عملوا عند سماع هذه الاخبار، ولم يعملوا قبل ذلك، علم ان عملهم لاجلها دون أمر آخر وببين ذلك قول عمر في خبر الجنين: كدنا أن نقضى فيه برأينا. وفي خبر آخر لولا هذا لقضيا فيه برأينا. فنبه انه عدل عن الرأى الى ما عمل به لاجل الخبر لا لاجل علمه أو أمر آخر .

وكذلك روى عنه انه كان ممن يرى المفاضلة فى دية الاصابع حتى اخبر عن كتاب عمرو بن حزم (١) ان النبى صلى الله عليه وآله قال: «فى كل اصبع عشرة من الابل» (٢) فسوى بين الكل وفى ذلك ابطال قول من قال جوزوا أن يكونوا عملوا بهذه الاخبار لامر آخر .

وذلك انه لا يمتنع انهم قبل رواية هذه الاخبار لم يعملوا لانهم كانوا ناسين لذلك فلما روى لهم الخبر ذكروا ما كانوا نسوه فعملوا به لاجل الذكر لا لاجل الخبر. فأما قول عمر: كدنا ان نقضى فيه برأينا فلا يمتنع أيضاً أن يكون لما كان نسي الخبر وبعد عهده به

(١) عمرو بن حازم بن زيد بن لوزان الخرجى النجارى من بنى مالك بن النجار . استعمله رسول الله صلى الله عليه وآله على أهل نجران ، وهم بنو الحارث بن كعب ليفقههم فى الدين ويعلمهم القرآن، وكتب له كتاباً فيه الفرائض والسنن والصدقات والديات . مات بالمدينة سنة (٥١ هـ) وقيل غير ذلك .

(٢) جامع الاصول ٥ : ١٦٤ وفيه : (وفى كل اصبع مما هنالك عشر من الابل) .

أراد أن يقضى برأيه فيه ، فلما روى له الخبر تذكر ماتضمنه الخبر فرجع الى ما علمه ، واخبر انه لولا هذا الخبر الذي كان سبباً لتذكاره كاد أن يقضى برأيه .

وأما رجوعه الى كتاب عمرو بن حزم في الدية ، فان كتاب عمرو بن حزم كان معلوماً بين الصحابة ، وانه من املاء رسول الله صلى الله عليه وآله ، ولم يكن طريق ذلك خبر الواحد ، فلاجل ذلك رجع اليه .

والثالث: انا لو سلمنا انهم عملوا بهذه الاخبار لاجلها لم يكن أيضاً فيه دلالة ، لانه ليس جميع الصحابة عمل بها ، وانما عمل بها بعضهم وليس فعل بعضهم حجة ، وانما الحجة في فعل جميعهم . وليس لهم أن يقولوا انهم بين طائفتين طائفة عملت بها وطائفة لم تنكر عليهم العمل بها ، فلو لم يكن صحيحاً لكانوا قد اجمعوا على الخطاء ، وذلك ان هذا لا يصح من وجهين :

أحدهما: انه من أين لهم حيث لم ينكروا كانوا راضين بأفعالهم مصوبين لهم ما عملوا . وما المانع من أن يكونوا كارهين لذلك منكبين بقلوبهم ، ومنع من اظهار ذلك بعض الموانع ، وانما يمكن الاعتماد على سكوتهم ، اذا لم يكن لسكوتهم وجه غير الرضا فحينئذ يحمل عليه . فاما ويمكن غير ذلك فينبغي أن لا يقطع به على الرضا .

وأيضاً فانما يجب عليهم انكار ذلك اذا علموا انهم عملوا بهذه

الاخبار لاجلها وغير ممتنع أن يكونوا شاكين في حال العاملين بها مجوزين، لانهم عملوا بها لدليل دلهم على صحة هذه الاخبار أو لتذكرهم، فلاجل ذلك لم ينكروهم .

والوجه الثانى: انهم قد أنكروا اجمع العمل بخبر الاحاد، ألا ترى الى ماروى عن أبى بكر (١) انه لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة (٢) فى الجدة (٣) حتى شهد معه محمد بن مسلمة (٤) .

(١) أبو بكر بن أبى قحافة ، واسمه عتيق ، واسم أبى قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة . واسم أبى بكر فى الجاهلية عبد الكعبة، وسماه رسول الله صلى الله عليه وآله عبدالله . أول من ولى الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله . ومات سنة (١٣ هـ) .

(٢) المغيرة بن شعبة بن أبى عامر بن مسعود بن معتب بن مالك بن قيس الثقفى أسلم قبل عمرة الحديبية ، وولى الكوفة من قبل عمر، وأقره عثمان فى أول خلافته ثم عزله ، ثم ولاه معاوية الكوفة حتى مات سنة (٥٠ هـ) .

(٣) رواه ابن الاثير فى جامع الاصول ١٠ : ٣٧١ .

(٤) محمد بن مسلمة بن سلمة بن خالد بن عدى بن مجذعة بن حارثة بن الحارث . مات بالمدينة سنة (٤٣ هـ) . وقيل غير ذلك ، وصلى عليه مروان بن الحكم وهو يومئذ أمير على المدينة .

وماروى عن عمر (١) انه لم يقبل خبر أبى موسى (٢) فى الاستئذان (٣) حتى شهد معه أبوسعيد (٤) .

وماروى عن على عليه السلام انه لم يقبل خبر ابن سنان الاشجعى

(١) قوله (وما روي عن عمر) ذكر بعض العاملين أو جميعهم فسي المنكرين ليس رجوعاً عن التسليم ، لان هذا في مقام المعارضة أو النقص الاجمالي ، أو لان انكار العاملين في وقت آخر أشد دلالة على عدم الاجماع على جواز عملهم .

فالمراد لانسلم ، عدم النكير حتى ان العاملين أيضاً أنكروا على أنفسهم في وقت آخر .

(٣) قوله (في الاستئذان) هو ما قال أبوموسى الاشعري : سمغت رسول الله صلى عليه وآله وسلم يقول : (اذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثاً فلم يؤذن له فاليرجع)^(٥) فانكر عمر حتى رواه أبوسعيد الخدرى .

(٢) أبوموسى ، عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار بن حرب بن عامر بن بكر الاشعري . واه عمر بن الخطاب البصرة اذ عزل عنها المغيرة ، ولم يزل على البصرة الى صدر من خلافة عثمان . ثم أقر ولايته على الكوفة ، فلم يزل على الكوفة حتى مات عثمان ، ثم كان منه بصفين وفى التحكيم ما كان . قال ابن عبد البر فى الاستيعاب : وكان منحرفاً عن على رضى الله عنه لانه عزله و لم يستعمله مات سنة (٤٢ هـ .) وقيل غير ذلك .

(٤) أبوسعيد ، سعد بن مالك بن سنان بن ثعلبة بن عبيد بن الابجر الخدرى . صحب النبى صلى الله عليه وآله وروى عنه . مات سنة (٧٤ هـ .) .

(٥) سنن أبى داود ٤ : ٣٤٥ الحديث ٥١٨٠ .

وغير ذلك مما لا يحصى كثرة، ورد هذه الاخبار ظاهر بينهم (١) كما ظهر بينهم العمل بما ذكره من الاخبار .

فان كان عملهم بما عملوه دليلاً على جوازه، فردهم لماردوه يجب أن يكون دليلاً على المنع منه، ولا فرق بينهما على حال .

وليس لاحد أن يقول: نحن لاننكر رد كثير من الاخبار اذا لم يكن شرط وجوب القبول فيه ثابتاً، وذلك ان هذا التأويل في رد هذه الاخبار، انما يسوغ اذا ثبت انهم عملوا بخبر الواحد (٢) فاما ولما ثبت ذلك بل نحن في سب ذلك، فلا يمكن تأويل ذلك، ولا فرق بين (١) تأول هذه الاخبار. وقال: انهم ردوها لبعض العلل، ليسلم

(١) قوله (ظاهر بينهم) أي بين المخالفين .

(٢) قوله (اذا ثبت انهم عملوا بخبر الواحد) أي جميع الاصحاب ، اما صريحاً أو بترك التكبير بحيث يحصل الاجماع ، وليس المراد الطائفة التي ذكر انهم عاملون ، لانه رجوع عن التسليم .

(٣) قوله (ولا فرق بين الخ) لا يقال بينهما فرق باعتبار التسليم ، لانقول المسلم عملهم بها لاجلها ، باعتبار دلالة الظاهر عليه لامطلقاً . وهذا الظاهر قائم في رد هذه الاخبار ، فبعد التسليم أيضاً لو اول الرد اول القبول ، لعدم الفرق بينهما في دلالة الظاهر الحال تسليمياً تاماً .

والتفاوت في قوة دلالة الظاهر في أحدهما دون الآخر لا يضر، لان المراد عدم الفرق في أصل الدلالة ، وهذا الكلام مع ما قبله مذكور في السند

له العمل بتلك الاخبار وبين من عكس ذلك فقال: انهم عملوا بتلك الاخبار لقيام دليل دلهم على ذلك غير نفس الاخبار، لتسلم له ظواهره هذه الاخبار .

ولافرق بينهما على حال، على ان هذه الطريقة التي اعتمدها يوجب عليهم وجوب النسخ بخبر الواحد، لانهم نسخوا القبلة بخبر الواحد، لانه روى ان أهل قباء كانوا فى الصلاة، متوجهين الى بيت المقدس فجاءهم مخبر فقال لهم : ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم حول قبلته الى الكعبة، فداروا الى التوجه الى الكعبة، وكان ذلك فى عصر النبى صلى الله عليه وآله ولم نجده صلى الله عليه وآله أنكر عليهم ذلك، فينبغى أن يكون على قانون طريقتهم يجوز النسخ بخبر الواحد، وذلك ليقوله أحد .

وليس لهم أن يقولوا: ان أهل قبا كانوا قد علموا نسخ القبلة

استظهاراً ، أو يكفي لمنع عدم وقوع النكير احتمال عدم تأويل أخبار الرد ، وان كان احتمالاً مرجوحاً ، اذ طريق وجوب العمل باخبار الاحاد العلم دون الظن كما مر .

والقول بأن انضمام واحد لا يخرج عن أخبار الاحاد ، ولا يضر . لانابعد التسليم لانكر عملهم ، بل سندنا انكارهم له فى بعض الاحيان . فانه يدل ظاهراً على عدم الاجماع على ما ادعى عليه الاجماع فى الدليل ، لان احتمال اشتراط العدد لا يحتاجه ، لانه لم ينضم اليه أحد .

بغير ذلك الخبر ، فلاجل ذلك عملوا به ، لان عليهم فيما استدلوا به من الاخبار مثله ، بأن يقال: وانما عملوا بتلك الاخبار ، لانه كان سبق لهم العلم بما تضمنته تلك الاخبار ، فذكروه عند حصولها ، كما قلتموه فى أهل قباء حذوا النعل بالنعل .

واستدلوا أيضاً بما كان من النبى صلى الله عليه وآله من بعثه رسله الى الاطراف ، وعماله ، وسعاته الى النواحي . وأمره اياهم بالدعاء الى الله تعالى والى رسوله وشريعته ، فلولا ان القبول كان واجباً منهم ، والا لم يكن لذلك فائدة .

وهذا لا يمكن الاعتماد عليه ، لان النبى صلى الله عليه وآله كان يبعث برسله ويأمرهم أولاً بالدعاء الى الله تعالى والى رسوله صلى الله عليه وآله .

ولا خلاف ان ذلك طريقه الدليل ، وانسه لا يجوز قبول خبر الواحد فيه ، بل يجب الرجوع فى ذلك الى الادلة الواضحة فيه فكذلك القول فى الاحكام الشرعية .

فان قالوا: انهم كانوا يدعونهم الى معرفة الله تعالى وينبهونهم على ما هو مركز فى عقولهم من الادلة الدالة على توحيد وعده ، وكذلك يدعونهم الى النبوة والاقرار به ، ويقرؤن عليهم القرآن الدال على صدقه فى دعواه .

قيل لهم: فاذا قد صار لدعائهم الى ما يدعون اليه فائدة غير

وجوب القبول منهم، وإذا جاز ذلك فى المعرفة والنبوة، جاز له أن يقول فى أحكام الشريعة مثله . بأن يقول انهم كانوا ينبهونهم على الطرق الدالة على أحكام الشريعة من الكتاب والسنة المتواترة بها ويجب عليهم النظر فيها، ليحصل لهم العلم بصحة ما يتضمنه .

ثم يقال لهم: طريق التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به الشرع، لان العقل قد بينا انه لا يدل على ذلك، فمن اين يعلمون انهم قد تعبدوا ووجوب القبول من الرسل والعمال وغيرهم، حتى يجب عليهم القبول منهم؟ فان أحالوا على جهة من الجهات من تواتر او غير ذلك، قلنا مثله فى سائر الاحكام، وسقط التعلق بهذه الطريقة.

فان قيل: فما قولكم فى المواضع النائية التى يقطع على انه لا تواتر اتصل بهم بأحكام الشريعة، أليس كان يجب عليهم القبول من الرسل والعمال، وليس هناك طريق يعلمون به أحكام الشريعة .

قيل له: اذا فرضت المسألة فى الموضع الذى ذكر فى السؤال

فلاصحابنا عن ذلك جوابان :

أحدهما: انه لا يجب عليهم القبول منهم، وينبغى أن يكونوا (٢)

(٢) قوله (وينبغى أن يكونوا الخ) قد مرّ ما فيه، فيجب عليهم ان لم

يمكن لهم تحصيل العلم القبول فيما لايجري فيه احتياط .

متمسكين بحكم العقل الى أن ينقطع عذرهم بأحكام الشريعة
فحينئذ يجب عليهم العمل به .

والجواب الثانى (١): انه اذا كان القوم بحيث لم يتصل بهم
الشريعة على وجه ينقطع العذر، وكانت المصلحة لهم فى العمل
بتلك الشريعة ، فانه لا يجوز ان يبعث اليهم الا معصوماً لا يجوز
عليه التغير والتبديل، ويظهر على يده علم معجز يستدلون به على
صدقه، فاذا علموا صدقه، وجب عليهم القبول منه، وعلى الوجهين
جميعاً سقط السؤال .

ثم يقال لهم: اذا كان القوم، بحيث فرضتم من البعد، من أين
يعلمون انهم متعبدون بوجوب قبول قول الرسل، والرجوع الى
ما يقولونه فى أحكام الشريعة؟ فلا بد لهم من أن يحيلوا على جهة
اخرى غير مجرد أقوالهم. فنقول لهم مثل ذلك فى سائر الاحكام،
وسقط السؤال .

واستدلوا أيضاً بأن قالوا: لاخلاف فى أنه يجب على المستفتى
الرجوع الى المفتى مع تجويزه الغلط عليه، فكذلك أيضاً يجب
الرجوع الى خبر الواحد، وان جوز على المخبر الغلط .

(١) قوله (والجواب الثانى الخ) هو الحق بحسب أصل الشريعة، بناءً
على ما مر من ادلة العقل والنقل على عدم اتباع الظن، مع عدم حدث من الناس.

وهذا أيضاً لا يصح الاستدلال به، لان لاصحابنا فى هذه المسألة
مذهبين :

أحدهما: انه لا يجوز (١) للمستفتى القبول من المفتى ، بل
يلزمه طلب الدليل. كما لزم المفتى، فعلى هذا سقط السؤال .
والمذهب الاخر: انه يجوز ذلك .

والجواب عنه على هذا المذهب: ان هذا قياس ، ولاخلاف
ان هذه المسألة لاثبت بالقياس لان طريقها العلم (٢) ولم اذا

(١) قوله (أحدهما : انه لا يجوز الخ) هذا اشارة الى منع قول المستدل
(لاخلاف الخ) .

والثاني : اشارة الى منع قول المستدل (فكذلك أيضاً الخ) . وانما ذكر
الجوابين بعنوان النقل لعدم ارتضائه الاول منهما ، كما سيجيء في (فصل في
صفات المفتى والمستفتى) .

واكتفاؤه في الجواب بهذين يدل على انه جعل المتنازع فيه، جواز العمل
بخبر الواحد بدون الافتاء بمضمونه ، والقضاء به والافالفرق بين المقيس
والمقيس عليه يصير ظاهراً لانه لايجوز للمستفتى الافتاء والقضاء بما استفتى فيه.
هذا وظاهر ابن بابويه جعل العمل بخبر الواحد فرداً من العمل بالفتوى
حيث سمى كتابه (كتاب من لا يحضره الفقيه) وأدخل في جملة كتابه رسالة
أبيه اليه، لحسن ظنه به انه لايفتي الا عن علم وتدبر .

(٢) قوله (لاثبت بالقياس لان طريقها العلم) يعنى ان القياس انما يفيد
الظن ، وسيجيء معنى افادة القياس وخبر الواحد على ما اعتبرته العامة مفيداً

وجب ذلك في المستفتى والمفتى يجب مثل ذلك في خبر الواحد؟
فان جمعوا بينهما بعلّة انه يجوز (١) على كل واحد منهما الخطأ
كان ذلك قياساً، وقد اتفقنا على ان طريق وجوب العمل بخبر الواحد
العلم دون القياس. على ان ذلك انما يمكن أن يستدل به على
جواز ورود العبادة بخبر الواحد دون أن يجعل طريقاً الى وجوب
ذلك، وهذه الجملة كافية في ابطال الشبهة .

وقد استدلوا باشياء تجرى مجرى ما ذكرناه مثل حاملهم ذلك
على الشهادة وغير ذلك، والجملة التي ذكرناها تنبّه على طريقة
الكلام على جميع ذلك، فلافائدة في التطويل .
فأما من راعى أن يكون الراوى أكثر من واحد، واستدلّ له

للظن فقط في (فصل في تخصيص العموم بأخبار الاحاد) .

(١) قوله (بعلّة انه يجوز الخ) لايتوهم العلية في جواز الخطاء بل انما
يتوهم في الظن الصدق المشتمل على جواز الخطاء، ولذا قال: (على ان ذلك
الخ) يعني جواز الخطأ مع ورود التعبد يدل على عدم مانعية جواز الخطأ عن
التعبد ولا يعلم مانع عقلي غير هذا في خبر الواحد فيجوز التعبد به عقلا .
فهذه العلاوة بحث في الحقيقة على ظاهر التقرير، وأما جعله اشارة الى
الفرق الذي ذكرنا بحمل قوله دون أن يجعل طريقاً الى وجوب ذلك، على
أن يكون المراد دون أن يجعل خبر الواحد دليلاً على ثبوت الاحكام في نفسها
يفتي بها ويقضي عليها فمن بعيد الحمل .

على ذلك بخبر أبي بكر في العجدة وخبر عمر في الاستئذان، وحديث
ذى اليمين (١) في سهو النبي صلى الله عليه وآله وانسه لم يقبل منه
حتى سأل غيره من الصحابة (٢) وحمله ذلك على الشهادة وغير ذلك،
فما ذكرناه من الكلام على من لم يراع العدد كلام عليه .

لانا اعتبرنا المنع (٣) من كل خبر لا يوجب العلم ، فلا وجه
لاعتبار هذا العدد .

وقلنا: ان هذه الاخبار كلها أخبار آحاد لا يصح التعلق بها، و
منعنا من انهم عملوا بها لاجلها، ومنعنا أيضاً من أن يكونوا كلهم
عملوا بها. وبيننا أيضاً (٤) انهم انكروا أيضاً العمل بأخبار الاحاد
في مواضع، فالطريق الى ابطال ذلك واحد .

فأما ما اخترته من المذهب، فهو ان خبر الواحد اذا كان وارداً

(١) قوله (لانا اعتبرنا المنع الخ) هنا محمول على الاصطلاح، وقوله
(وقلنا) الى قوله (فالطريق الى ابطال ذلك واحد) تفسير لاعتبار المنع .

(٢) قوله (وبيننا أيضاً الخ) لم يبين بما سبق انكارهم العمل بأخبار الاحاد
اذا كان الراوي أكثر من واحد .

(٣) ذو اليمين : واسمه الخرباق السلمى من بنى سليم . كان ينزل بسذى جشب
من ناحية المدينة ، عاش حتى روى عنه المتأخرون من التابعين ، وشهده أبو هريرة لما
سها رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة . أسلم عام خيبر بعد بدر بأعوام . قاله ابن
الاثير في اسد الغابة .

(٤) سنن ابى داود ١ : ٢٦٤ .

من طريق أصحابنا القائلين بالامامة، وكان ذلك مروياً عن النبي صلى الله عليه وآله، أو عن واحد من الائمة عليهم السلام .
 وكان ممن لا يطعن في روايته (١) ويكون سديداً في نقله (٢) ولم تكن هناك قرينة (٣) تدل على صحة ماتضمنه الخبر، لانه ان كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة، وكان ذلك موجباً للعلم. ونحن نذكر القرائن فيما بعد التي جاز العمل بها .
 والذي يدل على ذلك (٤) اجماع الفرقة المحقة، فاني وجدتها

(١) قوله (وكان ممن لا يطعن في روايته) ضمير (كان) لخبر الواحد ، والظرف في (ممن) متعلق بوارد، و(لا يطعن) بصيغة مجهول باب منع، والظرف نائب الفاعل ، وضمير (روايته) لـ(من) ويجيء أقسام الطعن في ذيل هذا الفصل في قوله (وقالوا فلان متهم في حديثه ، وفلان كذاب ، وفلان مخلط الخ) .

(٢) قوله (ويكون سديداً في نقله) عطف على (يطعن) فالضمير لـ(من) والمراد أن يكون مستقيماً في نقل خبر الواحد، بأن لا يكون في متن خبره فساد، كخبار الجبر والتشبيه ونحو ذلك .

(٣) قوله (ولم تكن هناك قرينة الخ) انما لم يذكر هذا الشرط فيما سبق في صدر البحث لظهوره ، فالظاهر ان المصنف لا يحوز العمل به فيما يمكن تحصيل العلم به ، ويجوز فيما لا يمكن ، ولا يوجب الاحتياط فيما يمكن فيه الاحتياط .

(٤) قوله (والذي يدل على ذلك الخ) يمكن الاستدلال على جواز العمل

مجموعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونها في اصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه، حتى ان واحداً منهم اذا أفتى بشيء لا يعرفونه (١) سألوه: من أين قلت هذا؟ فاذا أحالهم على كتاب معروف، أو أصل مشهور، وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك، وقبلوا قوله، وهذه عاداتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الائمة عليهم السلام ومن زمن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته، فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك ولا نكروه، لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو.

بخبر الواحد في الجملة دون الفتوى والقضاء به، بأنه لو لم يجز لكان الامر في عصر النبي ﷺ والائمة ﷺ ضيقاً جداً على من لم يحضر مجلسهم، والعادة قاضية بأن الامر لو كان بهذا الضيق في مثل هذا الامر العام البلوى، لتواتر اليان من النبي والائمة ﷺ وأصحابهم المنع من العمل به والتضيقات فيه، ولم يبلغ الينا ذلك دون التواتر فضلاً عن التواتر.

(١) قوله (اذا أفتى بشيء لا يعرفونه) ذكر الافتاء مسامحة، والمراد رواية الفتوى، أو الاخبار عن عمله بشيء للتبينة على طريقه، والقريئة ماسيجيء في (فصل في صفات المفتي والمستفتي) من اشتراط العلم في الافتاء، فلو حمل على الظاهر لكان هذا داخلاً فيما فيه قريئة موجبة للعلم.

والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظوراً في الشريعة عندهم لم يعملوا به أصلاً، واذا شذ منهم واحد عمل به في بعض المسائل، أو استعمله على وجه المحاجة لخصمه، وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله أو أنكروا عليه وتبرأوا من قوله، حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملاً بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجرى ذلك المجرى، لوجب أيضاً فيه مثل ذلك وقد علمنا خلافه .

فان قيل: كيف تدعون الاجماع على الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد، والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد، كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس، فان جاز ادعاء أحدهما جاز ادعاء الآخر .

يقال لهم: من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فأما ما يكون راويه منهم، وطريقه أصحابهم، فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك، وبيننا الفرق بين ذلك وبين القياس أيضاً. وانه لو كان معلوماً حظر العمل بخبر الواحد، لجرى مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك .

فان قيل: أليس شيوخكم لاتزال يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به، ويدفعونهم عن صحة ذلك، حتى ان منهم

من يقول: لا يجوز ذلك عقلاً. ومنهم من يقول: لا يجوز ذلك، لان السمع لم يرد به. ومارأينا أحداً منهم تكلم فى جواز ذلك ، ولا صنف فيه كتاباً ، ولا أملاً فيه مسألة ، فكيف تدعون أنتم خلاف ذلك ؟

قيل له: الذين أشرت اليهم من المنكرين لاخبار الاحاد، انما كلموا من خالفهم فى الاعتقاد، ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة الاحكام التى يروون هم خلافها ، وذلك صحيح على ما قدمناه. ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وأنكر بعضهم على بعض بما يروونه، الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها ، فاذا خالفوهم فيها ، أنكروا عليهم لمكان الادلة الموجبة للعلم، والاخبار المتواترة بخلافه .

فأما من أحال ذلك عقلاً، فقد دللنا فيما مضى على بطلان قوله وبيننا ان ذلك جائز. فمن أنكره كان محجوجاً بذلك، على ان الذين اشير اليهم فى السؤال، أقوالهم متميزة من بين أقوال الطائفة المحقة، وعلمنا انهم لم يكونوا أئمة معصومين وكل قول علم قائله، وعرف نسبه، وتميز من أقاويل سائر الفرقة المحقة، لم يعتد بذلك القول. لان قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيها معصوم فاذا كان القول صادراً من غير معصوم، علم ان قول المعصوم داخل فى باقى الاقوال، ووجب المصير اليه على ما نبينه فى باب الاجماع .

فان قيل: اذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد، والشرع قد ورد به، ما الذي حملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه أصحاب الحديث من العامة عن النبي صلى الله عليه وآله وهلا عملتم بالجميع، أو منعتم من الكل .

قيل: العمل بخبر الواحد اذا كان دليلاً شرعياً فينبغي أن نستعمله بحيث قررتة الشريعة، والشرع يرى العمل بما يرويه طائفة مخصوصة فليس لنا أن نتعدى الى غيرها، كما انه ليس لنا ان نتعدى (١) من رواية العدل، الى رواية الفاسق وان كان العقل مجوزاً لذلك أجمع على ان من شرط العمل بخبر الواحد، أن يكون راويه عدلاً بلا خلاف (٢) وكل من اسند اليه ممن خالف الحق (٣) لم يثبت عدالته،

(١) قوله (كما انه ليس لنا أن نتعدى) المراد بالتعدي، ضم رواية الفاسق الى رواية العدل في جواز العمل بكل منهما . فالمراد بالفاسق ، الفاسق في الرواية ، والمراد ليس لنا على رأيكم . ويجوز أن يراد بالتعدي ترك رواية العدل ، والعمل برواية الفاسق حين التعارض . لكن كون العقل بمجردهما مجوزاً لذلك محل بحث .

(٢) قوله (أن يكون راويه عدلاً بلا خلاف) المراد العدالة في الرواية ، أو المراد بلا خلاف لديكم .

(٣) قوله (من اسند اليه ممن خالف الحق) أي العامة الذين لم يدخل أحاديثهم في جملة أحاديث أصحابنا ، وأما من دخل حديثه فيها كحفص بن

بل ثبت فسقه، فلاجل ذلك لم يجيز العمل بخبره .
 فان قيل: هذا القول يؤدي الى أن يكون الحق في جهتين (١)
 مختلفتين اذا عملوا بخبرين مختلفين ، والمعلوم من حال أئمتكم
 وشيوخكم خلاف ذلك .
 قيل له: المعلوم (٢) من ذلك انه لا يكون الحق في جهتهم

غياث (٣) ونظرائه ، فسيجيء جواز العمل بروايته، لانه ثقة في الرواية .
 (١) قوله (أن يكون الحق في جهتين) هذا هو القول بالتصويب ، وليس
 معنى التصويب هنا ما توهم بعض من ان الله تعالى حكيم في نفس الامر
 متناقضين كل بالنسبة الى واحد ، بل معناه ان الله تعالى حكماً واحداً في نفس
 الامر من وجده كان محقاً ، ومن أخطأه كان مبطلاً ، لكن المبطل معذور في
 بطلانه غير معاقب عليه ، بل ربما قالوا انه مأجور . فالتخطئة هو القول بأن من
 لم يجد حكم الله فليس بمعذور في جهله ، لان الادلة القطعية منصوبة في الاكثر
 وما ليس فيه دليل قطعي يجب عليه الاحتياط والارجاء حتى يلقي امامه ، الا في
 موضع الضرورة فليستبصر ، وسيجيء في الكلام في الاجتهاد التصريح من
 المصنف على هذا المعنى للتصويب والتخطئة .

(٢) قوله (قيل له المعلوم الخ) هذا قول بالتصويب باعتبار وبالخطئة
 باعتبار آخر .

(٣) حفص بن غياث بن طلق بن معاوية ، أبو عمرو النخعي ، القاضي ، الكوفي
 روى عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام ، وولى القضاء ببغداد الشرقية لهارون
 ثم ولاء قضاء الكوفة ، ومات بها سنة أربع وتسعين ومائة (١٩٤ هـ) .

وجهة من خالفهم في الاعتقاد، فاما أن يكون المعلوم انه لا يكون الحق في جهتين، اذا كان ذلك صادراً من خبرين مختلفين، فقد بينا ان المعلوم خلافه، والذي يكشف عن ذلك أيضاً ان من منع من العمل بخبر الواحد يقول: ان هاهنا أخباراً كثيرة (١) لاترجيح (٢) لبعضها على بعض، والانسان فيها مخير، فلو أن اثنين اختار كل واحد منهما العمل بواحد من الخبرين، أليس كانا يكونان مختلفين؟ وقولهما حق على مذهب هذا القائل، فكيف يدعى ان المعلوم خلاف ذلك.

ويبين ذلك (٣) أيضاً انه قد روى عن الصادق عليه السلام انه سئل عن اختلاف أصحابه في المواقيت وغير ذلك، فقال عليه السلام: (انا خالفت بينهم) فترك الانكار لاختلافهم، ثم أضاف الاختلاف الى انه أمرهم به، فلو لا ان ذلك كان جائزاً لما جاز ذلك منه عليه السلام.

فان قيل: اعتباركم الطريقة التي ذكرتموها في وجوب العمل

(١) قوله (أخباراً كثيرة) أي متواترة متعارضة.

(٢) قوله (لاترجيح الخ) بأن لا يعلم ان التقية مثلا في أي المتعارضين.

(٣) قوله (ويبين ذلك الخ) هذا سند للمنع الورد على النقص مع

استظهار، فلا يلزم المصادرة، ولا حاجة الى دعوى تواتر هذه الرواية.

بخبر الواحد يوجب عليكم قبولها فيما طريقه العلم، لان الذين اشرتم اليهم اذا قالوا قولاً طريقه العلم من التوحيد، والعدل، والنبوة، والامامة، وغير ذلك فسألوا عن الدلالة على صحته، أحالوا على هذه الاخبار بعينها. فان كان هذا القدر حجة، فينبغي أن يكون حجة في وجوب قبولها فيما طريقه العلم، وقد أقررتم بخلاف ذلك .

قيل له: نحن لانسلم ان جميع الطائفة تحيل على أخبار الاحاد فيما طريقه العلم مما عدتموه، وكيف نسلم ذلك، وقد علمنا بالادلة الواضحة العقلية ان طريق هذه الامور العقل، أو ما يوجب العلم من أدلة الشرع، فيما يمكن ذلك فيه .

وعلمنا أيضاً ان الامام المعصوم لا بد أن يكون قائلاً به (١) فنحن لانجوز أن يكون المعصوم داخلاً في قول العاملين في هذه المسائل بالاخبار، واذا لم يكن قوله داخلاً في جملة أقوالهم، فلا اعتبار بها، وكانت أقوالهم في ذلك مطرحة، وليس كذلك القول في أخبار الاحاد، لانه لم يدل دليل على ان قول الامام داخل في جملة أقوال المنكرين لها، بل بينا ان قوله عليه السلام داخل في جملة أقوال العاملين بها، وعلى هذا سقط السؤال .

على ان الذي ذكره مجرد الدعوى من الذي (٢) اشير اليه،

(١) قوله (قائلاً به) أي بما قاله جميع الطائفة المحقة .

(٢) قوله (من الذي) استفهام انكار .

ممن يرجع الى الاخبار في هذه المسائل، فلا يمكن اسناد ذلك الى قوم علماء متميزين، وان قال ذلك غفلة بعض أصحاب الحديث، فذلك لا يلتفت اليه على ما بيناه.

فان قيل: كيف تعملون بهذه الاخبار، ونحن نعلم ان روايتها أكثرهم كما رووها وروا أيضاً أخبار الجبر (١) والتشبيه، وغير ذلك من الغلو والتناسخ، وغير ذلك من المناكير، فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه أمثال هؤلاء؟

قيل لهم ليس كل الثقات (٢) نقل حديث الجبر والتشبيه وغير ذلك مما ذكر في السؤال، ولو صح انه نقله لم يدل على انه كان معتقداً لما تضمنه الخبر ولا يمتنع أن يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شيء من الروايات، لانه يعتقد ذلك. ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم، بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم، وارتفاع النزاع فيما بينهم، فأما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال.

(١) قوله (أخبار الجبر) الظاهر ان الجبر هنا مقابل اختيار العبد لما مرّ في كلامه رحمه الله من اطلاق المجبرة على ما يشمل الاشاعرة، ويحتمل بعيداً أن يراد به ما يقابل اختيار العبد وكسبه، وأبعد منه أن يراد مقابل قدرة الله تعالى.

(٢) قوله (قيل لهم: ليس كل الثقات) الظاهر ان (ليس كل) هاهنا مستعمل في السلب الكلّي.

فان قيل: كيف تعولون (١) على هذه الاخبار وأكثر رواياتها
المجبرة، (٢) والمشبهة، (٣) والمقلدة، (٤) والغلاة، (٥) والواقفة (٦)،
والفطحية، (٧) وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة اعتقادهم للاعتقاد

(١) قوله (فان قيل: كيف تعولون الخ) الاولى درج السؤال المقدم عليه

في هذا .

(٢) المجبرة: الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد و اضافته الى الله تعالى .
والجبرية عدة فرق ذكرهم الشهرستاني في الملل والنحل .

(٣) المشبهة: هي فرقة ممن انتسبت الى الشيعة، القائلين بأن معبودهم على صورة
ذات أعضاء وأبعاد، اما روحانية، واما جسمانية، ويجوز عليه الانتقال والنزول و
الصعود والاستقرار والتمكن. ولكن الشيعة الامامية براه من هذه الافكار والعقائد .

(٤) لم نعر على مصدر لعقائد وأفكار هذه الفرقة على وجه الاستقلال ولعلمهم
قلدوا أحد الفرق المضلة في عقائدهم وأفكارهم والله العالم .

(٥) الغلاة: هم الذين غلوا في علي وفي أئمتهم وقالوا فيهم قولا عظيماً، وقالت
طائفة منهم ان محمداً عليه السلام هو الله تعالى، ينسبون أنفسهم الى الشيعة ولكن الشيعة
الامامية ينكرونهم ويلعنونهم . وتجمع الاهواء الغالية على تجسيد الالهية في علي
والائمة عليهم السلام، فهم صور وأشكال يتمثل فيها الجوهر الالهي ذاته. قاله الاشعري
في كتاب المقالات والفرق .

(٦) الواقفة: سموا بذلك لوقوفهم على الامام موسى بن جعفر عليه السلام ولم
يأتموا بعده بامام ولم يتجاوزوه الى غيره. ومنهم من قال: انه مات، ومنهم من قال: انه
لم يموت وانما هو حي لا يموت حتى يملك شرق الارض وغربها ويملاها عدلا كما ملئت
جوراً وانه القائم المهدي .

(٧) وهي الفرقة القائلة بان الامامة بعد الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام
في ابنه عبدالله الاططح، وذلك انه كان عند مضي أبيه أكبر ولده سناً، وجلس مجلس أبيه
وادعى الامامة ووصية أبيه .

الصحيح . ومن شرط خبر الواحد أن يكون راويه عدلاً عند من أوجب العمل به ، وهذا مفقود في هؤلاء . وان عولتم على عملهم دون روايتهم ، فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وهل ذلك لا يدل (١) على جواز العمل بأخبار الكفار والفساق .

قيل لهم : لسنا نقول ان جميع أخبار الاحاد يجوز العمل بها ، بل لها شرائط نحن نذكرها فيما بعد (٢) ونشير هاهنا الى جملة من القول فيه .

فأما ما يرويه العلماء (٣) المعتقدون للحق ، فلا طعن على ذلك بهذا السؤال .

وأما ما يرويه قوم من المقلدة ، فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئاً (٤) في الاصل معفو عنه ، ولا أحكم

(١) قوله (وذلك يدل) كذا في نسختين ، وكأنه بتقدير استفهام انكار ، أي وهل ذلك لا يدل ؟ .

(٢) قوله (نحن نذكرها فيما بعد) عند ذكر الاخبار اذا تعارضت ، والعدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر .

(٣) قوله (فأما ما يرويه العلماء) هذا القسم لم يذكره السائل ، وانما ذكره المصنف لحصر الاقسام .

(٤) قوله (وان كان مخطئاً) سيجيء ان شاء الله تعالى تحقيق الحق ، وبيان انه لا يلزم فيه الاغراء بالقبح في (فصل في ذكر صفات المفتي والمستفتي) .

فيه بحكم الفساق. فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه، على ان من اشاروا اليه لانسلم انهم كلهم (١) مقلدة، بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة، كما تقوله جماعة أهل العدل (٢) في كثير من أهل الاسواق والعامّة، وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك، ينبغي أن يكونوا غير عالمين، لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة، وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في أصحاب الجمل (٣).

وليس لاحد أن يقول: أن هؤلاء ليسوا من أصحاب الجمل، لانهم اذا سئلوا عن التوحيد أو العدل أو صفات الله تعالى أو صحة النبوة، قالوا: كذا روينا ويروون في ذلك كله الاخبار، وليس هذا طريقة أصحاب الجمل (٤).

(١) قوله (لانسلم انهم كلهم) كأنه ينبغي أن يراد به السلب الكلي .

(٢) قوله (أهل العدل) هم القائلون بالتحسين والتقييح العقليين .

(٣) قوله (أصحاب الجمل) الجمل بفتح الجيم وسكون الميم: الجمع،

ومعناه عدم التفصيل (٥) .

(٤) قوله (وليس هذا طريقة أصحاب الجمل) فان طريقتهم انهم عملوا

الدليل الصحيح الدال على المطلوب وما قدرواعلى تفصيله، وهؤلاء يستدلون

بدليل غير موصل الى المطلوب الذي هو القطع بالاصول .

وذلك انه لا يمتنع أن يكون هؤلاء أصحاب الجمل وقد حصلت لهم المعارف بالله تعالى ، غير انهم لماتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ، أحالوا على ما كان سهلا عليهم ، وليس يلزمهم (١) أن يعلموا ان ذلك لا يصح أن يكون دليلا الا بعد أن يتقدم المعرفة بالله ، وانما الواجب عليهم أن يكونوا عالمين ، وهم عالمون على الجملة كما قررناه ، فما يتفرع عليه الخطأ فيه (٢) لا يوجب التكفير ولا التضييل .

وأما الفرق الذين اشاروا اليهم من الواقفة ، والفتحية ، وغير ذلك ، فعن ذلك جوابان (٣) :

(١) قوله (وليس يلزمهم الخ) يعني لا يشترط في كونهم مؤمنين و خارجين عن التقليد علمهم ، بأن الاستدلال بالروايات على شيء انما يصح بعد المعرفة بالله على ما هو المشهور ، فالاستدلال بها على المعرفة دور ، وان كانت متواترة أو مشافهة .

(٢) قوله (فما يتفرع عليه الخطأ فيه) أي فالاستدلال الذي يتفرع عليه الخطأ في ان ذلك لا يصح أن يكون دليلا الا بعد المعرفة لا يوجب تكفيرهم لانه ليس من الاصول .

(٣) قوله (فعن ذلك جوابان) لعل المراد ان الاصحاب مختلفون في الجواب عن ذلك ، وكلام المصنف في آخر الدليل الثاني يدل على ان مرتضاه والجواب الثاني ، وكلامه في بحث العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الاخر ، يدل على ان مرتضاه الجواب الاول فليتأمل فيه .

أحدهما: ان ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد، اذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين، وتحرجهم من الكذب ووضع الاحاديث، وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الائمة عليهم السلام، نحو عبدالله بن بكير (١) وسماعة بن مهران (٢) ونحو بنى فضال من المتأخرين عنهم (٣) وبنى سماعه (٤) ومن شاكلهم، فاذا علمنا ان هؤلاء الذين أشرنا اليهم وان

لا يقال: ان المانع لا يجب أن يكون معتقداً، لانه يجب أن لا يكون منكراً ويمكن بعيداً أن يقال كل رواية من روايات هؤلاء لها معاضد من جهة الموثوقين، أو مخالف من جهتهم، فعمل الطائفة بروايات هؤلاء، المجردة عن المعارض يحتمل الوجهين. وما سيجيء في الدليل الثاني وفي بحث العدالة مبني على الفرض والتقدير، وبيان للاحتمالين على هذا الفرض، ولا يجب أن يكون انفرادها عن المعاضد والمخالف واقعاً.

- (١) عبدالله بن بكير بن أعين بن سنن أبو على الشيباني. مولا هم روى عن أبي عبدالله عليه السلام. قال الشيخ الطوسي في الفهرست: فطحى المذهب الا أنه ثقة.
- (٢) سماعه بن مهران بن عبدالرحمن الحضرمي، مولى عبد بن وائل بن حجر الحضرمي يكنى أبا نشرة وقيل: أبا محمد. روى عن أبي عبدالله وأبي الحسن عليهما السلام ومات بالمدينة ثقة ثقة، وله بالكوفة مسجد. قاله النجاشي في رجاله.
- (٣) جماعة منهم: الحسن بن علي بن فضال، كوفي، يكنى أبا محمد. قال النجاشي: وكان الحسن عمره كله فطحياً مشهوراً بذلك حتى حضره الموت فمات وقد قال بالحق. وقال الكشي: كان الحسن بن علي فطحياً يقول بامامة عبدالله بن جعفر فرجع. مات سنة (٥٢٢٤هـ).
- (٤) عدة منهم: الحسن بن محمد بن سماعه أبو محمد الكندى الصيرفي من شيوخ

كانوا مخطئين في الاعتقاد من القول بالوقف وغير ذلك، كانوا ثقات في النقل. فما يكون طريقه هؤلاء جاز العمل به .

والجواب الثاني: ان جميع ما يرويه هؤلاء اذا اختصوا بروايته لا يعمل به وانما يعمل به اذا انضاف الى روايتهم رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح ، فحينئذ يجوز العمل به . فأما اذا انفرد ، فلا يجوز ذلك فيه على حال ، وعلى هذا سقط الاعتراض .

فأما مارواه الغلاة، ومن هو مطعون عليه في روايته ، ومتهم في وضع الاحاديث، فلا يجوز العمل (١) بروايته اذا انفرد، فاذا انضاف الى روايته رواية بعض الثقات جاز ذلك ، ويكون ذلك لاجل رواية الثقة دون روايته .

وأما المجبرة والمشبهة فأول ما في ذلك ، انا لانعلم انهم مجبرة ولا مشبهة، وأكثر ما معنا (٢) انهم كانوا يروون ما يتضمن الجبر و

(١) قوله (فلا يجوز العمل الخ) يعني لانسلم ان الطائفة عملوا بروايتهم اذا انفردت .

(٢) قوله (وأكثر ما معنا) اشارة الى انه يمكن أن يكون مع أحد من الذين عملت الطائفة برواياتهم روى ما يتضمن الجبر والتشبيه كما مر .

الواقفة ، كثير الحديث ثقة ثقة ، وكان يعاند في الوقف ويتعصب . قاله النجاشي في رجاله .

التشبيه، وليس روايتهم لها دليلا على انهم كانوا معتقدين لصحتها، بل بينا الوجه (١) في روايتهم لها، وانه غير الاعتقاد لمضمونها، ولو كانوا معتقدين للجبر والتشبيه، كان الكلام على ما يرونه كالكلام على ماتروييه الفرق المتقدم ذكرها (٢) وقد بينا ما عندنا في ذلك، وهذه جملة كافية في ابطال هذا السؤال .

فان قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردا، بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها، لاجلها عملوا بها. ولو تجردت لما عملوا بها واذا جاز ذلك لم يكن الاعتماد على عملهم بها .

قيل له: القرآئن التي تقترن بالخبر، وتدل على صحته أشياء مخصوصة، نذكرها فيما بعد من الكتاب (٣) والسنة، والاجماع، والتواتر. ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الاحاد ذلك، لانها أكثر من أن تحصى موجودة في كتبهم

(١) قوله (بل بينا الوجه) هو العلم بأنه لم يشذ عنهم شيء من الروايات .

(٢) قوله (الفرق المتقدم ذكرها) الظاهر الحاقهم بالغلاة، وهو مطعون عليه في سند المنع، لانهم في الكفر نظراؤهم .

(٣) قوله (من الكتاب الخ) الاولى من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع ودليل العقل .

وتصانيفهم وفتاويهم، لانه ليس (١) في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن، لعدم ذكر ذلك في صريحه وفجواه، أو دليله ومعناه، ولا في السنة (٢) المتواترة لعدم ذلك في أكثر الاحكام (٣) بل لوجودها (٤) في مسائل معدودة، ولا في الاجماع (٥) لوجود الاختلاف في ذلك (٦) فعلم ان ادعاء القرائن في جميع هذه المسائل دعوى محالة (٧).

ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرناه، وكان السبر بيننا وبينه بل كان معولاً على ما يعلم ضرورة خلافه، مدافعاً لما يعلم من نفسه

(١) قوله (لانه ليس) الاولى وانه ليس، وسيجيء في (فصل في ذكر جملة ما يحتاج الى البيان وما لا يحتاج) تفسير صريح الخطاب وفجواه ودليله ومعناه.

(٢) قوله (ولا في السنة) الاولى ولا بالسنة ليكون عطفاً على (بالقرآن).

(٣) قوله (في أكثر الاحكام) أي الاحكام التي لم تذكر في القرآن.

(٤) قوله (بل لوجودها) الاولى بل لوجودها.

(٥) قوله (ولا في الاجماع) الاولى ولا بالاجماع.

(٦) قوله (في ذلك) أي في أكثر الاحكام التي لم يذكر في القرآن ولا

في السنة المتواترة، والمراد انه ليس في جميعها يمكن الاستدلال اما بالقرآن

أو بالسنة المتواترة أو بالاجماع لعدم ذكر أكثر الاحكام في القرآن ولا في

السنة المتواترة ولا في الاجماع.

(٧) قوله (دعوى محالة) مبالغة في كون المستدعى محالاً.

ضده (١) ونقيضه، ومن قال عند ذلك: انى متى عدت شيئاً من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل (٢)، يلزمه أن يترك أكثر الاخبار، وأكثر الاحكام، ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب أهل العلم عنه، ومن صار اليه لا يحسن مكالمته، لانه يكون معولاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه .

ومما يدل أيضاً على جواز العمل بهذه الاخبار التي اشرنا اليها ما ظهر بين الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها فانى وجدتها مختلفة المذاهب فى الاحكام، يفتى أحدهم بما لا يفتى به صاحبه فى جميع أبواب الفقه، من الطهارات الى باب الديات، من العبادات، والاحكام، والمعاملات، والفرائض وغير ذلك، مثل

(١) قوله (مدافعاً لما يعلم من نفسه ضده) قد تكرر مثل هذه العبارة فى هذا الكتاب كما فى (فصل فى ذكر الشروط التي يحسن معها الامر) وفى (فصل فى ان النهي يدل على فساد المنهي عنه أم لا) ولا يخفى ما فيها. والوجه أن يجعل (اللام) بمعنى باء السببية، ويمكن أن يجعل المدافعة أو الدفع بمعنى المكابرة و (ما) مصدرية .

(٢) قوله (بما كان يقتضيه العقل) أي الحظر أو الاباحة أو التوقف، وتوهم بعض المتأخرين ان المراد القرائن العقلية الدالة على صحة متضمن تلك الاخبار، وقال: مراده بقوله (يلزمه أن يترك أكثر الاحكام الخ) انه يلزم من ذلك استقلال العقل بأكثر الفروع الفقهية، وهذا مما لا يقول به أحد وفيه ما فيه .

اختلافهم في العدد والرؤية (١) في الصوم، واختلافهم في أن التلفظ بثلاث تطليقات هل يقع واحدة أم لا؟ ومثل اختلافهم في باب الطهارة وفي مقدار الماء (٢) الذي لا ينجسه شيء، ونحو اختلافهم في حد الكر، ونحو اختلافهم في استيناف الماء (٣) الجديد لمسح الرأس والرجلين، واختلافهم في اعتبار أقصى مدة النفاس، و اختلافهم في عدد فصول الاذان والاقامة (٤) وغير ذلك في سائر

(١) قوله (في العدد والرؤية) حيث ذهب بعض الاصحاب الى أن هلال رمضان يثبت بالرؤية لا بالعدد، وبعضهم الى انه يثبت بكل منهما، واعتبار العدد له معنيان .

الاول: عدّ شعبان تسعة وعشرين أبداً، ورمضان ثلاثين أبداً .

والمعنى الثاني: عدّ خمسة من أيام رمضان الماضي وصوم الخامس من الحاضر .

(٢) قوله (في مقدار الماء الخ) حيث ذهب بعض الاصحاب الى أنه يشترط في عدم انفعال الماء مقدار يسمى بالكر . وذهب بعض آخر كابن أبي عقيل^(٥) الى عدم الاشتراط، وقال بأن القليل لا ينجس بالملاقاة. والذاهبون الى الاشتراط اختلفوا في مقدار الكر .

(٣) قوله (في استيناف الماء الخ) حيث جوّز بعضهم الاستيناف ولم يجوّزه الاكثر .

(٤) قوله (في عدد فصول الاذان والاقامة) حيث ذهب أكثر الاصحاب

(١) الحسن بن علي بن أبي عقيل، أبو محمد العماني الحداد فقيه، متكلم، ثقة له ←

أبواب الفقه حتى ان باباً منه لا يسلم الا وجدت العلماء من الطائفة مختلفة في مسائل منه أو مسألة متفاوتة الفتاوى .

وقد ذكرت ماورد عنهم عليهم السلام من الاحاديث المختلفة التي تختص بالفقه في كتابي المعروف بالاستبصار، وفي كتاب تهذيب الاحكام مايزيد على خمسة آلاف حديث، وذكرت في أكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها، وذلك أشهر من أن يخفى حتى انك لو تأملت اختلافهم في هذه الاحكام، وجدته يزيد على اختلاف أبي حنيفة (١)

الى أن التكبير في أول الاذان أربع ، وفي آخره اثنان . وذهب بعض الاصحاب الى تربع التكبير في آخره حكاه المصنف في الخلاف (٢) .
والمشهور في الاقامة انها كالاذان الا أن فصولها مثنى ، ويزاد فيها قد قامت الصلاة مرتين ، ويسقط التهليل من آخره مرة . وحكى المصنف في الخلاف عن بعض الاصحاب انه جعل فصول الاقامة مثل فصول الاذان ، ويزاد فيها قد قامت الصلاة مرتين (٣) .

(١) قوله (يزيد على اختلاف أبي حنيفة الخ) ليس المقصود ان اختلاف الفرقة المحقة واختلاف مخالفيهم من قبيل واحد، وهو الاختلاف في الافتاء والقضاء الحقيقيين، وذلك لانه متضمن للقول على الله بغير علم ، وهو منهي

— كذب في الفقه والكلام. قال الشيخ النجاشي في رجاله: ٣٦ ما لفظه: وسمعت شيخنا أبا عبد الله رحمه الله يكسر الشاء على هذا الرجل رحمه الله .

(٢) الخلاف ١: ٩١ مسألة ٢٠ .

(٣) المصدر السابق .

عنه في محكمات كثيرة من الكتاب والسنة ، تدل على انه كان منهياً عنه في كل شريعة، فلم يصدر عن الفرقة المحققة ، بل المقصود ان اختلاف الفرقة المحققة في الافتاء والقضاء الغير الحقيقيين أكثر من اختلاف المخالفين في الافتاء والقضاء الحقيقيين .

والمراد بالافتاء بغير الحقيقي، رواية الحديث الجامع لشروط الصحة ليعمل به أحد في نفسه كما في العبادات .

والمراد بالقضاء الغير الحقيقي، رواية الحديث الجامع لشروط الصحة ليعمل به المتعاملان في دين أو ميراث أو نحوهما .

فاختلاف الفرقة المحققة يرجع الى الاختلاف في استجماع الحديث لشروط الصحة فقط كعدالة راويه، وهو ليس نفس حكم الله تعالى بل هو محل حكمه تعالى .

وأما اختلاف المخالفين لنا فيرجع الى الاختلاف في نفس حكمه تعالى وبهذا التحرير يندفع ما رأيت في رسالة من المخالفين مصنفة في مطاعن الشيعة الامامية، وهو ان من مطاعنهم انهم ينكرون علينا اختلاف الفقهاء الاربعة ، مع ان الاختلاف لا يدل على فساد . وفقهاؤهم أشد اختلافاً من الفقهاء الاربعة .

والجواب بعد التسليم ان الاختلافين من قبيل واحد، ان اختلاف الفقهاء الاربعة مع قربهم من زمان النبي ﷺ ، حتى يروى ان أبا حنيفة أدرك بعض اصحاب يدل على عدم اتباع اصحاب لعمل النبي ﷺ واخفاء بعض اصحاب الحق عمداً وسكوت النبي ﷺ كما سطر في مواضعه .

كيف اختلفوا في عمل النبي ﷺ ولم يختلف اصحاب أبي حنيفة أو غيره في عمله مع بعدهم من زمانه اختلفهم في عمل النبي هل كان النبي قصر ولم

والشافعى ، ومالك . ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع أحد منهم موالاة صاحبه ، ولم ينته الى تضليله وتفسيقه والبراءة من مخالفه ، فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزاً لماجاز ذلك ، و

يبين الاحكام كأبي حنيفة أولم يقصر وبيّن واضاعها الاصحاب ، وهل اتكل على القرآن مع ان القرآن يتمسك به كل مخالف للحق ويجادل حتى كاد ان يغلب المحق ، أو وصّى أن يتمسك الناس بأهل بيته في بيان القرآن بقوله صلى الله عليه وآله «اني تارك فيكم الثقلين ... الحديث» ^(١) فلم يلتفت اليه الاصحاب وتاهوا في أودية الضلالة ، ورجعوا القهقري ، ولم يقدرُوا أهل البيت وأصحابهم على قتلهم . ينبغي للعاقل أن لا يدخل نفسه النار لاتباع الاباء والملوك ، أو ظاهر الرياسة ، وكثرة الاعوان ، أو كثرة فتح البلاد وادخال أهلها في الاسلام ، فانه روى البخارى ^(٢) عن النبي ﷺ انه قال : «ان الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر» ^(٣) فهذا قدح في قولهم (الصحابه كلهم عدول) مع علمهم بأنهم تركوا النبي ﷺ ذاهبين الى التجارة والى اللهو .

وأما اختلاف شيعة أهل البيت ، فهو لاجل السابقين حيث كفوا أيدي أهل البيت عن التصرف فى حقهم وقهروهم على الاختفاء ، واخفاء الاحكام و اختلاف الفتاوى . « ونعم الحكم الله ان يوم الفصل كان ميقاتاً » ^(٤) .

(١) مسند أحمد بن حنبل ٣ : ١٤ و ١٧ .

(٢) أبو عبد الله ، محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة البخارى . روى عنه جمع

كثير وصنف كثيراً ، وأهم ما صنفه صحيحه الذى سمي باسمه مات سنة (٥٢٥٦) .

(٣) صحيح البخارى ، كتاب الجهاد والسير ، باب ١٨٣ .

(٤) النباه : ١٧ .

كان يكون من عمل بخبر عنده انه صحيح يكون مخالفه مخطئاً مرتكباً للقبیح (١) يستحق التفسیق بذلك. وفي تركهم ذلك والعدول عنه، دليل على جواز العمل بما عملوا به من الاخبار .

فان تجاسر متجاسر الى أن يقول: كل مسألة مما اختلفوا فيه عليه دليل قاطع، ومن خالفه مخطيء فاسق. يلزمه أن يفسق الطائفة بأجمعها، ويضلل الشيوخ المتقدمين كلهم، فانه لا يمكن أن يدعى على أحد موافقته في جميع أحكام الشرع، ومن بلغ الى هذا الحد لا يحسن مكالمته، ويجب التغافل عنه بالسكوت، وان امتنع من تفسيقهم وتضليلهم، فلا يمكنه الا أن العمل بما عملوا به كان حسناً جائزاً خاصه .

وعلى اصولنا (٢) ان كل خطأ وقبيح (٣) كبير، فلا يمكن أن

- (١) قوله (مرتكباً للقبیح) لانه مخالف للقاطع على هذا الفرض .
 (٢) قوله (خاصة وعلى اصولنا الخ) اشارة الى انه على اصول المعتزلة أيضاً لا يمكن أن يقال ان خطأهم منخبط لانه وان كان صغيراً يصير مع الاصرار كبيراً عندهم ، ولا شك ان الاصرار فيما نحن فيه متحقق .
 (٣) قوله (ان كل خطأ وقبيح الخ) قال الطبرسي في تفسير سورة النساء في قوله تعالى: «ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريماً»^(٢) قال أصحابنا رضي الله عنهم المعاصي كلها كبيرة من حيث

كانت قبائح ، لكن بعضها أكبر من بعض وليس في الذنوب صغيرة وانما يكون صغيراً بالاضافة الى ماهو أكبر منه. ويستحق العقاب عليه أكثر .

ونحوه قول ابن عباس كل مانهى الله عنه فهو كبير. ثم قال ومعنى الآية «ان تجتنبوا كبائر ما نهيتم عنه» في هذه السورة من المناكح وأكل الاموال بالباطل وغيره من المحرمات من أول السورة الى هذا الموضع. وتركتموها في المستقبل كفرنا عنكم ما كان منكم من ارتكابها فيما سلف . ويعضده قوله سبحانه « ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف » . ثم قال : وروي ان رجلا قال لابن عباس كم الكبائر ، سبع هي؟ فقال: هي الى سبعمائة أقرب منها الى سبع غير انه لا كبيرة مع استغفار ولا صغيرة مع الاصرار (انتهى) (١) .

ويمكن ان يسمى على اصولنا ماتعلق به نهى التحريم الشرعي كبائر ما نهى عنه، وماتعلق به نهى التنزيه أو نهى التحريم العقلي فقط صغائر ماينهى عنه ، أو سيئات مكفرة لايقال تكفير المكروهات واجب ، سواء اجتنب عن المحرمات الشرعية أو لا، وكذا القبائح العقلية المحضة لقوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» (٢) .

فامعنى الشرط في الآية، لاناقول: اطلاق السيئات ليس على المكروهات أو القبائح العقلية فقط، بل على القدر المشترك بينها وبين المحرمات الشرعية فمعنى الآية ان تجتنبوا المحرمات الشرعية فكان سيئاتكم منحصرة في المكروهات أو القبائح العقلية، نكفر عنكم سيئاتكم، لانحصارها حينئذ في المكروهات أو القبائح العقلية، وان لم تجتنبوا وكان من جملة سيئاتكم المحرمات الشرعية، فالتكفير متعلق بالمشية .

(١) مجمع البيان ٣ : ٣٨ - ٣٩ .

(٢) الاسراء : ١٥ .

ثم ماورد من الاثار الظاهرة في خلاف هذا ينبغي أن يأول بما يوافقه ، كما قاله أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في الخطبة التي أولها انتفعوا ببيان الله، ألا وان الظلم ثلاثة، فظلم لا يغفر، وظلم لا يترك، وظلم مغفور لا يطلب . فأما الظلم الذي لا يغفر فالشرك بالله قال الله تعالى : « ان الله لا يغفر ان يشرك به » ^(١) .

وأما الظلم الذي يغفر فظلم العبد نفسه عند بعض الهنات .
وأما الظلم لا يترك، فظلم العباد بعضهم بعضاً .
القصاص هناك شديد. الخطبة ^(٢) .

وبالجملة ان المعتزلة يقولون: ان بعض القبائح المحرمة يرتفع استحقاق العقاب ، عن مرتكبها بدون التوبة ، بسبب الاجتناب عن بعض آخر ، ولذا يسمونه صغيرة، ويسمون عدم العقاب عليه تكفيراً أو احباطاً أيضاً. ويقولون : انه يصير فاعله كمن لم يفعل له في عدم الاستحقاق للعقاب ، فلا يجوز اطلاق الفاسق عليه .

وأصحابنا الامامية يقولون: كل من فعل قبيحاً يبقى رهيناً بما كسب، ولا ينتفي عنه استحقاق العقاب عليه بدون التوبة ، أو ما يجري مجراها ، كفعل الطاعات بعده لقوله تعالى: «ان الحسنات يذهبن السيئات» ^(٣) ولا ينفع اجتنابه عن الباقي، وليس فاعله كمن لم يفعله على حال ، والا لزم الاغراء بالقبيح في المتنازع فيه ، وهو ما عدا ذنب المقلد للحق كما مر ، وسيجيء تحقيقه ، وما عداها ما فعل مع المبالاة كما سيجيء أيضاً ، فيجوز اطلاق الفاسق واجراء

(١) النساء: ٤٨ .

(٢) نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد ١٠ : ١٦ - ٣٣ خطبة رقم ١٨٧ .

(٣) هود: ١١٤ .

يقال: ان خطأهم كان صغيراً فانحبط على ما تذهب اليه المعتزلة فلاجل ذلك لم يقطعوا لموالاته وتركوا التفسيق فيه و التضييل .
 فان قال قائل (١): أكثر ما في هذا الاعتبار أن يدل على انهم غير مؤاخذين بالعمل بهذه الاخبار ، وانه قد عفى عنهم ، وذلك لا يدل على صوابهم ، لانه لا يمتنع أن يكون من خالف الدليل منهم أخطأ وأثم واستحق العقاب، الا انه عفى له عن خطائه واسقط عنه ما استحقه من العقاب .

قيل له: الجواب عن ذلك من وجهين :

أحدهما: ان غرضنا (٢) بما اخترناه من المذهب هو هذا، وان

أحكام الفساق عليه، لا يقال ارتفاع الاستحقاق للعقاب بسبب التوبة مثلا، أيضاً اغراء بالقبيح، فان النائب من الذنب كمن لاذنب له فيذنب المكلف اتكالا على انه سيتوب .

لانا نقول: الاتكال غير معقول بجواز الاحترام، وهذا كاف في الخوف على انه يمكن أن يقال في التوبة : انه يمتنع اجتماع العزم على القبيح مع العزم على التوبة عنه، ومن يقول سأتوب فانه يقول بمحض اللفظ .

(١) قوله (فان قال قائل الخ) حاصله ان ما ذكرتم انما يدل على عدم ارتفاع استحقاق العقاب، وهو لا ينافي العفو، فيمكن أن يكون عدم تفسيقهم، لانه معفو عنهم لاعدم استحقاقهم العقاب .

(٢) قوله (أحدهما ان غرضنا الخ) حاصله ان التفسيق لازم لاستحقاق

العقاب وان كان معفواً عنه فبقاء استحقاق العقاب كاف في غرضنا، فان نسبة

من عمل بهذه الاخبار لا يكون فاسقاً مستحقاً للعقاب، فاذا سلم لنا ذلك، ثبت لنا ما هو الغرض المقصود .

والثاني: (١) ان ذلك لا يجوز، لانه لو كان قد عفى لهم عن

جميع الشيوخ المتقدمين استحقاق العقاب، وهو المراد بالفسق قبيح .
 (١) قوله (والثاني الخ) حاصله ان العفو وان كان جائزاً فليس يجوز أن يعلم المكلفون التزام الله تعالى اياه في نوع مخصوص من الذنب سوى ما استثنى فيمتنعوا من تفسيق مرتكبه لاجل علمهم بالعفو لانه اغراء بالقبيح .
 وقال بعض المتأخرين: لا يقال خلاصة الدليل جارية فيما اعترفت به من انه تعالى التزم العفو عن الصغائر، لانا نقول الاجترار على الصغيرة كبيرة كما تقرر في موضعه، ولم يلتزم العفو عن الكبائر (انتهى) .
 ولا يخفى ان اصحابنا لم يعترفوا بما نسب اليهم كما مر في صريح كلام المصنف والمعتزلة أيضاً لم يقولوا به، اذ هم قائلون بارتفاع الاستحقاق للعقاب لا بالعفو، وان كان ارتفاع الاستحقاق ووجود العفو شريكين في جريان خلاصة الدليل فيهما .

ثم اعلم ان معنى الاصرار عند اصحابنا، ترك الاستغفار. كما مر الاشارة اليه في كلام ابن عباس .

وقال الطبرسي رحمه الله في تفسير سورة آل عمران في قوله: «ولم يصرّوا على ما فعلوا وهم يعلمون»^(٢) وفي الحديث (ما أصر من استغفر ولو عاد في اليوم سبعين مرة) ثم قال: وفي هذا بيان ان المؤمنين ثلاث طبقات متقون و

العمل بذلك مع انه قبيح يستحق به العقاب، واسقط عقابهم، لكانوا مغرين بالقبيح، وذلك لايجوز. لانهم اذا علموا انهم اذا عملوا بهذه الاخبار لا يستحقون العقاب، لم يصرفهم عن العمل بها صارف فلو كان فيها ما هو قبيح العمل به، لما جاز ذلك على حال.

فان قيل: لو كانت هذه الطريقة دالة على جواز العمل بما اختلف من الاخبار المتعلقة بالشرع من حيث لم ينكر بعضهم على بعض ولم يفسق بعضهم بعضاً ينبغى أن تكون دالة على صوابهم فيما طريقه العلم فانهم قد اختلفوا فى الجبر، والتشبيه، والتجسيم، والصورة وغير ذلك، واختلفوا فى أعيان الائمة ولم نرهم قطعوا للمولاة، ولا

تائبون، ومصرفون، وان للمتقين والتائبين منهم الجنة والمغفرة (انتهى)^(١).

فان اراد به هذا فالجواب يرجع الى عدم التزام العفو عن الصغائر فى الحقيقة، وظاهر جوابه تصحيح التزام العفو، وبالجملة نعم الوفاق. وان اراد به ما ذكره بعض فقهاءنا من أنه العزم على فعلها بعد الفراغ منها وفي معناه المداومة على نوع واحد منها بلا توبة، فلا ينفى الاغراء بالقبيح، لانه يلزم حينئذ أن يكون من فعلها مرة جاز ما عدم فعلها بعده كمن لم يفعل.

فينبغي أن يريد بالاصرار فعلها مع عدم المبالاة، سواء كان عدم المبالاة لغلبة الهوى أو لتمني العفو أو اعتقاده، سواء كان مع العزم على العود أو مع الجزم بعدم العود. ويندفع الاغراء لانه يمكن أن يقال بالعفو عن فعل مع المبالاة، وعدم العفو عن فعل مع عدم المبالاة اعتماداً على العفو أو غيره.

أنكروا على من خالفهم، وذلك يبطل ما اعتمدتموه .

قيل: جميع ما عدتموه من الاختلاف الواقع بين الطائفة، فان النكير واقع فيه من الطائفة والتفسيق حاصل فيه، وربما تجاوز ذلك أيضاً الى التكفير، وذلك أشهر من أن يخفى، حتى ان كثيراً منهم جعل ذلك طعناً على رواية من خالفه في المذاهب التي ذكرت في السؤال وصنفوا في ذلك الكتب وصدر عن الائمة عليهم السلام أيضاً النكير عليهم، نحو أفكارهم على من يقول بالتجسيم والتشبيه، و الصورة، والغلو وغير ذلك .

وكذلك من خالف في أعيان الائمة عليهم السلام لانهم جعلوا (١) ما يختص الفطيحة، والواقفة، والناووسية (٢) وغيرهم من الفرق المختلفة بروايته لا يقبلونه ولا يلتفتون اليه .

فلو كان اختلافهم في العمل باخبار الاحاد يجرى مجرى اختلافهم في المذاهب التي أشرنا اليها، لوجب أن يجرؤا فيها ذلك المجرى، ومن نظر في الكتب وسبر أحوال الطائفة وأقاويلها، وجد

(١) قوله (لانهم جعلوا) قد مرّ ما يتعلق بهذا في الدليل الاول فنذكر .

(٢) قوله (الناووسية) هم أتباع رجل يقال له ناووس، وقيل : نسبوا الى

قرية ناووسا. قالوا : ان الصادق عليه السلام حي بعد، ولن يموت حتى يظهر، فيظهر أمره وهو القائم المهدي (٣) .

(٣) انظر مقالتهم في فرق الشيعة للنوبختي: ٦٧ .

الامر بخلاف ذلك، وهذه أيضاً طريقة معتمدة في هذا الباب .
ومما يدل أيضاً على صحة ما ذهبنا اليه، اننا وجدنا الطائفة ميزت
الرجال الناقلة لهذه الاخبار، فوثقت الثقات منهم، وضعفت الضعفاء
وفرقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته، ومن لا يعتمد على خبره،
ومدحوا الممدوح منهم، وذموا المذموم .
وقالوا: فلان متهم في حديثه، وفلان كذاب، وفلان مخلط،
وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد، وفلان واقفي، وفلان فطحي
وغير ذلك من الطعون التي ذكروها .

وصنفوا في ذلك الكتب، واستثنوا الرجال (١) من جملة مارووه
من التصانيف في فهارستهم، حتى ان واحداً منهم اذا أنكر حديثاً
نظر في اسناده، وضعفه بروايته هذه عادتهم على قديم الوقت، و

(١) قوله (واستثنوا الرجال) أي التصانيف التي رواها الرجال، مثل

ماروى عن ابن الوليد (٢) انه قال: مات فرد به محمد بن عيسى (٣) من كتب يونس (٤)
لا يعتمد عليه .

(٢) أبو جعفر، محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، شيخ القميين وفقههم و
مقدمهم ووجههم، ثقة، عين مسكون اليه، توفي سنة (٤٣٤هـ) قاله النجاشي: ٢٧١ .
(٣) محمد بن عيسى بن عبد الله بن سعد بن مالك الأشعري، أبو علي. شيخ القميين
ووجه الأشاعرة، متقدم عند السلطان، ودخل على الرضا عليه السلام وسمع منه، وروى
عن أبي جعفر الثاني عليه السلام .

(٤) هو يونس بن عبد الرحمن مولى علي بن يقطين بن موسى مولى بنى اسد. أبو ←

حديثه لانيحرم . فلولوا ان العمل بمن يسلم من الطعن ، ويرويه من هو موثوق به جائز ، لما كان بينه وبين غيره فرق ، وكان يكون خبره مطروحاً مثل خبر غيره ، فلا يكون فائدة لشروعهم فيما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح الاخبار بعضها على بعض ، وفي ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترناه .

فصل

في ذكر القرائن التي تدل على صحة اخبار الاحاد (١)
او على بطلانها ، وما يرجح به الاخبار بعضها
على بعض ، وحكم المراسيل

القرائن التي تدل على صحة متضمن الاخبار التي لا توجب العلم
أشياء أربعة :

منها: أن تكون موافقة لادلة العقل وما اقتضاه ، لان الاشياء

(١) قوله (على صحة اخبار الاحاد الخ) أي على صحة متضمنها مستقلة
تلك القرائن بدون مدخيلة الاخبار في العلم بالصدق ، وهذا فيما ليس له
معارض من الاخبار ، بقرينة ذكر حكم التعارض على حده ، ولذا لم يذكر في
صورة التعارض الترجيح بأدلة العقل كما سيجيء .

— محمد ، كان وجهاً في أصحابنا متقدماً ، عظيم المنزلة ، ولد في أيام هشام بن عبد الملك
ورأى جعفر بن محمد عليهما السلام بين الصفا والمروة ولم يرو عنه ، وروى عن أبي
الحسن موسى والرضا عليهما السلام وكان الرضا يشير اليه في العلم والفتيا . قاله النجاشي
في رجاله : ٣١١ .

فى العقل اذا كانت اما على الحظر أو الاباحة على مذهب قوم، أو الوقف على مانذهب اليه، فمتى ورد الخبر متضمناً (١) للحظر أو الاباحة، ولا يكون هناك (٢) ما يدل على العمل بخلافه، وجب أن يكون ذلك دليلاً على صحة متضمنه عند من اختار ذلك .

وأما على مذهبنا الذى نختاره فى الوقف، فمتى ورد الخبر موافقاً لذلك، وتضمن وجوب التوقف، كان ذلك دليلاً أيضاً على صحة متضمنه، الا أن يدل دليل (٣) على العمل بأحدهما، فيترك

(١) قوله (فمتى ورد الخبر متضمناً الخ) المراد وروده على قاعدة كليتة يشمل حظر جميع ما لم يعلم حاله، لا وروده على حظر أمر مخصوص كالكذب مثلاً، أو همه .

(٢) قوله : (ولا يكون هناك الخ) فالمراد انه يعمل تلك القاعدة فى الموارد لا فى مادة يدل دليل على خلافه .

وهذا فى تحقيقه ليس منافياً للقاعدة ، لان اشتراط عدم دليل يدل على خلاف الحظر مثلاً متضمن فى القاعدة ، ولا بأس بالمسامحة فى اللفظ مع وضوح المعنى .

(٣) قوله (الا أن يدل) فيه أيضاً المسامحة المذكورة، فالمراد بترك الخبر والاصل عدم اعمالهما فى شيء ليس من جزئياتهما ، ومن الاخبار الواردة على الوقف، ماروي انه عنه قال: (ان الحلال بيّن ، وان الحرام بيّن وبينهما امور متشابهات) (٣) .

الخبر والاصل .

ومتى كان الخبر متناولاً للحظر (١) ولم يكن هناك دليل يدل على الاباحة ، فينبغي أيضاً المصير اليه ، ولا يجوز العمل بخلافه ، الا أن يدل دليل (٢) يوجب العمل بخلافه ، لان هذا حكم (٣) مستفاد بالعقل ، ولا ينبغي أن يقطع على حظر ما تضمنه (٤) ذلك الخبر ، لانه خبر واحد لا يوجب العلم فنقطع به ، ولا هو موجب العمل (٥) فنعمل به

(ومن وقع حول الحمى يوشك أن يقع فيه) (٦) ومنها : (دع ما يريبك الى ما لا يريبك) (٧) .

(١) قوله (متناولاً للحظر) أي في أمر مخصوص كشرب النبيذ مثلاً .

(٢) قوله (الا أن يدل دليل الخ) تكرار لمعنى قوله (ولم يكن هناك

الخ) .

(٣) قوله (لان هذا حكم الخ) يعنى دليل العقل - وهذا الخبر - متوافقان

في مقتضاهما من حيث العمل .

(٤) قوله (ولا ينبغي أن يقطع على حظر ما تضمنه) أي حظره ، ولانه متعلق

للنهي بخصوصه لاحظره لعدم الاذن .

(٥) قوله (ولا هو موجب العمل) أي ليس القطع بحظره من باب العمل

حتى يكون هذا الخبر موجه فيعمل به ، فالتقدير ولا هو موجب العمل من

(٦) في المصدر السابق : « ان الله حمى حمى ، وان حمى الله ما حرم ، وانه من

يرع حول الحمى يوشك أن يخاطه ، وانه من يخاط الريبة يوشك ان يجسر » .

(٧) النهاية في غريب الحديث ٢ : ٢٨٦ (مادة ريب) .

وان كان الخبر متضمناً للاباحة (١) ولا يكون هناك خبر آخر أو دليل شرعى يدل على خلافه ، وجب الانتقال اليه ، والعمل به ، وترك ما اقتضاه الاصل (٢). لان هذا فائدة العمل باخبار الاحاد ، ولا ينبغي أن يقطع على ماتضمنه لما قدمنا من وروده مورداً لا يوجب العلم .

ومنها: أن يكون الخبر مطابقاً لنص الكتاب (٣) ، اما خصوصه أو عمومه ، أو دليله ، أو فحواه . فان جميع ذلك دليل على صحة متضمنه الا أن يدل دليل يوجب العلم (٤) يقترن بذلك الخبر (٥) يدل على جواز تخصيص العموم به ، أو ترك دليل الخطاب . فيجب حينئذ

هذه الحثية فيعمل به .

(١) قوله (متضمناً للاباحة) أي في أمر مخصوص .

(٢) قوله (وترك ما اقتضاه الاصل) أي عدم اعماله ، لانه ليس من

جزئياته .

(٣) قوله (لنص الكتاب) المراد بالنص المتواتر دون القراءة الشاذة ،

فهو القدر المشترك بين الصريح والظاهر .

(٤) قوله (الا أن يدل دليل يوجب العلم) أي العلم بجواز العمل به ،

سواء أوجب العلم يكون متضمنة حكم الله في الواقع ، فيجوز الفتوى به

أيضاً أم لا ؟

(٥) قوله (يقترن بذلك الخبر) أي يكون مخالفاً ومقترناً به .

المصير اليه .

وانما قلنا ذلك لمانيينه فيما بعد من المنع من جواز تخصيص العموم بأخبار الاحاد ان شاء الله تعالى .

ومنها: أن يكون الخبر موافقاً للسنة المقطوع بها من جهة التواتر، فان ما يتضمنه الخبر الواحد اذا وافقه مقطوع على صحته أيضاً، وجواز العمل به (١) وان لم يكن ذلك دليلاً على صحة نفس الخبر ، لجواز أن يكون الخبر كذباً وان وافق السنة المقطوع بها .

ومنها: أن يكون موافقاً لما أجمعت الفرقة المحقة عليه، فانه متى كان كذلك دل أيضاً على صحة متضمنه ، ولا يمكننا أيضاً أن نجعل اجماعهم دليلاً على صحة نفس الخبر ، لانهم يجوز أن

(١) قوله (فان ما يتضمنه الخبر الواحد اذا وافقه مقطوع على صحته أيضاً وجواز العمل به الخ) كذا في النسخ والظاهر (جاز) بدل (وجواز) وعلى ما في النسخ اسم (ان) ما الموصولة، والخبر مقطوع، والضمير المستتر في وافقه الخبر الواحد والبارز المنصوب للتواتر أو للسنة باعتبار انه متواتر، و (اذا) اما مجرد عن معنى الشرط بمعنى حين ، أو متوسط بين أجزاء الجزاء ، أو يقدر مثل المقدم مؤخراً نحو قوله تعالى: «ادخلوا مصر ان شاء الله آمنين» (٢)

وجواز العمل به عطف على صحته .

يكونوا أجمعوا على ذلك عن دليل غير هذا الخبر، أو خبر غير هذا الخبر ولم ينقلوه استغناءً باجماعهم على العمل به، ولا يدل ذلك على صحة نفس هذا الخبر.

فهذه القرائن كلها تدل على صحة متضمن أخبار الاحاد، ولا يدل على صحتها أنفسها لما بينا من جواز أن تكون الاخبار مصنوعة وان وافقت هذه الادلة. فمتى تجرد الخبر عن واحد من هذه القرائن، كان خبر واحد محضاً.

ثم ينظر فيه فان كان ماتضمنه هذا الخبر هناك ما يدل على خلاف متضمنه من كتاب أو سنة، أو اجماع ووجب اطراحه والعمل بمادل الدليل عليه. وان كان ماتضمنه ليس هناك ما يدل على العمل بخلافه ولا يعرف فتوى الطائفة فيه نظر فان كان هناك خبر آخر يعارضه مما يجرى مجراه، ووجب ترجيح أحدهما على الآخر (١)، وسنبين من بعدما يرجح به الاخبار بعضها على بعض.

(١) قوله (وجب ترجيح أحدهما على الآخر الخ) انما يجب الترجيح اذا كانا في دين أو ميراث أو نحوهما، وأما العبادات المحضة، فروى فيها ثقة الاسلام أبو جعفر الكليني في أوائل الكافي، وفي باب اختلاف الحديث من كتاب العقل: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك^(٢). ومعنى الأخذ بشيء من باب التسليم، العمل به بدون افتاء به.

وان لم يكن هناك خبر آخر يخالفه، وجب العمل به لان ذلك اجماع منهم على نقله (١) فاذا أجمعوا على نقله وليس هناك دليل على العمل بخلافه، فينبغي أن يكون العمل به مقطوعاً عليه .

وكذلك ان وجد هناك فتاوى مختلفة من الطائفة، وليس القول المخالف له مستنداً الى خبر آخر، ولا الى دليل يوجب العلم ، وجب اطراح القول الاخر والعمل بالقول الموافق لهذا الخبر ، لان ذلك القول لا بد أن يكون عليه دليل، فاذا لم يكن هناك دليل يدل على صحته، ولسنا نقول بالاجتهاد (٢) والقياس يسند ذلك القول اليه، ولا هناك خبر آخر يضاف اليه ، وجب أن يكون ذلك القول مطروحاً، ووجب العمل بهذا الخبر، والاخذ بالقول الذي يوافقه .

وأما القرائن التي تدل على العمل بخلاف ما يتضمنه الخبر الواحد، فهو أن يكون هناك دليل مقطوع به (٣) من كتاب، أو سنة

(١) قوله (اجماع منهم على نقله) أي نقله للعمل به على وجه، وهذا اشارة الى الدليل الاول من الأدلة الثلاثة التي ذكرها على مختاره في العمل بخبر الواحد .

(٢) قوله (ولسنا نقول بالاجتهاد الخ) أي لا يجب علينا أن ننظر في أنه هل يمكن الاستدلال عليه بالاجتهاد والقياس أم لا؟ ثم نطرح ان لم يمكن لانا لانقول بالاجتهاد والقياس فوجودهما كعدمهما .

(٣) قوله (دليل مقطوع به) المراد القطع بجواز العمل به لا بالحكم

مقطوع بها ، أو اجماع من الفرقة المحقة على العمل بخلاف ما
تضمنه ، فان جميع ذلك يوجب ترك العمل به .
وانما قلنا ذلك لان هذه الادلة توجب العلم ، والخبر الواحد
لا يوجب العلم ، وانما يقتضى غالب الظن (١) والظن لا يقابل
العلم (٢) .

وأيضاً فقد روى (٣) عنهم عليهم السلام انهم قالوا: اذا جائكم
عنا حديثان فاعرضوهما على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه و

المستفاد منه، لا يقال : فخير الواحد أيضاً مقطوع به بهذا المعنى كما مر، لانا
نقول: لا قطع على عمل الطائفة بخبر الواحد في تخصيص الكتاب ونحوه،
وسيصرح المصنف بهذا السؤال والجواب في (فصل في ذكر تخصيص
العموم بالانخبار الاحاد) .

(١) قوله (وانما يقتضى غالب الظن) أي مع قطع النظر عن المعارض
أومع المعارض أيضاً .

(٢) قوله (لا يقابل العلم) يعني لاعبرة بما يقتضيه مع عدم المعارض أو
معه أيضاً اذا عارضه ما يقتضى العلم .

(٣) قوله (وأيضاً فقد روي الخ) التمسك بهذا الخبر يعني اما على
اعتقاده تواتره، أو على اجماع الامامية على طبقه ، ومن البعيد أن يكون مبنياً
على جواز التمسك في بعض مسائل الاصول ، وهي المسائل التي لا يعذب
المخطيء فيها وليس في اثباتها بالادلة الظنية دور بالادلة الظنية بعد اثبات
حجيتها ، أو في جميعها بعد التمسك بما يفيد العلم .

آله فان وافقهما فخذوا به ، ومالم يوافقهما فردوه الينا (١) ، فلاجل ذلك رددنا هذا الخبر ، ولايجب على هذا أن نقطع على بطلانه في نفسه لانه لايمتنع أن يكون الخبر في نفسه صحيحاً ، وله وجه من التأويل لا نقف عليه ، أوخرج على سبب خفي علينا الحال فيه أو تناول شخصاً بعينه ، أوخرج مخرج التقية وغير ذلك من الوجوه ، فلايمكننا أن نقطع على كذبه ، وانما يجب الامتناع من العمل به حسب ماقدمنا .

فأما الاخبار اذا تعارضت وتقابلت ، فانه يحتاج في العمل ببعضها الى الترجيح ، والترجيح يكون بأشياء (٢) :

(١) قوله (فردوه الينا) جعل الصلة (الى) دون (على) تنبيه على ماوصله المصنف بقوله (ولايجب الخ) .

(٢) قوله (والترجيح يكون بأشياء) الترجيح بين الاخبار عند الامامية ليس مناطه افادة زيادة الظن ، بل المناط الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام في باب الترجيح ، واستقرار اجماعهم عليه .

ويجب على المتدين أن يتتبع كتب وأحاديث أصحابنا كالكافي وغيره في ذلك ، وان يتتبع عمل الامامية فيه ليحصل له العلم به ، وفي الفصل التاسع من كتاب الفوائد المدنية رحم الله مصنفه جملة من الاحاديث في ذلك (٥) ، فاندفع ماأورده العامة وتبعه بعض الخاصة في باب الترجيح من الترجيحات بغير ماذكره المصنف هنا .

منها: أن يكون أحد الخبرين موافقاً للكتاب أو السنة المقطوع بها، والآخر مخالفاً لها، فانه يجب العمل بما وافقهما، وترك العمل بما خالفهما. وكذلك ان وافق (١) أحدهما اجماع الفرقة المحقة، والآخر يخالفه، وجب العمل بما يوافق اجماعهم، وترك العمل بما يخالفه .

فان لم يكن مع أحد الخبرين شيء من ذلك، وكانت فتيا الطائفة مختلفة، نظرفى حال رواتهما، فما كان راويه عدلاً (٢) وجب العمل به وترك العمل بما يروه العدل، وسنبن القول فى العدالة المراعاة فى هذا الباب .

فان كان رواتهما جميعاً عدلين ، نظرفى أكثرهما رواة ، و عمل به، وترك العمل بقليل الرواة، فان كان رواتهما متساويين فى

(١) قوله (منها أن يكون أحد الخبرين - الى قوله - وكذلك ان وافق) اشارة الى أن موافقة الكتاب وموافقة السنة المقطوع بها وموافقة الاجماع لا ينفك بعضها عن بعض ، ولا يقع فيها تعارض .

(٢) قوله (فما كان راويه عدلاً) قد مرّ أن مستند الترجيح فى هذا وأمثاله الروايات والاجماع، فان الترجيح بافادة زيادة الظن فيه خدشة كما ظهر من دفع المصنف كلام القائلين بوجوب العمل بخبر الواحد عقلاً وغير ذلك، والفرق بين أن يكون وجوب العمل بخبر الواحد ثابتاً وبين أن لا يكون ثابتاً وتجويز الترجيح بالظن فى الصورة الاولى دون الثانية ممنوع .

العدد والعدالة ، عمل بأبعدهما (١) من قول العامة ، ويترك العمل بما يوافقهم .

(١) قوله (عمل بأبعدهما الخ) قال المحقق : والظاهر ان احتجابه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام وهو اثبات لمسألة علمية بخبر واحد ، ولا يخفى عليك مافيه ، مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابدع لا يحتمل الا الفتوى ، والموافق للعامة يحتمل التقيسة فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل .

قلنا لانسلم انه لا يحتمل الا الفتوى ، لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك تجوز الفتوى بما يحتمل التأويل ، مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لانعلمها .

فان قال: ذلك يسد باب العمل بالحديث .

قلنا: انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض ، وحصول مانع يمنع من العمل لامطلقاً ، فلم يلزم سد باب العمل (انتهى) (٢) .

ولا يخفى مما مر فيه على ان المحقق يجوز الاستدلال في الترجيح بافادة زيادة الظن ، كما صرح به في صورة كون أحد الراويين أعلم وأضبط من الآخر بعد نقل دعوى الاجماع عن الشيخ على الترجيح حيث قال: ويمكن أن يحتج لذلك بأن رواية العالم والاعلم أبعد من احتمال الخطأ ، وأنسب بنقل الحديث على وجهه ، فكانت أولى (انتهى) (٣) .

ولاشك ان احتمال التقيسة فيما نحن فيه أقرب من احتمال التأويل ، وان

(٢) المعارج، الباب السابع، الفصل الخامس، المسألة التاسعة .

(٣) المصدر السابق، المسألة الثانية .

وان كان الخبران يوافقان العامة، أو يخالفانها جميعاً نظراً في حالهما فان كان متى عمل بأحد الخبرين، أمكن العمل بالخبر الاخر على وجه من الوجوه، وضرب من التأويل، واذا عمل بالخبر الاخر لا يمكن العمل بهذا الخبر، وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الاخر، لان الخبرين جميعاً منقولان مجمع على نقلهما (١)، وليس هناك قرينة تدل على صحة أحدهما، ولا ما يرجح أحدهما به على الاخر، فينبغي أن يعمل بهما اذا أمكن، ولا يعمل بالخبر الذي اذا عمل وجب اطراح العمل بالخبر الاخر، وان لم يمكن العمل بهما جميعاً لتضادهما وتنافيهما، وأمكن (٢) حمل كل واحد منهما على ما يوافق الخبر الاخر على وجهه، كان الانسان مخيراً (٣) في العمل بأيهما شاء.

حمل كلامه هنا على التأييد بعد الدليل، فلا يمكن في صورة عمل أكثر الطائفة باحدى الروايتين فانه اكتفى فيها بأن الكثرة امارة الرجحان، والعمل بالراجح واجب تدبر.

(١) قوله (مجمع على نقلهما) قد مر معناه فتذكر.

(٢) قوله (وأمكن الخ) الاولى أو أمكن.

(٣) قوله (كان الانسان مخيراً الخ) هذا مبني على ان تعارض الخبرين

لا يوجب تساقطهما والرجوع الى ما يقتضيه العقل، وانما اطلق هذا اعتماداً

على ماسيجي، من الترجيح من بعض الوجوه.

وأما العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر، فهو أن يكون الراوي معتقداً للحق، مستبصراً ثقة في دينه، متحرراً من الكذب غير متهم فيما يرويه. فأما إذا كان مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب، وروى مع ذلك عن الأئمة عليهم السلام نظر فيما يرويه، فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه، وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافق، وجب العمل به. وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه، ولا يعرف لهم قول فيه، وجب أيضاً العمل به، لما روى عن الصادق (ع) انه قال: اذا انزلت بكم حادثة لاتجدون حكمها فيما روى عنا (١) فانظروا الى ما روه عن علي عليه السلام فاعملوا به.

والذي يفهم من أوائل الكافي، وفي كتاب العقل منه، في باب اختلاف الحديث، ان عمل الطائفة بالتخيير في العبادات المحضة وبالترجيح في التنازع في دين أو ميراث أو نحوهما على ترتيب فصل في مقبولة عمر بن حنظلة (٢) الى ان ينتهي الى التوقف (٣).

(١) قوله (فيما روي عنا الخ) أي برواية الثقات، وضمير روه، راجع الى العامة، وهذا مبني على ان أكثر الرواة عن علي عليه السلام عامة، وأكثر الرواة

(٢) عمر بن حنظلة العملي، البكري، الكوفي. عده الشيخ الطوسي في رجاله من أصحاب الامام الصادق عليه السلام.

(٣) انظر الكافي ١: ٦٧ حديث ١٠. [من هنا سقط من السنخة المطبوعة].

ولاجل ماقلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغيث
ابن كلوب (١)، ونوح بن دراج (٢)، والسكوني (٣)، وغيرهم من
العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم
خلافه (٤).

وأما اذا كان الراوى من فرق الشيعة مثل الفطحية، والواقفة،
والناوسية وغيرهم، نظر فيما يرويه، فان كان هناك قرينة تعضده
أو خبر آخر من جهة الموثوقين بهم، وجب العمل به. وان كان
هناك خبر آخر يخالفه من طريق الموثوقين، وجب اطراح مااختصوا

عن باقي الائمة ثقات، فاعطي الاكثر حكم الكل، وينبغي ان يخصّ مارووه
عن علي عليه السلام بما تحقق فيه الشروط السابقة في العمل بخبر الواحد على ما
اختاره المصنف .

(٢) قوله (ونوح بن دراج) في الخلاصة : نوح بن دراج كان من
الشيعة (٥).

(٤) قوله (ولم يكن عندهم خلافه) عطف تفسير لقوله (لم ينكروه) .

(١) غياث بن كلوب بن فيهس البجلي، له كتاب عن اسحاق بن عمار. قاله الشيخ
الطوسي في الفهرست .

(٣) اسماعيل بن أبي زياد السكوني، نسبة الى السكون حي من اليمن، ويعرف
أيضاً بالشعيري. واسم أبي زياد مسلم.

(٥) قال العلامة في الخلاصة « ١٧٥ » : نوح بن دراج كان من الشيعة، وكان
قاضي الكوفة، واعتذر عن ذلك بأنه سأل أخاه لم لا تأتي المسجد؟ فقال : ليس لي
أزار .

بروايته، والعمل بما رواه الثقة. وان كان مارووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب أيضاً العمل به، اذا كان متحرجاً في روايته موثقاً في امانته، وان كان مخطئاً في أصل الاعتقاد فلاجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية، مثل عبدالله بن بكير وغيره، وأخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران، وعلى بن أبي حمزة (١)، وعثمان بن عيسى (٢)، ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون (٣) وغيرهم، فيما لم يكن عندهم فيه خلافة.

وأما ما ترويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء، فما يختص الغلاة بروايته، فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة و حال غلو، عمل بما رواه في حال الاستقامة، وترك مارووه في حال تخليطهم، ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه أبو الخطاب محمد

(١) على بن أبي حمزة، واسم أبي حمزة سالم البطائني، أبو الحسن، مولى الانصار كوفي، وكان قائد أبي بصير يحيى بن القاسم، وهو أحد عمد الواقفة.
(٢) أبو عمرو، عثمان بن عيسى الرواسي، العامري، الكلبي. كان شيخ الواقفة ووجهما، وأحد الوكلاء المستبدين بمال الامام موسى بن جعفر عليه السلام وروى عن أبي الحسن عليه السلام.

(٣) منهم: على بن الحسن بن محمد الطائي الجرمي، المعروف بالطاطري. وانما سمي بذلك لبيعته ثياباً يقال لها: الطاطرية. يكنى أبا الحسن. كان فقيهاً، ثقة في حديثه، وكان من وجوه الواقفة وشيوخهم، وهو استاذ الحسن بن محمد بن سماعة الصيرفي الحضرمي قاله النجاشي في رجاله.

ابن أبي زينب في حال استقامته وتركوا مارواه في حال تخليطه. وكذلك القول في أحمد بن هلال العبرتائي، وابن أبي عذافر وغير هؤلاء.

فأما ما يرويه في حال تخليطهم، فلا يجوز العمل به على كل حال وكذلك القول فيما ترويه المتهمون والمضعفون، وان كان هناك ما يعضد روايتهم ويدل على صحتها وجب العمل به، وان لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحة وجب التوقف في اخبارهم، فلاجل ذلك توقف المشايخ عن أخبار كثيرة هذه صورتها، ولم يرووها واستثنوها في فهارسهم من جملة ما يروونه من التصنيفات.

فأما من كان مخطئاً في بعض الافعال أو فاسقاً بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته، متحرزاً فيها، فان ذلك لا يوجب رد خبره، ويجوز العمل به، لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه، وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته، وليس بمانع من قبول خبره، ولاجل ذلك قبلت (١) الطائفة أخبار جماعة هذه صفتهم.

(١) قوله (ولاجل ذلك قبلت الخ) قال المحقق: ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها، ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها بأخبار خاصة ولم نجز التعدي في العمل الى غيرها، ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسوق مستبعد، اذ الذي يظهر فسوقه لا يوثق بما يظهر من تحرجه عن

فأما ترجيح الخبرين على الآخر من حيث ان أحدهما يقتضى الحظر والآخر الاباحة والاخذ بما يقتضى الحظر أولى أو الاباحة ، فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب اليه فى الوقف ، لان الحظر والاباحة جميعاً عندنا مستفادان بالشرع ، فلا ترجيح بذلك ، وينبغى لنا التوقف (١) فيهما جميعاً ، أو يكون الانسان فيهما مخيراً فى العمل بأيهما شاء .

وإذا كان أحد الراويين يروى الخبر بلفظه ، والآخر بمعناه ، ينظر فى حال الذى يرويه بالمعنى ، فان كان ضابطاً عارفاً بذلك ، فلا ترجيح لاحدهما على الآخر ، لانه قد ابيح (٢) له الرواية بالمعنى واللفظ معاً فأيهما كان أسهل عليه رواه ، وان كان الذى يروى الخبر بالمعنى لا يكون ضابطاً للمعنى أو يجوز أن يكون غالطاً فيه ، ينبغى

الكذب .

(١) قوله (وينبغى لنا التوقف الخ) التوقف مبني على ان التعارض يوجب اسقاط الخبرين والرجوع الى ما يقتضيه العقل ، والتخيير مبني على ان التعارض انما يقتضى اسقاط تعين العمل بأحدهما لاسقاط جواز العمل . وقد مرّ ان مختار المصنف التخيير ، وهذا يؤيد عدم الترجيح بافادة زيادة الظن ، والا فالاباحة عدمي وهو موافق للاصل .

(٢) قوله (لانه قد ابيح الخ) هذا أيضاً يؤيد عدم جواز الاستدلال على الترجيح بافادة زيادة الظن تدبر .

أن يؤخذ بخبر من رواه باللفظ .
 وإذا كان أحد الراويين أعلم (١) ، وأفقه ، وأضبط من الآخر ،
 فينبغي أن يقدم خبره على خبر الآخر ، ويرجح عليه . ولاجل ذلك
 قدمت الطائفة ما يرويه زرارة ، ومحمد بن مسلم (٢) ، وبريد (٣) ،
 وأبو بصير (٤) والفضيل بن يسار (٥) ونظراؤهم من الحفاظ الضابطين
 على رواية من ليس له تلك الحال .
 ومتى كان أحد الراويين متيقظاً في روايته ، والآخر ممن يلحقه
 غفله ونسيان في بعض الاوقات ، فينبغي أن يرجح خبر الضابط

(١) قوله (وإذا كان أحد الراويين أعلم الخ) والظاهر انه اذا كان كل من
 الراويين نقل بالمعنى ، فينبغي حمل قوله (واضبط) على ما يرجع الى ضبط
 المعنى . وقوله (ومتى كان) في صورة النقل باللفظ .

(٢) محمد بن مسلم بن رباح أبو جعفر الاوقص الطحان، مولى ثقيف الاعور، وجه
 أصحابنا بالكوفة، فقيه، ورع، صحب أبا جعفر وأبا عبد الله عليهما السلام وروى عنهما ،
 وكان من أوثق الناس مات سنة (١٥٠هـ) قاله النجاشي .

(٣) قال النجاشي في رجاله: بريد بن معاوية، أبو القاسم العجلي. روى عن أبي
 عبد الله وأبي جعفر عليهما السلام ومات في حياة أبي عبد الله عليه السلام. وجه من وجوه
 أصحابنا، وفقه أيضاً، له محل عند الاثمة. مات سنة (١٥٠هـ) .

(٤) أبو بصير، يحيى بن القاسم الاسدي، ثقة وجيه، روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله
 عليهما السلام. وقيل يحيى بن أبي القاسم، واسم أبي القاسم اسحاق. وروى عن أبي الحسن
 موسى عليه السلام. مات سنة (١٥٠هـ) قاله النجاشي .

(٥) الفضيل بن يسار الهندي، أبو القاسم وقيل: أبو مسور. ثقة ، روى عن أبي جعفر
 وأبي عبد الله عليهما السلام ومات في أيامه .

المتيقظ على خبر صاحبه ، لانه لا يؤمن أن يكون قدسها أودخل عليه شبهة أو غلط في روايته، وان كان عدلاً لم يتعمد ذلك، وذلك لا ينافي العدالة على حال .

واذا كان أحد الراويين يروى سماعاً وقراءة، والآخر يرويه اجازة، فينبغي أن يقدم رواية السامع على رواية المستجيز، اللهم الا أن يروى المستجيز باجازته أصلاً معروفاً ، أو مصنفاً مشهوراً ، فيسقط حينئذ التراجيح .

واذا كان أحد الراويين يذكر جميع ما يرويه، ويقول انه سمعه وهو ذاكر لسماعه، والآخر يرويه من كتابه ، نظر في حال الراوى من كتابه، فان ذكر ان جميع ما في كتابه سماعه، فلا تراجيح لرواية غيره على روايته، لانه ذكر على الجملة انه سمع جميع ما في دفتره وان لم يذكر تفاصيله، وان لم يذكر انه سمع جميع ما في دفتره وان وجد به خطه، أو وجد سماعه عليه في حواشيه بغير خطه، فلا يجوز له أولاً أن يرويه ويرجح خبر غيره عليه .

واذا كان أحد الراويين معروفاً والآخر مجهولاً ، قدم خبر المعروف على خبر المجهول، لانه لا يؤمن أن يكون المجهول على صفة لا يجوز معها قبول خبره (١) .

(١) قوله (قبول خبره) امامطلقاً أوفي صورة معارضة خبر المعروف إياه

واذا كان أحد الراويين مصرحاً والآخر مدلساً، فليس ذلك مما يرجح به خبره، لان التدليس (١) هو أن يذكره باسم أو صفة غريبة أو ينسبه الى قبيلة أو صناعة وهو بغير ذلك معروف، فكل ذلك لا يوجب ترك خبره .

واذا كان أحد الراويين مسنداً والآخر مرسلًا، نظر في حال المرسل، فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به، فلا ترجح لخبر غيره على خبره، ولاجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير (٢) وصفوان بن يحيى (٣)، وأحمد بن محمد

(١) قوله (لان التدليس الخ) كما يعتبر عن الكاظم عليه السلام بالفقيه، أو العالم أو الرجل لاجل التقيسة . واما (التدليس) بايهام خلاف الواقع عمدًا بدون مصلحة شرعية، موجب لرد الرواية .

(٢) قال النجاشي في رجاله: محمد بن أبي عمير زياد بن عيسى أبو أحمد الأزدي من موالى المهلب بن أبي صفرة، وقيل : مولى بني أمية، والاول أصح. بغدادى الاصل والمقام لقي أبا الحسن موسى عليه السلام وسمع منه أحاديث وروى عن الرضا عليه السلام جليل القدر، عظيم المنزلة فينا وعند مخالفتنا. حبس في أيام الرشيد فقيل ليلى القضاء وقيل بل ليدل على مواضع الشيعة وأصحاب موسى بن جعفر عليه السلام. وروى انه حبسه المأمون حتى ولاء قضاء بعض البلاد .

(٣) صفوان بن يحيى، أبو محمد البجلي. يباع السابري، كوفى، ثقة ثقة، عين روى عن الرضا عليه السلام وكانت له عنده منزلة شريفة، وقد تولى للرضا وأبي جعفر عليهما السلام، وكانت له منزلة من الزهد والعبادة. مات سنة (٥٢١٠هـ) .

ابن أبي نصر (١) وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون الا ممن يوثق به ، وبين ما اسنده غيرهم ، ولذلك عملوا بمرسلهم ، اذا انفرد عن رواية غيرهم .

فاما اذا لم يكن كذلك ، ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة ، فانه يقدم خبر غيره عليه . واذا انفرد وجب التوقف في خبره الى أن يدل دليل على وجوب العمل به .

فاما اذا انفردت المراسيل ، فيجوز العمل بها على الشرط الذى ذكرناه . ودليلنا على ذلك الادلة التى قدمناها على جواز العمل بأخبار الاحاد ، فان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل ، فما يطعن فى واحد منهما يطعن فى الاخر ، وما أجاز أحدهما اجاز الاخر ، فلا فرق بينهما على حال .

واذا كان احدى الروايتين أزيد من الرواية الاخرى ، كان العمل بالرواية الزائدة أولى ، لان تلك الزيادة (٢) فى حكم خبر آخر

(٢) قوله (لان تلك الزيادة الخ) قال المحقق : ولقائل أن يقول: أتعني بذلك انه يعمل بالزيادة كما يعمل بالاصل؟ أم تعني مع التعارض يكون أرجح ان أردت الاول فمسلّم ، وان أردت الثاني فممنوع (انتهى) (٣) .

(١) أحمد بن محمد بن عمرو بن أبي نصر زيد مولى السكون ، أبو جعفر المعروف باليزنطى ، كوفى ، لقي الرضا وأبا جعفر عليهما السلام ، وكان عظيم المنزلة عندهما . مات سنة (٥٢٢١هـ) .

(٣) المعارج: الباب السابع ، الفصل الخامس ، المسألة السادسة .

ينضاف الى المزيد عليه .

فاذا كان مع إحدى الروايتين عمل الطائفة بأجمعها، فذلك خارج عن الترجيح (١) بل هو دليل قاطع على صحته وابطال الآخر . فان كان مع أحد الخبرين عمل أكثر الطائفة، ينبغي أن يرجح على الخبر الذي عمل به قليل منهم .

وإذا كان احد المرسلين متناولا للحظر والآخر متناولا للإباحة فعلى مذهبنا الذي اخترناه في الوقف يقتضى التوقف فيهما ، لان الحكمين جميعاً مستفادان شرعاً، وليس احدهما بالعمل اولى من الآخر، وان قلنا انه لم يكن هناك ما يترجح به احدهما على الآخر (٢) كنا مخيرين كان ذلك أيضاً جائزاً (٣) كما قلناه في الخبرين المسندين سواء، وهذه جملة كافية في هذا الباب .

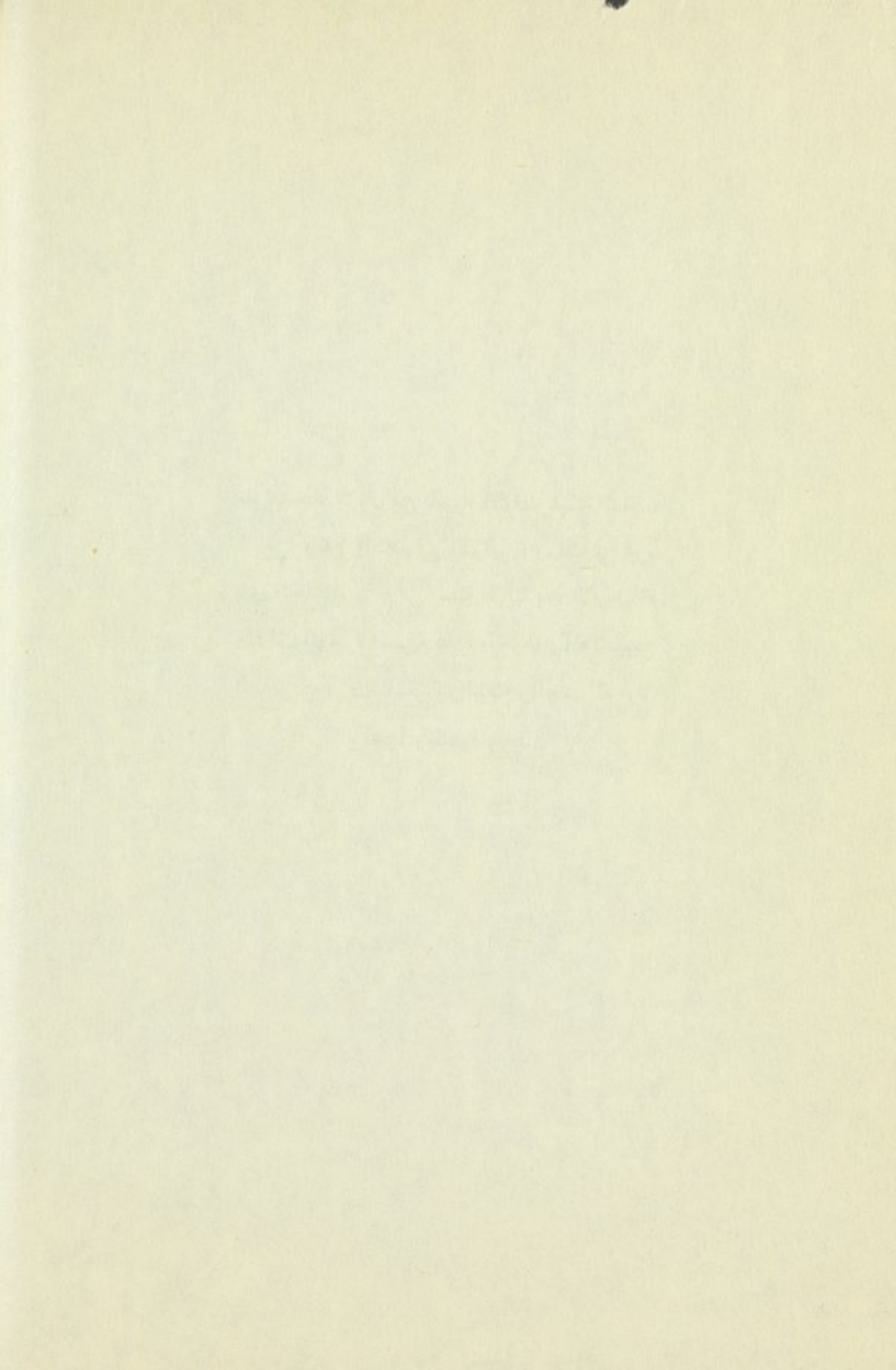
ومنه ساقط بناءً على ان الغفلة في اسقاط البعض أكثر من الغفلة في الزيادة، وهو مجتوز لامثال هذا الترجيح كما مر .

(١) قوله (خارج عن الترجيح) أي عن الترجيح الذي نحن فيه، فانه قد مر انه أيضاً ترجيح، وتكراره لتمهيد قوله (فان كان مع أحد الخبرين عمل أكثر الطائفة) .

(٢) قوله (ما يترجح به أحدهما على الآخر) أي ترجيحاً قطعياً لما مر .

(٣) قوله (كان ذلك أيضاً جائزاً) بل هو مختار المصنف كما مر .

تم المجلد الاول من الجزء الاول ويليه المجلد
الثاني أوله (الكلام في الاوامر) وذلك في غرة
ذي القعدة الحرام من السنة الثالثة بعد الاربعمائة
والالف للهجرة النبوية على مهاجرها وآله الطيبين
الطاهرين آلاف التحية والسلام والحمد لله أولاً
وآخرأ وظاهراً وباطناً



المحتوى

	المقدمة
	مقدمة المؤلف
١	
١٨	فصل في ماهية اصول الفقه وانقسامها وكيفية أبوابها
٤٥	فصل في بيان حقيقة العلم واقسامه ومعنى الدلالة وما يتصرف منها
١٢٣	فصل في ذكر أقسام أفعال المكلف
	فصل في حقيقة الكلام وبيان أقسامه وجملته من أحكامه وترتيب
١٣٨	الاسماء
	فصل في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله تعالى وصفات النبي ﷺ
١٧٤	وصفات الائمة ﷺ حتى يصح معرفة مرادهم
٢٠١	فصل في ذكر الوجه الذي يجب أن يحمل عليه مراد الله بخطابه
	« الكلام في الاخبار »
٢٣٠	فصل في حقيقة الخبر وما به يصير خبراً وبيان أقسامه
	فصل في ان الاخبار قد يحصل عندها العلم وكيفية حصوله وأقسام
٢٣٩	ذلك .

- ٢٤٣ في كيفية حصول العلم
- ٢٧٦ فصل في ان الاخبار المروية ماهو كذب والطريق الذي يعلم به
- ٢٨٦ فصل في ذكر الخبر الواحد وجملة من القول في أحكامه
- ٣٠٧ ردّ أدلة من أوجب العمل بخبر الواحد
- ٣٣٦ مذهب المصنف في الخبر الواحد
- فصل في ذكر القرائن التي تدل على صحة أخبار الاحاد أو على بطلانها وما يرجح به الاخبار بعضها على بعض وحكم المراسيل
- ٣٦٧ (التعادل والتراجيح)



