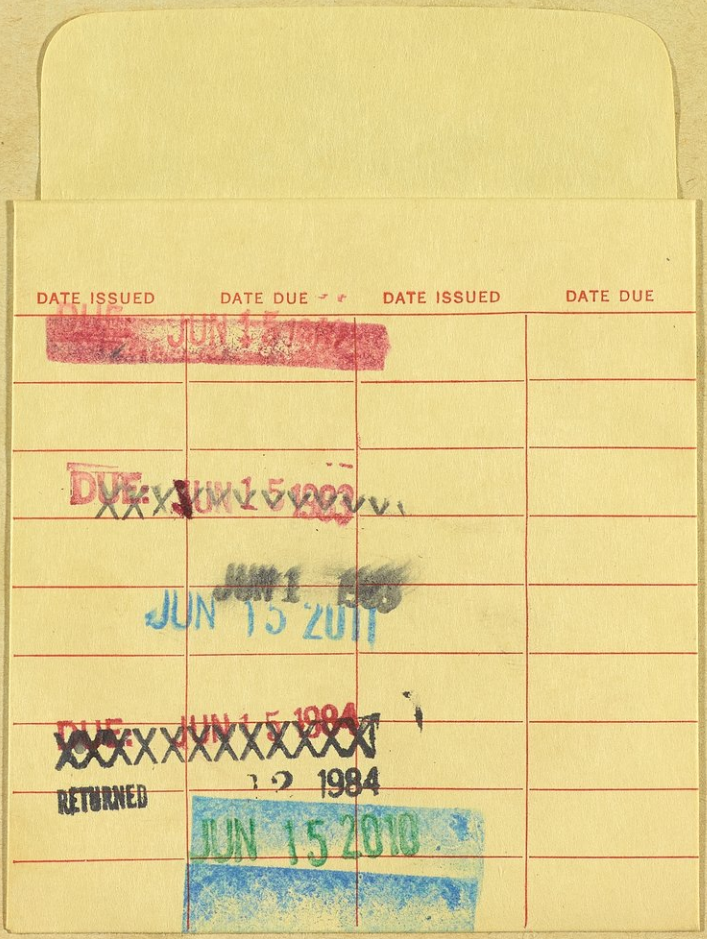
شرح معالم الدين

حجة الإسلام الشيخ مصطفى الأعمدي



مكتبة المصطفوي

2264
.1118
.744
1957




a32101 005995244b

al-Iʿtimādī, Muṣṭafá

چاپ اُفسُت

Sharḥ Maʿālim al-dīn

بسمه تعالی

اعلموا اخوانی الصالحین،
ان هذه النسخة والطبعة بمرحلة
من الکمال بالنسبة الی النسخ
السابقة لانی بذلت جهدی وطاقتی فی
رفع نواقصها من حیث المطلب والایضاح والکتابة
وهی بعد ذلک فی غایة النقصان کیف لا
وانا المعلق «الشارح» الغواص فی بحر
العصیان عین النقصان ونفس السهو والنسیان
فالغمض والاصلاح والدعاء مرجو من
الاخوان لعل الله جل شأنه یوفقنا
الی الرضوان ویجمعنا مع اولیائه
فی الجنان ویحفظنا عن السخط والنیران
آمین آمین

بخط اقل الحاج
عبد الرحیم

قد طبع بنفقة الحاج المیرزا حسین المصطفوی ایده الله وعفی عنه وعن والدیه فی سنة ۱۳۷۷

(وحقوق الطبع محفوظة لمکتبة المصطفوی)

2264
.1118
.744
.1957

شرح معالم الدين في الأصول للأستاذ حجة الإسلام الشيخ مصطفى الأعتمادي التبريزي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي عرّفنا نفسه وهدانا بشهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأن علياً وأبناءه الأحد عشر أولياءه والصلوة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين محمد وآله أجمعين الطيبين الطاهرين المعصومين

أما بعد فمن أعظم ما أنعمني الله به وفقني لتأسيس شرح وجيز لمعالم الدين في الأصول وليعلم الإخوان أنه لما لم يكن المقصود أن يجعل ذلك وسيلة لبيان ما قال به الأعلام أو يمكن أن يقال في المطالب الأصولية كما هو دأب أغلب الشارحين والمحشين للكتب فقد اقتصرت على قدر الحاجة لأيضاح مطالب هذا الكتاب لضآلة كامل الرحمة وجزيل الثواب واسئل الله أن يتقبله ويجعله ذخيرة لمعادي وهو يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم ثم المعروف في تعريف علم الأصول أنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية ولما كان نظر صاحب المعالم ره الى ذي المقدمة وهو الفقه افتتح عنوان البحث بتعريف الفقه ولم يتعرض بتعريف المقدمة وهي الأصول فقال ره **فصل** الفقه في اللغة مطلق الفهم

وفي الاصطلاح الفقهاء هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
فالعلم يشمل جميع العلوم فخرج بالتقييد اى تقييد العلم بالاحكام حيث قال هو العلم
بالاحكام علوم ثلثة الاول العلم بالذوات وهى الامور القائمة بانفسها كزيد وحجر مثلا
والثانى العلم بالصفات وهى الامور القائمة بالغير ككرمه اى زيد وشجاعته والثالث
العلم بالافعال الصادرة عن الفاعل ككتابته اى زيد، فهذه العلوم الثلثة لا تسمى
فقها وخرج بالتقييد بالشرعية احكام غيرها «شرعية» وهو كالعقلية المحضة اى الصرفة
وهى الاحكام التى لا يحكم بها الا العقل فقط كقولنا اجتماع النقيضين محال واما قبح الظلم
مثلا فهو داخل فى الشرعية لان الشرع والعقل حاكمان به وكالاحكام اللغوية الراجعة الى
اللفظ كاحكام النحو والتصريف والمعانى والبيان ووضع الالفاظ فان شيئا من العلوم
المذكورة لا تسمى فقها وخرج بقيد الفرعية الاحكام الاصولية اعم من اصول الدين و
اصول الفقه الاول كوجوب معرفة واجب الوجود تعالى شأنه ووحدانيته الى غير ذلك
من الاعتقادات والثانى كمباحث علم الاصول من حجية خبر الواحد وغير ذلك وخرج
بقولنا عن ادلتها «احكام» العلم الذى لا يحتاج الى الدليل وهو علم الله سبحانه وعلم
الملائكة وعلم الانبياء فعلمهم بالاحكام الشرعية لا يسمى فقها وخرج بالتفصيلية علم
المقلد «المسائل» الاحكام الفقهية كمسائل الصلوة والصوم والتجارة وغير ذلك
فانه «علم المقلد» ماخوذ وحاصل من دليل واحد اجمالى مطرد وشايع فى جميع
المسائل وبيان ذلك الدليل الواحد لانه اذا علم بالصغرى وهى ان هذا الحكم المعين
كوجوب تكبيرة الاحرام مثلا قد افتى به المفتى الفلانى وعلم بالكبرى وهى ان كلما
افتى به المفتى فهو حكم الله تعالى فى حقه «مقلد» يعلم بالضرورة على النتيجة وهى ان
ذلك الحكم المعين كوجوب التكبير مثلا هو حكم الله سبحانه فى حقه وهكذا يفعل
اى بهذا الدليل الواحد وهو القياس المنطقى يستدل فى كل حكم يرد عليه «مقلد»
فلا تسمى علم المقلد ايضا فقها وقد اورد على هذا الحد المذكور للفقه ايرادان الاول

انه اما ان يكون المراد من لفظ الاحكام بعض الاحكام الشرعية او كلها فعلى الاول اما
ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد اى لا يكون التعريف مانعا عن الاغيار لدخول
علم المقلد على التعريف اذا عرف بعض الاحكام الشرعية كذلك اى بالدليل التفصيلى
ووجه دخوله فى التعريف لانا لا نريد به ✻ مقلد ✻ العامى المحض بل المراد من المقلد من
لم يبلغ مرتبة الاجتهاد وهو قد يكون عاميا محضا وقد يكون عالما متمكنا اى قادرا من
تحصيل ذلك اى بعض الاحكام عن الدليل التفصيلى لعلو رتبته فى العلم فيدخل فى
تعريف الفقه مع انه ليس بفقيه فى الاصطلاح وان كان المراد بها الكل اى كل الاحكام
لم ينعكس اى لا يكون تعريف الفقه جامعا للافراد لخروج اكثر الفقهاء المسلم فقاهتهم
عنه ✻ تعريف ✻ ان لم يكن الخارج عن التعريف كلهم ووجه خروجهم لانهم لا يعلمون
جميع الاحكام بل انما يعلمون بعضها واكثرها قوله ثم اشارة الى الايراد الثانى وحاصله
ان يقال ان الفقه اكثره يستفاد من باب الظن واما باب العلم فهو مستند فى اغلب
احكام الفقه لابتنائه ✻ فقه ✻ غالبا على ما هو ظنى الدلالة وقطعى الصدور كالقرآن
فانا نقطع بانه صدر عن الله ثم لكن لا نفهم معناه بالقطع بل بالظن او ظنى السند و
قطعى الدلالة كالاخبار لانا لا نقطع بان الخبر الفلانى مثلا صدر عن المعصوم ام لا
لكن نفهم معناه بالقطع وح فكان الحق فى التعريف ان يقال الفقه هو الظن بالاحكام
الخ فكيف يطلق عليه ✻ فقه ✻ العلم ويقال الفقه هو العلم الخ والجواب اما عن الا
يراد الاول وهو سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد بها ✻ احكام ✻ البعض قوله لكم لا يطرد
التعريف لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع بيان ذلك ان الفقهاء اختلفوا فى ان الاجتهاد
هل يقبل التجزى والانقسام بان يكون الشخص مجتهدا فى باب الطهارة مثلا ولا يكون
مجتهدا فى باب الصلوة ام لا يقبل بل لا بد اما ان يكون مجتهدا فى جميع المسائل او لا يكون
مجتهدا فى شئ منها اصلا ذهب الى كل فريق وعلى كلا القولين يكن الجواب ويحصل المنع
عن ايرادكم بدخول المقلد اما على القول بعدم تجزى الاجتهاد فظاهر انه لا يدخل

والسنة والاجماع ان بعض اوقاته الفقهاء انا آتى بكونها بان قوله تعالى اقيموا الصلوة ليس بموجب الصلوة دائما بل كونها بان العلم مستمر وكل مستمر حادث ويلزم من عدم علم عدم شئ عدم ذاك الشئ فى اصطلاح المتخصصين هو قولان فصاعدا يلزم من العدم العدم بقول آخر فالدليل عندهم يختص بالبراءة الاصلية وكل من عرفوا وكل فاتحة فريق قال بان المقلد انا

في التعريف اذ لا يتصور على هذا التقدير اي تقدير عدم التجزي انفكاك العلم ببعض الاحكام الشرعية كذلك اي عن ادلتها عن الاجتهاد في جميع المسائل فلا يحصل الاجتهاد للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ اي وان كان فاضلا واما على القول بالتجزي في الاجتهاد فالعلم المذكور وهو العلم ببعض الاحكام عن ادلتها التفصيلية داخل في الفقه ولا ضير فيه ✻ (دخول) ✻ لصدقه ✻ فقه ✻ عليه اي على العلم ببعض الاحكام حقيقة ولا شك في كون العالم بذلك اي ببعض الاحكام شخصا فقيها بالنسبة الى ذلك القدر المعلوم وان صدق عليه اي العالم بذلك البعض عنوان التقليد اي المقلد ايضا بالاضافة الى ما سواه ✻ معلوم ✻ من الاحكام المجهولة عنده ✻ وبالجملة بناء على امتناع التجزي لا يعقل مقلد متجزا اصلا حتى يدخل في التعريف وبناء على امكانه يعقل ويدخل ولا ضير فيه ثم نختار ثانيا ان المراد بها ✻ احكام ✻ الكل كما هو الظاهر من اللفظ لكونها ✻ احكام ✻ جمعا محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس تعريف الفقه حد لخروج اكثر الفقها عنه قلنا الخروج ممنوع اذ ليس المراد بالعلم بالاحكام حضور الاحكام عنده بل المراد بالعلم بالجميع ان يكون للشخص المقدرة والتهيؤ له ✻ جميع ✻ وهو ✻ تهيؤ ✻ ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه واستخراجه للمسائل الشرعية من المآخذ والشرائط هذا بيان لقوله ما يكفي والمراد من المأخذ الادلة التي تؤخذ وتستنبط منها الاحكام كالكتاب والسنة والاجماع والعقل والمراد من الشرايط شرايط الاجتهاد ويجيء تفصيل ذلك في باب الاجتهاد والتقليد انتهى فمن كان عنده ما ذكر يصدق انه عالم بكل الاحكام بان يرجع اليه ✻ ما يكفي ✻ فيحكم واطلاق لفظ العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه يقال في العرف فلان يعلم النحو ونحوي وصرفي مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل بل المراد انه له قوة حصلت من كثرة الممارسة والمباحثة في النحو ولو رجع علم كل مسئلة من مسائل النحو والصرف وح فعدم العلم بالحكم الشرعي في الحال الحاضر لا ينافيه ✻ تهيؤ ✻ واما الجواب

عن الايراد الثاني وهو سؤال الظن فيحمل العلم المذكور في تعريف الفقه على معناه
علم الاعم اعني ترجيح احد الطرفين كترجيح ان هذا الشخص زيد سواء كان هذا الترجيح
بحيث منع من احتمال النقيض اي لا يحتمل انه شخص اخر كما اذا علم جزما بانه زيد وان لم
يمنع من احتمال النقيض اي يحتمل انه ليس بزيد وح اي حين ارادة المعنى الاعم فيتناول
العلم الظن وهذا المعنى اي استعمال العلم بمعنى ترجيح احد طرفي الشئ بحيث يشمل الظن
شايع في الاستعمال لاسيما في باب الاحكام الشرعية فانه كثيرا ما يقال حصل العلم
بالحكم الفلاني ويراد به رجحان ذلك الحكم في النظر وما يقال في الجواب ايضا من ان
الظن الحاصل للمجتهد انما هو في طريق الحكم اعني الكتاب والسنة لا فيه حكم نفسه
بل الحكم في نفسه علمي لا ظني وظنية الطريق المستفاد منه الحكم لا ينافي علمية نفس الحكم
فضعفه ظاهر عندنا معاشر المخطئة بيان ذلك انه اختلفوا في ان جميع فتاوى المجتهد
مطابق للواقع عند الله ام لا بل قد يكون مطابقا وقد يكون مخالفا فذهب الى كل فريق
ويقال للفرقة الاولى مصوبة وللفرقة الثانية مخطئة فضعف الجواب المذكور ظاهر
عند المخطئة اذ لما كان الطريق ظنيا لا بد ان يكون الحكم ايضا ظنيا لاحتمال مخالفته للواقع
واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب الى الواقع كما سيأتي الكلام فيه
انشاء الله تعالى في بحث الاجتهاد فله اي للجواب المذكور وجه للصحة فكانه جواب
لهم مصوبة وتبعهم مصوبة فيه جواب العلامة وهو من لا يوافقهم على هذا
الاصل اي في مسئلة التصويب فان العلامة من المخطئة لا من المصوبة فانما تبعهم
في ذكر هذا الجواب غفلة عن حقيقة الحال اي غفلة عن ان هذا الجواب يستلزم التصويب

اصل ينبغي لمحال المصنفين ان يشيروا في اوائل الكتب برتبة العلم الذي
يبحث عنه ليسهل اقطالب في رتبته بان يقال مثلا في اول كتب النحو انه متأخر عن
علم الصرف ورتبته فلذا اراد المصنف ان يشير برتبة علم الفقه وقال من باب المقدمة
اعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اخر في جهة من الجهات على سبيل منع الخلو

الطرفين الواقع للبالغة علمية ثم الحكم الظاهري فافهم منه

فائدة

اصولي يقولون يذكرون في اوائل كتبهم موضوع علم ثم يخوضون في مسائل العلم فاقول موضوع الكتاب هي نفس العلم الذي هو عبارة عن تدوين العلم وجمع موضوعاته وفائدته ثم ان مقدمة العلم هي في مقدمة الكتاب بحيث ان مقدمة الكتاب ومقدمة العلم متغايرتان ويجوز ان تكون مقدمة الكتاب بعض مقدمة العلم

اما لتقدم موضوعه كعلم الكلام فان موضوعه وهو المبدأ تم شأنه مقدم عن جميع الموجودات فعلم الكلام مقدم عن جميع العلوم من جهة الموضوع او لتقدم غايته كعلم الفقه فان غايته وهي الامتثال بتكاليفه تعالى الموجب للوصول الى درجات الاخرة اشرف الغايات واقدمها فعلم الفقه مقدم عن غيره من جهة الغاية او لاشتماله على مبادى ومقدمات العلوم المتاخرة كعلم الصرف مثلا فانه متقدمة عن جميع العلوم من جهة انه مقدمة على غيره او لغير ذلك الجهات الثلاث من الامور التي ليس هذا الاصل والعلم موضع ذكرها وهذا كعلم النجوم مثلا فانه مقدم على غيره من جهة زمان التاسيس بمعنى انه كان متعارفا بين الناس في زمان لم يكن في ذلك الزمان من علم الاصول مثلا اسم ولا اثر ثم قال بعد ذكر هذه المقدمة ومرتبة هذا العلم اى الفقه متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث اى من جهة ان اغلب العلوم مقدمة له لافتقاره الى اغلب سائر العلوم واستغنائها « علوم » عنه اى علم الفقه اما تاخره « فقه » عن علم الكلام فلانه « شان » يبحث في هذا العلم اى الفقه عن كيفية التكليف الشرعي بان يقال الفعل الفلاني واجب ام لا وذلك اى البحث عن كيفية التكليف مسبوق عن معرفة نفس التكليف كمعرفة حقيقة الوجوب والحرمة مثلا ومعرفة المكلف بالكسر كمعرفة الباري تعالى والمعرفتان المذكورتان انما تحصلان في علم الكلام فهو سابق عن الفقه واما تاخره عن علم اصول الفقه فظاهر لان هذا العلم اى الفقه ليس ضروريا بل هو كسبي ومحتاج الى الاستدلال كالاستدلال بوجوب الاذان مثلا بدليل من الادلة وعلم اصول الفقه متضمن لبيان وتعليم كيفية الاستدلال بان يقال في الاصول مثلا اذا تعارض دليل بدليل اخر في المسئلة فوظيفة المستدل كذا وكذا ومن هذا الوجه المذكور لتقدم علم الاصول يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متضمنا ومتكفلا ببيان صحة الطرق اى طرق الاستدلال وفسادها فبعلم المنطق يعلم صحة استدلال الفقيه بحرمة الخمر مثلا بقوله حرمة الخمر

مما دل عليه الخبر وكل ما دل عليه الخبر فهو حق فحرمة الخمر حق وبه يعلم فساد استدلاله
بحرمة النبيذ مثلا بقوله النبيذ مسكر وكل مسكر كالخمر في الحرمة فالنبيذ كالخمر في الحرمة
لان البرهان الاول صغراه وكبراه مسلمتان واما البرهان الثاني فكبراه مردودة لعدم
حجية القياس واما تاخره عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان من جملة مبادي ومقدمات
هذا العلم الكتاب والسنة الصادرة عن المعصومين عليهم السلام واحتياج العلم بهما
اي بمطالب القران والاخبار الى هذه العلوم الثلاثة ظاهر اذ لا بد من العلم بمعاني
الالفاظ واشتقاقها واعتلالها واعرابها وغير ذلك فهذه العلوم الستة هي العلوم التي
يجب على المتعلم والفقيه تقدم معرفتها عليه * فقه * ولبيان مقدار الحاجة من كل منها
محل اخر يجيء ان شاء الله في باب الاجتهاد **فصل** اذا بين تعريف الفقه ورتبته
اراد ان يبين اجزائه ولا بد لي من تمهيد مقدمة وافية بعون الله تعالى بتوضيح جميع
مقاصد المصنف في هذا الفصل فاقول كل علم من العلوم من اوله الى اخره مركب من
ثلثة اشياء ويعبر عنها باجزاء العلوم احدها نفس الموضوعات ثانيها المبادي والمبادي
على قسمين المبادي التصورية كتصور الموضوع وتصور اجزاء الموضوع وتصور جزئيات
الموضوع والمبادي التصديقية المعبر عنها بمقدمات الاستدلال ثالثها المسائل
المطلوبة في العلم ولا بد لي من ذكر امثلة تفي بجميع ما ذكر مثلا علم النحو مركب من ثلاثة
اشياء احدها نفس موضوعه وهو الكلمة والكلام ثانيها مباديها التصورية كتصور
موضوعه بان يقال الكلمة لفظ وضع الخ والكلام لفظ مؤلف من كلمتين وتصور اجزاء
موضوعه والمراد من اجزاء موضوعه اجزاء الكلام كالمسند اليه والمسند بان يقال المسند
اليه ما اسند اليه الفعل والمسند ما اسند الى الفاعل وتصور جزئيات موضوعه و
المراد من جزئيات موضوعه جزئيات الكلمة كالفاعل والمفعول وجزئيات الكلام كالجملة
الشرطية والظرفية والاسمية وغير ذلك بان يقال الفاعل ما صدر عنه الفعل والجملة
الشرطية ما دل على تعليق شيء بشيء هذا كله مباديه التصورية واما مباديه التصديقية

ان يكون المبتدأ معرفة هو المسئلة فائدة ٧ المشترك هو ما وضع بوضع متعدد لمعنيين او اكثر من دون لحاظ المناسبة بين المعاني واما المنقول فهو ما وضع اولا لمعنى ثم نقل عنه ووضع لمعنى آخر مناسب للاول كالصلوة واما المرتجل فهو في اصطلاح الاصوليين ما وضع اولا لمعنى ثم نقل عنه لآخر من دون مناسبة للاول كجعفر و في اصطلاح

المعبّر عنها بالمقدّمات الاستدلالية التي تثبت بها المطالب كالاستدلال بجواز الاضمار قبل الذكر بقول الشاعر جزى ربّه الخ فانّ ضمير ربّه يعود الى عدى في اواخر المصرع وثالثها مسائل النحو العارضة على الكلمة مثلا كقول النحاة كلّ فاعل مرفوع وغير ذلك وهذا كلّه من باب المثال وليست المناقشة في المثال من داب المحصّلين والى جميع ما ذكرنا اشار «المصنّف» حيث قال ولا بدّ لكلّ علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها «امور» وتسمّى تلك الامور مسائله «علم» والمراد من ذلك الغير موضوعه «علم» وبعبارة اخرى لا بدّ لكلّ علم ان يكون باحثا عن مسائل ومطالب عارضة لموضوع العلم فقول النحاة كلّ فاعل مرفوع مسئلة من مسائل النحو العارضة لموضوعه وهو الكلمة فعلم من هذا الكلام اعتبار اثنان من الثلثة اعني المسائل والموضوعات وبقي الثالث اعني المبادي واشار اليه بقوله ولا بدّ له «كلّ علم» من مقدّمات يتوقّف الاستدلال عليها كالاستدلال بجواز الاضمار قبل الذكر بالشعر السابق مثلا ولا بدّ له من تصوّرات الموضوع واجزائه وجزئياته كما مرّ في المثال ويسمّى مجموع ذلك المقدّمات والتصوّرات بالمبادي التصوّرية والتصديقية ثم اراد ان يشير باجزاء الفقه بالخصوص فقال ولمّا كان البحث في علم الفقه عن الاحكام التكليفية وهي الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الاحكام الوضعية وهي كثيرة منها الصحّة والبطلان من حيث كونها اي الاحكام التكليفية والوضعية عوارض لافعال المكلّفين كعروض الوجوب والصحّة للصلوة في المكان المباح وكعروض الحرمة والبطلان لها في المكان المغصوب فلا جرم كان موضوعه «فقه» هو افعال المكلّفين من الصلوة والصوم والتجارة وغير ذلك وعروض هذه الاحكام امّا من حيث الاقتضاء اي اقتضاء فعل المكلّف كالصلوة فانّها لاشتمالها على المصلحة اقتضت الوجوب والاستحباب والصحّة وكبيع الخمر فانّه لاشتماله على المفسدة اقتضى الحرمة والبطلان وكذا المكروه وامّا من حيث

التخيير كعروض الاباحة لشرب الماء فانه لما لم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة
فخير الشارع بين الشرب وتركه هذا الذى ذكر اعنى افعال المكلفين انما هو موضوع
الفقه واما مباديه التصديقية فهى ما يتوقف عليه الاستدلال من المقدمات
كالكتاب والسنة فانهما مقدمتان لاستدلال الفقه وكذلك الاجماع واما مبادئه
التصورية فهى ما يتوقف عليه كمال البصيرة فى الفقه من التصورات كمعرفة الموضوع
وقد علمت انه الافعال الصادرة عن المكلفين ومعرفة اجزائه * (موضوع) * كالركوع
والسجود وغير ذلك ومعرفة جزئياته * (موضوع) * كالصلوة والبيع بان يقال
الصلوة كذا واجزاءها كذا والبيع مبادلة مال بمال الخ واما مسائله * (الفقه) *
هى المطالب الجزئية كوجوب الفعل الفلانى وحرمة الفعل الكذائى المستدل
عليها * (مطالب) * فيه * (فقه) * هذا كله من المقصد الاول و **المقصد الثانى**
فى تحقيق مهمات المباحث الاصولية التى هى الاساس لبناء الاحكام الشرعية
فلكونه اساسا للفقه تعرض المصنف لمباحثه فى هذا الكتاب والا فقد علمت
سابقا ان مقصوده الاصلى هو الفقه دون الأصول ولذا عرفه دونها وفيه * (مقصد)
مطالب **المطلب الاول** فى نبذة اى مختصر من مباحث الالفاظ تقسيم
اللفظ والمعنى ان اتحدا اى كان كل منهما واحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من
وقوع الشركة فيه وهو الجزئى كلفظ زيد فهو لفظ واحد بمعنى انه ليس فى البين لفظ
اخر مرادف لزيد وله معنى واحد وهو الشخص المخصوص الجزئى اولا يمنع من وقوع
الشركة فيه وهو الكلى ثم الكلى على قسمين لانه اما ان يتساوى نسبته ومعناه
فى جميع موارده وافراده وهو الكلى المتواطى اى المتوافق كالانسان فان افراده متوافقة
فى الانسانية او يتفاوت وهو الكلى المشكك اى يوقعك فى الشك لانه اذا كان صدق
الكلى على افراده متفاوتا فنشك انه مشترك لفظى او مشترك معنوى كلفظ الوجود
فانه لفظ واحد على الفرض وله معنى واحد كلى يتفاوت افراده فان الوجود فى الباقى

اقسام معين
عنه لكن وضع
واعتبر فيها
المجموع فيجوز
استعماله فى
غير معين من
المعانى لانها
انه تصور المجموع
واعتبر فيه الوحدة
فيستعمل الشرك
فى جميع المعانى
حقيقة لآنها
انه تصور المجموع
واعتبر فيه
الكثرة فيجوز
كان نفس
الكثرة شرطية
شرطا ومعنى
الكثرة شرطية انه
لم يشترط فيه
الوحدة الجمعية
والمجموعية

عز اسمه كامل نهاية الكمال والموجودات الاخر كالعدم في جنبه وان تكثرا اى كان كل واحد من اللفظ والمعنى اكثر من واحد فالالفاظ متباينة ومنفصلة دائما سواء كانت المعاني متصلة كل منها بالاخر كالذات والصفة مثلا اذا قلنا زيد قائم فهنا لفظان منفصلان احدهما لفظ زيد والاخر لفظ قائم ومعنيان متصلان احدهما معنى زيد والاخر معنى قائم ومن المعلوم ان الصفة في الخارج متصل بالموصوف او كانت المعاني منفصلة كل منها عن الاخر كالضدين مثلا اذا قلنا سواد وبياض فهنا لفظان متباينان ولهما معنيان متباينان كما هو ظاهر وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهى (الفاظ) مترادفة فاذا قلنا اسد ليث فهنا لفظان منفصلان ٩٩ و مترادفان ولهما معنى واحد وهو الحيوان المفترس وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ وكان استعمال هذا اللفظ في كل واحد من المعاني من وضع واحد مخصوص مع قطع النظر عن وضعه بالمعنى الاخر فهو المشترك كلفظ عين فانه وضع ٧ ب مرة واحدة للذات ومرة اخرى للفظة وهكذا وان اختص الوضع باحدها (معاني) كاختصاص وضع الاسد بالحيوان المفترس ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه كاستعماله في الرجل الشجاع فهو (لفظ) الحقيقة والمجاز وان غلب استعماله في المعنى الثاني ٩٩ و بالنسبة الى معناه الاول وكان الاستعمال في الثاني بالمناسبة للاول فهو المنقول اللغوى كنقل الدابة عن معناه الاولى وهو المتحرك في الارض الى معناه الثانوى وهو الفرس لمناسبة الحركة او المنقول الشرعى كنقل الشارع لفظ الصلوة عن الدعا الى الاركان المخصوصة للمناسبة او المنقول العرفى العام كنقل حاتم الى الجواد المعروف وكنقل الطيارة بالمصنوع المخصوص وان كان استعماله في الثاني بدون المناسبة فهو المرتجل كما اذا جعل الابيض علما لشخص اسود اصل لاريب في وجود الحقيقة اللغوية كالاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس ولاريب ايضا في وجود الحقيقة العرفية العامة كحاتم والخاصة كلفظ الفعل فانه في عرف النحاة ما دل على معنى

الخصوص في الاستعمال في الاول والعموم في الثاني وفي الاصطلاح الثاني بالعكس وفي الاصطلاح الثالث بالعكس ايضا وفي الاصطلاح الرابع بالعموم من وجه

وضع اللفظ بازاء المعنى بجعل الشئ بحيث يصير علما للشئ بنفسه او بقرينة والوضع التعيني هو التخصيص والتعيين والتعين والوضع التعييني هو الاستعمال في غير ما وضع له اولا والحقيقة والمجاز من صفات اللفظ لا المعنى

الوضع التعيني هو التخصيص والتعيين والتعين والوضع التعييني هو الاستعمال في غير ما وضع له اولا والحقيقة والمجاز من صفات اللفظ لا المعنى

لعدم الاعتداد بالوضع الاول فالحقيقة والمجاز اعتباران يلحقان اللفظ بعد الوضع

الحقيقة والمجاز من صفات اللفظ لا المعنى

الاصطلاح الخاص هو الذي يكون الوضع له من واضع المعنى

بنفسه مقترن باحد الازمنة واما الحقيقة الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها
ونفيها فذهب الى كل فريق من الاثبات والنفي فريق وقبل الخوض في الاستدلال
من الطرفين لابد من تحرير وتنقيح محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة
على لسان اهل الشرع اي المتشرعة كالصلوة والصوم والحج كانت قبل زمن النبي ﷺ
حقايق في معانيها اللغوية ولا نزاع ايضا في ان هذه الالفاظ المذكورة المستعملة بعد
بعثة النبي ﷺ في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق في تلك المعاني الشائعة
كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال
الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء
المناسك اي اعمال الحج المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد الى مرواناما
النزاع في ان صيرورتها (الفاظ) كذلك اي حقيقة في المعاني الشرعية
هل هي (صيرورة) بوضع الشارع وتعيينه (شارع) اياها (الفاظ) بازاء
تلك المعاني بحيث تدل عليها اي على المعاني الشرعية في لسان نفس الشارع بغير
حاجة الى قرينة لتكون الالفاظ حقايق شرعية فيها او لم يضع الشارع بل صارت
حقايق بواسطة غلبة وكثرة استعمال هذه الالفاظ في المعاني الشرعية المذكورة
في لسان اهل الشرع فقط وانما استعملها الشارع في كلامه فيها (معاني) بطريق المجاز
بمعونة القرائن كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي ثم قام فصلى فتكون حقايق عرفية
للمتشرعة خاصة لا شرعية ان قلت فعلى كلا القولين انا نقطع بان هذه الالفاظ
صارت حقايق في تلك المعاني فما ثمرة الخلاف والنزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية
وعدم ثبوتها قلت وتظهر ثمرة الخلاف المذكور فيما اذا وقعت هذه الالفاظ مجردة
عن القرائن الدالة على المراد في كلام نفس الشارع كما وردت في اغلب الايات والاخبار
فانها اي الالفاظ المجردة عن القرائن تحمل على المعاني الشرعية المذكورة بناء على الاصل
اي ثبوت الحقيقة الشرعية وتحمل في كلام الشارع على المعاني اللغوية بناء على الاصل

في غير محاكاتها وتمثيل مجازاتها الفارسية كذا في كذا كه لان اللفظ صير لذا من ان المخ لو وضع لا الى غيره

فائدة ١٠ الاول في نسبة الحقيقة الشرعية ٩٨ و ١٠ عشر احد ١٠ ان ١٠ ١٠ الالفاظ لم يقترن صيرورتها اللغوية الا صح جليا اصلا اي لا ذهن الشارع والا فس ان الشرعية ليس انها معاني فالصلوة مثلا بمعنى الدعاء و الزوايد شروط للصحة ١٠ انها

اى عدم ثبوت الحقيقة الشرعية واما اذا استعملت هذه الالفاظ في كلام اهل الشرع فانها
تحمل على المعنى الشرعي بغير خلاف اذ لا نزاع في كونها حقايق في تلك المعاني في تلك المتشرعة
سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية ام لا والحاصل ان النزاع المذكور له ثمرة اذا استعملت
في كلام الشارع واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فلا ثمرة له اصلا احتج المثبتون للحقيقة
الشرعية بانا نقطع اولا بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة يا اى مع ما فيها * ركعات
من الاقوال اى الاذكار والافعال المخصوصة وان الزكوة اسم لاداء مال مخصوص وان الصيام
اسم لامساك مخصوص وان الحج اسم لقصد مخصوص ونقطع ثانيا ايضا سبوق اى تبادر
هذه المعاني المذكورة منها * الفاظ * الى الفهم عند اطلاقها اى استعمالها بلا قرينة و
ذلك لتبوق والتبادر علامة الحقيقة ثم نقطع ثالثا ان هذا اى كون الالفاظ المذكورة
حقيقة في المعاني المذكورة لم يحصل الا بتصرف الشارع في هذه الالفاظ ونقله * رشان
لها * الفاظ * اليها * رمعاني * وهو اى نقل الشارع معنى الحقيقة الشرعية فمن هذه المقدمات
تثبت الحقيقة الشرعية واورد عليه * راحتجاج * انه * رشان * وان استعملت هذه
الالفاظ في غير معانيها اللغوية الا انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها اللغوية ان
تكون حقايق شرعية في المعاني المذكورة بل يجوز ويمكن كونها مجازات في المعاني الشرعية
فلم تثبت الحقيقة الشرعية ورد هذا الاشكال بوجهين احدهما انه سلمنا كون هذه
الالفاظ مجازات في المعاني الشرعية لانها لم يوضع لها من الاول لكن مجازيتها تتصور
على نحوين بيان ذلك انه ان اريد بمجازيتها * الفاظ * ان الشارع استعملها مجازا بمعونة
القرائن في غير معانيها اللغوية بالمناسبة اى بسبب المناسبة والمشابهة للمعنى اللغوي
نظير استعمال الاسد في الرجل الشجاع بالمشابهة ولم يكن ذلك اى استعمالها مجازا في
غير المعاني اللغوية معهودا ومعلوما من جانب اهل اللغة ثم اشتهر استعمالها فيها
فافاد لفظ تلك المعاني بغير قرينة فذلك الاشتهار بعينه معنى الحقيقة الشرعية
فقد ثبت المدعى اى الحقيقة الشرعية وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها
مجازا

مجازا في هذه المعاني قبل زمن النبي ص والشارع تبعهم فيه اي في الاستعمال
المجازي فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت في زمن النبي ولم يكن اهل اللغة
يعرفونها اي المعاني الشرعية ومن المعلوم ان استعمال اللفظ في المعنى فرع معرفة
المعنى فلا بد اولا من معرفة المعنى ثم استعمال اللفظ فيه واهل اللغة لم يعرفوها حتى
يستعملوها مجازا وثانيهما ان هذه المعاني الشرعية تفهم من الالفاظ المذكورة عند
الاطلاق بغير قرينة فاذا قال القائل صليت نفهم ان مراده الاركان المخصوصة ولو
كانت هذه الالفاظ مجازات لغوية لما فهمت المعاني الشرعية الا بالقرينة والحاصل انه
اذا انضم هذان الوجهان باصل الحجة المذكورة قبلهما يثبت مطلوب المثبتين ولكن
في كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث واشكال اما الاشكال في الحجة فلان دعوى
المثبتين كونها (الفاظ) اسامي لمعانيها الثانوية الشرعية لسبقها (معاني) منها (الفاظ)
من الفاظ اطلاقها عند
ان كانت دعوى التبادر والانسباق بالنسبة الى اطلاق الشارع بمعنى ان الشارع اذا
قال الصلوة مثلا يتبادر الاركان المخصوصة فهي اي دعوى التبادر ممنوعة اذ لا يتبادر
من قوله الصلوة الاركان المخصوصة وان كانت دعوى التبادر بالنظر الى اطلاق اهل
الشرع بمعنى ان المتشرعة اذا قال الصلوة يتبادر الاركان فالذي يلزم ح هو (الذي) كونها
(الفاظ) حقايق عرفية لهم اي اهل الشرع وهذا مما لا نزاع فيه لا حقايق شرعية
التي هي محل النزاع واما الاشكال في الوجه الاول من الوجهين فلان قوله (مجيب)
فذلك الاشتهار معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ من المعلوم ان هذا الاشتهار
والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع فهي (الفاظ) ح
حقيقة عرفية لهم اي اهل الشرع وهذا مما لا نزاع فيه ولا تكون حقيقة شرعية التي هي
محل النزاع واما الاشكال في الوجه الثاني من الوجهين فلما اوردناه على اصل الحجة
من ان السبق الى الفهم بغير قرينة كما ادعيتم انما هو بالنسبة الى اطلاق المتشرعة لا
الى اطلاق الشارع فتكون حقايق متشرعة فلم يبق في البين دليل على ثبوت الحقيقة
الشرعية

واوصاني بالصلوة والزكوة وقوله تعالى في حق ابراهيم عليه السلام واذن في الناس بالحج

فائدة ١١ واختلفوا في ان هذه الالفاظ يطلق على خصوص الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة فعلى الثاني اذا شككنا في وجوب السورة في الصلوة مثلا فنتمسك باطلاق اقيموا الصلوة لصدق الصلوة وعلى الاول لا لاشك في صدق الصلوة عند عدم السورة

فائدة ١٢ العلاقة المصححة للتجوز خمس وعشرون

الشرعية حجة النافين للحقيقة الشرعية وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع
هذه الالفاظ من معانيها اللغوية الى غير معانيها اللغوية لفهمها اى لفهم المتكلم المحدث
المخاطبين بها «الفاظه» كان يقول مراده من الصلوة كذا ومن الصوم كذا الخ فهنا
امور ثلثة الملزوم وهو نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية واللازم
وهو تفهيم الشارع هذه المعانى للمخاطبين والملازمة بين اللازم والملزوم المذكورين
فاحفظ هذه الثلثة لينفعك فيما ياتى ان قلت من اين تحكمون بالملازمة بين النقل
المذكور والتفهيم المذكور ويمكن ان لا يكون بينهما ملازمة قلت حيث انهم «مخاطبين
مكلفين بما تتضمنه الخطابات من الاحكام الشرعية ولا ريب ان الفهم اى فهم المكلفين
شرط فى تحقق التكليف فلو نقل الشارع هذه الالفاظ الى المعانى الشرعية يجب عليه
التفهيم ان قلت نقل الشارع وفهم على اصحابه قلت ولو فهمهم اى للمخاطبين ايانا
اى هذه المعانى المحدثة لنقل ذلك التفهيم الينا ايضا لمشاركتنا لهم «صحابة» فى التكليف
الشرعى ان قلت قد نقل الينا وضع هذه الالفاظ بالمعانى الشرعية قلت ولو نقل
فاما بالتواتر او بالاحاد والاول اى التواتر لم يوجد قطعا والا اى وان كان فى البين غير
متواتر لما وقع الخلاف فيه اى فى ثبوت الحقيقة الشرعية والثانى وهو الاحاد فعلى
تقدير وجودها لا يفيد العلم على ان اى مع ان العادة البشرية تقتضى فى مثله اى
فى مثل مسئلة ثبوت الحقيقة الشرعية بالتواتر اذ كل امر كان هو المبتلى به ينقل فيه
الخبر المتواتر عادة ومن المعلوم ان مسئلة الحقيقة الشرعية التى هو محل النزاع من
المسائل المهمة فلو ثبت وضع الشارع لنقل ذلك الينا بالخبر المتواتر فلم يثبت وضع
الشارع لعدم الخبر المتواتر الوجه الثانى فى عدم ثبوت الحقيقة الشرعية انها
«الفاظه» لو كانت حقايق شرعية بسبب وضع الشارع لكانت غير عربية فهنا
لازم وهو كون الالفاظ غير عربية وملزوم هو كون الالفاظ حقايق شرعية و
اللازم باطل فالملزوم ايضا باطل مثله «لازم» ان قلت لا ملازمة بين كونها
حقايق

حقایق شرعیۃ وکونہا غیر عربیۃ قلت بیان الملازمۃ بینہما ان اختصاص
الالفاظ باللغات انما ہو لاجل الاختصاص بحسب دلالتہا ٭(الفاظ)٭ بالوضع فیہا
٭(لغات)٭ مثلا اختصاص لفظۃ ضرب ونصر وعلم باللغۃ العربیۃ انما ہو بسبب
دلالتہا بالوضع فیہا وکذلک اختصاص لفظۃ زون رفتن آمدن مثلا باللغۃ
الفارسیۃ انما ہو بحسب دلالتہا بالوضع فیہا فکما ان لفظۃ زون رفتن آمدن
لیست بعربیۃ اذ لم یضعہا العرب فی لغۃ العرب بمعانیہا المعلومۃ فکذلک
لفظۃ الصلوۃ والصوم والحج لا تکون عربیۃ وذلک لان العرب لم یضعوہا ٭(الفاظ)٭
فی لغۃ العرب بمعانیہا الشرعیۃ لانہ اے عدم وضع العرب المفروض فاذا لم یضعہا
العرب بہذہ المعانی بل الشارع استعملہا فیہا فلا تکون ہذہ الالفاظ عربیۃ لان
الشارع لیس واضعا للغۃ العرب ان قلت سلمنا انہ لو کانت ہذہ الالفاظ حقیقۃ
شرعیۃ یلزم کونہا غیر عربیۃ لکن لا نسلم بطلان اللازم وہو کونہا غیر عربیۃ قلت
واما بطلان اللازم فلانہ یلزم ان لا یکون کل القران عربیا بل بعضہ خاصۃ عربی
وبعضہ غیر عربی لاشتمالہ ٭(قران)٭ علیہا ٭(الفاظ)٭ وما بعضہ خاصۃ عربی لا یکون
عربیا کلہ والمفروض ان القران کلہ عربی لیس فیہ لفظ غیر عربی والشاہد علی ذلک
انہ قد قال اللہ سبحانہ انا انزلناہ قرانا عربیا والحاصل انہ لو کان ہذہ الالفاظ
حقیقۃ شرعیۃ یلزم ان تکون غیر عربیۃ فیلزم ان یشتمل القران بغیر العربی فلا یکون
قولہ تم انا انزلناہ الخ صادقا واجیب عن الاول بان التفہیم علی قسمین قسم
یحصل بالتصریح کان تقول لمخاطبک الجاہل لفظۃ الکرسی مثلا موضوع للشئ
الفلانی وقسم یحصل بالاتیان بالقرائن کان تقول لمخاطبک الجاہل بمعنی الکرسی
لا تجلس حتی تاتی بالکرسی ثم ائتیت ثم امرت بغلامک برفع الکرسی فرفع فاذا استعملت
لفظۃ الکرسی مرتین واتیت بالقرینۃ المقامیۃ یعلم قہرا ان ہذا اللفظ موضوع
لذلک المعنی فنقول بان فہمہا اے ہذہ المعانی الحدثۃ لہم ٭(مخاطبین)٭ ولنا لکن
لا

یوم القیامۃ وطلحات الشفعۃ لوضوح شفعۃ الجار مطلق الشفعۃ اطلاق اللازم علی الملزوم وبالعکس کاطلاق کرۃ الماء علی الجود وبالعکس اطلاق الخاص علی العام وبالعکس کاطلاق الفقہاء علی العلماء وبالعکس والمجاز بحذف المضاف وہو نصف القرینۃ والمجاز بحذف المضاف الیہ کما ذکرنا ابن الشراب ای ابن آجر الخ اطلاق الحر علی المجاز علی الاکرم کاطلاق الیراب علی الماء اطلاق المبدل علی البدل

لا بالتصريح بل باعتبار الترديد بالقرائن وهو عبارة عن ذكر اللفظ مكررا مع القرينة
كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو اي التصريح
بالوضع ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ كالاطفال فعلمهم باللغات
انما هو بالاتيان بالقرائن لا بالتصريح وهذا اي التفهيم بالترديد طريق معروف
بين العقلاء قطعي لا ينكر وح فنقول قولكم ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا الخ
هل المراد من التفهيم والنقل مطلق التفهيم ولو بالترديد بالقرائن او المراد خصوص التصريح
فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما اي معنى يتناول هذا اي الترديد بالقرائن منعنا
بطلان اللازم اي منعنا عدم تفهيم الشارع اذ قد علمت ان الشارع فهمهم ولنا
باعتبار الترديد بالقرائن وان عنيتم به اي بالتفهيم والنقل التصريح بوضع اللفظ
للمعنى الشرعي منعنا اصل الملازمة اي لا ملازمة بين نقل الشارع وتفهيمه وتصريحه
للمخاطبين اذ يمكن ان يضعها الشارع لهذه المعاني الشرعية ولكن لا يصرح به بل
يفهم باعتبار الترديد بالقرائن فيحصل الحقيقة الشرعية والجواب عن الثاني بوجهين
الاول بالمنع من كونها الفاظه غير عربية بيانه ان الالفاظ العربية هي التي وضعها
واضع لغة العرب والوضع اما شخصي كوضع الحقايق كالاسد للمفترس والصلوة للدعاء
وهكذا فهما من الحقايق اللغوية واما نوعي كوضع المجازات فان الواضع وضع نوع
اللفظ الموضوع للجزء للكل مثلا اي اجاز استعماله فيه كاستعمال الرقبة في العبد والصلوة
في الاركان فهما من المجازات اللغوية وقس عليهما سائر المجازات فعلى هذا اذا نقل الشارع
لفظ الصلوة والصوم ونحوهما من المعاني اللغوية الى الشرعية تكون هذه الالفاظ عربية
ايضا كيف لا تكون عربية وقد جعلها الشارع حقايق شرعية في تلك المعاني الشرعية
قوله ومجازات لغوية في المعنى اللغوي سهو منه ره والصحيح ان يق ومجازات لغوية في
تلك المعاني الشرعية ايضا لان لفظ الصلوة مثلا مجاز لغوي في الاركان لا في الدعاء
وحاصل الكلام ان هذه الالفاظ في المعاني الشرعية وان جعلت حقيقة في نظر الشرع

الا انها مجازات فيها في نظر اللغوي واذا كانت مجازاتها اللغوية فتكون عربية فان المجازات الحادثة في العالم كلها عربية للوضع النوعي الذي بيناه وان لم يصرح العرب حين الوضع باحادها * (مجازات) * ان قلت من اين علم ان واضع لغة العرب جوز لها المجازات قلت لدلالة الاستقراء والتفحص على تجويزهم * (عرب) * نوعها اي نوع هذا الاخا كاستعمال الجزء في الكل والمشبه به في المشبه وهذه الالفاظ على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية عربية ايضا الثاني انا مع التسليم ومع التنزل وقبول كونها غير عربية نمنع كون القران كله عربيا بل بعضه عربي وبعضه غير عربي واما الضمير في انا انزلناه فهو راجع للسورة لا للقران كله فمعنى الاية انا انزلنا هذه السورة قرانا عربيا ان قلت كيف اطلق القران في قوله قرانا عربيا على السورة الواحدة قلت وقد يطلق على السورة الواحدة وعلى الاية كما يطلق على المجموع وكما يطلق على المفهوم الكلي وهو الكلام المنزل من السماء على طريق الاعجاز فان قيل لا يصدق على السورة والاية انه قران بل يصدق على كل سورة واية انها بعض القران ومن المعلوم ان بعض الشئ كيد زيد مثلا لا يصدق عليه * (بعض) * انه * (بعض) * نفس ذلك الشئ فلا يصدق على يد زيد انه زيد فلا يصدق على السورة انها قران وقد قال سبحانه قرانا عربيا فلا بد من القول بعود الضمير في انا انزلناه على المجموع قلنا قد يشارك البعض مع الكل في مفهوم الاسم كما البحر الواحد ومجموع مياه العالم فان كلاهما شريكان في اسم الماء وقد لا يشارك البعض مع الكل في مفهوم الاسم اذا علمت ذلك فاعلم ان هذا اي قولكم بان بعض الشئ لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشئ انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فقط فلا تصدق على البعض وهذا بخلاف ما اذا تشاركا في مفهوم الاسم نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل المجموع في العالم وعلى اي بعض فرض منه * (كل) * كالبحر الواحد والقطرة الواحدة كما انه قد يطلق على المفهوم الكلي لا المجموع الخارجي ولا بعضا منه فعليهذا

فكل جزء من الماء يصدق له الماء باعتبار وبعض الماء باعتبار آخر فيقال هذا البحر الذي هو جزء من مياه العالم ماء من باب حمل الكلي على الفرد مثل زيد انسان وقد يقال بالماء مفهومه الكلي الطبيعي ويكون هذا البحر فرداً منه كما ان زيداً فرد من الانسان وقد يقال انه (بحر) بعض الماء ويراد به (ماء) مجموع المياه في العالم الذي هو (مجموع) احد جزئيات ذلك المفهوم الكلي وبعبارة اخرى مجموع مياه العالم فرد وجزئي من جزئيات مفهوم الماء وهذا البحر جزء وبعض من المجموع كما ان زيداً فرد من مفهوم الانسان وبعضه والقرآن من هذا القبيل اي من قبيل الماء دون العشرة فيصدق على السورة الواحدة انها قرآن كقولك هذا البحر ماء ويصدق ايضاً انها بعض من القرآن كقولك هذا البحر بعض الماء بالاعتبارين فباعتبار ان يراد من القرآن مفهومه الكلي اي الكلام المنزل من السماء على طريق الاعجاز فلا بد ان يقال بان السورة قرآن اي فرد منه وباعتبار ان يراد من القرآن مجموع ما انزل من السماء على طريق الاعجاز اي المجموع الذي هو جزئي من كلي المنزل من السماء على طريق الاعجاز كما ان جميع مياه العالم جزئي من مفهوم الماء الكلي كما ذكرنا قبل سطور فلا بد من ان يقال بان السورة بعض القرآن هذا الذكر احد معنيي القرآن وله معنى اخر وهو انه علم للمجموع الشخصي الواقع بين الدفتين فان كان المراد من القرآن هذا المعنى فلا بد من ان يقال بان السورة بعض القرآن كيد زيد ولا يصح ان يقال بان السورة قرآن بخلاف المعنى الاول اذ قد علمت صحة قولنا السورة قرآن او بعض القرآن بناء على المعنى الاول مثل الماء والى ذلك اشار بقوله على انا نقول ان القرآن قد وضع بحسب الاشتراك اللفظي للمجموع الشخصي الواقع بين الدفتين وضعاً اخر غير المعنى الاول وهو الكلام المنزل الخ فيصح بهذا الاعتبار اي باعتبار وضعه للمجموع ان يقال السورة بعض القرآن والحاصل ان الضمير في انا انزلناه يرجع الى السورة ولا ينافيه قوله ثم قرآناً عربياً اذ القرآن يصدق على السورة ايضاً فنلتزم بثبوت الحقيقة الشرعية وان الالفاظ المذكورة ليست بعربية وان القرآن مشتقاً

مشتمل لالفاظ غير عربية اذا عرفت هذا الذي ذكرنا من الجواب عن الحجتين اللتين اقامهما
النافون للحقيقة الشرعية فقد ظهر لك ضعف هذين الحجتين المذكورتين والتحقيق ان
يقال انه لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية ولا ريب في كونها «الفاظ» حقايق فيها
اي المعاني اللغوية لغة ولم يعلم من حال الشارع شيء الا انا نعلم اجمالا انه «شارع» استعملها في
المعاني الشرعية المذكورة واما كون ذلك الاستعمال من الشارع بطريق النقل من اللغوية
الى الشرعية حتى تكون حقايق شرعية تخصيصا او ان الشارع استعملها مجازا ثم انه
«استعمال» غلب في زمانه في لسان اصحابه واشتهر حتى افاد اللفظ للمعنى الشرعي
بغير قرينة حتى تكون حقايق شرعية تخصصا فليس شيء من الامرين بمعلوم لجواز وقوع
استعمال الشارع مجازا والاستناد في فهم المعنى الشرعي المراد منها «الفاظ» الى القرائن
الحالية كان يكون قد امر بالصلوة ثم قام فصلى او القرائن المقالية كان يكون قد امر
اولا بالصلوة ثم قال اركعوا اسجدوا الخ فاذا احتملنا ان الشارع استعملها بواسطة القرائن
مجازا فلا يبقى لنا وثوق واطمينان بالافادة مط اي بلا قرينة وبدون ذلك اي بدون
الوثوق بالافادة مطلقا لا يثبت المطلوب وهو الحقيقة الشرعية واذا لم يثبت مطلوب
المثبتين فالترجيح لمذهب النافين وان كان المنقول من دليلهم وهو الحجتان السابقتان
مشاركا في الضعف لدليل المثبتين بمعنى ان دليل النافين والمثبتين كلاهما ضعيفان
لكن قول النافين حق **اصل** اشار المصنف في هذا الاصل باختلافات ثلاث
الاول انه هل الاشتراك اللفظي واقع في لغة العرب ام لا الحق عند المصنف ان الاشتراك
واقع في لغة العرب ولا مانع منه وقد احاله اي جعل الاشتراك محالا شرذمة ودليلهم على
ذلك ان المقصود من وضع الالفاظ هو الافادة والاستفادة والاشتراك يمنع منهما اذ
لا يعلم انه اي معنى اريد منه وجوابه انه يعلم بالقرينة ولذا قال وهو اي القول بالاحالة
شاذ ضعيف لا يلتفت اليه واما الاختلاف الثاني فاشار اليه بقوله ثم ان القائلين
بالوقوع اختلفوا في جواز استعماله اي المشترك في اطلاق واحد في اكثر من معنى واحد

اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا كان يقال عين ويراد منه البصر والذهب
واما اذا لم يمكن الجمع بين المعاني كان يقال هذه المرئة ذات قرء ويراد بالقرء الحيض و
الطهر فلا خلاف في عدم الجواز لامتناع اجتماع الطهر والحيض فاذا كان الجمع ممكنا فجوزه
اي الاستعمال في الاكثر قوم مط في النفي والاثبات والمفرد وغيره ومنعه اخرون مط كما ذكر
وفصل ثالث فمنعه في المفرد كان يقال جئني بعين اي الذهب والفضة مثلا وجوزه في
التثنية والجمع كان يقال جئني بعينين او اعين وفصل رابع فنفاه في الاثبات كالمثال الاول
واثبته اي جوزه في النفي كان يقال ما رايت عينا ويراد به اكثر من معنى واما الاختلاف
الثالث فاشار اليه بقوله ثم اختلف المجوزون مط او في التثنية والجمع فقط او في النفي
فقط فقال قوم انه اي الاستعمال في الاكثر بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء اي القائلين
بان استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد حقيقة انه اي اللفظ المشترك ظاهر في الجميع
اي في جميع معانيه المشتركة عند التجرد عن القرائن الدالة على تعيين معنى واحد او اثنين
او اكثر فيجب حمله اي اللفظ المشترك عليه اي جميع المعاني ح اي حين التجرد عن القرائن
واما بعضهم فيقول بانه ظاهر في المعنى الواحد الغير المعين عند التجرد عن القرائن وتعيين
واحد من المعاني او اثنين او اكثر يحتاج الى القرينة وقال الباقون انه اي الاستعمال في الاكثر
بطريق المجاز والاقوى عندي جوازه اي الاستعمال في الاكثر مط اي في النفي والاثبات والمفرد
وغيره لكنه «استعمال» في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة فالمصنف ره يدعي اولا جواز الاستعمال
ويدعي ثانيا ان هذا الاستعمال مجاز في المفرد ويدعي ثالثا ان هذا الاستعمال حقيقة
في التثنية والجمع والحجة لنا على الجواز انتفاء المانع من استعمال المشترك في الاكثر بما اي
بسبب ما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون من الاستعمال اذ لما بطل دليل المانعين
ثبت الجواز بلا اشكال والحجة على كونه اي الاستعمال في الاكثر مجازا في لفظ المفرد تبادر
المعنى مع قيد الوحدة منه اي من اللفظ المشترك عند اطلاق اللفظ المشترك فبواسطة التبادر
نقطع ان العين مثلا موضوع لكل من المعاني مع قيد الانفراد والوحدة وح فيفتقر في

ارادة الجميع منه اى اللفظ المفرد الى الغاء اعتبار قيد الوحدة والانفراد فاذا الغى هذا القيد فيصير اللفظ المفرد مستعملا في خلاف موضوعه لان موضوعه كل من المعاني مع قيد الوحدة لا مجتمعا كاستعمال العين في الذهب مع الفضة ثم ان استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له ان كان لعلاقة بينه وبين ملوضع له فصحيح وجايز ويقال له المجاز والمراد من العلاقة المشابهة والكلية والجزئية وغير ذلك كاستعمال الاسد في الشجاع والا فغلط كاستعمال الفرس في الكتاب وما نحن فيه من قبيل القسم الاول واليه اشار بقوله لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه * استعمال * فيكون مجازا لا غلطا والمراد من علاقة الكل والجزء ان اللفظ الموضوع للمركب والكل كالذهب مع قيد الوحدة والفضة مع قيد الوحدة مثلا استعمل في جزء ما وضع له كالذهب والفضة بلا قيد الوحدة فان قلت هذا الذي فرضته وذكرته خارج عن محل النزاع اذ محل النزاع في اللفظ المفرد انما هو * محل النزاع * استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به على اطلاق واحد كجنى بعين هذا الذهب وحده وذاك اى الفضة وحدها على نظر ان يكون كل منهما مناطا وسببا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي بان يكون الذهب بوحدته والفضة بوحدتها سببا للحكم ومتعلقا للاثبات المستفاد من جنى والنفي المستفاد من لا تجنى لا اى ليس محل النزاع هو استعمال المشترك في المجموع المركب كالذهب مع الفضة الذي احد المعنيين كالذهب جزء منه * مركب * وبالجملة محل النزاع هو اطلاق العين وارادة هذا وهذا لا ارادة الهيئة الاجتماعية سلمنا ان نزاع الاصوليين في استعمال اللفظ في مجموع المعنيين مركبا لكن الاحتجاج على جواز ومجازية هذا الاستعمال بان علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا باطل اذ ليس كل جزء كالذهب يصح اطلاق على الكل كمجموع الذهب والفضة بل يصح اطلاق الجزء على الكل بشرطين اذا كان للكل تركب حقيقي كالانسان وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب الحقيقة وبحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان فانه اذا انتفى انتفى الانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك الاجزاء فعلاقة الكل والجزء غير

غير صحيحة في ما نحن فيه لانتفاء الشرط الاول اذ لا تركب حقيقة بين الذهب والفضة
فلا يصح هنا اطلاق الجزء على الكل مجازا قلت قد اشتبه عليك الامر من قلة التأمل وانت
عكس المقصود اذ لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ كالعين موضوع لاحد المعنيين
كالذهب فقط وموجزء ويستعمل في مجموعهما معا كالذهب مع الفضة وهو الكل كما
توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت من ان استعمال الجزء في الكل لا يصح فيما نحن فيه لفقدان
الشرط الاول بل المراد من وجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ المشترك كالعين لما كان حقيقة
في كل واحد من المعنيين الذهب والفضة لكن مركبا مع قيد الوحدة كان استعماله في
الجميع اي الذهب والفضة معا مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا في الاحتجاج
وكان ذلك الاستعمال مقتضيا ايضا اختصاص اللفظ ببعض الموضوع له فقط اعني ما سوى
قيد الوحدة وهو الذهب والفضة فيكون استعمال المشترك في المعنيين من باب اطلاق
اللفظ الموضوع للكل اعني الذهب مع قيد الوحدة والفضة مع قيد الوحدة وارادة الجزء
وهو الذهب والفضة بدون قيد الوحدة وهو اي استعمال الكل في الجزء غير مشترط بشئ مما
اشترط في عكسه وهو استعمال الجزء في الكل والحجة لنا على كونه اي الاستعمال في الاكثر حقيقة
في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف مثلا قولنا رايت عينين او اعينا في
قوة قولنا رايت عينا اي ذهبا وعينا اي فضة وعينا اي جارية مثلا ان قلت لا يمكن
ان يقال عينان او اعين بان يراد عين الذهب وعين الفضة وعين الجارية اذ يعتبر
في التثنية والجمع ان يكون المراد الشيئين او اشياء متحدة لفظا ومعنا كقولنا رجلان
فانه يدل على شيئين متحدين لفظا فان كلا منهما رجل ومعنا فان كلا هما فرد لكلي واحد
وهو كلي الرجل ومن المعلوم ان الذهب والفضة والجارية ماهيات مختلفة وان اتحد
لفظها وهو العين قلت والظاهر في باب التثنية والجمع هو اعتبار الاتفاق في اللفظ فقط
دون المعنى في المفردات التي دل عليها التثنية والجمع الا ترى انه يقال زيدان وزيدون
وما اشبه هذا مع كون المعنى في الاحاد المرادة من التثنية والجمع مختلفا بعضها ببعض
ابن

ابن عمرو وبعضها زيد بن خالد لكن اللفظ متحد وهو زيد فيمكن ان يقال عينان ويراد بهما الذهب وعين الفضة مثلا ان قلت قد يقال بان لفظ زيدان مثلا يدل على فردين متحدين لفظا ومعنى اما اتحادهما لفظا فظاهر واما معنى فلانا نفرض هنا كليا وهو المسمى بزيد و نجعل كلا من الزيدين فردا لذلك الكلي مثل رجلين قلت وتاويل بعضهم له اى معنى زيد مثلا بالمسمى بزيد ليكون كليا تعسف وتكلف بعيد وح اى حينئذ كان كل من التثنية و الجمع في قوة تكرير المفرد فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة كالذهب والفضة الخ من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة كعين وعين على ان يكون كل واحد منهما مستعملا في معنى واحد بطريق الحقيقة فكذا ما هو * ما * في قوته * تكرار * يعني التثنية والجمع فيجوز ارادة المعاني بهما حقيقة احتج المانع من استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد مطلقا اى مثبتا كان او منفيا مثبتا كان او غيره بانه يلزم المحال توضيح ذلك ان اللفظ المشترك موضوع لكل واحد من معانيه مع قيد الوحدة فكما انه لو استعمل في واحد من معانيه فقط مع قيد الوحدة لكان ذلك حقيقة لانه استعمل فيما وضع له فكذلك لو جاز استعماله فيهما معا بان يقال العين ويراد به الذهب وحده والفضة وحدها لكان ذلك ايضا بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل واحد من المعنيين مع قيد الوحدة والمفروض ايضا ان الاستعمال في كل واحد منهما انما هو بطريق الحقيقة اى مع قيد الوحدة واذا كان استعمال المشترك في المعنيين بطريق الحقيقة لكونهما مع قيد الوحدة يلزم كونه * متكلما * مريدا لاحدهما خاصة اى واحدا من الذهب والفضة على البدلية وغير مريد له * احدهما * خاصة بل يريد كلاهما معا لان لازم قيد الوحدة ارادة احدهما ولازم الاستعمال في المعنيين ارادتهما معا وهو اى كونه مريدا لاحدهما على البدل وكونه غير مريد له على البدل بان يريدهما معا محال للزوم اجتماع النقيضين ان قلت لا ملازمة بين استعمال المشترك في المعنيين حقيقة اى مع قيد الوحدة وبين ان يكون المتكلم مريدا لاحدهما خاصة على سبيل البدلية وغير مريد لاحدهما خاصة بل مجتمعا مع الاخر قلت بيان الملازمة ان له اى للفظ المشترك حينئذ اى حين استعماله في المعنيين مع قيد الوحدة

ليس الاول القائمة الا ان ات مع منتقض منه الى طول الكلام يريد منها الاستخدام و هو ان يراد من المرجع معنى ومن ضميره معنى او نحو المطلقات يتربصن بعد تمس بعد تمس الى قوله وبعولتهن احق بردهن الا ان الراد من ضمير بعولتهن الرجعيات او البائنات ايضا فالمراد من المطلقات هو عموم المطلقات وخصوص الرجعيات ايضا بقرينة التفسير وفيه ان الراد

ثلثة معان هذا وحده كالذهب وحده وهذا وحده كالفضة وحدهما وهما معا كالفضة مع الذهب وقد فرض استعماله في جميع معانيه الثلثة اما الاولان فلانهما المعنيان الموضوع لهما المستعمل فيهما اللفظ واما الثالث اذ المفروض انه لا يريد احدهما بل كليهما فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده على سبيل البدلية ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فبين المعنى الثالث وبين الاولين تناقض وح فيلزم من المعنيين الاولين اى من ارادته لهما على سبيل البدلية كالذهب وحده والفضة وحدها الاكتفاء بكل واحد منهما ويلزم كونهما مرادين على الانفراد اى على البدلية ويلزم من المعنى الثالث اى من ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما على سبيل البدلية ويلزم كونهما مرادين على الاجتماع دون الانفراد وهو ما ذكرنا اولا من المحال اللازم من استعمال المشترك في المعنيين فلو قال احتج بعين واستعمله في معنيين الذهب وحده والفضة وحدها يحصل فقرا معانى ثلثة بينها تناقض والجواب انه اى احتجاج المانعين مناقشة لفظية اى نزاع لفظى ظاهرى دون الواقع مثلا لو قال احد المتنازعين بان زيدا قائم وقال الاخر بان زيدا ليس بقائم والمراد من زيدا لاول زيد بن عمرو ومن زيدا الثانى زيد بن بكر فالنزاع في قيام زيد وعدم قيام زيد ظاهرى صورى دون الواقعى لان المفروض ان مورد الاثبات غير مورد النفى فكذلك فيما نحن فيه اذ المراد اى مراد المجوزين انما هو نفس المدلولين الذهب الفضة لا بقائد اى اللفظ المشترك لكل واحد من المعنيين منفردا اى بقيد الوحدة ومراد المانعين انما هو استعمال المشترك في المعنيين مع قيد الوحدة فالنزاع صورى دون الواقعى اذ المفروض ان مورد الجواز غير مورد المنع اذ الاول استعمال اللفظ المعين في نفس الذهب والفضة والثانى استعماله في الذهب والفضة مع قيد الوحدة فالطرفان متفقان في الواقع على جواز الاول وعدم جواز الثانى وغاية ما يمكن ح اى حين استعمال المشترك في المعنيين معا بدون قيد الوحدة ان يقال من قبل المانعين ان مفهومى المشترك هما الذهب الفضة مثلا منفردين اى في حال الانفراد والوحدة فاذا استعمل في المجموع اى بلا قيد الوحدة لم يكن اللفظ مستعملا في مفهوميه بل استعمل في غير

مفهومه وموضوعه كاستعمال الاسد في الرجل الشجاع فوجع البحث بين المانعين والمجوزين
الى تسمية ذلك اى استعمال المشترك في الذهب والفضة مثلا بدون قيد الوحدة استعمالا له
(مشترك) في مفهومه لا الى ابطال اصل الاستعمال وبعبارة اخرى جواز استعمال المشترك في المعنيين
بدون قيد الوحدة مسلم بين المتخاصمين وانما النزاع في اسم هذا الاستعمال فالمجوزون يقولون
بانه استعمال في المعنيين والمانعين يقولون بانه ليس استعمالا في معنيه لالغاء قيد الوحدة
وذلك اى النزاع في التسمية قليل الجدوى احتج من خص المنع بالمفرد وجوز في التثنية والجمع
بان لفظ التثنية والجمع متعددان في التقدير فتقدير العينان عين وعين وتقدير العينين
عين وعين وعين مثلا فجاز تعدد مدلوليهما بان يراد عين الذهب وعين الفضة الخ بخلاف
المفرد فانه ليس بمتعدد تقديرا فيدل على واحد من المعاني واجيب عنه بانه يعتبر في
التثنية والجمع الاتفاق في اللفظ والمعنى كرجلان فانه يدل على فردين متفقين لفظا فان
لفظ كليهما رجل ومعنا فان كليهما فرد للرجل الكلي ولا يكفي الاتفاق في اللفظ كما فيما نحن
فيه فان الذهب والفضة ماهيتان مختلفتان وان اتفقتا في لفظ العين وتوضيح ذلك
بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد كلفظ
رجل فانه كلي يصدق على افراد متعددة متفقة لفظا ومعنا افاده (قلت) اى افاد التثنية و
الجمع ايضا التعدد كرجلين ورجال فانهما يدلان على الافراد التي صدق عليها الرجل والا اى
وان لم يفد المفرد التعدد كالعين فانه لا يصدق عند الاطلاق على المتعدد اى على افراد الذهب
والفضة والبصر وغير ذلك بل يصدق على احد ما ذكر فلا اى فلا يفيد التثنية والجمع ايضا
التعدد فالعينان والاعين لا يدلان على الذهب والفضة والبصر بل على افراد احدها كما ان
لفظ رجلين لا يدل على رجل وامراة وفيه (اجاب) نظر يعلم مما قلناه في حجة ما اخترناه من
انه يكفي في التثنية والجمع الاتفاق لفظا والحق في الجواب ان يقال ان هذا الدليل المذكور و
هو ان التثنية والجمع متعددان في التقدير دون المفرد حاصله ان هذا الدليل انما يقتضي
كون استعمال التثنية والجمع في المعاني المتعددة جايزا حقيقة وانما يقتضي ايضا نفي كون الاستعمال
المذكور

فائدة ٢٢ في اقل الجمع
فائدة ٢٣ الاقوال في صيغة افعل اربعة

المذكور اى الاستعمال في المعنيين بالنسبة الى المفرد حقيقة واما بقى صحته «استعمال» حتى مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له «مجاز» كما ذكرنا سابقا مفصلا فلا يقتضيه الدليل اصلا. فيجوز الاستعمال في المفرد ايضا لكن مجازا واحتج من خص الجواز بالنفي ومنع في الاثبات بان النفي يفيد العموم فيتعدد مدلوله فمعنى ما رايت عينا انه ما رايت فردا من الذهب ولا من الفضة الخ بخلاف الاثبات فان معنى رايت عينا رايت فردا من الذهب مثلا وجوابه ان النفي وان افاد العموم ولكن من المعلوم انما هو «نفي» يتعلق للمعنى المستفاد عند الاثبات وقد علمت ان معنى رايت عينا رايت فردا من الذهب مثلا فيكون معنى ما رايت عينا ما رايت ذهبا اصلا فاذا لم يكن المعنى المستفاد عند الاثبات متعددا فمن اين يجيء التعدد في النفي فلا يكون معنى ما رايت عينا ما رايت ذهبا ولا فضة حجة مجوزيه حقيقة مطلقا ان الوضع قد يكون بشرط شئ كالصلوة فانها وضعت للاركان بشرط الطهارة وقد يكون لا بشرط شئ كالرجل فانه وضع للماهية من دون ان تشترط تلك الماهية بشرط من القيام او القعود او النوم او الاكل او الاجتماع او الافتراق او غير ذلك وقد يكون بشرط اخر ليس هنا مورد ذكره وما نحن فيه من قبيل القسم الثاني بمعنى ان ما وضع له اللفظ المشترك وان ما استعمل فيه اللفظ المشترك هو كل من المعنيين كالذهب والفضة لا بشرط شئ اصلا اى لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مجتمعا مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شئ فان شان الماهية لا بشرط شئ هو ان لا يكون مشروطا بشئ من الوحدة او الاجتماع او غير ذلك وهو اى كل من المعنيين لا بشرط متحقق في حال الانفراد عن الاخر كان يقال عين ويراد به الذهب منفردا مثلا وفي حال الاجتماع معه «اخر» بان يقال عين ويراد به الذهب مع الفضة فيكون اللفظ المشترك حقيقة في كل منهما اذا استعمل فيهما اذ يصدق بالنسبة الى كل واحد من المعنيين انه استعمال للفظ فيما وضع له والجواب ان قيد الوحدة يتبادر من المفرد عند اطلاقه «مفرد» فعند اطلاق العين يتبادر الذهب وحده مثلا او غيره من المعاني وذلك التبادر اى علامة الحقيقة وحاصل حين يتبادر

فائدة ٢٤
اذا قرئت كلمة في صدر كلام فهي بمعنى من او في الكلام المركب من عدة كلمات فهي بمعنى من او في الكلام المركب من عدة كلمات فهي بمعنى من او في الكلام المركب من عدة كلمات

الوحدة فالمعنى الموضوع له فيه «مشترك» ليس هو «معنى» الماهية لا بشرط شئ كما توهم بل الموضوع له هى «ماهية» بشرط شئ وهو الوحدة فاستعمال المفرد فى المعنيين لا يكون حقيقة

واما فيما عداه «مفرد» كالتثنية والجمع فالمدعى وهو كون الاستعمال حقيقة حق مسلم كما اسلفناه من ان استعمال التثنية والجمع فى الاكثر حقيقة بقى الكلام فى ان المشترك اذا اطلق مجردا عن القرائن هل يكون ظاهرا فى احد معانيه لا على التعيين كما عليه المشهور لتبادر الوحدة عند الاطلاق او يكون ظاهرا فى جميع معانيه كما عليه البعض اشار بدليله بقوله وحجة من زعم انه ظاهر فى الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تم الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وجه الدلالة على المطلوب ان لفظ يسجد ذكرت فى الاية مرة واحدة واسندت الى الناس الذى فى قوله وكثير من الناس والى غير الناس من الامور المذكورة فى الاية فمن حيث انها اسندت الى الناس اريد منها وضع الجبهة على الارض ومن حيث انها اسندت الى غير الناس اريد منها معنى اخر كالخضوع والطاعة فان التجرد من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غير امر مختلف لذلك «وضع» قطعا كالخضوع فان وضع الجبهة لا يعقل فى كل شئ فاستعملت لفظة واحدة فى معنييها وقوله تم ان الله وملائكته يصلون على النبى وجه الدلالة ان لفظة يصلون ذكرت فى الاية مرة واحدة واسندت الى شيئين فمن حيث اسندت الى الله اريد منه المغفرة او الرحمة ومن حيث انها اسندت الى الملائكة اريد منها الاستغفار او طلب الرحمة فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما معنيان مختلفان فاستعملت لفظة واحدة فى معنييها والجواب من الاتيين من وجوه اربعة احدها ان معنى التسجد فى الكل المذكور فى الاية واحد وهو «واحد» غاية الخضوع والتذلل فلم يرد معناه الاخر وهو وضع الجبهة وكذا المراد فى الصلوة معنى واحد وهو الاعتناء اى القصد باظهار والتشرف للنبى فلم يرد منها المغفرة ولا الاستغفار بل اريد المعنى المذكور فقط ولو مجازا لان غاية الخضوع معنى لغوى للتسجد فهو مجاز فيه وكذا الاعتناء باظهار التشرف

والسجود الشجاعة من الامور الجميلة الاوصاف الحسنة ومنها الفضل يحمل فى فضل صلوة امرنا ومنها الحادثة شئ صلوة فهم الامر الذى اجرى الحادثة ومنها القرين فى امور المعاش والمعاد ومنها العقد يكون فلان صلوة حسب القوة والامر وقع الخلاف فى انه حقيقة فى جميع هذه المعانى او مشترك لفظى او معنوى او فى القدر فقط او مع بعض

الشرف معنى مجازى للصلوة وثانيها ان لفظة يسجد مكررة فى الاية فذكرت مرة واريد الخضوع وقدرت اخرى واريد وضع الجبهة وكذلك الصلوة ذكرت مرة واريد الاستغفار وقدرت مرة اخرى واريد المغفرة والى ذلك اشار بقوله ان الاية الاولى بتقدير فعل وهو يسجد مسندا الى كثير من الناس كانه قيل ويسجد له كثير من الناس والاية الثانية بتقدير فعل خبر لان وهو يصلى كانه قيل ان الله يصلى وملائكته يصلون الخ ان قلت جاز التقدير يحتاج الى القرينة قلت وانما جاز هذا التقدير فى الايتين لان قوله يسجد له من فى السموات فى الاية الاولى وقوله وملائكته يصلون فى الثانية مقارن له «مقدر» وهو «مقدر» مثل المحذوف فكان قوله ثم يسجد له من فى السموات وقوله ملائكته يصلون دالا وقرينة عليه «مقدر» فما نحن فيه نظيره نحو قوله «قائل» نحن بما عندنا وانت بما عندك راض فى الراء مختلف فخبر نحن وهو راضون محذوف لدلالة خبر انت وهو راض عليه فالمذكور هنا يدل على المحذوف اى نحن بما عندنا راضون فكذلك المذكور فى الايتين يدل على المقدر المفروض وعلى هذا التقدير فيكون قد كرر اللفظ مرادا به فى كل مرة معنى كما ذكرنا اولا ودلالة اى تكرار اللفظ مرادا به فى كل مرة معنى جايز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال لكنا لم نسلم ان لفظ يسجد ويصلون قد استعملا فى المعانى المتعددة فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل الدال على ان استعمال المفرد فى اكثر من معنى واحد يجعله مجازا وان كان الاصل الحقيقة والمجاز خلاف الاصل اذ بعد قيام الدليل على المجازية كما ذكرناه مفصلا لا بد من القول بها دون الحقيقة رابعها ما اشار اليه بقوله ولو سلم كونه اى الاستعمال فى الجميع حقيقة فالقرينة وهى اسناد يسجد بامور متعددة واسناد يصلى الى الله والملائكة على ارادة الجميع فيه «قوله ثم» ظاهرة وواضحة فاين وجه الدلالة اى لا دلالة فى الايتين على ظهوره «مشترك» فى ذلك اى فى جميع المعانى مع فقد القرينة كما هو اى الظهور فى الجميع المدعى وبعبارة اخرى الدليل اخص من المدعى لان المدعى هو ظهور المشترك فى جميع معانيه عند التجرد عن القرائن والدليل وهو الايتان يدل على كونه ظاهرا

ظاهرة فى الجميع لكن عند انضمام القرائن على ارادة الجميع فلا يثبت به المدعى

اصل واختلفوا فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى معا بان يقال رايت اسدا وير اد به الحيوان المفترس والرجل الشجاع كاختلافهم فى استعمال المشترك فى معانيه فمنعه «استعمال» قوم وجوزه قوم اخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه «استعمال» مجاز فى مجموع المعنيين وربما قيل بكونه «استعمال» حقيقة ومجازا بالاعتبارين فباعتبار ارادة المعنى الحقيقى حقيقة وباعتبار ارادة المعنى المجازى مجاز حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ فى المعنيين الحقيقى والمجازى للزم ان يقصد المتكلم استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى وان لا يقصد استعماله فى معناه الحقيقى وهو باطل لانه الجمع بين المتنافيين ان قلت لا ملازمة اصلا بين استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى وبين الجمع بين المتنافيين المذكورين قلت اما بيان الملازمة بينهما فيحتاج الى مقدمة اشار اليها بقوله فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة كقولك رايت اسدا فى الحمام فانك قولك فى الحمام قرينة دالة على ارادة المعنى المجازى ومانعة عن ارادة المعنى الحقيقى وهذا بخلاف الكناية فانها مشروطة بعدم القرينة كقولك زيد كثير الرماد فانه كناية عن سخاوته ولهذا اى ولان المجاز مشروط بالقرينة قال اهل علم البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة ومنافية لارادة الحقيقة كقولك فى الحمام فانه معاند لارادة الحيوان المفترس وهذا هو الصغرى وملزوم معاند الشئ معاند لذلك الشئ هذا هو الكبرى والمراد من الملزوم المعنى المجازى والمراد من المعاند القرينة والمراد من الشئ المعنى الحقيقى ينتج تلك المقدمات بان المجاز معاند لذلك الشئ اى المعنى الحقيقى والا اى وان لم تنصب قرينة للمجاز للزم صدق الملزوم اى المجاز بدون اللازم اى القرينة وهو محال كطلوع الشمس بدون وجود النهار وجعلوا اى اهل علم البيان هذا اى الحاجة الى القرينة وجه الفرق بين المجاز والكناية وح اى حين اذ ثبت ان من شرط المجاز القرينة المعاندة فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما اى فى الحقيقى والمجازى كان المتكلم

انها لا تومى ليتحقق الثواب والعقاب على حسناته وسيئاته فيجب بمجاوزهم القيامة ثم انها ان الحسنات يذهبن السيئات وبالعكس ويقال له الاحباط والتكفير الموازنة وهى ان الثواب يعقب ان كانت دنيوية وان كان اخرويا فيسقط ما يقدر النقص ويبقى القدر الزائد ٢٨ فائدة ٢٨ عدم الكل عند الفرد لا يوجب كون اللفظ موضوعا للكل مجازا فى الفرد سواء كان الكل

مريدا وقاصدا الاستعمال «لفظه» فيما وضع له كالحيوان المفترس باعتبار ارادة المعنى الحقيقي اذ هو المفروض وكان غير مريد له اى الاستعمال فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى المجازي التي معاند المعنى الحقيقي فهو اى كونه مريدا وغير مريد ما ذكرنا من اللازم وهو الجمع بين المتنافيين واما بطلانه «اللازم» فواضح اذ بطلان الجمع بين المتنافيين بديهي وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة كالحيوان المفترس وارادة المجاز كالرجل الشجاع معا اى مجتمعا منافاة اذ يمكن ان يريد ويقصد الشخص الواحد في الان الواحد الف شئ في قلبه من الحيوان والشجر والمطر وغير ذلك واذا لم يكن ثم اى بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين اى ارادة الحقيقة وارادة المجاز عند التكلم بشئ كقولك رايت اسدا واحتجوا لكونه مجازا بان استعماله «لفظه» فيهما اى الحقيقي والمجازي معا استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ الموضوع له اولا هو المعنى مع قيد الوحدة كالحيوان المفترس وحده ولم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له اصلا وهو الان داخل فيه فكان استعمال اللفظ في المجموع مجازا وبعبارة اخرى اطلق الاسد مثلا واريد منه مطلق الشجاع فيدخل فيه الحقيقي اى المفترس والمجازي اى الرجل الشجاع وسيجئ توضيحه في الجواب واحتج القائل بكونه «استعمال» حقيقة ومجازا بان اللفظ لو كان مستعملا فيما وضع له فقط لكان حقيقة ولو كان مستعملا في غير ما وضع له فقط لكان مجازا واذا فرضنا انه مستعمل في كل واحد من المعنيين اى في كليهما والمفروض انه حقيقة في احدهما ومجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه فاستعماله نظرا الى معناه الحقيقي يسمى حقيقة ونظرا الى معناه المجازي يسمى مجازا ان قلت فما جواب المانعين عن حجج المجوزين قلت وجواب المانعين عن حجة الجواز «وهي ما تقدم من انه لا منافاة بين ارادة الحقيقة والمجاز معا الخ» ظاهر لا يحتاج الى البيان بعد ما قرروه لهم المانعين في وجه التنافي بين ارادة المعنى الحقيقي والمجازي وتوضيح ذلك ان المجوزين يقولون بانه لا منافاة بين ارادة المعنى الحقيقي والمجازي والمانعين قد اثبتوا المنافاة بينهما بان المجاز ملزوم قرينة معاندة الخ فبطل حجة الجواز واما الحجتان الاخيرتان وهما قوله

قوله واحتجوا الكونه مجازا الخ وقوله واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا الخ فهما ساقطتان عن درجة الاعتبار بعد ابطال الحجة الاولى وهي حجة الجواز لانهما فرعان للجواز بمعنى انه لا بد اولا من اثبات جواز الاستعمال ثم اثبات ان هذا الاستعمال بطريق المجاز او الحقيقة والمجاز فاذا بطل الاصل اي جواز الاستعمال بطلا بطريق الاولى قوله وتزيد في السقوط والبطلان الحجة القائمة على مجازيته (استعمال) حاصله ان الحجتين الاخيرتين قد سقطتا وبطلتا بسبب بطلان الحجة الاولى الا ان حجة المجازية لها سبب اخر ايضا على السقوط والبطلان وهو قوله بان فيها اي في حجة المجازية هروجا عن محل النزاع اذ موضع البحث والنزاع بين الاصوليين هو استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر مفصلا انفا في المشترك بان يقال جنني بالاسد ولا يجتنني به ويراد به الحيوان المفترس الرجل الشجاع كل منهما على سبيل الاستقلال وما ذكر في الحجة القائمة على المجازية يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى واحد مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول بان يقال اسد ويراد به مطلق الشجاع وهو معنى واحد مجازي شامل للمعنى الحقيقي وهو الحيوان المفترس وشامل ايضا للمعنى المجازي الاول وهو الرجل الشجاع فهذا المعنى المجازي العام معنى واحد ثالث شامل لهما كما ذكرنا في المثال المذكور وهذا الاستعمال في معنى ثالث شامل للمعنيين لا نزاع فيه بين الاصوليين فان النافي للصحة وهو الذي يمنع من استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي يجوز ارادة المعنى المجازي الواحد الشامل للمعنيين ويسمى ذلك الاستعمال بعموم المجاز مثل ما تقدم من المثال ومثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان معنى واحدا مجازيا وهو مطلق الدخول فيتناول على المعنيين احدهما دخولها (دارا) حافيا اي بدون النعل وهو الحقيقة وثانيهما دخولها ناعلا واركبا وهما اي دخولها ناعلا واركبا مجازان والتحقيق عندي في هذا المقام ان يقال انهم (مجوزين) ان اراد وا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ مع المعنى المجازي ح اي حين الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي تمام الموضوع له بحيث مع قيد الوحدة الملحوظة في وضع اللفظ المفرد كما علم في مبحث المشترك ان الالفاظ المفردة وضعت على المعاني بقيد الوحدة

طبيعة الرجل اخ اي حاضرة في الذهن واما علمك زيد فبالبيان فيدل تقدمها وعلم جنس لكونها اسم وبيانه كما تقدم للان اسامة مستعمل في معناه الحقيقي اعني الطبيعة الحاضرة في الذهن وعلمك زيد ان كان متعارفا فمنقح ان ١٥ الطبيعة موجودة في ضمن زيد فالاستعمال حقيقي وان كان ذاتيا بمعنى ان اسامة في زيد فالاستعمال مجازي ذكره تحقيق زيد رجل بتنوين التنكير لان هيئة الجزء قد استعملت في معناها الحقيقي

الوحدة كان القول بالمنع متوجها اى حقا لان ارادة المجاز تعانده اى تنافى المعنى الحقيقى
من جهتين احديهما منافاتها اى ارادة المجاز للوحدة اى قيد الوحدة الملحوظة فى وضع الالفاظ
للمعانى ثانيتهما ما تقدم فى حجة المانعين وهو لزوم القرينة المانعة من ارادة الحقيقة والحاصل
انه لا يمكن ان يقال جئنى بالاسد ويراد به الحيوان المفترس بقيد الوحدة والرجل الشجاع
بقيد الوحدة وان ارادوا به اى بالمعنى الحقيقى نفس المدلول الحقيقى مع الغاء قيد الوحدة اى
من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر اى بين اعتبار الغاء قيد الانفراد فى جواب حجة المانعين
فى مبحث المشترك اتجه اى حسن القول بالجواز بان يقال رايت اسدا ويراد به الحيوان المفترس
مع الرجل الشجاع ان قلت اذا اريد كلاهما يكون المجاز معاندا للحقيقة قلت انما يلزم ذلك
فى الصورة الاولى وهى ان يكون المراد هو المعنيين مع قيد الوحدة واما اذا الغينا قيد الوحدة
فلا يلزم الاشكال لان نفس المعنى الحقيقى يصير بعد تعريته اى جعله عاريا عن قيد الوحدة
معنى مجازيا للفظ فكما ان الرجل الشجاع معنى مجازى كذلك الحيوان المفترس بدون قيد الوحدة
ايضا مجازى فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده بعد صيرورته مجازا ان قلت مراد المجوزين
هل هو الاول اى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى مع قيد الوحدة او الثانى اى استعماله
فيهما مع الغاء قيد الوحدة قلت وحيث كان المعتبر فى نظر المجوزين فى مبحث استعمال المشترك
فى المعنيين هو هذا المعنى اى الغاء قيد الوحدة كما مر مفصلا فالظاهر ان نظر المجوزين اعتباره
اى المعنى الثانى هنا ايضا فعلى هذا كان الحق مع المجوزين ولعل المانع من استعمال اللفظ
فى المعنيين فى الموضعين اى فى باب المشترك وفى باب الحقيقة والمجاز بنائه ونظره على الاعتبار
الاخر وهو اعتبار قيد الوحدة وكلامه (مانع) ح اى حين اعتبار قيد الوحدة متجه كما ان
فى صورة الغاء قيد الوحدة كلام المجوز متجه لكن قد عرفت فى مبحث المشترك مفصلا ان
النزاع بين المانعين والمجوزين يعود اى يرجع معه اى مع كون بناء المانعين على اعتبار قيد
الوحدة لفظيا لاختلاف موردى النفى والاثبات لان المجوزين بنائهم على الغاء قيد الوحدة
والمانعين بنائهم على اعتبار قيد الوحدة ففى صورة الغاء قيد الوحدة كلهم مجوزون وفى صورة
اعتبار

اعتبار قيد الوحدة كلهم ما نعون ومن هنا اى من ان المجوزين يلغون قيد الوحدة يظهر ضعف القول بكونه (استعمال) حقيقة ومجازا بالاعتبارين بيان ذلك فان المعنى الحقيقي لم يرد بكما لاى مع قيد الوحدة حتى تكون حقيقة وانما اريد منه اى من المعنى الحقيقي البعض اى بدون قيد الوحدة فيكون اللفظ في المعنى الحقيقي مجازا ايضا فلا يبقى في البين معنى حقيقي فالحمد لله رب العالمين **المطلب الثاني** في الاوامر والنواهي وفيه اى في المطلب الثاني بحثان البحث الاول في الاوامر مادة الامر لغة بمعنى الالزام والحتم واصطلاحا هو الطلب بالقول صادر من الشخص العالي **فصل** صيغة الطلب مثل افعل وما في معناه كسائر الصيغ الطلبية كصه وتعال وغير ذلك ذكر لها معان عديدة والمذكور منها هنا ثمانية الاول انها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة والعرف على الاقوى عند المصنف وفاقا لجمهور الاصوليين وفاقا لقوم انها حقيقة في الندب فقط لغة وعرفا وقيل انها حقيقة في مطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب كل لفظ كان معناه كليا مشتركا بين فردين او افراد يقال له القدر المشترك والمشترك المعنوي كالانسان لان معناه وهو الحيوان الناطق قدر مشترك بين زيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان وقس عليه جميع الكليات فصيغة الامر على هذا القول مشترك معنوي وضع للطلب الشامل للوجوب والندب وقال السيد المرتضى علم الهدى رضي الله عنه انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة لا معنويا وكل لفظ كان له وضعا متعددا يقال له اللفظ المشترك والمشترك اللفظي كلفظ العين فانه وضع مرة للذهب واخرى للفضة وهكذا فصيغة الامر بناء على هذا القول وضع مرة لخصوص الوجوب واخرى لخصوص الندب واما بناء على القول الاول لم يوضع للوجوب ولا للندب بل للطلب الشامل لهما واما في العرف الشرعي فهي (صيغة) حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك المطلب اى في صيغة الامر قوم فلم يدروا للوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة لفظية بين ثلثة اشياء اى وضع لخصوص الوجوب ولخصوص الندب ولخصوص الاباحة وقيل بانها مشتركة معنوية وضعت مرة واحدة للقدر المشترك بين هذه الامور الثلثة وهو اى القدر المشترك الاذن في

الفرق بين واو الثمانية وواو الثمانين ان الاولى تدخل على معدود واحد والثانية على معدودين كما في الحلي بلام العهد الخارجي الذكري او الحضوري اى الاشتهاري الذي جاء زيد الرجل فالجملة مجازية لان المفرد المحلى باللام مجاز في العهد الخارجي واما صحيح زيد فحقيقة لان زيدا عين الرجل الا ان الاسناد ليس بمجازي لانه ليس من باب حمل الكل على الفرد بمعنى ان الفرد من افراد الكل هو هذا الفرد وهو زيد واما المفرد المحلى باللام الجنسية نحو زيد الرجل اى الكامل الرجولية

فی الفعل الشامل للوجوب والندب والاباحة وزعم قوم انها مشترکة لفظیة بین اربعة امور وهی
الثلثة السابقة والتهدید فهذه ثمانیة اقوال وقیل فیها (صیغة) اشیاء ای معانی اخر لکنها شدیدة
الشذوذ بینة ای واضحة الوهن فلاجدوی ای الفائدة فی التعرض لنقلها والحجة لنا علی کون الصیغة
حقیقة فی الوجوب وجوه اربعة الاول حکم العرف والعقلاء بیان ذلک انا نقطع بان السید اذا قال
لعبده افعل کذا فلم یفعل عد فی العرف عاصیا وذمه العقلاء وان سئلت عنهم علة حسن الذم
تریهم معللین حسن ذمه (عبد) بمجرد ترک الامتثال وهو ای حسن الذم بمجرد ترک الامتثال
معنی الوجوب لایقال المدعی دلالة صیغة الامر علی الوجوب مجردة عن القرائن وهذا الدلیل
لایثبت تلک المدعی اذ القرائن الدالة علی ارادة الوجوب فی مثله ای فی مثل الامر الصادر من
المولی الی العبد موجودة غالبا فلعله (وجوب) انما یفهم منها (قرائن) لامن مجرد صیغة الامر
زائد زائد زائد زائد
علی الوجوب مجردة عن القرائن وهذا الدلیل لایثبت تلک المدعی اذ القرائن الدالة علی ارادة
زائد زائد زائد زائد
الوجوب فی مثله ای فی مثل الامر الصادر من المولی الی العبد موجودة غالبا فلعله (وجوب) انما
زائد
یفهم منها (قرائن) لامن مجرد صیغة الامر فصیغة الامر مجردة عن القرائن لاتدل علی الوجوب فلم
یثبت المطلوب لانا نقول المفروض فیما ذکرناه من المثال انتفاء القرائن بمعنی انه لو امر المولی عبده
بفعل ولم ینصب قرینة اصلا فلم یفعله العبد ذمه العقلاء فصیغة الامر بمجردها دالة علی الوجوب
ان قلت یمکن ان تکون هناک فی الواقع قرینة دالة علی الوجوب وان خفیت فی الظاهر قلت
فلیقدر کذلک ای لیفرض انتفاء القرائن ولو کانت القرائن فی الواقع موجودة اذ الاصل عدم القرینة
فالوجدان الصحیح یشهد ببقاء الذم حینئذ ای حین فرض انتفاء القرینة فی الواقع عرفا ای بحکم
العقلاء فعلم ان الصیغة بمجردها تدل علی الوجوب ان قلت هذا الدلیل یدل علی ان الصیغة
حقیقة فی الوجوب عرفا فلایدل علی انها حقیقة فیه لغة وشرعا ایضا قلت وبضمیمة اصالة عدم
النقل ای اذا انضم هذا الاصل الی ذلک الدلیل المذکور یتم المطلوب وهو کون الصیغة للوجوب
لغة وشرعا ایضا لانا نشک فی ان الصیغة کانت للوجوب من السابق او کان لمعنی اخر ثم نقل فی
العرف الی الوجوب فالاصل عدم تحقق هذا النقل فکانت للوجوب من السابق الثانی قوله تعالی مخاطبا لابلیس
ما

ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر صيغة اسجدوا في قوله تم في اية اخرى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس وجه الدلالة فان هذا الاستفهام الواقع بلفظ ما
ليس على حقيقته ✻ (استفهام) ✻ اعليس استفهاما حقيقيا لعلم سبحانه بالمانع من التسجود وهو
الكبر والاستفهام يختص بالجاهل وانما هو ✻ (استفهام) ✻ في معرض الانكار والذم والاعتراض على
ابليس ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان الذم والانكار متوجها الى ابليس الثالث قوله تم
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم محل الاستشهاد من
هذه الاية هو قوله تم فليحذر وجه الدلالة حيث هدد الله سبحانه اى خوف واوجب الحذر عن
العذاب بقوله فليحذر مخالف الامر والمراد من المخالفة ترك العمل كما سيجئ والمراد من الامر مثلا
صل صم حج وغير ذلك من الاوامر والتهديد وايجاب الحذر عن العذاب دليل على الوجوب
في الاوامر وبعبارة اخرى لو لم تكن صيغ الامر كاقيموا الصلوة واتوا الزكوة وغير ذلك للوجوب لما
اوجب سبحانه الحذر على مخالفتها فعلم ان محل الاستشهاد قوله فليحذر واورد على الاستدلال
بالاية باشكالات ثلاث اشار الى الاول بقوله فان قيل الاية الشريفة انما دلت على ان مخالف
الامر كاقيموا الصلوة وغير ذلك مامور بالحذر بقوله فليحذر ولا دلالة في ذلك على كون مخالف
الامر مامورا بالحذر على وجوبه ✻ (عند) ✻ انه يحتمل ان يكون الامر بالحذر وجوبيا ويحتمل ان يكون
استحبابيا او اباحة بمعنى ان الحذر مستحب ومباح فاذا لم تثبت دلالة الاية على وجوب الحذر
عند مخالفة الاوامر فلا يثبت كون الاوامر كاقيموا الصلوة وغيرذلك للوجوب بل يحتمل ان تكون
لمعنى اخر الا بتقدير كون مطلق الامر اى قوله ليحذر وسايرالاوامر للوجوب وهو اى كون الامر
للوجوب اول النزاع وعين المتنازع فيه فيلزم الدور ببيانه ان كون لفظة ليحذر للوجوب موقوف
على ان يكون مطلق الامر للوجوب لان لفظة ليحذر مفرد من افراد الامر وكون مطلق الامر للوجوب
موقوف على كون صيغة ليحذر في الاية للوجوب اذ لو كانت للاستحباب او الاباحة لما دلت
على ان صيغة الامر كاقيموا الصلوة وغير ذلك للوجوب اذ لو كانت للوجوب لوجب الحذر على
مخالفته والمفروض ان الحذر مستحب ومباح قلنا جاز ان لا تدل ان تكون الامر للوجوب

قال ان
يمنع انه
يختص
البحر فالاستفهام
حقيقي وان كان
شخص يختص
الحر فيه فانه
استعمل في
اسم جنس موضوع
لماهية خاص
لا الفرد
عين البيان و
انما علم جنس
والبيان عين
البيان وانما تكون
التنكير قرينة
فرد ما وهي
في

وان کان عین محل النزاع الا ان خصوص ھذا الامر یعنی لیحذر للایجاب والالزام قطعا للقرینۃ
اذ لا معنی لندب الخ استحباب الحذر او اباحۃ الثانی ومع التنزل بان ھذا الامر لا یدل علی
خصوص وجوب الحذر بل یمکن ان یکون مستحبا او مباحا فلا اقل من دلالتہ الخ ھذا الامر علی
حسن الحذر وان لم یکن واجبا الخ حین مخالفۃ الامر ولا ریب انہ ٭ (حذر) ٭ انما یحسن عند
قیام المقتضی للعذاب اذ لو لم یوجد المقتضی للعذاب لکان الحذر عبثا ٭ (عذاب) ٭ سفھا وعبثا
اذ لا مقتضی للعذاب وذلک الخ الامر بالعبث محال علی اللہ سبحانہ فالامر بالحذر یدل علی
حسن الحذر وحسن الحذر انما ھو لوجود مقتضی العذاب ومقتضی العذاب انما ھو مخالفۃ الواجب
لا المندوب فثبت ان الاوامر للوجوب کما قال واذا ثبت وجود المقتضی للحذر ثبت ان مطلق الامر
کاقیموا الصلوۃ وغیر ذلک وضع للوجوب لان المقتضی للعذاب الموجب لحسن الحذر انما
ھو مخالفۃ الواجب لا مخالفۃ المندوب الخ المستحب ثم اشار الی الاشکال الثانی بقولہ فان قیل
قولہ تم یخالفون عن امرہ لہ معنیان احدھما ترک المامور کترک الصلوۃ والثانی حمل الامر علی
ما یخالفہ الخ تغییر حکم اللہ ھذا الاستدلال الخ الاستدلال بالایۃ علی کون الصیغۃ للوجوب
مبنی علی ان المراد بمخالفۃ الامر ترک المامور بہ لیکون معنی الایۃ فلیحذر الذین یترکون المامور بہ
کالصلوۃ وغیرھا فیصح الاستدلال المذکور اذ لو لم یکن المامور بہ واجبا لما امر اللہ سبحانہ بالحذر
علی ترکہ ولیس کذلک بل المراد بھا ٭ (مخالفۃ) ٭ حملہ ٭ (امر) ٭ علی ما الی معنی یخالفہ ٭ (امر) ٭ بان یکون
الامر للوجوب فیحمل علی غیرہ والندب فیحمل علی غیرہ فیکون معنی الایۃ فلیحذر الذین یغیرون
امر اللہ فعلی ھذا لا تکون الایۃ راجعۃ لما نحن فیہ لان تغییر الامر اعم من ان یکون الامر
للوجوب او لمعنی اخر قلنا المتبادر الی الفھم التسلیم من لفظ المخالفۃ ھو ترک الامتثال لا ترک
الاتیان بالمامور بہ واما المعنی الذی ذکرتموہ یعنی تغییر الامر فبعید عن الفھم غیر متبادر عند
اطلاق اللفظ الخ لفظ المخالفۃ فلا یصار الخ لا یحمل الیہ الخ الی المعنی الذی ذکرتموہ الا بدلیل الخ قرینۃ
وھی ھنا مفقودۃ ان قلت لو کانت المخالفۃ بمعنی ترک الامتثال لما عدیت بلفظۃ عن الدالۃ علی
الاعراض بل باللام قلت وکانہا ٭ (مخالفۃ) ٭ فی الایۃ لوحظت واعتبرت متضمنۃ معنی الاعراض
من

عن الامر فعديت بعن حيث قال سبحانه يخالفون عن امره فلو كانت المخالفة بمعنى التغيير لما عديت بعن ثم اشار الى الاشكال الثالث بقوله فان قيل لا يستفاد من الاية ان جميع الاوامر للوجوب بل المستفاد هو ان لكم امرا واحدا غير معين لنا اريد منه الوجوب اذ قوله تم في الاية عن امره مطلق يدل على فرد واحد غير معين فلا يعم جميع الاوامر والمدعى افادته ﴿قوله تم﴾ الوجوب في جميع الاوامر بطريق العموم قلنا جوابين الاول ان لفظة عن امره عام يشمل جميع الاوامر اذ اضافة المفرد عند عدم العهد اذا لم يرد منه فرد معهود للعموم والامر مفرد مضاف الى الضمير فافاد العموم مثل ضرب زيد واكل عمرو فانهما عامتان واية اى علامة ذلك اى العموم جواز الاستثناء من المصدر المضاف فانه يصح على سبيل الفرض ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني وكل لفظ جاز الاستثناء منه فهو للعموم والجواب الثاني ما اشار اليه بقوله على ان الاطلاق اى اطلاق لفظة امره ايضا كاف في اثبات المطلوب من دون حاجة الى جعله للعموم لان المطلق يدل على الماهية في ضمن اى فرد كانت بيان ذلك اذ لو كان الامر مشتركا اى حقيقة في الوجوب وفي غير الوجوب ايضا لم يحسن منه تم الذم والوعيد والتهديد بقوله فليحذر على مخالفة مطلق الامر اشارة الى كل فرد من افراد الامر بل كان اللازم ح التقييد بان يقول فليحذر الذين يخالفون عن امره الايجاب ليخرج غير الايجاب وحيث لم يقيده فيعلم ان جميع الاوامر للوجوب الراجح قوله تم في مقام الذم و اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وجه الدلالة فانه سبحانه ذمهم ﴿كفار﴾ على مخالفتهم الامر وهو اركعوا ولولا انه ﴿امر﴾ للوجوب لم يستوجبوا الذم الى الكفار وقد اعترض على الاستدلال بوجهين اولا بان الكفار كما انهم كانوا من شانهم مخالفة الاوامر من الامر بالركوع والتسبيح والصوم وغير ذلك كذلك كان من شانهم تكذيب الرسل حيث يقولون انه كاذب ليس برسول فيمكن ان يقال بمنع كون الذم في الاية على ترك المامور به وهو الركوع بل الذم على تكذيب الرسل في وقت التبليغ وكون الذم في هذه الاية لاجل التكذيب انما هو بدليل قوله تم في اية اخرى في مقام ذم المكذبين للرسل ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان النزاع انما فيما كان الامر مجردا عن القرائن ومن المعلوم ان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرائن اليها ﴿صيغة﴾ اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقارنا بما

واما قوله ان الكلام في صيغ الطلبية المطلقة فمستعمل هنا في فرد ما فمحل عليه ان كان مستعارا فحقيقة والا فمجاز كما تقدم في النكرة واما معرف لام لجنس فمجاز كخرجت فاخرج الرجل اى الرجل المعهود بيني وبينكم والحق طلب فرد ما الا ان تجاز في العهد فمجاز في لانها وضعت لتعريف الجنس واما مدخول لام اتم اخ ذ خ ل ان استعماله في الفرد مجاز في ان كان بنحو تحصل المتعددة فحقيقة والا فمجاز واما

بما اي قرينة يقتضي كونه اي الامر بالركوع للوجوب فلا تدل الاية بان الامر يفيد الوجوب
عند عدم القرينة ايضا واجيب عن الاول بانه ليست الايتان كلتاهما راجعتين الى
ذم المكذبين بل الاية الاولى راجعة الى ذم تاركي الركوع والاية الثانية راجعة الى ذم المكذبين
بيان ذلك بان المكذبين من الكفار اما ان يكونوهم «مكذبون» بعينهم الكفار الذين لم
يركعوا عقيب امرهم «الذين» به «ركوع» وبعبارة اخرى فرقة المكذبين اما عين الفرقة التاركة
للركوع او يكونوا اي المكذبون غيرهم بان يكون الكفار فرقتين فرقة المكذبين وفرقة التاركين
للركوع فان كان الاول اي كان المكذبون عين التاركين للركوع جاز ان يستحقوا اي المكذبون
الذم بترك الركوع بمقتضى الاية الاولى ويستحقوا الويل بواسطة التكذيب بمقتضى الاية الثانية
فان الكفار عندنا معاشر الامامية معاقبون على الفروع كالركوع والصلوة والصوم وهكذا
كعقابهم على الاصول الاعتقادية كانكار واجب الوجود وتكذيب الرسل وغير ذلك وان كان
الثاني اي كانوا «المكذبون» غيرهم اي غير التاركين للركوع لم يكن اثبات الويل بقوم وهم
المكذبون بسبب تكذيبهم كما هو مقتضى الاية الثانية منافيان لذم قوم اخر وهم التاركون
للركوع بتركهم اي بسبب تركهم ما امروا به وهو الركوع مثلا كما هو مقتضى الاية الاولى وبالجملة
الاية الاولى تدل على ذم مخالفة الامر وهو اركعوا فهو للوجوب واجيب عن الثاني بانه تعالى رتب
الذم في الاية على مجرد مخالفة الامر وهو اركعوا ولم يقل واذا قيل لهم اركعوا مع قرينة الوجوب
لا يركعون فدل ترتب الذم على مجرد مخالفة الامر على ان النظر والاعتبار في الذم به «امر»
لا بالقرينة فصيغة الامر بمجردها دالة على الوجوب احتج القائلون بانه للندب بوجهين احدهما
قوله ص اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة ان الاستطاعة في اللغة الارادة
والمشية فيكون معنى الحديث اذا امرتكم بشيء فاتوا منه اي قدر شئتم واردتم انه ص رد الاتيان
الى ارادتنا ومشيتنا وهو اي الرد الى مشيتنا معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى ارادتنا
ومشيتنا وانما رده الى استطاعتنا اي قدرتنا فان الاستطاعة في العرف بمعنى القدرة فيكون
معنى الحديث اذا امرتكم بشيء فاتوا منه بقدر قدرتكم وهو اي الرد الى الاستطاعة والقدرة
معنى

معنى الوجوب اذ كل عمل واجب فهو مشروط بالقدرة وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال الصادر من السائل وبين الامر الصادر من الامر الآمن جهة واحدة فقط وهي الاختلاف بالرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب دون الايجاب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق اخر غير الفرق في اختلاف الرتبة وهو اي الفرق الاخر خلاف ما نقلوه عن اهل اللغة اذ المنقول عنهم انه لا فرق بينهما الا في اختلاف الرتبة فقط فلا بد من القول بانه ايضا للندب واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب لا يفرق بينه وبين السؤال بل يقول ان السؤال يدل عليه ﴿ايجاب﴾ ايضا لان صيغة افعل وما في معناها عنده ﴿قائل﴾ موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وبعبارة اخرى صيغة افعل وضعت للطلب الحتمي سواء صدرت من الامر او الملتمس والسائل ومن المعلوم انه قد استعملها السائل فيه اي في طلب الفعل مع المنع من الترك ان قلت لو كان السؤال للايجاب فاذا طلب الفقير شيئا من الطعام واللباس مثلا لوجب قبوله ويعاقب على تركه قلت المراد ان السؤال يدل على الوجوب اللغوي وهو مطلق الالزام لا الوجوب الشرعي وهو الالزام الذي يوجب مخالفته العقاب فاذا قال السائل اعط حصل الايجاب اي الطلب الحتمي من قبل السائل ولكنه لا يلزم منه اي من ايجاب السائل الوجوب الشرعي اذ الوجوب الشرعي انما يثبت بالشرع اي بحكم الشرع لا بالسؤال ولذلك اي لعدم لزوم الوجوب الشرعي لا يلزم المسؤول القبول وفيه ﴿ايجاب﴾ نظر لان القائل بالوجوب في الامر يمكن ان لا يقول به في السؤال فكيف يقول المجيب بان القائل بكون الامر للوجوب يقول بالوجوب في السؤال ايضا والتحقيق ان بين الامر والسؤال فرقا اخر غير اختلاف الرتبة وهو ان الامر للوجوب والسؤال للندب والنقل المذكور عن اهل اللغة وهو ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين الامر والسؤال الا في اختلاف الرتبة فقط غير ثابت بل صرح بعضهم اي اهل اللغة في كتبهم بعدم صحته اي النقل المذكور حجة القائلين بانه للقدر المشترك اي لمطلق الطلب ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة وتارة اخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان الكتابة وهي ان يقول المولى لعبده اذا ادّيت لي مائة درهم مثلا فانت حر مستحبة لا واجبة فاذا استعملت في المعنيين فذلك

عن
عمر الخ مع الفرق
بعنوان ان هذا
الخ محقق ومن
هذا الفرق يبان ولا
في المثالين ان
طبيعة الرجل
مختلفة في ضمن
زيد او الشخص
الجاني وانا واقع
عليه بعنوان
انه مخبر بان يراد
في المثالين ان
الرجل مختلف في
زيد او الشخص
الجاني فيكون ح
عمر الرجل
الفرد بالسنة
مجازا وانا تسلمها
الخ في الفرد
جاز رجل فهو
لا يشتمل على
الفرد كما هو
ظاهر نعم يشتمل
الجنس ان كان
الجنس

فهناك ثلث احتمالات الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز والاشتراك المعنوي بيان ذلك
فان كانت موضوعة لكل واحد منهما اي الوجوب والندب لزم الاشتراك اللفظي وكانت موضوعة
لاحدهما فقط دون الاخر لزم المجاز في احدهما ومعلوم ان هذين اي الاشتراك اللفظي والمجاز مرجوحان
فتكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو مطلق طلب لفعل دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز اذا
علمت انهما مرجوحان فالقدر المشترك راجح والجواب عنها بوجهين الاول ان المجاز وان كان
مخالفا للاصل اذ الاصل عدم المجاز لكن يجب المصير اليه (مجاز) اذا دل الدليل عليه (مجاز)
وقد بينا بالادلة الاربعة السابقة انه (امر) حقيقة في الوجوب بخصوصه اي لا في القدر
المشترك اعني الطلب وح فلا بد من كونه (امر) مجازا فيما عداه (وجوب) والمراد من ما عداه
الندب والطلب والا اي وان لم نقل بكونه مجازا فيما عداه لزم الاشتراك اللفظي المخالف للاصل
اذ الاصل عدم الاشتراك وانه المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا حاصله انه قد ثبت بالادلة
الاربعة ان الامر حقيقة في شخص الوجوب وح فلو كان مع ذلك حقيقة في الندب ايضا يلزم
الاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب وان كان حقيقة في مطلق الطلب يلزم الاشتراك اللفظي
بين الوجوب ومطلق الطلب والاصل عدم الاشتراك والمجاز خير من الاشتراك فلا بد من القول
بانه حقيقة في الوجوب ومجاز في الندب ومطلق الطلب لانوم بتقدير وضعه (امر) للقدر المشترك
ايضا لان صيغة الامر اذا كانت موضوعة لمطلق الطلب نقطع بان استعماله (امر) في كل واحد
من المعنيين بخصوصه اي في خصوص الوجوب وفي خصوص الندب مجاز حيث وضع اللفظ على
الفرض لمطلق الطلب ولم يوضع له اي لكل واحد من المعنيين اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعمال
اي لفظ الامر فيه اي في كل واحد من المعنيين معها (خصوصية) استعمالا في غير ما وضع له فيكون
في خصوص المعنيين مجازا لان استعمال الكلي في الفرد بقصد الخصوصية مجاز وبالجملة فالمجاز لا
يلزم في صورة الاشتراك اللفظي فقط لان اللفظ ح وضع لكل من المعنيين بالخصوص ولكنه لا
في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا كما هو مذهب المصنف وجعل للقدر المشترك
كما هو مذهب الخصم فلا فائدة في فواد الخصم من الحقيقة والمجاز الى القول بالقدر المشترك و

معذلك اى مع كون اللفظ مجازا فی خصوص كلا المعنيين بناء على القدر المشترك فالتجوز اللازم
بتقدير الحقيقة والمجاز كما هو مذهب المصنف اقل منه اى من التجوز اللازم بتقدير القدر المشترك
الذى يقول به الخصم لانه «يتجوز» فی الاول اى على القول بالحقيقة والمجاز مختص باحد المعنيين يعنى
واما المعنى الاخر اعنى الوجوب فاللفظ فيه حقيقة وفی الثانى اى القول بالقدر المشترك فالتجوز
حاصل فيهما «معنيين» وربما توهم تساويهما اى التجوز اللازم على القول الاول مساو مع التجوز اللازم
على القول الثانى وذلك باعتبارات فی كل من القولين يلزم مجازان فالمجازان اللازمان على القول
الاول يتساويان مع المجازين اللازمين على القول الثانى بيان ذلك ان استعمال الامر فی الندب
مجاز على القول الاول واستعماله فی الندب مجاز على القول الثانى ايضا فهذان المجازان يتساويان
واستعماله فی القدر المشترك يعنى الطلب على القول الاول وهو الحقيقة والمجاز مجاز فيكون هذا
المجاز مقابلا اى مساويا لاستعماله «امر» فی المعنى الاخر يعنى الوجوب على القول الثانى وهو القدر
المشترك فيتساويان اى المجازان وليس كما توهم اى ليس المجازان فی القولين بمتساويين اذ بناء
على القول الثانى يلزم مجازان كلاهما قويان ومشهوران اعنى خصوص الوجوب والندب واما المجازان
اللازمان على القول الاول فاحدهما قوى وهو الاستعمال فی الندب الاخر ضعيف غير مشهور وهو
الاستعمال فی القدر المشترك فلا يتساويان المجازان والى ذلك اشار بقوله لان الاستعمال فی القدر
المشترك الذى هو مجاز على القول بالحقيقة والمجاز غير واقع وان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ
فاين هو اى الاستعمال فی القدر المشترك الذى هو فی غاية الندرة والشذوذ بمعنى انه بعد فراغ
من اشتهار والاستعمال اى استعمال الامر فی كل من المعنيين يعنى خصوص الوجوب وخصوص الندب
وانتشاره فيهما وبالجملة المجازان اللازمان على القول بالقدر المشترك مشهوران منتشران واما
على القول بالحقيقة والمجاز فاحدهما مشهور وهو الندب الاخر فاقد وهو الطلب فی الاستعمال الشاذ
النادر لا يمكن ان يكون مساويا مع الاستعمال المشهور والمنتشر واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير
الاول اى الحقيقة والمجاز اقل كان اى القول الاول بالترجيح لو لم يقم عليه اى على صحة القول الاول
الدليل اى فی هذه العبادة تقديم وتاخير اى كان القول الاول حقا والبتة بالترجيح ولو فرض

قال ص الخ اقول الصلوة الشمس الظهر العام والمكين اى غير ذلك فالصوم عام وصوم يوم الخميس خاص كذلك الصلوة وصلوة الزوال وطعام المكين وطعام المكين فتغير بان يتناول فالمراد العام يحصل فيوم الخميس فترك يوجب انتفاء العام لا يجب اتيان الصوم فی يوم الخميس وفعل لا يوجب انتفاء غير يجب اتيان العام بغير واحد من الاقوال

انه لم يقم على صحته دليل اخر وانما بعد قيام الادلة الاربعة المتابقة فلا ريب في ترجيحه احتج السيد المرتضى رح على انها «صيغة» مشتركة لفظية لغة بين الوجوب والندب بانه لا ريب ولا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في استعمال اهل اللغة واستعمال اهل التعارف في العرف والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها «حقيقة» الى القول بالمجازية بدليل ويش لا دليل على كون استعمالها فيهما مجازيا فتكون حقيقة فيهما ثم قال السيد تاكيدا لذلك في ما لو استعمل اللفظة الواحدة في الشيئين كاستعمال الصيغة في الوجوب والندب والاشياء كاستعمال العين في الاشياء المتعددة الا كاستعمالها «اللفظة» في الشيء الواحد كاستعمال الانسان في الحيوان الناطق فقط في الدلالة على الحقيقة فكما ان الاستعمال في معنى واحد يدل على انه حقيقة فكذلك الاستعمال في المعنيين او المعاني يدل على الحقيقة واحتج السيد رح على كونها حقيقة في الوجوب فقط دون الندب بالنسبة الى العرف الشرعي اما المتشرعة بوجهين الاول بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب فقط وكان من عادتهم انهم يناظر اي يباحث بعضهم بعضا في مسائل مختلفة فكان يقول بعضهم الفعل الفلاني واجب ويقول بعضهم ليس بواجب مثلا ومتى اورد اي اتى في ضمن المباحثة والمناظرة احدهم «صحابة» على صاحبه اي رفيقه الذي يناظره امرا من الله سبحانه اي من القرآن او من سنة رسوله ص تركوا المباحثة ولم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب والوقف بين الوجوب والندب بان يكون مشتركا معنويا بل يحملونه على الوجوب واكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر من دون حاجة الى القرينة وهذا الذي ذكر من حمل الامر على الوجوب معلوم ضرورة من عاداتهم «صحابة» ومعلوم ايضا ان ذلك اي الحمل على الوجوب من شان التابعين لهم «صحابة» وتابعي التابعين المراد من التابعين وتابعي التابعين هم الذين كانوا موجودين في عصر الصحابة ومن بعده من الاعصار وكانوا في فهم مسائلهم الشرعية تابعا للصحابة كتبعية المكلفين في كل عصر بمجتهد عصره وبالجملة فطال ما اختلفوا وما تناظروا الماء مصدرية اي طال اختلافهم ومناظرتهم في المسائل فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهو انه متى اورد احدهم امرا اكتفوا في الوجوب بظاهر الامر وهذا

هذا القانون الذي ذكر يدل بالضرورة على قيام الحجة اي الدليل عليهم * (صحابة) * بل كان اي يكون الامر للوجوب اذ الصحابة ما كانوا يفعلون فعلا بلا دليل وبلا حجة وبعبارة اخرى حمل الصحابة الامر للوجوب كان لاجل الدليل وان لم نعرفه حتى جرت عادتهم على حمل الامر للوجوب وخرجوا عما اي عن التوقف الذي يقتضيه * (ما) * مجرد وضع اللغة في هذا الباب اي باب الاوامر وحاصل مراد السيد رح ان اللفظ لما وضع في اللغة على الوجوب والندب فكان مقتضى الوضع اللغوي ان يتوقف الصحابة عند سماع الامر بين الوجوب والندب لكن الصحابة خرجوا عن مقتضى الوضع اللغوي اي لم يتوقفوا بل حملوه على الوجوب الثاني ما اشار اليه بقوله قال السيد واما اصحابنا معاشر الامامية فلا يختلفون اي اجمعوا في هذا الحكم الذي ذكرنا وهو حمل الامر على الوجوب في العرف الشرعي وان اختلفوا في احكام اي معاني هذه الالفاظ الدالة على الامر في موضوع اللغة ولم يحملوا قط اي اصلا لفظ امر هذه الالفاظ الا على ما بيناه يعني الوجوب ولم يتوقفوا اي لم ينتظروا على قيام الادلة الدلالة على معنى الامر وقد بينا في مواضع عديدة من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة فثبت ان الامر في العرف الشرعي حقيقة في الوجوب فقط والجواب عن احتجاج الاول بوجهين الاول انا قد بينا سابقا في الدليل الاول من الادلة الاربعة ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعل عد عاصيا لاجل ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا فيكون الامر حقيقة فيه دون الندب لوجه الثاني ما اشار اليه بقوله ثم ان الامر وان استعمل في المعنيين لكنه من البديهيات ان مجرد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا مثل الوجوب بل يكون مجازا لوجود امارات اي علامات المجاز اذ قلنا ان المتبادر هو الوجوب ولا يتبادر الندب وعدم التبادر من امارات المجازية ولاجل كونه * (عيانا) * خيرا من الاشتراك اللفظي وقوله * (سيد) * ان استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة انما يصح هذا القول ويقبل اذا ساوت نسبة اللفظ الواحد اي الشيئين او الاشياء في الاستعمال اي يكون استعمالها في جميع المعاني على التسوية واما اذا استعملت في الشيئين او الاشياء مع التفاوت بالتبادر كتبادر الوجوب وعدمه * (تبادر) * كعدم تبادر الندب او التفاوت بما اشبه ذلك

بلم حرير فائدة ٣٢ المقدمات ع ثانيتها ان لم يكن بالاولى فالثانية ان لم يكن بالثانية فالثالثة ان لم يكن بالثالثة فالرابعة ان لم يكن بالرابعة فالخامسة وهكذا يلزم من وجوده وجود المعلول ومن عدمه عدمه كالشمس للنهار وكجزء العلة التامة كالحركة اليد بالنسبة لفتح الباب والشرط ويلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده كالطهارة للصلوة والبعد وجوها كان البعد لم يعد موجودا حين وجود المعلول ع موقوف ع بين

ذلك الذي ذكر من سائر علامات الحقيقة والمجاز كصحة السلب وعدم صحته فيصح ان يقال
الندب ليس بامر فهو معنى مجازي له ولا يصح ان يقال الايجاب ليس بامر فهو معنى حقيقي له فلا
يصح ان يقال بان الاستعمال مع التفاوت يضايد على الحقيقة وقد بينا ثبوت التفاوت فان
التبادر وعدم صحة السلب الحاصلين في الوجوب علامتان للحقيقة وعدم التبادر وصحة السلب
الحاصلين في الندب علامتان للمجاز واما احتجاجه «سيد» على انه في العرف الشرعي للوجوب
فيحقق اي يثبت ما ادعيناه من ان الامر في اللغة ايضا للوجوب فقط كما في العرف وذلك من
وجهين اما اولا اذ الظاهر ان حملهم «صحابة» له «امر» في عرفهم على الوجوب انما هو «حمل»
لكونه «امر» له «وجوب» لغة اذ لو كان في اللغة مشتركا بين الوجوب والندب كما يدعي السيد
لما حملوه في عرفهم على الوجوب فقط واما ثانيا لان تخصيص ذلك اي كون الامر للوجوب بعرفهم
فقط يستدعي اي يقتضي تغيير اللفظ من موضوعه اللغوي بمعنى ان اللفظ كان في اللغة مشتركا بين
الوجوب والندب ثم تغير اي نقل في عرف المتشرعة الى خصوص الوجوب كما يدعي السيد وهو «تغيير
مخالف للاصل اذ الاصل عدم النقل هذا اي خذه ولا يذهب اي لا يخفى عليك ان السيد ادعى في
احتجاجه امرين متنافيين بيان ذلك ان ما ادعاه في اول الحجة من استعمال الصيغة للوجوب
والندب في القران والسنة مناف لما ذكره في الحجة الثانية من حمل الصحابة كل امر ورد في القران
او السنة على الوجوب فقط دون الندب فتامل لعله اشارة الى ان نظر السيد ره في اول الحجة الى
ان استعمال الامر في المعنيين موجود في القران والسنة والعرف واللغة وظاهر الاستعمال يقتضي
الحقيقة ولو لم يقم دليل على المجازية ونظره في الحجة الثانية الى ان كل امر ورد في القران والسنة ولم
يكن معه قرينة الندب كان يحمله الصحابة على الوجوب فهذا يدل على كون الامر حقيقة في الوجوب
شرعا ويدل على ان استعماله في الندب في القران والسنة كان مجازا احتج الذاهبون الى التوقف
بانه «امر» لو ثبت كونه «امر» موضوعا لشيء من المعاني المذكورة لصيغة الامر لثبت بدليل واللازم و
هو الثبوت بالدليل منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له «عقل» في مسئلة الوضع اذ العقل
لا يدرك ان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني ام لا واما النقل وهو اما نقل الاحاد بان ينقل

الینا بخبر واحد انّ واضع لغة العرب وضع صیغة الامر للمعنی الفلانی ولا یفید نقل الاحاد العلم
او نقل التواتر والعادة البشریة تقتضی بامتناع عدم الاطلاع علی نقل التواتر ممن ای یمتنع عدم
الاطلاع من کل شخص یبحث ویجتهد فی الطلب ای طلب الدلیل وبعبارة اخری لو کان فی البین
نقل التواتر یمتنع ان لا یجده الطالب مع کثرة طلبه وسعیه وبالجملة لو نقل بالتواتر فکان الواجب
ان لا یختلف فیه ✻(وضع)✻ اذ التواتر یرفع الخلاف فثبت عدم التواتر والجواب منع الحصر ای
لیس الدلیل منحصرا فیما ذکر اعنی العقل والاحاد والتواتر فان هناک قسما اخر وهو ✻(قسم)✻ ثبوته
✻(وضع)✻ بالادلة الاربعة التی قدمناها ولیست الادلة المذکورة راجعة الی العقل ولا الاحاد ولا
التواتر بل مرجعها الی تتبع ای تفحص مظان استعمال اللفظ نحو اسجدوا لادم ونحو ارکعوا لایرکعون
والی تتبع الامارات الدالة علی المعنی المقصود به ✻(لفظ)✻ عند الاطلاق کتبادر الوجوب والتحذیر
علی مخالفة الامر حجة من قال بالاشتراک اللفظی بین ثلثة اشیاء هی استعماله ✻(امر)✻ فیها ✻(ثلاثة)✻
علی حذو ای طبق ما سبق فی احتجاج السید ره علی الاشتراک اللفظی بین الشیئین والجواب المذکور
ههنا هو الجواب المذکور هناک من ان الاستعمال اعم من الحقیقة وحجة القائل بانه وضع للقدر
المشترک بین الثلثة وهو ای القدر المشترک الاذن فی الفعل کحجة من قال بانه وضع لمطلق الطلب
وهو القدر المشترک بین الوجوب والندب وجوابها کجوابها وهو انه ثبت بالادلة الاربعة ان الامر
حقیقة فی خصوص الوجوب فبطل القدر المشترک واحتج من زعم انها مشترکة لفظیة بین الامور
الاربعة بنحو ما تقدم فی احتجاج من قال بالاشتراک اللفظی کالسید ره وقد علمت ان دلیلهم
الاستعمال وجوابه مثل جوابه بمعنی ان الاستعمال اعم من الحقیقة **فائدة** وان ثبت بالادلة الاربعة
السابقة ان الامر حقیقة فی الوجوب ومجاز فی الندب ومقتضی ذلک ان یحمل کل امر ورد بلا قرینة
علی الوجوب من دون توقف لکن یستفاد من تضاعیف جمع التضعاف بمعنی الوسط احادیثنا
المرویة عن الائمة علیهم الصلوة والسلام ان استعمال صیغة الامر فی الندب مجازا کان شایعا فی
عرفهم ✻(ائمة)✻ بحیث صار استعمالها فیه من المجازات الراجحة لان اللفظ اذا غلب استعماله فی المجاز
یکون المجاز راجحا علی الحقیقة بحیث لو استعمل اللفظ مجردا عن القرینة کان احتمال المجاز مساویا

لاحتمال

علی السطح ای ایضا
انا مقدمة فرد الحقیقة فان الحاصل
توجد بدونه واما
للعلم یتحقق
الی اربع جهات
عند اشتباه
المقدمة انا
امر وجوبی کما ذکر
واما عدمی کترک
الضد
فائدة ٣٤
وجوب کل
واجب مشروط
وموقوف
باربع شرائط
البلوغ والعقل
والعلم والحریة
ولذا یقال
نبا

لاحتمال الحقيقة مثلا لو فرضنا ان الاسد لكثرة الاستعمال كان مجازا مشهورا في الرجل الشجاع
فعند الاطلاق يحتمل ان يكون المراد الحيوان المفترس والى ذلك اشار بقوله المساوي اي المجاز
الراجحة من اللفظ لاحتمال ارادة الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي اي لم يعلم من دليل اخر ان
المراد هو المعنى الحقيقي او المجازي واذا كان استعمال الامر في الندب راجحا فيشكل التعلق به
في مقام اثبات وجوب امر أو فعل كوجوب صلوة الجمعة مثلا بمجرد ورود الامر به «فعل» منهم
اي من الائمة عليهم السلام اذ يحتمل ان يكون الامر الذي ورد في صلوة الجمعة مثلا للندب
فلا بد من التوقف والرجوع الى القرائن **اصل** وفيه اختلفوا في ان الامر يدل على التكرار او
المرة ام لا الحق عند المصنف ان صيغة الامر مجردها اي بدون القرينة لا اشعار ولا دلالة
فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب اصل الماهية كماهية الصلوة والصوم والماهية تتحقق
بفرد واحد واكثر وخالف في ذلك الذي ذكر قوم فقالوا بافادتها التكرار فيجب تكرارا لمامور به مدة
العمر مالم يمنع عذر عقلي كتحصيل المعاش وشرعي كالاتيان بواجب شرعي اخر ونزلوها «المرة» من
غير زيادة عليها «مرة» وتوقف في ذلك الاصل جماعة فلم يدروا لاي منهما اي للمرة او التكرار هي
«صيغة» لنا ان المتبادر من الامر ليس الا طلب ايجاد حقيقة اي ماهية الفعل والمرة والتكرار
وصفان خارجان عن حقيقته «فعل» كالزمان والمكان ونحوهما من الاوصاف كالشدة والضعف
فكما ان قول القائل اضرب غير متناول اي لا يشمل المكان للضرب ولا زمان للضرب ولا الوقع
بها الضرب كذلك غير متناول للعدد اي عدد الضرب لا في كثرة وتكرار ولا قلة ومرة ان قلت
لو لم يدل الامر بالمرة فكيف تحكمون بوجوب المرة في كل امر مجرد عن القرائن قلت لا يدل اللفظ بالمرة
اصلا نعم العقل يدل على وجوب المرة اذ لما كان اقل ما يمتثل اي يطاع به الامر الصادر من المولى
هو «اقل» المرة لم يكن بد اي لم يكن مفر من كونها «مرة» مرادة في كل امر صدر بلا قرينة ويحصل
بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوب بالامر على اي المصنف بها اي توجد الماهية بالمرة
الواحدة كما توجد بالمرات الكثيرة وبتقرير اي بيان اخر وهو «تقرير» انا نقطع بان المرة والتكرار
من صفات الفعل بالمعنى اللغوي اعني المصدر كالضرب والمشي مثلا كالقليل والكثير لانك
تقول

تقول اضرب ضربا هذا مصدر اتصف بقوله قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده (مصدر)
بالصفات المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة كالقلة المقابلة للكثرة وكالتكرار
المقابل للمرة لا دلالة له (موصوف) عند الاطلاق على خصوصية شئ منها (صفات) فلفظ الانسان
مثلا يدل على ماهيته ولا يدل على صفاته المتقابلة كالابيضية والاسودية والصغر والكبر والعلم
والجهل وغير ذلك وكذلك الضرب يدل على ماهيته لا على الصفات المذكوره وقوله بالصفات
المتقابلة احتراز عما اذا اتصف شئ بوصف دون مقابله فان هذا الشئ يدل على هذا الوصف
عند الاطلاق فاذا قلت ايتنى باللبن يفهم منه البياض لان اللبن لا يكون اسودا ان قلت سلمنا
ان المصدر لا يدل بشئ من اوصافه المتقابلة لكن البحث فى صيغة الامر لا المصدر قلت ثم انه لا
خفاء فى انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل بالمعنى اللغوى اعنى المعنى المصدرى فيكون معنى
اضرب مثلا طلب ضرب ما اى ضرب غير معين فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك
من الصفات المتقابلة وما يقال من ان الامر كلفظة اضرب مثلا له مادة وصيغة فمادة اضرب هى
الضرب وصيغته مركبة من اربعة حروف اولها مكسور الخ وهذا التقرير المذكور انما يدل على عدم افادة
صيغة الامر الوحدة او التكرار بالمادة اى نظرا الى المادة فلم لا يدل عليها بالصيغة اى بالنظر الى
الصيغة مثلا لفظة اضرب لا تدل على المرة او التكرار نظرا الى المادة لكن يمكن ان تكون دالة عليهما
نظرا الى صيغتها الطلبية فجوابه انا قد بينا فى اول الحجة انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر
فى طلب ايجاد الفعل واين هذا اى كيف تكون الدلالة على طلب ايجاد الفعل من باب الدلالة
على الوحدة او التكرار فهيئة الامر كمادته لا تدل على الوحدة او التكرار احتج الاولون وهم القائلون
بالتكرار بوجوه ثلثة احدها انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكررا قطعا فثبت
انه للتكرار والثانى ان الامر والنهى متشابهان ومعلوم ان النهى يقتضى التكرار فان معنى لا
تغتب اجتنب عن الغيبة ما دام العمر فكذلك الامر بجامع اى الوجه الشبه بين الامر والنهى
اشتراكهما فى الدلالة على الطلب فان الامر يدل على طلب الفعل والنهى يدل على طلب الترك
والثالث ان الامر بالشئ نهى عن ضده (شئ) مثلا قولك صل يستلزم قولك لا تترك الصلوة
والنهى

عن مسئلة وجوب المقدمة وعدمه مغن عن البحث عن دلالة الامر بالشئ على وجوب ترك الضد وعدمها لان ترك الضد مقدمة من مقدمات المامور به فان قلنا بوجوب المقدمات فنقول بوجوب ترك الضد ايضا والا فلا وبالجملة المسئلة الاولى عام مطلق والثانية خاص مطلق والعام يشمل الخاص فلا حاجة الى جعله اصلا برأسه والجواب ان النزاع الاول كبروى اذ النزاع

والنهى يمنع المنهى عنه دائما فقولك لاتترك الضرب نهى عن ترك الضرب دائما فيلزم التكرار فى
المامور به فيكون معنى اضرب طلب الضرب دائما لانه اذا كان ترك الضرب منهيا عنه دائما كان فعل
الضرب ماموراً به دائما وهكذا جميع الاوامر والجواب عن الاول ما اولا المنع من الملازمة المذكورة
وهى انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة حاصل المنع انه لا ملازمة بين تكرر الصوم والصلوة
وبين كون الامر للتكرار اذ يمكن ان لا يكون الامر للتكرار ولكن يتكرر الصوم والصلوة اذ لعل التكرار
فى الصوم والصلوة مثلا انما يفهم من دليل اخر غير الامر واما ثانيا سلمنا الملازمة لكنه لا
التلازم المذكور فى الصوم والصلوة معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار فلو كان الامر للتكرار
لتكرر الحج والجواب عن الثانى من وجهين احدهما انا لا نسلم الدليل الثانى قياس فى اللغة لانا لم نثبت
معنى الامر بمعنى النهى فى اللغة وهو اى القياس فى اللغة باطل وان قلنا بالفرض بجوازه «قياس» فى العقليات
الشرعية كقياس حرمة النبيذ بحرمة الخمر وثانيهما ان بين الامر والنهى فرق بيان الفارق فان النهى
يقتضى انتفاء الحقيقة فقولك لا تزن يقتضى طلب انتفاء ماهية الزنا وهو اى انتفاء الحقيقة انما
يكون اى يحصل بانتفائها «حقيقة» فى جميع الاوقات لان انتفاء الماهية موقوف بانتفاء جميع افرادها
والامر يقتضى اثباتها اى ايجادها فى الحقيقة وهو «اثبات» يحصل مرة لان الماهية توجد بفرد واحد
فالنهى يقتضى التكرار دون الامر وبينهما فرق اخر ايضا اذ التكرار فى الامر مانع من فعل غير المامور به
فلو كان الشخص مشغولا بالصلوة مثلا مادام العمر ولم يشتغل بالكسب لاختل المعاش بخلاف «
تكرار» فى النهى اذ الترك اى ترك المحرمات مثلا لا يمنع من سائر الافعال بل يجتمع كل فعل اى تقبل
ويجامع اى يجامع كل فعل معها وهى تجامع كل فعل والجواب عن الثالث ان للصلوة مثلا ضدا عاما
وهو ترك الصلوة وضدا خاصا كالاكل مثلا فان كان مرادكم ان الامر بالشئ نهى عن ضده العام
والخاص معا فهو ممنوع لانا لا نسلم كون الامر بالشئ نهيا عن ضده الخاص بل عن ضده العام فقط
بعد تسليم كون الامر بالشئ نهيا عن ضده مطلقا او كان مرادكم تخصيصه «ضده» بالضد العام
وارادة الترك بمعنى ان الامر بالشئ نهى عن ضده العام بمعنى الترك منع كون النهى الذى فى ضمن الامر
مانعا عن المنهى عنه دائما بيان ذلك ان النهى قد يكون مذكورا بالصراحة وبالاستقلال كقولنا لا

لا تزن ولا تغتب ولا تكذب في غير ذلك وقد لا يكون مصرحا بل يستفاد من الامر كما مر في المثال
من ان قولك صل معناه لا تترك الصلوة اما القسم الاول وهو النهي المستقل فيدل على الدوام
واما القسم الثاني وهو الذي في ضمن الامر لا يدل على الدوام بل يتفرع اي يتبع على الامر الذي
هو «نهي» في ضمنه «امر» نحو لا تترك الصلوة فانه في ضمن صل فان كان ذلك الامر دائما فدائما
اي يكون النهي دائما وان كان الامر في وقت مخصوص ففي وقت اي يكون النهي ايضا في وقت مخصوص
مثلا الامر بالحركة دائما نحو تحرك دائما يقتضي المنع من السكون الذي هو ضد الحركة دائما والامر
بالحركة في ساعة نحو تحرك في ساعة يقتضي المنع من السكون فيها «ساعة» لا دائما واحتج من قال بدلالة
الامر بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة واحدة عد هذا العبد ممتثلا اي
مطيعا عرفا ولو كان الامر للتكرار لما عد ممتثلا بمرة واحدة والجواب انه «عبد» انما صار ممتثلا بالدخول
مرة واحدة لان المامور به وهو الحقيقة اي ماهية الفعل حصل بالمرة لما ذكرنا قبل ورقة من ان
الماهية توجد بمرة واحدة لا لان الامر ظاهر اي ليس كون العبد ممتثلا بسبب وضع الامر في المرة
بخصوصها اذ لو كان الامر كذلك اي ظاهرا في خصوص المرة لم يصدق الامتثال فيما لو دخل مرة اخرى
بعدها «مرة» ولا ريب في شهادة العرف بانه «عبد» لو اتى بالفعل كالدخول مثلا مرة ثانية وثالثة
او ازيد لعد ايضا ممتثلا اي مطيعا واتيا بالمامور به وما ذاك اي لا وجه لكون العبد ممتثلا فيما اذا
اتى بالفعل مرة واحدة او مرتين او ثلاث مرات الا لكونه «امر» موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة
والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وقلنا مكررا بان ذلك اي الحقيقة والماهية يحصل بايهما اي المرة
او التكرار وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر في الاصل السابق من انه «امر» لو ثبت كونه موضوعا
للماهية او للمرة او للتكرار لثبت بدليل والدليل ان كان هو العقل فمعلوم انه لا مدخل له في تشخيص
اوضاع الالفاظ وان كان الدليل هو نقل الاحاد فمعلوم انه لا يفيد العلم واما النقل المتواتر
فهو ليس بموجود اذ لو كان موجودا يمنع الخلاف في هذا الاصل والجواب على سنن اي طرق ما سبق
في الاصل السابق بمنع حصر الدليل اي ليس الدليل منحصرا فيما ذكر يعني العقل والاحاد والتواتر
بل هنا دليل اخر فان سبق المعنى الى الفهم من اطلاق اللفظ امارة اي علامة وضعه له وعدمه

اي

الا ان اطلاق الضد عليه ح حقيقي ثانيهما ان يقال لما كان ترك المامور به مجاورا للكف فاطلق الضد الذي هو اسم الكف على مجاوره الذي هو الترك فاطلاق الضد عليه مجاز بعلاقة المجاورة

فائدة ٣٨

الدلالة على اقسام ثمانية العقلية اللفظية كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ العقلية الغير اللفظية كدلالة الدخان على النار الطبيعية اللفظية كدلالة اخ

اى عدم سبق المعنى من اللفظ دليل على عدمه (وضع) وقد بينا في اول الحجة انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد ماهية الفعل وذلك التبادر كاف في اثبات مثله بمعنى ان التبادر يكفي في اثبات مثل الالفاظ ولا يحتاج ذلك الى دليل اخر **اصل** ذهب الشيخ الطوسي ره وجماعة الى ان الامر المطلق وهو الذي لم يقيد بوقت مخصوص يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد هو مشترك لفظي بين الفور والتراخي بمعنى انه وضع مرة للفور واخرى للتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه (امر) على دلالة اى قرينة تدل على ذلك اى المراد اذ كل لفظ مشترك يحتاج الى القرينة المعينة وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم ابن سعيد والعلامة ره الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل وضع للقدر المشترك بينهما فيدل على طلب مطلق الفعل ايهما اى الفور او التراخي حصل كان مجزيا اى كافيا وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في المرة والتكرار من الدليلين احدهما ان مدلول الامر بمقتضى التبادر هو طلب ايجاد حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها (حقيقة) والثاني ان الفور والتراخي صفتان متقابلتان من صفات الفعل فلا دلالة له (فعل) عند الاطلاق عليهما كالمرة والتكرار حجة القول بالفور امور ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر مقبول عد عاصيا وذلك اى عده عاصيا معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد بالتاخير من العصاة جمع العاصي واجيب عنه بان ذلك الفور في المثال المذكور انما يفهم بالقرينة كغلبة العطش وبقاء اللقمة في الحلق لان العادة البشرية قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه (سقي) عاجلا اى فورا فهذا المثال خارج عن محل النزاع ومحل النزاع ما تكون الصيغة فيه (ما) مجردة عن القرائن الدالة على الفور والتراخي الثاني انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لادم بقوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ووجه الدلالة من وجهين الاول انه لو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه (ابليس) الذم بمجرد ترك السجود والثاني انه لو لم يكن للفور لكان له (ابليس) ان يجيب في مقابل الذم ويقول انك يا رب لم تامرني بالبداءة الفور وسوف اسجد في الحال انه سبحانه ذمه وهو لم يجب فكان الامر للفور والجواب ان ذلك خارج عن محل النزاع اذ محل النزاع هو ما كان الامر غير مقيد بوقت معين والامر في هذا المثال مقيد بوقت معين كما قال ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا

مع اصح المطابع الحاصلة بالتصحيح الغير المتناهي
الحاصل من ضبط الحروف والنقط بكمال الاتقان
الجامع بين الحسن والاتقان
الخالي عن الغلط والنقصان
الفائز بالعقد والنصب
الرافع للتحريف والتصحيف
المطابق نسخه لنسخة المؤلف
الخالي عن الغلط والتصحيف
الناسب مع الوضع والتنقيط
الخالي عن الغلط والتصحيف
الفائز بالحسن والاتقان
الجامع بين الحسن والاتقان
الخالي عن الغلط والتصحيف
الفائز بالحسن والاتقان
الجامع بين الحسن والاتقان
الخالي عن الغلط والتصحيف
الفائز بالحسن والاتقان
الجامع بين الحسن والاتقان
الخالي عن الغلط والتصحيف
الفائز بالحسن والاتقان

مقيدا بوقت معين ولم يات بالفعل وهو التجويد فيه اى في وقت معين والدليل على التقييد
بوقت معين قوله ثم فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين لان الفاء في فاذا للتعقيب
فلا دلالة في الاية على كون الامر المطلق للفور الثالث انه لو لم يكن الامر للفور لزم المحال بيان ذلك
انه اذا قال المولى لعبده افعل فان قلنا بان الامر للفور لوجب عليه الفعل في اول اوقات الامكان و
ان قلنا بان الامر لا يدل على الفور وبعبارة اخرى لو شرع له جاز التاخير عن اول اوقات الامكان
لوجب ان يكون جواز التاخير الى وقت معين كان يقول المولى افعل الآن او غدا او بعد سنة او
غير ذلك واللازم وهو تعيين الوقت منتف في اغلب الاوامر فالملزوم وهو جواز التاخير ايضا
منتف فوجب الفور اما الملازمة بين جواز التاخير وبين وجوب تعيين الوقت على المولى فلانه
«بيان» لولاه «تعيين» لكان التاخير جايزا الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا اى اجماعا وذلك
التاخير لا يستقيم اى لا يصح لانه اى اخر ازمنة الامكان غير معلوم اذ لا يعلم الشخص اخر عمره
مثلا والجهل به اى اخر ازمنة الامكان يستلزم التكليف بالمحال بيان ذلك انه اذا وجب
الصلوة مثلا على المكلف وقلنا بجواز تاخيرها الى اخر ازمنة الامكان يكون مفهوم ذلك
عدم جواز تاخيرها عن اخر ازمنة الامكان فهنا تكليفان احدهما وجوب الصلوة والثاني
عدم جواز التاخير عن اخر ازمنة الامكان والمراد من التكليف بالمحال هو الثاني دون الاول
واشار الى هذا التكليف الثاني والى كونه محالا بقوله اذ يجب على المكلف ح اى حين جواز التاخير
ان لا يؤخر الفعل عن وقته وهو اخر ازمنة امكان الفعل مع انه «مكلف» لا يعلم ذلك الوقت
اى اخر ازمنة الامكان الذي كلف المكلف بالمنع عن التاخير عنه «وقت» فاذا لم يعلم الوقت يلزم
المحال اما انتفاء اللازم وهو تعيين الوقت فلانه ليس في الامر اشعار اصلا اشارة بتعيين الوقت
الذي يجوز التاخير اليه ولا عليه «تعيين» ودليل من خارج فلا بد من القول بان الامر للفور
والجواب من وجهين احدهما النقض بما لو صرح الامر بجواز التاخير كان يقول افعل ولك ان
تؤخره ووجه كون ذلك نقضا الكلام الخصم اذ لا نزاع في امكانه «تصريح» فلو كان جواز
التاخير مستلزما للمحالية لما جاز التصريح به فعلم ان جواز التاخير ممكن فحي لا يثبت

يكون عبثيا كما هو
كذلك ايضا اللازم
في الذهن واللازم
كالزوجية للاربعة
واللازم الوجود
الخارجي كالاحراق
فانه لازم للنار
في الخارج لا في
الذهن واللازم
الوجود والذهني
كالكلية فانها
لازمة للانسان
في الذهن لا في
الخارج وايضا
اللازم اما بين
بالمعنى الاخص
وهو ما يلزم تصوره
تصور الملزوم
كما يلزم من تصور
النار تصور الحرارة
واما بين بالمعنى
الاعم وهو ما
يلزم من تصور
اللازم

كون الامر للفور وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال في صورة التاخير لو كان التاخير متعينا اي
واجبا اذ يلزم ح تاخير الفعل الى اخر ازمنة الامكان وهو غير معلوم فلذا قال يجب ح اي حين
وجوب التاخير تعريف الوقت الذي يؤخر اليه كاليوم والشهر والسنة وغير ذلك واما اذا لم يكن التاخير
واجبا بل كان جايزا فلا يلزم المحال لتمكنه «مكلف» من الامتثال بالمبادرة اي الفور اذ المفروض
انه ليس التاخير واجبا فلا يلزم من جواز التاخير التكليف بالمحال الرابع قوله تع وَسَارِعُوا إِلَى
مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وجه الاستدلال فان المراد بالمغفرة سببها «مغفرة» وبعبارة اخرى ذكر المسبب
وهو المغفرة واريد منه السبب وهو فعل المأمور به كالصلوة مثلا لا حقيقتها اي ليس المراد من
المغفرة حقيقة المغفرة لانها اي حقيقة المغفرة فعل الله سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها
اي حقيقة المغفرة وح اي حين اذ كان المراد من المغفرة فعل المأمور به فيجب ان يكون معنى الاية
انه يجب المسارعة الى فعل المامور به كالصلوة مثلا وهذا معنى الفور وقوله تع فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ
وجه الدلالة فان فعل المأمور به كالصوم والصلوة من جملة الخيرات فيجب الاستباق اي السبقة
اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل الفعل بالفور والعجلة واجيب بان ذلك الامر
يعني لفظة سارعوا ولفظة استبقوا محمول على الاستحباب بمعنى افضلية المسارعة والاستباق لا
على وجوبهما والا اي وان لم يحمل الامر على الافضلية بل حمل على الوجوب لوجب الفور في اتيان المأمور
به واذا وجب الفور يكون وقت العمل مضيقا فلا يتحقق مفهوم المسارعة والاستباق لانهما
انما يتصوران في الفعل الموسع دون المضيق وقتا مثلا اذا قال المولى صم يوما في هذه السنة
يكون هذا واجبا موسعا فاذا صام اول السنة يقال سارع واستبق واما لو قال صم غدا
يكون هذا مضيقا فاذا صام فيه لا يقال سارع واستبق اذ لم يكن الوقت ازيد من ذلك كما
قال الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه «من» سارع اليه «صوم» واستبق و
الحاصل ان العرف قاض اي حاكم بان الاتيان بالمأمور به في الوقت المضيق الذي لا يجوز تاخيره
عنه «وقت» كصوم الغد لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر يعني سارعوا واستبقوا
في الايتين على الندب والا اي وان لم يحمل على الندب بل حمل على الوجوب لكان مفاد الصيغة
اي

اي صيغة سارعوا واستبقوا فيهما (بينن) منافيا لما يقتضيه المادة يعني الترعة والاستباق
وذلك اي مخالفة الصيغة مع المادة ليس بجايز وبالجملة مادة سارعوا واستبقوا اعني الترعة و
الاستباق تدلان على كون الاوامر موسعة وصيغة سارعوا واستبقوا تدل على كونها مضيقة
فتنافيان فلابد من حمل الهيئة على الندب ليرتفع المنافاة اذ لا منافاة بين كون الاوامر موسعة
وبين استحباب الفور فتامل اشارة الى تعارض مجازية الهيئة مع مجازية المادة توضيحه ان
صيغة سارعوا واستبقوا حقيقة في الوجوب ومجاز في الندب ومادة الترعة والاستباق
حقيقتان في اتيان الموسع اول وقته ومجازان في الفور والبدار وح فان اريد من الهيئة
الوجوب حقيقة ومن المادة الفور مجازا فيكون معنى سارعوا واستبقوا وجوب الفور في الاوامر
ويثبت المطلوب وان اريد من الهيئة الندب مجازا ومن المادة اتيان الموسع اول وقته يكون
معنى سارعوا واستبقوا استحباب الفور في الاوامر الموسعة وهذا هو الراجح لان استعمال
الهيئة في الندب مجاز شايع الخامس ان الكلام اما خبر كزيد واما انشاء غير طلبي كانت طالق
واما انشاء طلبي كاضرب ولا شك ان كل مخبر كالقايل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقايل
هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر اي زيد قائم الآن وهو حر بمجرد اجراء العقد و
هكذا فكذلك الشخص الامر يقصد الحال الحاضر الحاقا له (امر) بالاعم الاغلب وهم
المخبرون والمنشئون فانهم اغلب من الامرين وجوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة لانك
قست الامر في افادته الفور على غيره (امر) وبطلانه اي بطلان القياس في اللغة بخصوصه
ظاهر بمعنى انه ولو لم يكن القياس في الاحكام باطلا لكن خصوص القياس في اللغة ظاهر البطلان
كما مر سابقا واما ثانيا فبالفرق بينهما اي بين الامر وبين الاخبار والانشاء بان الكلام
المخبر به يمكن ان يكون راجعا الى شئ موجود في حين الاخبار اذ يمكن ان يكون زيد قائما في
الخارج حين تقول زيد قائم وكذلك الكلام الانشائي اذ بمجرد التلفظ بقولك هي طالق
يتحقق الطلاق مقارنا لهذا اللفظ ومعلوم ان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال الحاضر اذ
لا يجوز في حين اشتغال المخاطب بالضرب ان تقول اضرب اذ الحاصل لا يطلب فان تحصيل
الحاصل

فائدة
الدلالات ثلث
حاصلة في المفردات
حاصلة في المركبات
ايضا فان دلالة
المركب مع ثلثة
اقسام الدلالات
المطابقية تكون دلالة
زيد قائم على قيام
زيد الدلالة التضمنية
كدلالة زيد قائم
على زيد او القيام
الدلالة الالتزامية
كدلالة الضاحك
على الانسان
وهذا قول
وحله وفصله
ثلاثون نكتة
وقولهم في الدلالة
ليس بضعيف
او لا وهن
حواشي كاملين
على الاقل الجمل
سنة ١٢٨٠

الحاصل محال بل لابد ان يتوجه الامر الى الاستقبال والاستقبال يصدق بتاخير دقيقة
ويوم وشهر وسنة وغير ذلك فالامر اما متوجه الى الاستقبال مطلقا فورا كان او تراخيا فيكون
موضوعا لمطلق الطلب وهو القدر المشترك واما متوجه الى الاقرب الى الحال الحاضر الذي هو عبارة
عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل اي حمل الامر الى الثاني اي الفور الا بدليل معتبر الخامس ان النهي
يفيد الفور اذ بمجرد قولك لا تضرب يحرم الضرب فيفيده الامر لانه «امر» بالطلب مثله «نهي» و
الجواب بان ذلك قياس باطل وبان بين الامر والنهي فرق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو لا
يحصل الا بالاجتناب من حين النهي الى آخر العمر واما الامر فهو يقتضي وجود الفعل وهو يمكن في اي
زمان كان من دون حاجة الى الفور وايضا الامر بالشيء نهي عن اضداده وهو «نهي» يقتضي
الفور بنحو ما مر في التكرار فالجواب ان النهي المستقل يفيد الفور كقولك لا تضرب مثلا واما
النهي الذي في ضمن الامر نحو لا تترك الضرب المستفاد من اضرب فهو تابع للامر والمتقدم هذا لا يتاتى
في الاصل السابق لم يتعرض لها ثانيا بل قال في جوابه «سادس» يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى
تقريره احتج السيد على الاشتراك اللفظي بوجهين اما اولا بان الامر قد يرد في القران واستعمال
اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخي وظاهر استعمال اللفظ في الشيئين يقتضي انهما
حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا ثانيا فانه قد يكون المامور عالما بمراد الامر اما من عادة
الامر مثلا او من القرائن وقد لا يكون عالما بمراد الامر لعدم اطلاعه بعادته مع فقد القرائن
الدالة على المراد ويحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور في الصورة الثانية اي مع فقد العادة
والامارات اي القرائن هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال
اي احتمال المعنيين في اللفظ وهو معنى المشترك والجواب عن الاول ان اللفظ وان استعمل في الفور
في بعض الموارد وفي التراخي في بعض الموارد الاخر الا ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا
طلب الفعل واما الفور والتراخي فانما يفهمان من لفظ «امر» بالقرينة والجواب عن الثاني
ان حسن الاستفهام مسلم لكنه لا يختص بالمشترك اللفظي بل فيه وفي القدر المشترك فعلم انه
لا يكفي في حسن الاستفهام كونه «امرا» موضوعا للمعنى الاعم اي القدر المشترك ولا يلزم من

حسن الاستفهام ان یکون الامر لفظا مشترکا اذ قد یستفهم عن افراد الکلی المتواطی و هو المقدد
المشترک کما اذا قلت رایت رجلا عالما فیسئل المخاطب انه هل اردت زیدا او غیره لشیوع التجوز
به ﴿کلی﴾ عن احدها ﴿افراد﴾ بمعنی ان استعمال الکلی فی الفرد مجازا امر شایع فکذلک لفظ الامر
والحاصل ان الاستفهام یجری فی المقدد المشترک ایضا فیقصد المخاطب بالاستفهام رفع الاحتمال
فی المقدد المشترک ولهذا ای لکفایة المقدد المشترک فی حسن الاستفهام یحسن فیما نحن فیه اذا
سئل المخاطب بانه هل اراد التعجیل او التاخیر ان یجاب بان المراد هو التعجیل او التاخیر
او بالتخییر بین الامرین قوله حیث یراد المفهوم من حیث هو هو ای یحسن الجواب بالتخییر
اذا اراد من الامر مطلق طلب الطبیعة ای بدون اعتبار الفور او التراخی من دون ان یکون
فیه ﴿تخییر﴾ خروج ای خروج الامر عن مدلول اللفظ ولو لم یکن الامر للمقدد المشترک بل
کان موضوعا لکل واحد منهما بخصوصه علی سبیل الاشتراک اللفظی لکان فی صورة ارادة
التخییر بینهما ای الفور او التراخی منه ﴿امر﴾ خروج عن ظاهر اللفظ وارتکاب للتجوز فی لفظ
الامر ومن المعلوم خلافه ﴿خروج﴾ ای من المعلوم انه لیس فی ارادة التخییر خروج عن الظاهر
وارتکاب للتجوز فثبت ان الامر وضع للمقدد المشترک بینهما **فائدة** اذا قلنا بان الامر
وضع للمقدد المشترک بین الفور والتراخی فلو لم یات به المکلف فی اول الوقت یجب الاتیان
بعده لعدم فوات الوقت هذا الاشکال فیه واما اذا قلنا بان الامر للفور ولم یات المکلف
بالمامور به فی وقته ای فی اول اوقات الامکان فهل یجب الاتیان به فی الثانی ام لا ذهب
الی کل فریق احجوا للاول یعنی وجوب الاتیان بان الامر یقتضی شیئین ای یقتضی وجوب
الفور وقد فات ویقتضی کون المامور فاعلا علی الاطلاق فورا کان ام لا بمعنی ان الآمر
لا یرضی بترک المامور به وذلک ای کون الامر مقتضیا لکون المامور فاعلا علی الاطلاق
یوجب استمرار الامر الی ان یاتی به واحجوا للثانی یعنی عدم وجوب الاتیان بان الامر
لا یدل علی شیئین بل شئ واحد وهو طلب الفعل فی وقت معین وهو اول اوقات الامکان
بمعنی ان قوله ﴿امر﴾ افضل یجری مجری قوله افعل فی الآن الثانی من الامر فالآن الاول
وقت

ان یقارن الکلام الشیخ او لم یکن ذلک الشیخ علة لذلک الکلام لمعة ۱۲ منه فیقصد المتکلم بالکلام ان هذا الشیخ علة لذلک کما اذا قال قائل قتلت نفسا خطاء فقلت اعتق رقبة فوقع اعتق عقیب قوله قتلت نفسا یدل علی ان المراد ان المقتول علة لوجوب العتق والا لم یقع عقیبه ومنها ما تستعمل بدلالة الاشارة و بای ما

وقت الامر والأن الثاني وقت العمل وكما لوصرح بذلك الان الثاني لما وجب الاتيان به فيما
بعد فكذلك فيما اذا قال افعل من دون تصريح بالان الثاني هكذا اه مثل نقل المصنف ره نقل
المحقق والعلامة الاحتجاج من الطرفين ولم يرجح شيئا اه لم يكن احد القولين راجحا عن الاخر في
نظرهما وبنى العلامة الخلاف اه جعل الخلاف مبتنيا على امر اخر غير الحجتين المذكورتين من
الطرفين وهو ان قول القائل افعل هل معناه اللغوي افعل في الأن الثاني اه فورا فان عصيت
ولم تات فورا ففي الأن الثالث وان عصيت ففي الرابع وهكذا او معناه اللغوي افعل في الزمن
الثاني اه فورا من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول وهو ان المعنى افعل
في الأن الثاني فان عصيت ففي الثالث اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان على سبيل البدلية
وان قلنا بالثاني وهو ان معنى افعل انه افعل في الأن الثاني من دون تعرض للأن الثالث لم
يقتضه اه لم يقتض الأمر الفعل في جميع الازمان وبالجملة فالمسئلة لغوية بمعنى ان اه المعنيين
معنى افعل في اللغة وقد سبقه «علامة» الى مثل هذا الكلام وهو جعل المسئلة لغوية بعض العامة
وهو «كلام» وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اه الفائدة اذ الاشكال انما هو في مدرك
الوجهين اه المعنيين المذكورين اذ القول بان معنى افعل انه افعل في الأن الثاني فان عصيت
ففي الثالث وهكذا يحتاج الى مدرك ودليل والقول بان معنى افعل انه افعل في الأن الثاني
من غير بيان حال الزمن الثالث يحتاج ايضا الى مدرك ودليل فالاشكال في مدرك هذين
المعنيين اللذين بنى عليهما الحكم وهو وجوب الاتيان المبني على المعنى الاول وعدم وجوب
الاتيان المبني على الثاني لا فيهما اه ليس الاشكال في نفس المعنيين لان كلا من المعنيين محتمل
بلا كلام فكان الواجب ان يبحث عنه اه عن مدرك الوجهين والتحقيق في ذلك المطلب هو
انه بناء على الفور لو لم يات المكلف بالفعل في اول اوقات الامكان يجب الاتيان بعده ام
لا ان الادلة الستة التي استدلوا بها على ان الامر للفور ليس مفادها ونتيجتها على تقدير
تسليمها متحدا بل هذه الادلة على قسمين منها «ادلة» ما يدل على ان الصيغة بنفسها
اه لا بالدليل الخارجي تقتضيه «فور» وهو اه هذا المذكور اكثرها وهو الدليل الاول انها

والثالث والخامس والسادس منها «ادلته» ما لا يدل على ذلك اي على ان الصيغة بنفسها
وضعت للفور بل انما هو دليل خارجي يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو اي الدال
على ذلك هو الدليل الرابع اعني الايات المامور فيها بالمسارعة كالاية الاولى والاستباق كالاية
الثانية فان الايتين المذكورتين لا تدلان على ان الامر وضع للفور بل دليلان من خارج على
وجوب المسارعة والاستباق له المبادرة واذا كانت الادلة على قسمين فمن اعتمد من الاصوليين
في استدلاله على كون الامر للفور على الادلة الاولى واثبت ان الصيغة بنفسها تفيد الفور
ليس له «من» عن القول بسقوط الوجوب عن المكلف حيث يمضي اي يتجاوز اول اوقات الامكان
قوله صفرا سم للبس والحاصل انه لا بد له ان يقول بعدم وجوب الاتيان بعد تجاوز اول وقات
الامكان لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير اي تقدير كون الصيغة بنفسها مفيدة
للفور بعض مدلول صيغة الامر فكان الامر بمنزلة ان يقول الامر اوجبت عليك الامر الفلاني في اول
اوقات الامكان ويصير المامور به من قبيل الواجب الموقت بوقت مخصوص ولا ريب في فواته
بعد ذلك «موقت» بفوات وقته المخصوص فالمطلوب بالامر هو الفعل الفوري واما الغير الفوري فليس
بمطلوب واما من اعتمد من الاصوليين في استدلاله على وجوب الفور على الادلة الاخيرة وهي
الايات فله «من» ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الوقت الثاني لان المكلف مامور
بامرين احدهما الامر بالفعل كاقيموا الصلوة مثلا والاخر الامر بالفور كسارعوا واستبقوا و
المفروض ان الامر بالفعل كاقيموا الصلوة اقتضى بالطلاقه من دون تقييد بوقت وجوب
الاتيان بالمامور به وهو الصلوة مثلا في اي وقت كان والامر الاخر وهو ايجاب المسارعة
والاستباق لم يصيره «مامور به» موقتا وانما هو اي ايجاب المسارعة والاستباق امر خارجي
اقتضى وجوب المبادرة فحيث يعصي المكلف بمخالفته اي بسبب مخالفة وجوب المبادرة
المستفاد من قوله تعالى سارعوا واستبقوا يبقى مفاد الامر الاول وهو الامر بالفعل كاقيموا
الصلوة بحاله فيجب الاتيان في الوقت الثاني هذا اي هذه والذي يظهر من مساق اي
جريان كلامهم «اصوليين» ارادة المعنى الاول وهو افادة الصيغة بنفسها الفور فتنبه

الماهية
فشمال ارادة
فور والافان
كانا وجوبيين
ولم يكن تصور
احدهما موقوفا
على تصور الاخر
واكن اجتماعهما
فخلافان كالواو
والعطف وان
لم يكن اجتماعهما
فضدان
كالسواد والبياض
وان وقت
تصور احدهما
تصور الاخر
فتضايفان
كالابوة والبنوة
وان كان
احدهما وجوديا
والاخر عدم
ذلك الوجود
ولم يكن محل
العدمي مستحقا
لذلك

فينبغي ح اي حين ارادة المعنى الاول القول بسقوط الوجوب فلا يجب الاتيان في الوقت
الثاني لفوات القيد اصل الواجب اما مطلق واما مقيد اما المطلق فهو ما لا يكون
وجوبه موقوفا على حصول المقدمة كالصلوة بالنسبة الى الطهارة فانها واجبة على المكلف
سواء تطهر ام لا وكالحج بالنسبة الى المسافرة فانه واجب على المستطيع سواء سافر الى مكة
ام لا واما المقيد فهو ما كان وجوبه موقوفا على مقدمة كالصلوة بالنسبة الى دلوك
الشمس فانه لم يحصل الدلوك لا يجب الصلوة وكالحج بالنسبة الى الاستطاعة فما لم يحصل
الاستطاعة لا يجب الحج وبالجملة كل واجب بالنسبة الى بعض المقدمات مطلق وبالنسبة
الى بعضها مقيد اما مقدمات الواجب المقيد فلا اشكال في عدم وجوبها واما مقدمات
الواجب المطلق فهو محل الاشكال بمعنى ان الامر بذي المقدمة امر بالمقدمة ايضا ام لا
الاكثرون على ان الامر بالشئ مطلقا وبلا قيد يقتضي ايجاب المقدمات وهي ما لا يتم
الواجب الا به شرطا كان وهو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده
كالطهارة للصلوة او سببا وهو ما يلزم من وجوده وجود المسبب ومن عدمه عدمه كالعقد
للعتق او غيرهما من المقدمة العقلية كالفكر للعلم والعادية كنصب السلم للكون على
السطح مع كونه مقدورا بمعنى ان مقدمات الواجب المطلق كلها مقدورات واما المقدمات
الخارجة عن قدرة المكلف كالدلوك فهي مقدمات الواجب المقيد وفصل بعضهم
فوافق في السبب قال بوجوبه وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهر حكاية هذا
القول عن التفصيل بين السبب وغيره عن المرتضى ره ولكن كلامه «ستيد» في الذريعة والكاشفي
غير مطابق للحكاية المذكورة اعني التفصيل في مقدمات الواجب المطلق بين السبب وغيره و
لكنه «كلامه» يوهم ذلك التفصيل في بادي الرأي فحاول الفكر غرضه ان التفصيل بين السبب
وغيره التفصيل الذي ذكره السيد وسنبين فرقهما بعد نقل كلام المرتضى ره حيث حكى فيهما
اي في الذريعة والكاشفي عن بعض العامة اطلاق القول اي لم يفرق بين السبب وغيره
بل قال بان الامر بالشئ امر بما لا يتم الشئ الا به وقال بعد ذلك ان الصحيح في ذلك

اى في باب المقدمات التفصيل بانه ان كان الذى لا يتم الشئ الا به سببا فالامر بالمسبب
كالعتق يجب ان يكون امرا به اى بالسبب كالعقد وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل
وشرط فيه كالوضوء للصلوة لم يجب ان يعقل اى لم يثبت ان يتصور من مجرد الامر انه امر به
بمعنى ان نفس الامر بذى المقدمة كصل لا يدل على وجوب غير السبب من المقدمات كالوضوء
لكن يمكن العلم بوجوبه من دليل خارجى وستعرف ان غرض المرتضى ليس هو التفصيل في
مقدمات الواجب المطلق بين السبب وغيره ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه من التفصيل
وقال في جملته اى في ضمن احتجاجه ان الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما يقتضى ايجاب
الفعل دون مقدماته كالواجبات المقيدة كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال
ونحصل النصاب مقدمة للزكوة ونتمكن اى نحصل التمكن من الزاد والراحلة مقدمة للحج و
الضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو (فعل) في نفسه وهو الصلوة وما جرى
مجريها من سائر الواجبات المطلقة بالنسبة الى الوضوء فانه مقدمة للصلوة فاذا انقسم
الامر في الشرع الى قسمين مقيد ومطلق كما ذكر فكيف نجعلهما قسما واحدا اى كيف يجعل جميع
الواجبات مطلقة حتى يحكم بوجوب جميع المقدمات وفرق السيد في ذلك اى في كون
الواجبات مطلقا او مقيدا بين السبب وغيره توضيحه ان السيد قد وافق المشهور في
الحكم وخالفهم في الموضوع بمعنى انه وافقهم في وجوب مقدمات الواجب المطلق مطلقا
اى شرطا كان او سببا وفي عدم وجوب مقدمات الواجب المقيد لكنه خالفهم في تعيين
المطلق والمقيد بمعنى ان اى واجب مطلق واية مقيد فذهب المشهور الى ان الظاهر المتبادر
من كل امر هو الواجب المطلق فيجب مقدماته الا ان يقوم قرينة متصلة او منفصلة على
التقييد كقوله تعالى اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ - وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ المقيد بدليل اخر بالنصاب و
اما السيد فهو لا يقول بذلك بل يقول بان كل امر بالنسبة الى السبب مطلق جزما فيدل على
وجوب السبب واما النسبة الى ساير المقدمات فيحتمل كونه واجبا مطلقا ويحتمل كونه مقيدا
واذا حصل الاحتمالان فلا يدل على وجوب المقدمات واستدل على اطلاق المسبب

الضد مقدمة لفعل ضده ام لا وكذا فعل الضد مقدمة لترك ضده ام لا فقيل بالمقدمية في كلا المقامين بمعنى ان ترك الضد مقدمة لفعل ضده و بالعكس ففي الواجبات يجب ترك الاضداد مقدمة للفعل الواجب كترك الاكل للصلوة و في المحرمات يجب فعل الاضداد مقدمة لترك الحرام كشرب الماء لترك شرب الخمر ومن هنا ذهب الكعبي الى ان في جميع المباحات واجبات

ووجوب سببه بانه محال ان يوجب علينا المسبب من دون ايجاب السبب بان يقول اوجبت
عليك العتق بشرط اتفاق وجود السبب وجه المحالية اذ مع وجود السبب اي العقد لابد
من وجود المسبب كالعتق اذ المسبب لاينفك عن السبب فعند وجود السبب يكون بجلبه
طلب المسبب لغوا وتحصيلا للحاصل كما قال ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل
كان يقول اذا وجد العقد ووجد العتق يجب العتق ثم استدل على ان ساير الواجبات
يحتمل كونه مطلقا وكونه مقيدا فلا يدل الامر بوجوب مقدماته بقوله بخلاف مقدمات
الافعال بمعنى انه لامانع من ان يوجب علينا الافعال الغير المسببية ولا يوجب علينا مقدماته
بان يقول اوجبت عليك الفعل الفلاني اذا اتفق وجود مقدماته مثلا فانه يجوز ان
يكلفنا الصلوة بشرط ان نكون متطهرا اي قد تكلفنا الطهارة اي تحصلنا على وزن
تصرفنا ماض بصيغة المتكلم مع الغير كما في الزكوة والحج فكما ان وجوبهما مقيد بحصول النصاب
والاستطاعة كذلك وجوب الصلوة يحتمل ان يقيد بحصول الطهارة ان قلت تحصيل النصاب
والاستطاعة ليس بواجب ولكن تحصيل الوضوء واجب قلت كل ذلك من الخارج فغرض السيد
هو ان الواجبات الغير المسببية تحتمل الاطلاق والتقييد فلا يستفاد من الامر بها وجوب
مقدماتها فلابد من التوقف حتى يعلم من الخارج انه مطلق فيجب مقدماته كالصلوة
او مقيد فلا تجب كالحج والزكوة وبنى السيد على هذا التفصيل اي وجوب السبب دون
غيره في كتاب الشافي نقض اي ابطال استدلال المعتزلة حاصله ان المعتزلة قد استدلوا
لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود كقطع اليد للسرقة واجبة في الاسلام
ولا يتم اقامة الحدود الا به بمعنى ان الامام مقدمة لاقامة الحد واجاب عنه السيد بان
وجود الامام شرط لاقامة الحد لا انه سبب له اذ يمكن ان يكون الامام موجودا ولا يامر
بالحد والمقدمات الغير السببية ليست بواجبة وهذا التفصيل الذي ذكره المرتضى
كما تراه وبيناه ينادي باعلى صوته بالمغايرة والمباينة للمعنى المعروف بين الاصوليين
في كتب الاصول قوله المشهورة صفة للكتب قوله لهذا الاصل متعلق للمعروف

فحاصل

فحاصل الفرق بين تفصيل السيد وبين التفصيل المعروف ان هذا المفصل قد فصل
في مقدمات الواجب المطلق بين السبب وغيره واما السيد فهو لم يفصل في مقدمات
الواجب المطلق بعد احراز المطلقية بل قال بان المسبب واجب مطلق جزما فيجب سببه
واما سائر الواجبات كالصلوة فهي محتملة للاطلاق فيجب مقدماتها ومحتملة للتقييد
فلا تجب وح فلابد من التوقف حتى يعلم من الخارج وما اختاره السيد من كون الواجبات
الغير المسببية محتملة للاطلاق والتقييد محل تامل اذ الظاهر المتبادر من كل امر مطلق
هو الواجب المطلق فيجب مقدماته وليس التعرض لتحقيق حاله اي ما اختاره السيد ره
هنا بمهم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف وهو التفصيل بين السبب وغيره والحجة لحكم
السبب اي الدليل على وجوبه فيه اي في التفصيل المعروف وجهان احدهما انه «وجوب»
ليس محل خلاف يعرف اي لم يعرف الخلاف في وجوب السبب بل ادعى بعضهم «اصوليين»
فيه «حكم» الاجماع والاجماع حجة وثانيهما ان القدرة اي قدرة المكلف غير حاصل مع اي على
المسببات كعتق العبد بدون السبب كالعقد فيبعد تعلق التكليف اي الوجوب بها
«مسببات» وحدها بل لابد ان يكون السبب ايضا واجبا عند وجوب المسبب بل قد قيل
في باب السبب والمسبب ان الوجوب المستفاد من الامر وان ثبت ظاهرا على المسبب كقوله
اعتق الا انه في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات بل يتعلق بالاسباب فاذا قال اعتق معناه
انه اجر صيغة العتق لعدم تعلق القدرة بها بمعنى ان المسببات ليست في اختيار المكلف
الا ترى ان وجود النهار ليس في اختيار الشخص سواء طلع الشمس او لم يطلع اما مع عدمها
«اسباب» كعدم طلوع الشمس فلامتناعها «مسببات» بمعنى انه لو لم يطلع الشمس يمتنع وجود
النهار واما معها كطلوع الشمس فلكونها «مسببات» ح اي حين وجود الاسباب لازمة فان
وجود النهار لازمة لطلوع الشمس فلا يمكن تركها اي لا يمكن للمكلف ترك المسببات حين وجود
الاسباب والحاصل ان المسببات ليست في الاختيار فحيث ما يرد امر متعلق ظاهرا بمسبب
كاعتق فهو «امر» في الحقيقة متعلق بالسبب كالعقد فالواجب حقيقة هو السبب و
ان

اي شرب خمر يكفي فيه الصارف ولا يتوقف بشرب الماء وبهذا اجابوا عن الكعبي

فائدة ٤٣ المقارنة على ثلثة اقسام احدها المقارنة مع تاثير احدهما في وجود الاخر كمقارنة الشمس للنهار ثانيها المقارنة الاتفاقية النادرية نحو خرجت فاذا الاسد بالباب ثالثها المقارنة الاتفاقية الدائمية نحو كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق

ان كان اى السبب في الظاهر وسيلة اى مقدمة له «واجب» فان العقد وسيلة للعتق و
هذا الكلام اى كون المسبب غير مقدور للمكلف عنده منظور فيه لان المقدور على قسمين متقدم
بلا واسطة شئ كاغلب الافعال ومقدور مع الواسطة وما نحن فيه من هذا القبيل لان المسببات
وان كانت لقدرة لا تتعلق بها ابتداء اى بلا واسطة لكنها «قد» تتعلق بها «مسببات *
بتوسط الاسباب الا ترى انك قادر باضائة البيت بتوسط المصباح وانك قادر بعتق عبدك
بتوسط اجراء العقد وكما يصح التكليف على الامور المقدورة بلا واسطة وكذلك هذا القدر
وهو القدرة مع الواسطة كما فى ايضا فى جواز التكليف بها فثبت ان الوجوب يتعلق بالمسبب
كالعتق نعم وجوب المسبب وحده بدون السبب بعيد جدا لما ذكر من الوجهين فلا بد من انضمام
الاسباب الى المسببات فى الوجوب والى هذا اشار بقوله ثم ان انضمام الاسباب اليها اى
فى التكليف اى فى الوجوب يرفع ذلك الاستبعاد المدعى فى حال الانفراد هذا الكلام اشارة الى
ما تقدم قبل سطور حيث قال فيبعد تعلق التكليف بها وحدها فراجع وصرح ثم اى من اجل
ان القدرة تتعلق بالمسببات بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف فى جواز التكليف على
المسببات حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه «سبب» ايضا اى كسائر المقدمات
عن بعض اخر ولكنه «بعض» غير معروف وعلى كل حال فالذى اراه ان البحث فى السبب قليل
الجدوى اى الفايدة لان تعليق الامر بالمسبب نادر بمعنى ان اكثر الاوامر قد تعلق بالاسباب
كالامر بالوضوء والغسل والتيمم مثلا فانها اسباب الطهارة واثر الشك فى وجوب شئ اى مضيقة
بمعنى ان الشك فى وجوب السبب لا اثر له اذ علمت ان اكثر الاسباب قد تعلق بها الامر فصارت
واجبة والموارد التى تعلق الامر فيها بالمسبب نادرة جدا فالشك فى وجوب السبب فيها لا اثر
له هذا كله فى السبب واما غير السبب من الشرط وغيره فالاقرب فيه عندى ايضا اثر الشك اى
الاقرب ان ايجاب المشروط مثلا غير مستلزم لايجاب شرطه لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة
على ايجابه اى غير السبب بواحدة من الثلاث لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالاستلزام مثلا
قوله تعالى اقيموا الصلوة ليس معناه المطابقى وجوب الوضوء ولا معناه التضمنى ولا الالتزامى

فان قال اثر الشك في وجوب السبب اثر الشك في وجوب المسبب لان وجوب المسبب يستلزم وجوب السبب
قلنا ان اردت بالاستلزام الاستلزام العقلى فممنوع لان وجوب المسبب لا يستلزم عقلا وجوب السبب
لجواز ان يكون الشارع قد اوجب المسبب على من علم من حاله انه يوجد السبب بنفسه او بغيره
كالصلوة على من علم من حاله انه يتطهر قبل الوقت او ان يكون قد اوجب المسبب على من علم
من حاله انه يوجد السبب بنفسه كالصلوة على من علم من حاله انه يتطهر بعد دخول الوقت
وان اردت به الاستلزام العرفى فممنوع ايضا لان العرف لا يحكم بوجوب السبب عند وجوب المسبب
كالصلوة على من علم من حاله انه يتطهر قبل الوقت او بعد دخوله وان اردت به الاستلزام الشرعى
فممنوع ايضا لان الشارع لم يحكم بوجوب السبب عند وجوب المسبب كالصلوة على من علم من حاله
انه يتطهر قبل الوقت او بعد دخوله فان قال الشارع حكم بوجوب السبب عند وجوب المسبب
في قوله تعالى اقيموا الصلوة لدلوك الشمس فان الدلوك سبب الصلوة والامر بالصلوة
يقتضى وجوبه عند وجوبها قلنا ان الامر بالصلوة لدلوك الشمس لا يقتضى وجوب الدلوك
عند وجوب الصلوة بل يقتضى وجوب الصلوة عند الدلوك فتدبر

وهو اے عدم الدلالة ظاهر والشاهد علی عدم الدلالة انه لا یمتنع عند اے فی نظر العقل تصریح
الامر بانه اے غیر السبب غیر واجب کان یقول صل ولیس الوضوء بواجب والاعتبار اے الفکر
التصحیح بذلک اے بعدم امتناع التصحیح شاهد لو کان الامر مقتضیا لوجوبه اے غیر السبب
لامتنع التصریح بنفیه ✻ وجوب ✻ مثلا لو قال اقیموا الصلوة بوجوب الوضوء لم یمکن عقلا ان یصرح
الامر بعدم وجوب الوضوء اذ لا یمکن ان یکون الشیء الواحد واجبا وغیر واجب حیثیتا اے القائلون
بوجوب المقدمة فی السبب وغیره بوجهین الاول ان الواجب کالصلوة لا یمکن ان یتحقق بدون
الشرط کالوضوء فنقول بانه ✻ امر ✻ لو لم یقتض الوجوب فی غیر السبب ایضا اے کما یقتضی فی السبب
للزم احد الامرین اما تکلیف ما لا یطاق وهو التکلیف الذی المکلف او خروج الواجب
المطلق عن کونه واجبا والتالی یعنی لزوم احد الامرین المذکورین بقسمیه باطل ان قلت لا ملازمة
بین عدم وجوب غیر السبب وبین لزوم احد الامرین قلت بیان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب
اے وجوب غیر السبب کما هو ✻ انتفاء ✻ المفروض یجوز ترکه مثلا لو فرضنا ان الوضوء لیس بواجب
فیجوز للمکلف ترکه الی اخر ازمنة الامکان وح اے حین جواز ترک الوضوء مثلا الی اخر ازمنة الامکان
فان بقی ذلک الواجب کالصلوة واجبا اے لم یخرج عن وجوبه لزم تکلیف ما لا یطاق اے اذا کان
الفرض جواز ترک الوضوء فلو کانت الصلوة واجبة یکون ذلک تکلیفا بالمحال اذ حصوله ✻ واجب ✻
حال عدم ما یتوقف علیه یعنی المقدمة ممتنع اذ الصلوة لا تصح بدون الوضوء وان لم یبق الوجوب
واجبا فی صورة جواز ترک المقدمة الی اخر ازمنة الامکان خرج الواجب المطلق کالصلوة عن کونه
واجبا مطلقا وبیان بطلان کل من قسمی اللازمین ظاهر اما الاول فلان التکلیف بامر غیر
مقدور للمکلف قبیح والقبیح محال من الباری تعالی واما الثانی لان الصلوة مثلا واجب مطلق
اے لم یقید بالوضوء فکیف تخرج عن الوجوب بانتفاء الوضوء والوجه الثانی قوله وایضا انه لو
لم یکن غیر السبب من المقدمات واجبا لما کان تارک المقدمة کالوضوء مذموما وهو
مذموم قطعا فان العقلاء لا یرتابون اے لا یشکون فی ذم تارک المقدمة مطلقا سببا کان او غیره
وهو ✻ ذم ✻ دلیل الوجوب والجواب عن الاول انا نلتزم بجواز ترک المقدمات الغیر السببیة

ف

التکلیفین فالقول
هم القائلون بان
افعال العباد انما
تقصد رضی الله عنهم
واختیارهم ویکیت
معتزلة لان تحریم
وامر ان یحرط
کان فی مجلس
الحسن البصری
فقال ان صاحب
المعصیة الکبیرة
لا مؤمن ولا
کافر بل هو بین
المنزلتین فلما
البصری یعتزل
اخرج عن المجلس
فسمی هو واصحابه
بالمعتزلة للاعتزال
هم القائلون
بان افعال
العباد

ونختار الشق الاول اعني بقاء الواجب على وجوبه ولا نختار الشق الثاني اعني خروج الواجب
عن وجوبه وبعد القطع ببقاء الوجوب نقول بانه لا يلزم التكليف بما لا يطاق ووجهه ان
المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في الواجب المقدور كالصلوة مثلا ان قلت اذا لم
يجب المقدمة وجاز تركها الى اخر ازمنة الامكان يكون ذو المقدمة غير مقدور للمكلف قلت
وتاثير الايجاب اعني ايجاب المقدمة في القدرة على ذي المقدمة غير معقول مثلا وجوب الوضوء
لا يكون مؤثرا لقدرة المكلف على الصلوة بل المكلف قادر عليها بالذات اذ يمكن له ان
يتوضأ ويصلي سواء وجب الوضوء او لم يجب ان قلت قبيح على الشارع ان يحكم بجواز ترك
المقدمة ويحكم بوجوب ذي المقدمة قلت الجواز قد يكون عقليا مثلا اذا لم يحكم الشرع
بحرمة شرب التتن فيحكم العقل بجوازه وقد يكون شرعيا كما اذا صرح الشارع بجواز فعل و
الحكم بجواز الترك الى اخر ازمنة الامكان هنا اعني في المقدمات الغير السببية عقلي لا شرعي
لان الخطاب به عبث اعني تصريح الشارع بجواز ترك المقدمات قبيح لانه مناف لايجاب
ذي المقدمة فلا يقع العبث من الشارع الحكيم ثم ان القوم اطلقوا جواز الترك اعني لم يبينوا
المراد من الجواز انه شرعي او عقلي فتوهم بعض ان المراد من الجواز هو الشرعي فانكر الجواز الشرعي
كما قال واطلاق القول فيه اعني في جواز الترك يوهم ارادة المعنى اعني الجواز الشرعي وح فينكر غرضه
ان المتأمل يعلم ان المراد هو الجواز العقلي لا الشرعي حتى ينكر وجواز تحقق الحكم العقلي هنا
اعني في باب المقدمات دون الشرعي يظهر بالتأمل لان الشرع اذا حكم بوجوب الصلوة مثلا
فيقبح منه الحكم بجواز ترك الوضوء واما العقل فهو يحكم بجواز تركه لعدم نص من الشرع بوجوبه
وبالجملة المقدمات الغير السببية يجوز تركها عقلا ولكن لا يخرج الواجب عن وجوبه فالمكلف
ان اتى بالمقدمات ووصل الى ذي المقدمة فهو والا فيعاقب على ترك ذي المقدمة والجواب عن
الثاني منع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو (ذم) على ترك نفس الفعل المامور به حيث اعني
لان ترك المامور به لا ينفك عن تركها «مقدمته» والشكر لله رب العالمين

اصل

المامور به لدى الاشاعرة ثلثة احدها الضد الخاص كالاكل للصلوة وسمي خاصا لان النوم

بشخصه ضد للصلوة وكذا سائر الاضداد الخاصة الثاني الضد العام بمعنى احد الاضداد الوجودية سمي عاما لان قولنا احد الاضداد عام شامل للنوم والاكل وغيرهما الثالث الضد العام بمعنى الترك فترك الصلوة ضد عام لها وسمي الترك ضدا عاما لانه يحصل بالاشتغال بفعل وجودي وبالخلو عنه

الحق ان الامر بالشئ على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص كالاكل للصلوة لا لفظا ولا معنى المراد من الدلالة اللفظية ان اللفظ يدل بنفسه بلا ضم دليل عقلي على معنى بالمطابقة او التضمن او الالتزام والمراد من الدلالة المعنوية ان اللفظ لا يدل بنفسه على المعنى الا ان الدليل العقلي قام على ان المتكلم اراد هذا المعنى من هذا اللفظ كما ستعرفه في دليل القائل بالاستلزام العقلي فغرض المصمت ان الامر لا يدل على النهي عن الضد الخاص لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام والعقل ايضا لا يدل على ارادته من الامر واما الضد العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه كما بيناه وهو راجع الى الضد الخاص الذي بيناه ايضا بل هو الضد العام بمعنى احد الاضداد بعينه «خاص» في الحقيقة لان قولنا احد الاضداد ليس المراد منه مفهوم الاحد بل مصاديقه وهي ليست الا الاضداد الخاصة وح

فلا يقتضي الامر بالشئ النهي عنه اي عن العام بهذا المعنى ايضا وقد يطلق الضد العام ويراد به الترك كما بيناه وهذا اي العام بمعنى الترك يدل الامر بالشئ على النهي عنه بالتضمن لا بالمطابقة والالتزام وقد كثر الخلاف والاقوال في هذا الاصل وسنفصلها بعد بيان محل النزاع واضطرب كلامهم في بيان محله «خلاف» من المعاني الثلاثة المذكورة للضد فاختلفوا في تعيين محل النزاع الى اربعة اقوال فبعضهم جعل النزاع في العام وبعضهم اطلق لفظ الضد وبعضهم جعله في الخاص والمصمت جعل في الخاص والعام معا كما قال فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه «ضد» ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه بمعنى ان دلالة الامر بالشئ على النهي عن الترك اجماعي اذ لو لم يدل الامر بالشئ على النهي عنه «ترك» لخرج الواجب عن كونه واجبا اذ لو لم يدل الامر بالصلوة مثلا على النهي عن تركها لجاز تركها واذا جاز تركها فتخرج عن الوجوب وعندي في هذا اي في خروج العام عن محل النزاع نظر لان النزاع في هذا الاصل وقع في مقامين احدهما ان الامر بالشئ هل يقتضي النهي عن الضد العام

انما كلها واجبات
كل واحد الواجبات
المتقارنة الاان
بعضها اضيق
يسقط الباقي
ثانيها ان الواجب
هو موضوع
رابعها ان الواجب
هو واحد منها
معين عند الله
غير معين عندنا
حتى سمي ان الواجب
في حق كل احد هو
ما يختاره *
فائدة *
وثمرة النزاع
في اواجب التخيير
بينها واذا تزاحم
اثنان فصاعدا
واجبات فلهم
عرضة تساكل
واحدى

وثانيهما انه بناء على الاقتضاء هل الامر بالشئ عين النهي عن الضد او يستلزمه فالنزاع الاول لا يجري
في العام لان الاقتضاء فيه مسلم واما النزاع الثاني فيجري في الخاص والعام معا كما قال النزاع ليس
بمنحصر في المقام الاول اي اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع هذا النزاع في الضد العام لان الاقتضاء
فيه مسلم باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه اي لو لم يقتض الامر بالشئ النهي عن الترك فيستلزم
خروج الواجب عن كونه واجبا كما بيناه مع مثاله قبل سطور بل الخلاف واقع بين الاصوليين على
القول بالاقتضاء في المقام الثاني وهو انه اي الامر بالشئ هل هو عينه اي النهي عن الضد او يستلزمه
كما ستسمعه «خلاف» وهذا النزاع الثاني اي النزاع في انه عينه او يستلزمه ليس ببعيد عن الضد
العام بل هو «نزاع» اليه اي الى الضد العام اليق واقرب بان يقال هل الامر بالشئ عين النهي عن
تركه او يستلزمه ووجه القرب ان الامر بشئ والنهي عن تركه متحدان في النتيجة والاثر والمآل فمحل النزاع
اعم من الضد الخاص والعام ثم ان محصل الخلاف ههنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشئ عين النهي
عن ضده مطلقا في المعنى اي في الحقيقة كما سيأتي تفصيله انشاء الله وذهب قوم اخرون الى انه «امر»
يستلزمه «نهي» وهم اي القائلون بالاستلزام بين ثلاث فرق اي بين مطلق بصيغة اسم الفاعل
للاستلزام اي قال بالاستلزام ولم يبين ان الاستلزام لفظي او معنوي وبين مصرح بثبوته «استلزام
لفظا» اي قال بان الامر بالشئ يستلزم النهي عن ضده العام والخاص لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة
لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه «بعض» لمحل النزاع بالضد الخاص اي قال بان الامر بالشئ
يستلزم النهي عن ضده الخاص معنا لا لفظا واما الضد العام فلا خلاف فيه وذهب قوم الى انه لا
يقتضي النهي عن ضده الخاص ولا العام لا بالعينية ولا بالاستلزام لا لفظا ولا معنا فالاقوال ستة
عدم الدلالة لا في الخاص ولا العام لا لفظا ولا معنى والعينية مطلقا والاستلزام في الخاص والعام من
دون تعيين انه لفظي او معنوي والاستلزام في الخاص والعام لفظا والاستلزام في الخاص معنا لا لفظا
والدلالة في العام فقط تضمنا وهو مختار المص كما قال لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه «امر»
لو دل على النهي عن الضد الخاص لفظا لكانت دلالته واحدة من الدلالات الثلاث وكلها منتفية اما
المطابقة اي انتفاء الدلالة المطابقية فلان مفاد الامر اي معناه المطابقي لغة وعرفا هو الوجوب

على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك ومعلوم انه
ليس هذا الا رجحان الفعل مع المنع من الترك معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة فلا يكون النهي عن
الضد الخاص معنى مطابقيا للامر واما التضمن اى انتفاء الدلالة التضمنية فلان جزئه اى جزء
مفاد الامر هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته اى المنع من الترك للأضداد الوجودية المعبر عنها
«اضداد» بالخاص فعلم ان معناه التضمني هو المنع من الترك لا النهي عن الضد الخاص واما الالتزام
اى انتفاء الدلالة الالتزامية فلان شرطها كما ذكره الاديبون اللزوم العقلي بين المعنى المطابقي والآخر
كما بين العمى والبصر او اللزوم العرفي كما بين الحاتم والجود ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر و
هو الوجوب لا يحصل منه للمخاطب الانتقال الذهني اى تصور نفس الضد الخاص فضلا عن النهي عنه
بمعنى ان تصورا النهي عن الضد موقوف على تصور الضد ونحن عند سماع الامر لا نتصور الضد حتى
نتصور النهي عن الضد فلا يدل الامر عليه بالالتزام لنا على انتفائه معنى اى الدليل على عدم دلالة
الامر على النهي عن الضد الخاص عقلا ايضا ما سنبينه من ضعف متمسك اى حجة مثبتيه اى الاقتضاء
معنى وعدم اى مع عدم قيام دليل اخر صالح اى معتبر سواه «متمسك» عليه «اثبات» واذا لم
يقم دليل على الاثبات فلا بد من القول بالانتفاء ولنا على الاقتضاء العام اى الدليل على ان
الامر بالشئ يقتضي النهي عن الضد العام بمعنى الترك لفظا بالتضمن ما علم قبل مطرد من ان الامر
يدل على الوجوب معلوم ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما طلب الفعل والاخر المنع
من الترك فصيغة الامر الدالة على المركب اى الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن كدلالة
الانسان على الناطق في ضمن الحيوان الناطق وذلك الذي ذكروا صحح احتج الذاهب اى انه
اى الامر بالشئ عين النهي عن الضد الخاص والعام فقولك صل عين قولك لا تترك الصلوة ولا
تاكل مثلا كما ان الانسان عين الحيوان الناطق بانه اى الامر بالشئ لا يخلو عن احد الاحوال
السبعة لانه اما عين النهي عن الضد وهو المطلوب او مغاير له وعلى الثاني اى لو لم يكن نفسه
«نهي» لكان اى الامر بالشئ احد الامور الستة لانه اما مثله «نهي» كما ان زيدا مثل عمرو
او ضده كما ان السواد ضد البياض ونقيضه كما ان الوجود نقيض العدم او مضايفه كما ان

الابوة

بالنا خير
الصفوف ان يقول
يجب الصلوة
عند الدلوك و
الاعتاب عليك
واخرجها الاذب
كما ورد ان اول
الوقت رضوان
الله والاخره
عفوالله ٭
فالثالث ٣٩
الواجب انما
على كالصلوات
الموسعة الواجبة
في كل اليوم وانما
كفاية كصلوة
الميت اذا
يتخير ايتان
البعض عن
الباقين وايضا
انما تخيير
الصلوة
الموسعة وانما
تخيري كخصال
الكفارة وايضا
انما

الا بنوة مضايفة مع البنوة او من قبيل العدم والملكة كالعمى مع البصر او خلافة كما ان الحلاوة
خلاف السواد فهذا تمام السبعة والقسم الاول هو المطلوب والبواقي باطلة كما قال واللازم باقسام
الستة باطل فان قلت كيف تحكمون بان الامر بالشئ لو لم يكن عين النهي عن الضد لكان احد الاقسام
المذكورة قلت ببيان الملازمة بينهما ان كل شيئين متغايرين اما ان يكونا متساويين
في الصفات النفسية اى الذاتية اولا والمراد بالصفات النفسية ما يكفي في تعقل اتصاف الذات
بها تعقل نفس الذات ولا يفتقر اتصاف الذات بها «صفات» الى تعقل امر زايد على نفس الذات ٤
كالانسانية للانسان والحجرية للحجر وهكذا اذ بمجرد تعقل ذات الانسان يتعقل اتصافها بالانسانية
وبتصور ذات الحجر يتصور اتصافها بالحجرية وتقابلها اى الصفات النفسية الصفات المعنوية
فالمراد من الصفات المعنوية ما لا يكفي في تعقل اتصاف الذات بها تعقل نفس الذات بل هي المفتقرة
الى تعقل امر زايد على نفس الذات كالحدوث للانسان والتحيز له «انسان» فبمجرد تعقل الانسان
لا يعقل الاتصاف بالحدوث والتحيز بل لابد من تعقل امر اخر فلابد ان يعقل انه مسبوق بالعدم
ليعقل انه حادث ولابد ان يعقل انه جسم ليعقل انه متحيز وبالجملة فان تساويا اى المتغايران فيها
اى في الصفات النفسية فمثلان كسوادين فانهما متساويان في الصفة المخصوصة وبياضين
كزيد وعمرو فانهما متساويان في صفة الانسانية والا اى وان لم يتساويا في الصفات النفسية
فاما ان تنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما اى كانا متنافيين في ذاتهما
اولا فان تنافيا كذلك اى بانفسهما فضدان اراد من الضدين اعم من الضدين الاصطلاحيين
كالسواد والبياض والمتناقضين والمتضايفين والعدم والملكة وقد مر مثال الجميع وتفصيل
هذه الاقسام خارج عن محل البحث والا اى وان لم يتنافيا بانفسهما فمخلافان كالسواد والحلاوة
فانهما بحسب ذاتهما قابلتان للاجتماع كالتمر الاسود نعم قد يتنافيان بالنظر الى الموارد مثلا
حلاوة العنب لا يجتمع مع سواد الفحم فعلم انه لو كان الامر بالشئ مغايرا مع النهي عن الضد
فلابد ان يكون من احد الاقسام الستة واما وجه انتفاء اللازم باقسامه الستة انهما اى الامر
بالشئ والنهي عن الضد لو كانا ضدين او متناقضين او متضايفين او العدم والملكة ٤
او

او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان والشاهد على ذلك ضرورة انه يتحقق في موضع الحركة اذا قال المولى تحرك الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجرى فيهما حكم الخلافين اي لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الاخر لان ذلك اي اجتماع كل مع ضد الاخر حكم الخلافين بمعنى ان الخلافين كما يجتمع كل منهما مع الاخر كاجتماع السواد مع الحلاوة كذلك يجتمع كل منهما مع ضد الاخر كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة التي هي ضد الحلاوة فلو كان الامر بالشئ والنهي عن الضد خلافين فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشئ مع ضد النهي عن ضده (شئ) وهو اي ضد النهي عن ضده الامر بضده مثلا لو كان الامر بالحركة والنهي عن السكون خلافين للزم جواز اجتماع الامر بالحركة مع ضد النهي عن السكون وضد النهي عن السكون هو الامر بالسكون فيجتمع الامر بالحركة مع الامر بالسكون لكن ذلك الاجتماع محال لانه تكليف محال وتكليف بالمحال اليهما اشار بقوله امّا لانهما اي الامر بالشئ والامر بضده نقيضان اذ يعد قول الامر افعل هذا اي تحرك مثلا وافعل ضده اي اسكن مثلا امرا متناقضا ومعلوم ان الامر بالنقيضين تكليف محال اي لا يمكن للمولى ان يتعلق ارادته بكلا المتناقضين مثلا اذا اراد المولى الحركة في وقت مخصوص فلا يتعلق ارادته بالسكون في ذلك الوقت كما يعد قول المخبر فعلما اي قام فيد مثلا وفعل ضده اي قعد زيد مثلا خبرا متناقضا واما لانه اي الامر بالشئ مع الامر بضده تكليف بغير الممكن مع قطع النظر عن كونهما امرين متناقضين بمعنى انه لا يمكن للعبد امتثال كلا الامرين في ان واحد وانه اي التكليف بغير الممكن محال على الحكيم لانه ظلم على العبد فعلم ان الامر بالشئ والنهي عن الضد ليسا من قبيل المثلين والضدين والنقيضين والمتضايفين والعدم والملكة والخلافين فلا بد من كونهما عينين والجواب ان ترك الضد يصدق على امرين احدهما الكف عن الضد والاخر فعل ضد الضد مثلا ترك الاكل يصدق على الكف عن الاكل ويصدق على فعل ضد الضد اي الصلوة المامور بها وبالجملة لا بد ان يراد من ترك الضد اما الكف عنه او فعل ضد الضد فنقول

الفرض والمقدمات مع قول ايضا انا موقت كالصلوة التي يتسع وقتها وغير موقت كالصلوة المنذورة بالنذر المطلق وايضا انا مطلق كالصلوات الخمس فان وجوبها لم يقيد بالطهارة مثلا وانما يقيد كالحج المقيد وجوبه بالاستطاعة فانه لا يجب الحج الا على المستطيع

قال ٥٠ اقتضاء الامر بالشئ مع حرمة ضده الاول اتيان الفعل كقولك اذا قضيت الصلوة التي اتيت بالصلوات بعد وقتها تحقيقا

انه «شان» ان كان المراد بقولهم ان الامر بالشئ عين طلب لترك ضده على ما
هو حاصل المعنى انه «امر» عين طلب لفعل ضد ضده وبعبارة اخرى ان اريد من طلب
ترك الضد طلب فعل ضد الضد الذى هو ضد الضد نفس المامور به لان الاكل ضد
الصلوة وهى ضد الاكل فتكون الصلوة ضد الضد فالنزاع لفظى لرجوعه «نزاع» الى تسمية
فعل المأمور به تركا لضده اى يرجع النزاع الى ان اتيان الصلوة له اسمان فعل المامور به و
ترك الضد ففعل المامور به عين ترك الضد ولرجوعه الى تسمية طلبه «ضل» نهيا عنه اى
يرجع النزاع الى ان طلب الصلوة ايضا له اسمان الامر بالشئ والنهى عن الضد فالامر بالشئ
عين النهى عن الضد اى عين طلب ترك الضد اى عين طلب فعل ضد الضد وطريق
ثبوته «مطلب» النقل لغة اى لابد ان يثبت باللغة ان اتيان الصلوة له اسمان فعل
المامور به وترك الضد وطلبها ايضا له اسمان طلب الفعل والنهى عن الضد ولم يثبت
ذلك لغة ولو ثبت بالفرض فحاصله ان الامر بالشئ له عبارة اخرى وهى النهى عن الضد
كالاجنبية اى المسخرة لان التعبير عن الشئ بعبارة معوجة بعيدة كالنهى عن الضد مع وجود
العبارة القريبة كالامر بالشئ اجنبية فخوانت وابن بنت اخت خالتك مع الاخصاء
ومثله لا يليق ان يدون فى الكتب العلمية واما ان اريد من طلب ترك الضد
طلب الكف عن الضد اى كان المراد انه اى الامر بالشئ بعينه طلب للكف عن ضده
فقولنا صل بمعنى اكفف نفسك عن الاكل او ترك الصلوة فنقول الامر بالشئ ليس عين
النهى عن الضد اى طلب الكف عن الضد بل هما خلافان ومنعنا ما زعموا انه «ما»
لازم للخلافين وهو اجتماع كل منهما مع ضد الاخر يعنى انه لا يشترط فى الخلافين جواز
اجتماع كل منهما مع الاخر كما زعم الخصم لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل
فيهما اى فى الخلافين ذلك اى اجتماع كل مع ضد الاخر كالشمس والنهار فانهما خلافان
ويمتنع اجتماع كل منهما مع ضد الاخر اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشئ اى شئ من
الاشياء يوجب اجتماع الملازم الاخر معه «شئ» مثلا لو اجتمع الشمس مع الليل
لاجتمع

لا بد وان یجتمع النهار معه ایضا اذ اینما وجد الشمس وجد النهار فیلزم اجتماع کل
مع ضده ای اجتماع النهار مع ضده وهو اللیل وهو محال وقد یکونان ای الخلافان
ضدین لامر واحد کالنوم فانه امر واحد مضاد للعلم والقدرة وهما خلافان مضادان
للنوم فاجتماع کل مع ضد الاخر یستلزم اجتماع الضدین مثلا لو اجتمع العلم مع ضد القدرة
وهو النوم یلزم اجتماع الضدین لان النوم کما انه ضد للقدرة کذلک ضد للعلم ایضا
وما نحن فیه من هذا القبیل فان الامر بالشئ مع النهی عن ضده خلافان وکلاهما ضدان
للامر بالضد مثلا الامر بالحرکة والنهی عن السکون خلافان وکلاهما ضدان للامر
بالسکون حجة القائلین بالاستلزام قد تقدم ان القائلین بالاستلزام اطلق بعضهم
لفظ الاستلزام وصرح بعضهم بانه لفظی الخ والمراد هنا هذان الفریقان وجهان الاول
ان الامر یدل علی الوجوب وهو مرکب من شیئین احدهما طلب الفعل والاخر النهی عن
النقیض فثبت ان حرمة النقیض ای النهی عن الضد جزء من ماهیة الوجوب وح فاللفظ
الدال علی الوجوب وهو الامر یدل علی حرمة النقیض بالتضمن ان قلت هذا الدلیل غیر
مطابق للمدعی اذ المدعی هو دلالة الامر بالشئ علی النهی عن الضد بالاستلزام وهذا
الدلیل یثبت دلالته علیه بالتضمن قلت واعتذر بعضهم ای القائلین بالاستلزام
عن اخذ المدعی بالاستلزام واقتضاء الدلیل المذکور التضمن بان کل تضمن استلزام بمعنی
ان الکل یستلزم الجزء فالامر یدل علی الوجوب والوجوب مرکب متضمن ومستلزم للجزء
یعنی حرمة النقیض وهو ای استلزام الکل للجزء کما ترى ای حق واجیب بانهم ای القائلین
بالاستلزام اما ارادوا من النقیض الضد العام او الخاص فان کان الاول ای ان ارادوا
بالنقیض الذی هو جزء من ماهیة الوجوب الضد العام اعنی الترک فلیس ذلک الاستلزام
من محل النزاع فی شئ اذ لا خلاف فی ان الامر الدال علی الوجوب دال علی المنع من الترک
والاخر الواجب عن کونه واجبا کما اوضحناه سابقا فراجع وان ارادوا بالنقیض الضد
الخاص ای احد الاضداد الوجودیة بمعنی ان الامر بالشئ یتضمن عن الاضداد الوجودیة

فلیس

الجمع تقتضی ثم
لان الجمع الاقتضائی
فاقتضاء ای
التخییر ما شرعی
واما عقلا ما
الشرعی فهو الذی
تعلق به الخطاب
وهو قد یکون
بین امور متحققة
تحقیقی کخصال
الکفارة وقد
یکون بین امور
متحققة تحقیق
متعاقبات
بالزمان وقد
کانت
التسبیحات
التسبیحات
فی الرکوع و
الرکعات او
متعاقبة
بخصوصیات
الوقت کما
افراد الواجب
الموسع

فليس ذلك الاستلزام بصحيح اذ مفهوم الوجوب كما مر مرارا ليس بزايد على رجحان الفعل مع المنع اى النهي من الترك واين هو من ذلك اى كيف يكون النهي عن الاضداد الوجودية جزأ من مفهوم الوجوب وانت ايها المحصل اذا احطت خبرا اى كنت خبيرا محيطا بما حكيناه في بيان محل النزاع حيث قلنا بان الخلاف وقع في مقامين احدهما اثبات الاقتضاء ونفيه وثانيهما انه بناء على الاقتضاء هل يكون الاقتضاء على سبيل العينية او الاستلزام فراجع علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر لجواز كون الاحتجاج المذكور راجعا الى المقام الثاني اى لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادعى انه اى الامر بالشئ عين النهي عن الضد فحاصل الاحتجاج هو ان اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن الترك مسلم الا ان ذلك الاقتضاء على سبيل التضمن لا الاستلزام لا العينية لا اى ليس الاحتجاج المذكور راجعا على المقام الاول اى اثبات اصل الاقتضاء لانه مسلم وما ذكر في الجواب من انه لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والا لخرج الخ انما يتم اى يرد على التقدير الثاني وبعبارة اخرى ان كان الغرض من الاحتجاج اثبات الاقتضاء فيرد عليه ما ذكرت من ان الاقتضاء اجماعي واما اذا كان الاحتجاج لاثبات التضمن في مقابل من ادعى العينية فلا يرد ما ذكرت لانه ربما يسلم الاقتضاء لكن بالتضمن لا العينية فالتحقيق ان يرد في مقام الجواب بين الاحتمالين المذكورين بان يقال هل المراد من النقيض هو الضد العام او الخاص فيتلقى الاحتجاج المذكور بالقبول على الاحتمال الاول وهو ارادة الضد العام لان دلالة الامر بالشئ على المنع من الترك مقبول عند المصنف لكنه قائل بالتضمن لا الاستلزام ولذا قال مع حمل الاستلزام الواقع في الاحتجاج على التضمن ويرد الاحتجاج المذكور بما ذكر في هذا الجواب الذي تقدم من ان مفهوم الوجوب ليس بزايد على رجحان الفعل مع المنع من الترك على الثاني وهو ارادة الضد الخاص توضيح الرد اذ علمت في جواب المجيب ان مفهوم الامر ليس الا رجحان الفعل مع المنع من الترك

فاين الدلالة على النهي عن الضد الخاص الوجه الثاني للقائلين بان الامر يستلزم النهي عن ضده الخاص والعام لفظا ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا اى دلالة الامر بذلك اجماعي ومعلوم انه لا ذم الا على فعل لانه المقدور بمعنى ان القدرة تتعلق بالافعال دون التروك لان الترك سابق على المكلف فالامر والنهي والمدح والذم تتعلق بالفعل دون الترك فكلمة الترك في قولنا يذم على تركه لا بد ان يبدل بالفعل ليمكن الذم عليه وما هو * فعل * ههنا اى في باب الامر بالشيء الا الكف عنه * مأمور به * او فعل ضده الخاص وكلاهما ضد للفعل المأمور به وبالجملة قولنا الامر طلب فعل يذم على تركه اى يذم على كفه او يذم على فعل ضده الخاص فالذم الذي يستفاد من الامر يتعلق بهما والذم بايهما كان اى تعلق بالكف او الضد الخاص يستلزم النهي عنه اذ لا ذم عقلا ولا عرفا بما لم ينه عنه لانه * ذم * معناه * نهي * فالامر يتضمن الذم بهما فيستلزم النهي عنهما لفظا والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل اى يجوز الذم على ترك المأمور به فالامر يستلزم النهي عنه ولا حاجة الى تبديل الترك بالكف ولا الضد الخاص سلمنا ان الذم يكون بالفعل لا الترك لكن الفعل الذي يذم عليه هو الكف فقط لا الضد الخاص اى نمنع تعلق الذم بفعل الضد الخاص بل نقول هو * متعلق بالكف فالامر طلب فعل يذم على كفه فيلزم النهي عنه ولا نزاع لنا في ان الكف ايضا مثل الترك ضد عام فلم يثبت حرمة الضد الخاص واعلم ان بعض اهل العصر حاول اى قصد جعل القول بالاستلزام منحصرا في المعنوي حاصله انه قد تقدم ان القائلين بالاستلزام ثلاث فرق صرح بعضهم بالاستلزام اللفظي واطلق بعضهم لفظ الضد وقد تقدم دليلهما وصرح بعضهم بالملزوم المعنوي كما يأتي الا انه توهم البعض ان جميع القائلين بالاستلزام اراد والملزوم المعنوي فقال التحقيق ان من قال بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانه * نهي * لا لفظي عقلي اى تعقلي وتصوري له * امر * ان قلت لم سمي اللازم اللفظي بالعقلي قلت

فائدة الشرط والركب من شيء ما يستعمل فيه تلك المركبة ان احدها اللازم وهو المراد في قولك انتفى الشيء لانتفاء احد شروطه على ان لا يتحقق ايهما البعد الاشتراك فيهما اللازم وهو المراد في قولك انتفى لانتفاء احد شروطه والعهدة على قائل اللزوم ثم انهما يتحدان في الوجود بعد العدم في الشرطين دون نحو الاب والابن لها جزء ما يتركبان منه كالحيوان من عدم على بجزء وان كان مشتقا دون جزء

قلت في توضيحه وهو ان اللازم كما مر مرارا اما لفظي واما عقلي اما اللفظي فهو
ان يدل عليه اللفظ بنفسه ويقال له العقلي ايضا لان اللفظ اذا دل بشيء فلابد
ان يتعقله اللافظ عند ذكر اللفظ واليه اشار بقوله بمعنى انه «شأن» لا بد للمولى
عند الامر من تعقله «نهي» وتصوره واما اللازم العقلي فهو ان لا يدل عليه اللفظ
بنفسه بل يقوم عليه الدليل العقلي الخارجي كما مر مفصلا واليه اشار بقوله
بل المراد باللزوم هو اللزوم العقلي مقابل اللفظي الشرعي يعني ان دليل العقل يحكم
بذلك اللزوم لا اللفظ اي دليل الشرع ثم قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل
فبصدور ذلك الامر منه «امر» يلزم ان يحرم الضد والقاضي بذلك العقل
اي الحاكم بلزوم حرمة الضد هو الدليل العقلي فالنهي عن الضد لازم له «امر»
بهذا المعنى اي بمعنى حكم العقل وهذا النهي اي النهي عن الضد بدليل العقل ليس خطابا
اصليا اي لفظيا اذ الامر لا يدل عليه بنفسه حتى يلزم للمولى تعقله وتصوره عند
الامر بل انما هو نهي «خطاب عقلي تبعي اي حكم به العقل تبعا لامر المولى كالامر
بمقدمة الواجب فانه حكم العقل اللازم من الامر بالواجب فكما ان الامر بذي
المقدمة لا يدل لفظا على وجوب المقدمة اذ لا يلزم ان يتصوره المولى الامر بل الدليل
العقلي يحكم بوجوبها تبعا لايجاب ذي المقدمة كذلك الامر بالشيء لا يدل لفظا على النهي
عن الضد بل الدليل العقلي يحكم به تبعا للامر بالشيء هذا كلامه «بعض» وانت اذا
تاملت كلام القوم القائلين بالاستلزام رايت ان هذا التوجيه الذي ذكره بعض
اهل العصر من ان مراد الكل من الاستلزام اللزوم العقلي انما يتمشى اي يتم ويصح
قليل من العبارات التي اطلق فيها «عبارات» الاستلزام بمعنى ان من اطلق
لفظ الاستلزام ولم يبين ان مراده اللفظي او المعنوي فيمكن حمل كلامه على المعنوي
واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية حيث قالوا
بان الامر يستلزم النهي عن الضد العام والخاص لفظا كما هو المستفاد من حجتي

القائلين بالاستلزام فحكمه على الكل بارادة ما ذكره اى حكم بعض اهل العصر بان كل
من قال بالاستلزام اراد اللزوم العقلى دون اللفظى تعسف بحت اى عدول عن
الحق محضا بل فرية اى كذب بينة اى واضحة واحتج الفرقة الثالثة من القائلين
بالاستلزام وهم المفصلون الذين نفوا اللزوم لفظا واثبتوا اللزوم معنى على انتفاء
الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه فى برهان ما اخترناه وهو ان الامر بالشئ لا يدل لفظا
على النهى عن الضد الخاص لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام فراجع وعلى ثبوته
«اقتضاء» معنى اى عقلا بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذى هو المأمور به لا يتم الا
بترك ضده الخاص فكما ان الوضوء مقدمة للصلوة المأمور بها فكذلك ترك الضد
الخاص من الاكل وغيره مقدمة للصلوة وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وح اى
حين وجوب المقدمة فكما يجب فعل الوضوء مقدمة للصلوة فيجب ترك فعل الضد
الخاص من الاكل وغيره مقدمة للصلوة وهو اى وجوب الترك معنى النهى عنه «ضد
اذ كل شئ وجب تركه فهو منهى عنه فثبت ان الامر بالشئ مستلزم للنهى عن ضده الخاص
بهذا الدليل الخارجى العقلى وجوابه يعلم مما سبق انفا فى مسئلة مقدمة الواجب
فانا نسلم ان ترك الضد مقدمة المامور به لكن نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به
مطلقا اى لا نسلم وجوب جميع المقدمات بل يختص ذلك اى وجوب المقدمة بالسبب
وقد تقدم وترك الضد الخاص ليس من المقدمات السببية بل من الشرائط العقلية
والوجه الثانى ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور به فالاكل مثلا مستلزم لترك
الصلوة المأمور بها وهو اى ترك المأمور به محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم
المحرم محرم فالاكل محرم لانه مستلزم لترك الصلوة وهو محرم قطعا فالامر بالشئ مستلزم
للنهى عن ضده بهذا الدليل العقلى والجواب ان الاستلزام له معنيان احدهما العلية
فقولنا الشمس مستلزم للنهار اى علة له وثانيهما عدم الانفكاك فقولنا معاشرة
المرئة الاجنبية مستلزمة للنظر اليها اى لا ينفك عن النظر اليها فنقول انكم
ان

وهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود كالطهارة للصلوة

فائدة ٥٣ الحكم المستفاد من الكلام ان كان موضوعه مذكورا فى الكلام فمنطوق والا فمفهوم والمفهوم ان كان مطابقا للمفهوم فى الايجاب والسلب فهو المفهوم الموافق والا فهو المفهوم المخالف فاذا قال اكرم الفضلاء يكون وجوب الاكرام المستفاد منه منطوقا

ان اردتم بالاستلزام في قولكم ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور به الاقتضاء
والعلية منعنا المقدمة الاولى وهي قولهم ان فعل الضد الخاص مستلزم اي علة لترك
المأمور به ووجه المنع انه من البديهيات ان الاكل مثلا ليس مستلزما اي علة لترك
الصلوة وان اردتم به «استلزام» مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي بمعنى ان
فعل الضد الخاص لا ينفك عن ترك المأمور به قوله على سبيل التجوز اشارة الى ان استعمال
الاستلزام بمعنى عدم الانفكاك مجازي منعنا المقدمة الاخيرة وهي قولهم مستلزم
المحرم محرم والغرض ان المقدمة الاولى وهي ان فعل الضد الخاص مستلزم اي لا ينفك
عن ترك المأمور به مسلمة لان الاكل مثلا لا ينفك في الخارج عن ترك الصلوة لكن قولكم
بان مستلزم المحرم محرم ممنوع لان حرمة النظر الى الاجنبية او حرمة ترك الصلوة لا توجب
حرمة معاشرة الاجنبية او حرمة الاكل اذ المفروض هو عدم الانفكاك لا العلية وتنقيح
المبحث انه قد يكون الملزوم علة للازم وقد يكون الملزوم واللازم كلاهما معلولين
لعلة واحدة وقد لا يكون هذا ولا ذاك بل يكون بينهما مجرد عدم الانفكاك اذا علمت
هذا فاعلم ان الملزوم اذا كان علة اي سببا للازم كالعقد فانه ملزوم وعلة للعتق
لم يبعد عقلا كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم كما لا يبعد كون ايجاب اللازم
مقتضيا لايجاب الملزوم مثلا تحريم العتق يقتضي تحريم العقد كما ان ايجاب العتق
يقتضي ايجاب العقد ووجه ذلك لنحو ما ذكرنا في الاصل السابق في توجيه اقتضاء
ايجاب المسبب ايجاب السبب بيان ذلك فان العقل يستبعد تحريم المعلول كالعتق
من دون تحريم العلة كالعقد كما يستبعد ايجابه من دون ايجابه وكذا اي لم يبعد كون
تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم اذا كانا اي اللازم والملزوم معلولين لعلة واحدة
مثلا اذا فرضنا ان المصباح يستلزم ضياء البيت وحرارته فالضياء والحرارة متلازمان
وهما معلولان للمصباح فلو كان اضائة البيت حراما فيكون احراره ايضا حراما
فان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه «تحريم» في العلة فيختص المعلول
الاخر

الآخر الذى هو المحرم بالتحريم من دون تحريم علته اى لو لم يكن الاحمر حراما فلا يكون علته وهو المصباح ايضا حراما فيختص المعلول الآخر وهو الاضائة بالحرمة من دون حرمة علته اعنى المصباح وهو باطل فلا بد ان يكون المعلولان مع علتهما محرمين واما اذا اتفقت العلية بينهما اى لم يكن الملزوم علة للآزم وانتفى الاشتراك فى العلة اى لم يكونا شريكين فى العلة كمعاشرة الاجنبية فانها ليست علة للنظر على الاجنبية وان ليسا شريكين فى علة واحدة بل بينهما مجرد عدم الانفكاك فى الخارج وسياتى بعد ذلك ان فعل الضد وترك المأمور به من هذا القبيل فانتظر فلا وجه اى حين انتفاء العلية والاشتراك فى العلة لاقتضاء تحريم اللازم كالنظر الى الاجنبية تحريم الملزوم كمعاشرتها اذ لا ينكر اى لا يستبعد العقل تحريم احد المتلازمين اتفاقا كتلازم المعاشرة مع النظر فانه اتفاقى مع عدم تحريم الآخر فملازم الحرام ليس بحرام كما ان ملازم الواجب ليس بواجب على ما توهم الكعبى كما سنفصله مع جوابه ان قلت الاحكام الخمسة كلها متضادة فان الوجوب مثلا ضد للحرمة وهكذا وح فكيف يكون الشيئان المتلازمان متصفين بحكمين متضادين كان يكون احدهما حراما والآخر مباحا قلت وتضادها اى غاية ما يتخيل ان تضاد الاحكام الخمسة باسرها اى بجميعها يمنع من اجتماع حكمين منها «احكام» فى امرين متلازمين كان يكون النظر حراما والمعاشرة مباحة ولكن يدفعه «متخيل» امران احدهما ان الممنوع والمستحيل انما هو اجتماع الحكمين الضدين فى موضوع واحد كان يكون شرب الخمر حراما ومباحا والموضوع فيما نحن فيه متعدد احدهما اللازم والآخر الملزوم فلا مانع من ان يكون احدهما حراما والآخر مباحا ثانيهما قوله على ان ذلك اى امتناع اجتماع الحكمين فى امرين متلازمين لو اثر اى لو صح لثبت قول الكعبى ابى القاسم بانتفاء المباح فانه يقول بان كل فعل مباح فهو واجب ودليله عين ما توهتم من امتناع اجتماع الحكمين فى امرين متلازمين فكما تقولون بان الاكل ملازم لترك الصلوة والمعاشرة ملازمة للنظر فالاكل وترك الصلوة حرامان والمعاشرة و

النظر

فان قلت الحكم الشرعية تستدعى علة سمعان اصدها بحكم الخ فيفيد تعليق وجود الحكم على وجود الشرط وهذا يفيد تعليق عدمه على عدمه فيكون كحكم ان كان هذا انسانا كان حيوانا فيلزم من وجود الانسان وجود الحيوان وليلزم من عدمه عدمه فيكون الحكم الشرعية بهذا المعنى اى الذى يبحث فيها المنطقيون فى قبال القضية الحملية و

النظر حراما لان المتلازمين متحدان في الحكم فالكعبي ايضا يقول بان شرب الماء مثلا ملازم ومقارن لترك شرب الخمر والثاني واجب فالاول مثله لان المتلازمين متحدان في الحكم فيكون كل مباح واجبا لما هو مقرر اه قرره الكعبي من ان ترك الحرام كترك شرب الخمر لا بد من ان يتحقق في ضمن فعل من الافعال كشرب الماء فهما متلازمان ولا ريب في وجوب ذلك الترك لان ترك الحرام واجب قطعا فاذا كان ذلك واجبا فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق ترك الحرام في ضمنه كشرب الماء مباحا لانه «فعل» لازم الترك بمعنى ان الفعل مع ترك الحرام متلازمان ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم فلا بد ان يكون فعل المباح واجبا مثل ترك الحرام وبشاعته اه بطلان هذا القول اه قول الكعبي بانتفاء المباح غير خفية لان وجود المباح من المسلمات وبالجملة ملازم الحرام ليس بحرام فحرمة ترك الصلوة والنظر لا يستلزمان حرمة الاكل والمعاشرة وكذلك وجوب ترك شرب الخمر لا يستلزم وجوب شرب الماء مثلا فبطل قولكم وقول الكعبي ثم ذكر تفصيلا في جواب الكعبي وان كان خارجا عن المبحث فقال ولهم «اصوليين» في رده «كعبي» وجوه منها ان فعل المباح ليس علة لترك الحرام حتى يجب بوجوبه ومنها ان فعل المباح ليس مقدمة لترك الحرام حتى يجب من باب المقدمة ومنها ان المباح وان كان مقدمة لترك الحرام الا ان المقدمة ليس بواجب وهذا الجواب يتم عند من لا يقول بوجوب المقدمة واما القائلون به فهم في مجزو ضيق في جواب الكعبي كما قال في بعضها «وجوه» تكلف اه مشقة حيث ضايقهم «اصوليين» اه جعلهم في الضيق القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا اه شرطا كان او سببا او غيرهما لظنهم «اصوليين» ان الترك الذي هو الواجب كترك شرب الخمر لا يتم الا في ضمن فعل من الافعال كشرب الماء وح فيكون كل فعل من الافعال واجبا تخييريا لان ترك شرب الخمر مثلا يتوقف بفعل واحد من الافعال على سبيل البدلية فيكون واجبا تخييريا فيتم قول الكعبي والتحقيق في رده «كعبي» ان المباح ليس علة لترك الحرام ولا معلولين لثالث وليس مقدمة ايضا لترك الحرام لان ترك الشرب يحتاج الى الصوارف ولا يحتاج الى

فعل

فعل من الافعال كما قال انه اما ان يكون للمكلف صارف عن الحرام واما ان لا يكون له
صارف عنه والمراد من الصارف عدم الميل القلبي الى الحرام وح مع وجود الصارف عن
الحرام لا يحتاج الترك اى ترك الحرام الى شئ من الافعال مثلا من لم يكن ما يلا بشرب الخمر
فهو يتركه قهرا ولا يحتاج تركه الى شرب الماء او اكل الطعام او السكون او الحركة او غيرها
من الافعال فلا يكون شئ من الافعال من مقدمات الترك حتى تكون واجبة واما من
افعاله من لوازم الوجود والجسم فتكون مباحة بيان ذلك انه لا شك في ان كل جسم متصف
بكون من الاكوان الاربعة اما ساكن واما متحرك وايضا اما مجتمع مع جسم اخر واما
مفارق وفيها اقوال ثلاثة احدها ان الاكوان الاربعة غير ثابتة كما قال حيث نقول بعدم
بقاء الاكوان الاربعة بمعنى انها يجدد انا فانا كتجدد الايام والليالي فكل جسم ساكن له في كل
ان سكون جديد وقس على ذلك الجسم المتحرك والمجتمع والمفارق فعلى هذا القول
يكون كل جسم في كل ان مشغولا بفعل اما بفعل السكون او الحركة او الاجتماع او الافتراق
فثبت على هذا القول ان الافعال من لوازم الجسم والوجود فتكون مباحة مثلا وليست
من مقدمات الترك لتكون واجبة ثانيها ان الاكوان الاربعة باقية اى مستمرة بلا تجدد
لكن الباقي يحتاج في بقائه في كل ان الى المؤثر الا ترى ان بقاء النهار يحتاج الى مؤثر وهو الشمس
فبمجرد غروبها ينعدم النهار فالسكون ولو كان مستمرا وباقيا في الجسم ما دام ساكنا بمعنى
ان المجموع سكون واحد الا انه يحتاج في كل ان الى المؤثر والمراد من المؤثر هو نفس الجسم الساكن
وكذلك الحركة والاجتماع والافتراق فانها وان كانت باقية مستمرة في الجسم ما دام هو كذلك
لكنها تحتاج في بقائها في كل ان الى المؤثر وهو نفس الجسم واليه اشار بقوله واحتياج الباقي
الى المؤثر فعلى هذا القول ايضا يكون كل جسم مشغولا بفعل وهو التاثير في السكون او الحركة
او الاجتماع او الافتراق الا ان هذه الافعال والتاثيرات من لوازم الوجود فتكون مباحة
وليست من مقدمات ترك الحرام حتى تكون واجبة بالفرض ثالثها ان الاكوان الاربعة
باقية والباقي لا يحتاج الى المؤثر اصلا مستغن عن المؤثر فالسكون باق في الجسم ما دام ساكنا
و

وليس موثرا فيه في كل ان وكذلك الحركة والاجتماع والافتراق فعلى هذا القول يمكن ان لا يكون الجسم مشغولا بفعل اصلا والى هذا القول اشار بقوله وان قلنا بالبقاء في الاكوان الاربعة والاستغناء عن المؤثر جاز خلو المكلف لذه هو قسم من اقسام الوجود والجسم من كل فعل من الافعال من تجدد السكون والحركة والاجتماع والافتراق او الكاثير في السكون والحركة والاجتماع والافتراق وهكذا من الاكل والشرب وغير ذلك من الافعال التي لا تعد ولا تحصى واذا جاز خلو المكلف عن كل فعل فلا يكون هناك اي في البين الا الترك اي ترك الحرام لوجود الصارف وبالجملة مع وجود الصارف يحصل ترك الحرام سواء اشتغل بفعل ام خلى من كل فعل فالافعال المباحة لا تكون ح مقدمة لترك الحرام حتى تجب مقدمة فبطل قول الكعبي بانتفاء المباح هذا كله مع وجود الصارف القلبي عن الحرام واما مع انتفاء الصارف بان كان المكلف ميالا الى فعل الحرام وتوقف الامتثال اي ترك الحرام على فعل منها «افعال» اي توقف ترك شرب الخمر على شرب الماء او فعل اخر للعلم بانه لا يتحقق الترك اي ترك الحرام ولا يحصل الا مع فعله اي فعل من الافعال لعدم الصارف عن الحرام فمن يقول من الاصوليين بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا شرطا كان او غيره يلتزم بالوجوب اي بوجوب الافعال في هذا الفرض اي في صورة انتفاء الصارف لان ترك الحرام واجب لا يتم عادة عند عدم الصارف الا بفعل فيكون ذلك الفعل واجبا بنا، على وجوب المقدمات العادية وغيرها ولا ضير اي لا مانع فيه «التزام» اذ لا يلزم انتفاء المباح لان المكلف كثيرا ما يكون له صارف عن الحرام فتكون الافعال ح مباحة وقليلا ما لا يكون له صارف فتكون ح واجبة كما اشار اليه الى عدم الضير بعضهم ومن لا يقول من الاصوليين به اي بوجوب المقدمة فهو في سعة من هذا الالتزام اي لا يلتزم بوجوب المباح في صورة انتفاء الصارف ايضا وفي سعة من غيره اي كما لا يلتزم بوجوب المباح عند وجود الصارف بطريق اولى واما القائل بوجوب المقدمة فلا علاج له الا الالتزام بوجوب المباح مقدمة عند انتفاء الصارف تم الكلام في جواب الكعبي اذ تمهد هذا اي علمت قبل ورقة ان المتلازمين قد يكون بينهما مجرد عدم الانفكاك لوح حرمة احدهما لا يستلزم حرمة الاخر وقد يكون بينهما علية او اشتراك في العلة فح حرمة احدهما يستلزم حرمة الاخر فاعلم انه «شان» ان كان المراد اي مراد

مراد المستدل باستلزام الضد الخاص حيث قال بان فعل الضد الخاص مستلزم لترك
الماموربه انه «ضد» لا ينفك عنه «ترك» مثلا فعل الاكل وفعل الصلوة لا ينفك عن ترك ازالة
النجاسة عن المسجد التي هي الماموربها كان المعاشرة لا تنفك عن النظر ولكن ليس بينهما علية ولا
مشاركة في علة فقد عرفت بما لا مزيد عليه ان القول بتحريم الملزوم كالاكل والنوم والصلوة ح اي
حين انتفاء العلية والاشتراك في العلة التحريم اي بسبب تحريمها اللازم كترك الازالة لا وجه له «قوله»
بل يكون الملزوم جايزا مثلا واللازم حراما وان كان المراد من قوله ان فعل الضد الخاص مستلزم
لترك الماموربه انه اي فعل الضد الخاص علة فيه اي ترك الماموربه ومقتضى له فهو المراد «ممنوع» لما
مر بين من ان العلة في الترك المذكور اي ترك الماموربه انما هي «علة» وجود الصادف عن فعل الما
ربه بمعنى ان المكلف ليس له ميل وشوق الى فعل الماموربه وعدم الداعي اي عدم الارادة اليه اي
فعل الماموربه واما فعل الضد الخاص فليس علة للترك وذلك اي وجود الصادف وعدم الداعي مستمر
مع فعل الاضداد الخاصة بمعنى ان المكلف حال اشتغاله بفعل الضد كالصلوة والنوم له صادف
قلبي عن الماموربه كالازالة فهو العلة في الترك دون فعل الضد فلا يتصور اي لا يعقل صدورها اي
الاضداد الخاصة ممن جمع شرائط التكليف من البلوغ والقدرة والعلم والعقل مع انتفاء الصادف
اذ من جمع شرائط التكليف ولم يكن له صادف قلبي عن الماموربه لم يشتغل بفعل الضد اصلا بل
يشتغل بفعل الماموربه الا على سبيل الابجاء اي الاجبار بان اجبره شخص اخر مثلا على الاشتغال بفعل
الضد والتكليف معه «ابجاء» ساقطا فلو اجبر المكلف على الصلوة مثلا لسقط وجوب
الازالة عنه ان قلت الصادف كما انه علة لترك الازالة كذلك علة لفعل الصلوة مثلا فترك الازالة
والصلوة معلولان لعلة واحدة وهي الصادف فحرمة ترك الازالة يستلزم حرمة الصلوة قلت
وهكذا القول اي منع قول المستدل بتقدير اراده بالاستلزام في قوله فعل الضد الخاص مستلزم
لترك الماموربه اشتراكهما في العلة فانه «اشتراك» ممنوع ايضا لظهور ان الصادف الذي هو العلة
في الترك ليس علة لفعل الضد لانه قد يكون المكلف صادف ومع ذلك لا يرتكب بفعل
اصلا بل يكون خاليا عن كل فعل كما سبق في جواب الكعبي فاذا لم يكن بينهما علية ولا اشتراك في العلة
بل

الاكراه ... الاول ... الاجبار ... الاجبار ... الاجبار

بل بينهما مجرد عدم الانفكاك فلا وجه للحكم بحرمة الضد الخاص وبهذا تم الجواب عن الدليل
الثاني للخصم والمطلب الآتي من باب الكلام يجر الكلام ومن بابه تمهيد المقدمة الى دليل ثالث
للخصم فلا تغفل نعم هو انما الصارف عن المأمور به مع ارادة الضد الخاص من جملة ما يتوقف عليه
فعل الضد الخاص اي مقدمة له لا علة ان قلت كون الصارف مقدمة للضد الخاص قد يوجب
الاشكال كما اذا كان الضد من قبيل الواجبات كالمثال المذكور وهو الصلوة فانها واجبة وضد
للازالة وجب الاشكال ان الصارف ح يكون واجبا لانه مقدمة للصلوة الواجبة وحراما لانه
علة لترك الازالة قلت نعم فاذا كان الضد واجبا كانا اي الصارف عن المأمور به وارادة الضد
مما لا يتم الواجب الا به اي كانا مقدمة للضد الواجب ولكن اذ قد ثبتنا سابقا عدم وجوب
غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم اي لا وجوب فيهما اي في الصارف والارادة بواسطة
ما هما مقدمة له اي لا يجبان بواسطة وجوب الصلوة لانهما ليسا من المقدمات السببية حتى
يجبا لكن الصارف فقط باعتبار عليته واقتضائه ترك المأمور به يكون منهيا عنه وحراما
فقط كما قد عرفت قبل صفحات ان الملزوم اذا كان علة للازم يكون تحريما للازم مقتضيا لتحريم
الملزوم فحرمة ترك المأمور به تقتضي حرمة الصارف فاذا اتى به «صارف» المكلف عوقب عليه
«مكلف» من تلك الجهة اي من جهة كون الصارف علة لترك المأمور به ان قلت اذا كان الصارف
عن المأمور به مقدمة موصلة للمكلف الى فعل الضد وهو الفعل الواجب كالصلوة فكيف يعاقب
عليه قلت وذلك اي العقاب على المكلف من جهة كون الصارف علة لترك المأمور به
لا ينافي التوصل اي توصل المكلف به اي بسبب الصارف الى الضد الواجب كالصلوة اذ ربما
يتوصل بالمقدمة المحرمة الى الفعل الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد
الخاصة كالصلوة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة اي بالصارف ومعلولها وهو ترك المأمور
به لا بالضد الواجب كالصلوة المصاحب للمعلول وهو ترك المأمور به قوله المصاحب شاوة الى
ما سبق من ان فعل الضد لا ينفك في الخارج عن ترك المأمور وحيث رجع البحث اي انجر الكلام
فيهنا الى ان الصارف عن الازالة هل يجب مقدمة للضد اعني الصلوة ام لا وبعبارة اخرى
انجر

انجر الکلام الی ان مقدمة الواجب واجبة ام لا کما قال رجع الکلام الی البناء علی وجوب ما لا یتم الواجب الا به وعدمه «وجوب» علی الخلاف فی الاصل السابق اذ حینئذ یکون للخصم القائل بان الامر بالشیء یستلزم النهی عن ضده الخاص معنا ان یتمسک بدلیل ثالث کما قال فلو دام اذ قصد الخصم التعلق اذ التمسک بما نهینا علیه «ما» اخیرا وهو ان الصارف مقدمة لفعل الصلوة بعد تقریبه «ما» الی الذهن بنوع من التوجیه والتصحیح کان اذ المراد من التمسک بعد التقریب والتوجیه هو ان یقول لو لم یکن الضد منهیا عنه لصح فعله اذ لو لم تکن الصلوة مثلا محرمة لجاز فعلها وان کان ذلک الضد واجبا موسعا وکان المامور به کالازالة واجبا مضیقا لکنه اذ فعل الضد لا یصح فانا اذا کان المامور به مضیقا وکان الضد هو الواجب الموسع وجب عدم الصحة لان فعل الضد یتوقف علی وجود الصارف عن الفعل المامور به کما ذکرنا انفا فان من لم یکن له صارف عن الازالة مثلا لیشتغل بها ولا یشتغل بضدها من الصلوة وغیرها وهو اذ الصارف عن المامور به محرم قطعا لانه علة لترک المامور به فلو صح مع ذلک اذ مع کون الصارف حراما فعل الواجب الموسع کالصلوة لکان هذا الصارف واجبا باعتبار کونه مقدمة اذ فانا لا یتم الواجب الا به فیلزم اجتماع الوجوب والتحریم فی امر واحد شخصی بمعنی انه یلزم ان یکون الصارف حراما باعتبار کونه علة لترک المامور به وواجبا باعتبار کونه مقدمة للضد الواجب ولا ریب فی بطلانه اذ اجتماع الوجوب والتحریم فلا بد من القول بان الضد الخاص منهی عنه اذ ح لا یکون الصارف واجبا من باب المقدمة فلا یلزم اجتماع الوجوب والتحریم فثبت بهذا الدلیل الثالث ایضا کون الامر بالشیء مستلزما للنهی عن الضد الخاص لدفعناه اذ لو دام الخصم بهذا الدلیل الثالث لدفعناه بوجهین احدهما انه قد مر سابقا ان مقدمة الواجب لیست بواجبة الا اذا کانت سببا فالصارف لا یکون واجبا وان کان الضد واجبا موسعا فلا یلزم اجتماع الوجوب والتحریم فی الصارف بان صحة البناء علی وجوب ما لا یتم الواجب الا به یقتضی تمامیة الوجه الاول من الوجهین من الحجج التی استدل بها الخصم وهو ان فعل المامور به لا یتم الا بترک ضده واذا وجب ترک الضد من باب المقدمة یکون فعله حراما اذ لو قلنا بکونه المقدمة واجبة لتم هذا

لان الفرض انا نبرهن التخصیص اذ نبرهن (الزامی) فتح الاول یتحقق عنوان الاکراه لان الاکراه هو عمل الغیر ما یکرهه ولا یخفی اذا یتحقق الاکراه حینئذ فهو حرام کما هو منطوق الآیة وفی انثنا فلا یتحقق الاکراه اذ فهو من امتنع بالاختیار فلا یتحقق عنوان الاکراه حتی یحرم وهو مفهوم الآیة مع رضی الله عنه فائدة ٥٦ الفقیه التی کان حکم فیها مطلقا او هو اذا مطلقة

هذا الدليل لاقول وكنت وكنا في راحة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل اى الدليل الثاني مع جوابه الطويل في المنجر الى الدليل الثالث الذاتي وثانيهما ان الباطل انما هو اجتماع الحرمة الذاتية مع الوجوب الذاتي كان يكون الصلوة مثلا واجبة ومحرمة واما اجتماع الحرمة والوجوب التوصليين كوجوب المقدمة وحرمتها فلا مانع منه كما قال على ان الوجه الصحيح الذي يقتضيه «وجه» التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا وبعبارة اخرى من تدبر في كيفية وجوب المقدمة على القول به «وجوب» يقطع انه اى وجوب ما لا يتم الواجب الا به ليس على حذاء كيفية غيره من الواجبات لان وجوب المقدمات توصلي ووجوب سايرالواجبات ذاتي وبعبارة اخرى وجوب المقدمة انما هو للوصول الى ذي المقدمة فيجتمع مع الحرام واما الواجبات الذاتية العبادية فلا يجتمع معه والا اى وان كان وجوبه كوجوب سايرالواجبات لكن اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على الشخص انما في البعيد من مكة شرفها الله فقطع المسافة كلها او بعضها اى ذهب الطريق الذي هو مقدمة للحج على وجه محرم منهي عنه كالركوب على الفرس المغصوب ان لا يحصل الامتثال ح اى لا تكون هذه المقدمة كافية فيجب عليه «فانه» اعادة السعي في الطريق بوجه سايغ اى غير منهي عنه كالركوب على فرس مملوك له ووجه الاعادة لعدم صلاحية الفعل المحرم المنهي عنه للامتثال بامر المولى كما ياتي بيانه في باب النواهي وهم اى والحال ان العلماء لا يقولون بوجوب الاعادة في السعي قطعا بل يقولون بكفاية المقدمة المحرمة فعلم ان الوجوب فيها «مقدمة» ليس كوجوب سايرالواجبات بل انما هو للتوصل بها «مقدمة» الى الواجب الذاتي كالحج ولا ريب انه «شان» بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه كالركوب على الفرس المغصوب يحصل التوصل الى الواجب كالحج واذا حصل التوصل فيسقط الوجوب اى وجوب المقدمة المحرمة ولا حاجة الى الاعادة لانتفاء غايته اى لحصول الغرض وهو التوصل الى ذي المقدمة اذا عرفت ذلك اى علمت ان وجوب المقدمة ليس كوجوب سايرالواجبات فنقول في جواب الدليل الثالث وهو اجتماع الوجوب والحرمة في الصادق الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله على وجه صحيح اى بحيث يتحقق به «واجب» الامتثال بامر المولى على ما ذكرته و

وكراهة ضده من الاكل والشرب وازالة النجاسة وغير ذلك والمراد من الكراهة عدم الميل وهو الصارف فاذا قلنا بالفرض بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة و هاتيك الكراهة اى الصارف عن الضد واجبتين مقدمة وح لو فرضنا كون الضد واجبا مضيقا كالازالة فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب المضيق لان كراهته «واجب» محرمة وبعبارة اخرى تعلق الصارف على الازالة المامور بها محرم كما مر مفصلا فيجتمع ح اى حين وجوب المقدمة وحرمة كراهة المأمور به الوجوب والتحريم فى شئ واحد شخصى وهو الصارف وبالجملة لو كانت الصلوة واجبة موسعة والازالة واجبا مضيقا يكون الصارف واجبا لانه مقدمة للصلوة وحراما لانه علة لترك الازالة وهو اجتماع باطل فى الواجبات التعبدية كما سيجئ ولكن لا مانع من اجتماعهما فيما نحن فيه اذ قد عرفت ان الوجوب فى مثله اى فى الصارف ومثله من المتعلقات على فرض تسليمه انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به والوجوب التوصلى يجتمع مع الحرام فتقول بان الامر بالازالة لا يستلزم حرمة الصلوة بل الصارف يكون حراما لانه علة لترك الازالة و واجبا لانه مقدمة للصلوة ولا ضير فيه فاذا فرض ان المكلف عصى لولاه وكره ضدا واجبا اى كان الصارف عن الازالة حصل له التوصل بواسطة هذا الصارف الحرام الى المطلوب كالصلوة واذا حصل التوصل فيسقط ذلك الوجوب المقدمى عن الصارف لفوات الغرض منه اى الحصول التوصل وفى العبارة اشارة الى انه بعد التوصل الى ذى المقدمة لا يبقى فى وجوب المقدمة غرض كما علم اى سقوط وجوب المقدمة من مثال الحج فراجع وبهذا تم الجواب عن الدليل الثالث ظهر بطلان جميع الادلة الثلاثة ثم شرع المصنف فى جواب اخر عن الدليل الاول اعنى كون ترك الضد مقدمة لفعل المامور به فقال ومن هنا اى من ان وجوب المقدمة توصلى يتجه ويصح ان يقال بعدم اقتضاء الامر بالشئ للنهى عن الضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به توضيح ذلك اذ كون وجوبه «ما» للتوصل الى فعل المأمور به كما ذكرنا مفصلا يقتضى اختصاصه «وجوب» بحالة امكانه «توصل» مثلا يجب ترك الصلوة حال امكان الازالة ولا ريب انه مع وجود الصارف القلبى عن الفعل الواجب اى الازالة وعدم الداعى اى الشوق

يوجد فى بعض النسخ زيادة فتدبر اى ان بعض النسخ من بعض النسخ الخ فتدبر

يوجد فى بعض النسخ زيادة فتدبر اى ان بعض النسخ من بعض النسخ الخ فتدبر

يوجد فى بعض النسخ زيادة فتدبر اى ان بعض النسخ من بعض النسخ الخ فتدبر

اليه «فعل» لا يمكن التوصل اليه لما سبق ان الصارف علة لترك المأمور به فلا معنى لوجوب
المقدمة اى ترك الصلوة ح اى حين وجود الصارف وعدم الداعى وقد علمت قبل صفحات
ان وجود الصارف وعدم الداعى مستمران مع الاضداد الخاصة اذ لو لم يكن له صارف لم
يشتغل بالصلوة مثلا وبالجملة انا سلمنا ان ترك الصلوة مقدمة للازالة مثلا وسلمنا ان مقدمة
الواجب واجب فترك الصلوة واجب وفعلها حرام الآن وجوب ترك الصلوة انما هو لاجل الوصول
الى الازالة فان لم يكن للمكلف صارف عن الازالة فيمكن له التوصل اليها بترك الصلوة وح يجب
تركها مقدمة واما اذا كان له صارف عنها فلا يمكن له التوصل حتى يجب ترك الصلوة مقدمة
ثم شرع الى جواب اخر وقال وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها «حجة»
انما تنهض اى تقوم دليلا على الوجوب فى حال كون المكلف مريدا للفعل المأمور به المتوقف
عليها «مقدمة» حاصله ان الدليل على وجوب المقدمة هو ما تقدم فى الاصل السابق
من انها لو لم تجب لجاز تركها وح فان بقى ذو المقدمة على وجوبه كان تكليفا بما لا يطاق والا
خرج الواجب المطلق عن الوجوب وهذا الدليل انما يتم عند ارادة المأمور به كما لا يخفى على من
اعطاها «حجة» حق النظر ووجه ذلك ان المكلف اذا اراد اتيان الواجب يتوجه اليه التكليف
فيجب المقدمات ح لما تقدم من انها لو لم تجب لجاز تركها فيلزم اما تكليف ما لا يطاق او
خروج الواجب عن الوجوب واما اذا لم يكن مريدا لاتيان المأمور به فلا يتوجه اليه التكليف
اصلا وح فلا يلزم من ترك المقدمات تكليف ما لا يطاق ولا خروج الواجب عن الوجوب
فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص اى الصلوة والاكل وغيرهما فى حال عدم ارادة الفعل
المأمور به المتوقف عليه اذ لا دليل على وجوب المقدمة ح من حيث اى اللازم عدم وجوبه
من جهة كونه «ترك» مقدمة له «فعل» نعم يمكن ان يجب تركه من جهة اخرى مثلا لا يجب ترك
اكل مال الغير مقدمة للازالة عند عدم ارادتها ولكن يجب من جهة كونه اكلا للمال المغصوب
وح فلا يتم ولا يكفى الاستناد اى استدلال الخصم فى الحكم بالاقتضاء اى فى الحكم بان الامر بالشئ
يقتضى ويستلزم النهى عن ضده الخاص معنى اليه اى لا يكفى الاستناد الى وجوب المقدمة

فتدبر

فظهر بطلان دليله الاول على القول بوجوب المقدمة ايضا وعليك بامعان اى الزم نفسك
بتكميل النظر والفكر في هذه المباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها اى دار اطراف المباحث و
الحمد لله رب العالمين **اصل** اذا ورد امر باحد شيئين او اشياء كقوله تعم فكفارته اى
القسم اطعام عشرة مساكين الى قوله او كسوتهم او تحرير رقبة فاختلفوا على اقوال المشهور بين
اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير كالاية المذكورة يقتضي ايجاب الجميع اى
ايجاب كل واحد لكن لا تعينا بل تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع تعيينا ولا يجوز الاخلال بالجميع توضيحه
ان الاطعام والاكساء والعتق كلها واجبات الا ان بينها وبين الواجبات العينية تفاوتا من جهة
ان الواجبات العينية يجوز فعلها ولا يجوز تركها والواجبات التخييرية يجوز فعلها ويجوز تركها مع
بدل وح ايها «اشياء» فعل كان ما فعله المكلف واجبا بنفسه وبالاصالة لا كما توهمه بعض المعتزلة
من ان الواجب واحد معين عند الله فما يفعله المكلف ان وافق به فهو والا فيكون بدلا منه وهو
اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد منها لا بعينه بمعنى ان الواجب هو مفهوم الاحد
وهو كلي صادق على الاطعام والاكساء والعتق ويتعين بفعل المكلف لان الكلي يتعين ويتشخص
بالفرد قال العلامة ره ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف ولا تفاوت بين القولين اى قول المشهور
وقول الاشاعرة في المعنى اى المراد من القولين واحد لان المراد بوجوب الكل والجميع على التخيير و
البدل كما هو قول المشهور انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اى تركها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها اى
اتيانها اجمع وانما له الخيار في تعيين ايها شاء والاشاعرة وهم القائلون بوجوب واحد منها لا
بعينه اى لا على التعيين عنوا اى ارادوا به اى بوجوب الواحد هذا الذي اراده المشهور وهو انه لا يجوز
للمكلف تركها اجمع ولا يجب اتيانها اجمع فلا خلاف اى لا نزاع معنوي بينهم بل مجرد تفاوت التعبير
اللفظي ثم قال العلامة نعم ههنا اى في هذا الاصل مذهب اخر لم يعرف صاحبه تبرى اى اجتنب
كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه «مذهب» ونسبه «مذهب» كل واحد منهم الى صاحبه
له رفيقه فقالت المعتزلة انما هو قول الاشاعرة وقالت الاشاعرة انما هو قول المعتزلة واتفقا
اى الاشاعرة والمعتزلة على فساده «مذهب» وهو «مذهب» ان الواجب على كل مكلف واحد
منها

فائدة ٥٧ اذا قال اتموا الصيام الى الليل فهنا معنيا وهو الزمان الى الليل وغاية وهي الليل وما بعد الغاية وهو ما بعد الليل فمن البديهي ان ما بعد الغاية لا يدخل في المغيا بمعنى ان ما بعد الليل لا يدخل في ما قبل الليل واما نفس الغاية اعني الليل فدخولها في المغيا وعدمه فهو محل الكلام كما ذكر في النحو اذا علمت ذلك فاعلم ان الصوم يجب الى الليل بدلالة المنطوق ولا يجب بعد الليل بدلالة المفهوم

منها معين عند الله تعم غير معين عندنا الا انه تعم يعلم ان ما يختاره المكلف الفلاني
هو ذلك المعين عنده تعم حاصله انه تعم يعلم بعلمه الشامل بان زيدا مثلا يختار اطعام العشرة
فاوجبه معينا في حقه ويعلم ان عمرا يختار عتق الرقبة فاوجبه معينا في حقه ويعلم ان بكرا
يختار اعطاء الكسوة فاوجبه معينا في حقه ثم انه «علامة» اطال الكلام في البحث عن هذا القول
وحيث كان هذا القول بهذه المثابة اى الكيفية حيث تبرء منه كل من الطائفتين فلا فائدة
لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه اى تصحيح القول المذكور تارة وردته تارة اخرى كما اطال العلامة في
ولقد احسن المحقق ره اى اذ يفعل حسن حيث قال بعد نقل الخلاف والنزاع في هذه المسئلة و ٤٧
ليست المسئلة كثيرة الفائدة في الفقه نعم تثمر في مثل ما اذا نذر احد اتيان ثلث واجبات
شرعية فاطعم واكسى واعتق فوفى بنذره على قول المشهور والمعتزلة دون الاشاعرة **اصل**
لا شك في جواز الامر بالفعل في وقت مساو له كالامر بصوم شهر مضان ولا شك ايضا في عدم
جواز الامر بالفعل في وقت ينقص عنه اذ لا يمكن ان يكون المظروف اكثر من ظرفه كان يامر بخياطة
ثوب في ساعة والحال ان خياطته تحتاج الى ساعتين انما الشك في مقامين احدهما انه
هل يجوز الامر بالفعل في وقت يزيد عليه ام لا ففيه اقوال اربعة قال المصنف الامر بالفعل في
وقت يفضل اى يزيد ذلك الوقت عنه «فضل» جايز عقلا وواقع شرعا على الاصح ويعبر عنه ٤٨
«فضل» في الاصطلاح بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا فان وقتها وسيع عنها وبه «جواز» ٤٩
قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك
اى جواز الفضلة في الوقت قوم من العامة والخاصة لظنهم ان ذلك اى الزيادة في الوقت يجب
ويؤدي الى جواز ترك الواجب وسياتي قريبا توضيح ذلك ثم انهم «قوم» افترقوا على ثلاثة مذاهب
احدها «مذاهب» ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك اى الفضلة في الوقت
كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل مختص في الواقع باول الوقت وهو اى القول
المذكور والظاهر من كلام المفيد ره بناء على ما ذكره العلامة بمعنى ان العلامة نسبه الى
المفيد ره وسياتي دليل هذا القول وثانيها ما ذهب اليه بعض الحنفية وهو انه «وجوب»
مختص

الفعل به وتاخير فان قلت ما معنى قول الغاية في الواجب الفوري فيجب الفعل به في اول اوقات الامكان والتاخير عنه الى الثاني معصية فالمعصية في التاخير عن اول الوقت ايضا فما الفرق بين الفوري والموسع قلت الفرق بينهما ان الفوري يجوز تاخيره عن اول الوقت الى ثاني الوقت فالمعصية في التاخير عن اول الوقت ايضا لكن لا يجوز تاخيره عن الثاني فالمعصية في التاخير عن الثاني قطعا بخلاف الموسع فانه يجوز تاخيره عن اول الوقت الى اخره

مختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اول الوقت جاز ايضا وكان تقديمه جاريا مجرى تقديم
الزكوة من وقت وجوبه فيكون تقديم الفعل باول الوقت نفلا اى مستحبا يسقط به الفعل
الفرض وهو وجوب الاتيان في اخر الوقت كما ان تقديم الزكوة يكون نفلا مسقطا للواجب
وثالثها انه «وجوب» مختص بالاخر ولكن اذا فعل في الاول لا يكون باطلا بل وقع في الظاهر مراعى
اى بلا حكم وح فان بقى المكلف الذى اتى بالفعل في اول الوقت على صفات التكليف من الحيوة
والعقل والقدرة الى اخر الوقت تبين اى يظهر ح ان ما اتى به في اول الوقت كان في الواقع واجبا
من حين وقوعه وان خرج عن صفات التكليف بان عرض له الجنون او العجز او الموت تبين
ان ما اتى به كان في الواقع نفلا من حين وقوعه وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من
طائفتنا اى من الامامية وانما هما لبعض العامة بخلاف القول الاول فانه لاكثر الاصحاب
وبخلاف الثاني فانه مذهب المفيد ره من الامامية والحق ما ذهب اليه الاكثر من ان الموسع
جايز وواقع من دون اختصاص الوجوب باول الوقت او اخره فالحق تساوى جميع اجزاء الوقت
الوسيع في الوجوب بمعنى ان المكلف مخير في اجزاء الوقت كالتخيير بين اطعام العشرة وبين كسوتها
وبين عتق الرقبة فيجوز للمكلف الاتيان به «فعل» في اول الوقت وفي وسطه واخره وفي اى جزء من
الوقت اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة وقد مر ذلك في الاصل السابق وذلك من غير فرق
بين بقائه «مكلف» على صفة التكليف الى اخر الوقت وعدمه ففي الحقيقة يكون الواجب الموسع
راجعا الى الواجب المخير الذى تقدم شرحه في الاصل السابق اذ المكلف مخير بين اجزاء الوقت
هذا تمام الكلام في المقام الاول واما الكلام في المقام الثاني فهو انه بناء على تساوى جميع
الوقت في الوجوب هل يجب على المكلف البدل عن الفعل وهو «بدل» العزم اى القصد
على اداء الفعل المأمور به في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه حاصله انه لا اشكال في
جواز تاخير الموسع في جميع اجزاء الوقت الا الاخير وانما الاشكال في ان جواز التاخير في كل جزء
يحتاج الى بدلية العزم بان يقال يجب في الجزء الاول اتيان الصلوة او العزم عليه وكذا في
الجزء الثاني والثالث الخ فاذا بلغ اخر الوقت تتعين الصلوة او يجوز التاخير ولا يجب بدلية العزم

ايضا

بالفرق بين ما كان الغاية والمغيا متمايزين كالليل وما قبله فيدخل فيما بعد الغاية وبين ما لم يكونا متمايزين كالمرفق واليد فيدخل في الغاية منه ره

فائدة ٥٩ اذا علمت الكلام في مفهوم الشرط والوصف والغاية فاعلم ان الحصر عبارة عن تخصيص صفة بموصوف اى اثباتها له ونفيها عما عداه نحو انما قائم زيد اى ليس غيره بقائم او تخصيص موصوف بصفة اى اثباتها له و

ايضا قال السيد المرتضى ره نعم يجب البدل في صورة التاخير واختاره اه قول السيد الشيخ ره
على ما حكاه المحقق عنه «شيخ» وتبعهما اه السيد الشيخ السيد ابو المكارم ابن زهرة و
القاضي سعد الدين ابن البراج وجماعة من المعتزلة ولكن الاكثرون من العلماء على عدم الوجوب
بمعنى انه لا يجب البدل في صورة التاخير ومنهم «اكثرون» المحقق والعلامة وهو «عدم» الاقوى
فيحصل مما اخترناه في المقام اه في هذا الاصل دعويان احدهما ان الوجوب لا يختص باول الوقت
ولا باخره بل المكلف مخير في جميع اجزاء الوقت وثانيهما انه في صورة التاخير لا يجب البدل و
الدليل لنا على الدعوى الاولى منهما «دعويان» وجهان احدهما ان الوجوب مستفاد من الامر
وهو «امر» مقيد بجميع اجزاء الوقت الوسيع لان الكلام فيما هو كذلك اه البحث في الواجب
المقيد بجميع الوقت نحو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فهنا اه فيما اذا كان
الوجوب مقيدا بجميع الوقت احتمالات اربع ثلاث منها باطلة وواحد منها صحيح فقال فليس
المراد اجماعا تطبيق اجزاء الفعل المامور به على اجزاء الوقت الوسيع وذلك بان يكون الجزء الاول
من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والوسط على الوسط والاخير على الاخير بان يقع
تكبيرة الصلوة مثلا باول الوقت وحمدها بثاني الوقت وهكذا نظير الصلوة الى ان يقع سلامها
في اخر الوقت فان ذلك المراد باطل اجماعا ولا اه ليس المراد ايضا تكراره «فعل» في جميع اجزائه
«وقت» بان ياتي بالفعل مكررا في كل وقت يسعه «فعل» من اجزاء الوقت الوسيع وليس المراد
ايضا خصوص اول الوقت او اخره اذ ليس في الامر تعرض لتخصيصه «فعل» باول الوقت او اخره و
لا بجزء اخر من اجزائه «وقت» المعينة كالوسط مثلا قطعا بل ظاهره «امر» نفي التخصيص بوقت
مخصوص ضرورة دلالته «امر» على تساوي نسبة الفعل الى جميع اجزاء الوقت وح فيكون
القول بالتخصيص بالاول والاخر تحكما باطلا والتحكم هو الدعوى بلا دليل فاذا بطلت
الاحتمالات الثلاث تعين الاحتمال الرابع وهو القول بوجوبه «فعل» على التخيير اه المكلف
مخير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه اه اتى بالفعل فقد اداه في وقته لا في خارج الوقت وايضا
اه وجه اخر لبطلان الاحتمال الثالث وهو انه لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان
هذه

هذا الجزء المعين اخر الوقت كما يقول به البعض كان المصلی للظهر مثلا فی غيره «اخر» اے المصلی فی اول الوقت او وسطه مقدما الصلوة علی الوقت الذی عينه الشارع وهو اخر الوقت علی الفرض فلا تصح كما لا تصح لو صلیها قبل الزوال اے قبل نصف النهار وان كان هذا المعين اول «وقت» كان المصلی فی غيره «اول» اے المصلی اخر الوقت او وسطه قاضيا اے تكون صلوته قضاء فيكون المصلی بتاخيره «مصلی» له «ظهر» عن وقته الشرعی وهو اول الوقت علی الفرض عاصيا كما يكون عاصيا لو اخر الظهر الی اخر وقت صلوة العصر وهو ما بقی من الوقت مقدار اربع ركعات وهما اے عدم الصحة لو صلاها قبل اخر الوقت او العصيان لو صلاها بعد اول الوقت ظاهر الاجماع فبقی الاحتمال الرابع والدليل لنا علی الدعوی الثانية ان الامر ورد مطلقا بالفعل بمعنی ان الامر يدل علی وجوب الفعل وليس فی الامر قيد البدل اے ليس فيه «امر» تعرض ولا اشارة للتخيير بينه «فعل» وبين العزم كما يدعی الخصم بل ظاهره «امر» ينفی التخيير بين الفعل والعزم ضرورة كونه «امر» دالا علی وجوب نفس الفعل بعينه اے علی التعيين دون التخيير ولم يقم علی وجوب العزم دليل امر خارجی غيره «امر» وح فيكون القول بر اے بوجوب العزم ايضا تحكما اے بلا دليل كتخصيص اے كما ان القول بتخصيص الوجوب بجزء معين وهو اول الوقت او اخره كان تحكما احتجوا اے السيد والشيخ ومن تبعهما لوجوب العزم بدلا من الفعل بوجوه ذكرنا اثنين منها اولا بانه لا فرق بين الواجب والمندوب الا من جهة واحدة وهی ان الواجب لا يجوز تركه الا ان يكون له بدل كالواجب التخييری والمستحب يجوز تركه من دون ان يكون له بدل وح لو جاز ترك الفعل الواجب كالظهر فی اول الوقت او وسطه من غير وجود بدل لم ينفصل الواجب عن المندوب اے لا يكون بينهما فرق كما انه لو جاز تركه فی جميع الوقت بلا بدل لم ينفصل عنه فلا بد من ايجاب البدل فی صورة جواز الترك فی اول الوقت ووسطه ليحصل التميز اے الفرق بينهما اے الواجب والمستحب وحيث اے اذا يجب البدل فليس هو «بدل» الا العزم علی اتيان الفعل فی الحال الثانی للاجماع علی عدم بدليته غيره من الاكل والشرب والنوم وغير ذلك فلا بد ان يكون هو البدل واما ثانيا بانه ثبت فی اتيان نفس الفعل والعزم علی اتيانه فی الحال الثانی حكم الواجب التخييری

فی تعريف اخر الجزء المعين بكلام الجرجانی والاستشهاد فی تعيينه القائم ومنها اخصر مانا ومنها اخصر مانا وافاده ٦٠ لاشكنه فی ان اثبات الحكم مع التعليق بالاسم لا مفهوم له بمعنی ان مجرد اثبات حكم لموضوع لا يدل علی نفيه عما عداه فاذا قلنا نيمة قم او علی عمر رسول الله فلا يفهم منه ان غيره اين ليس بقائم او غير عمر ليس برسول الله بل ساكت عن الدلالات كلها وبالجملة ما يشتهر بين الاصوليين

التخییری ای خصال الکفارة من الاطعام والاکساء والعتق وغیر ذلک وهو ای حکم الواجب
التخییری الثابت فی الفعل والعزم انه «مکلف» لو اتی باحدهما ای الفعل والعزم اجزء ای
کفی ولو اخل بهما معا عصی وذلک ای کون احدهما مجزیا واخلالهما عصیانا معنی وجوب احدهما
فیثبت وجوب احدهما تخییرا وهو المطلوب والجواب عن الاول انا نسلم ان جواز ترک الواجب
فی اول الوقت او وسطه یحتاج الی بدل کما ان ترکه مطلقا یحتاج الیه لینفصل الواجب عن
المندوب لکن لا نسلم ان البدل هو العزم بل البدل امر اخر وهو اتیان الفعل فی الوقت
الثانی او الثالث فکما ان خصال الکفارة بعضها بدل من البعض ویقال له البدل الغیر
النوعی لان الاطعام مثلا لیس من نوع العتق فکذلک الفعل فی الوقت الثانی او الثالث
او الرابع وهکذا بدل من الفعل فی اول الوقت وهذا بدل نوعی لان الصلوة فی الوقت الثانی
من نوع الصلوة فی اول الوقت فحصل بذلک الانفصال بین الواجب الموسع والمندوب فان
الواجب الموسع یجوز ترکه مع وجود بدل من نوعه واما المندوب کصلوة اللیل مثلا یجوز ترکه
من دون بدل من نوعه او من غیر نوعه کالاکل وغیره والی ذلک کله اشار بقوله ان الانفصال
للواجب الموسع عن المندوب لا یحتاج الی بدلیة العزم بل ظاهر مما مر فی قوله والحق تساوی
جمیع اجزاء الوقت الخ بیان ذلک فان اجزاء الوقت فی الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بکل
واحد منها «اجزاء» علی سبیل التخییر حیث قال سبحانه اقم الصلوة لدلوک الشمس الی غسق
اللیل تجری ای اجزاء الوقت مجری الواجب المخیر فکما ان الواجب المخیر قائم بعضه مقام بعض
کذلک ما نحن فیه ففی ای جزء من الوقت اتفق ایقاع الفعل فهو «ایقاع» قائم مقام ایقاعه
«فعل» فی الاجزاء البواقی مثلا ایقاع الظهر فی الوقت الثانی بدل من ایقاعه فی الوقت الاول وایضا
فکما ان حصول الامتثال فی الواجب المخیر بفعل واحدة من الخصال لا یخرج ما عداها «واحدة»
عن وصف الوجوب التخییری فباطعام عشرة مساکین مثلا یحصل الامتثال بامر المولی
ویسقط العقاب ولکن ذلک لا یوجب ان ینحصر الوجوب به ولا یتصف الاکساء والعتق
بالوجوب التخییری بل الجمیع یتصف بالوجوب التخییری کذلک ایقاع الفعل کالظهر مثلا
فی

مع قید زائد علی ذات الموضوع والمحمول لا یستفاد منه المفهوم ان قلت التخصیص بالذکر لا بد وان یکون لفائدة وهی نفی الحکم عن غیر المذکور فتخصیص زید بالذکر یدل علی ان غیره لیس بقائم قلت وفائدة الکلام انما هو اثبات الحکم علی الموضوع ولا یحتاج الی فائدة اخری منه رضی الله عنه کتبه عبد الرحیم

في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الواجب الموسع لا يخرج ايقاعه «فعل» في الجزء الاول منه «وقت» مثلا اي لا يخرجه عن وصف الوجوب الموسع فبالصلوة اخر الوقت مثلا يحصل الامتثال ويسقط العقاب ولكن الوجوب ليس يختص به بل الصلوة اول الوقت او وسطه ايضا متصفة بالوجوب التخييري وذلك البدل ظاهر في الموسع بخلاف المندوب فانه لا يقوم ولا يجب ان يقوم مقامه حيث يترك شئ فصلوة الليل حيث يترك لا يكون شئ اخر بدلها لا من نوعها ولا من غير نوعها ان قلت اذا تركت صلوة الليل مثلا في اول وقتها واتى بها في الوقت الثاني يكون الاتيان في الثاني بدلا نوعيا من الاتيان في الاول قلت الحاجة الى البدل انما هي لاسقاط العقاب فترك صلوة الظهر في اول الوقت يوجب العقاب لكونها واجبة فنحتاج الى ان نجعل اتيانها في الوقت الثاني بدلا من اتيانها في اول الوقت ليسقط العقاب ولما لم يكن لترك صلوة الليل في جميع وقتها عقاب اصلا فلا معنى لجعل اتيانها في بعض اجزاء الوقت بدلا من اتيانها في ساير اجزاء الوقت بل في اي جزء من الوقت اتى بها كانت مستحبة موجبة للثواب وهذا كاف في الانفصال والجواب عن الثاني من وجهين احدهما انا لا نسلم كون الفعل والعزم واجبين تخييرا اذ نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا في اول الوقت ووسطه ممتثل لامر المولى باعتبار كونها «صلوة» صلوة واجبة بخصوصها لا اي ليس ممتثلا لكونها «صلوة» احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثمة اي في مورد اتيان الصلوة تخيير بينهما اي الفعل والعزم لم يكن الامتثال باعتبار كونها صلوة واجبة بخصوصها بل لكان الامتثال بها «صلوة» من حيث اي باعتبار انها احدهما اي احد الامرين الواجبين على نحو ما هو مقرر اي ثابت في الواجب التخييري فان من اطعم عشرة فهو ممتثل باعتبار كون الاطعام احد الواجبات لا باعتبار انه واجب بالخصوص وثانيهما قوله وايضا سلمنا ان ترك الفعل والعزم معا عصيان لكن فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه «اثم» ليس اي الاثم لكون المكلف مخيرا في اول الوقت ووسطه بينه «عزم» وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل حصول الاثم لان العزم على كل فعل واجب موسعا كان

او

فائدة واختلفوا في ان الحكم اذا كان مقيدا بزمان او مكان نحو صم الخميس او صل في المسجد فهل له مفهوم بان لا يجب الصوم في غير الخميس ولا يجب الصلوة في غير المسجد ام لا قيل لا لانتفاء الدلالات كلها وقيل نعم لان الزمان والمكان قيدان زايدان في الكلام فذكرهما انما هو لفائدة وهي الانتفاء عند الانتفاء وفيه ان الفائدة لا تنحصر في ذلك منه ره

او مضيقا حضر وقته اولم يحضر اء العزم اجمالا حيث يكون التوجه الالتفات للمكلف اليه
«واجب» بطريق الاجمال اء بلا تعيين وكذلك العزم تفصيلا عند كونه «مكلف» متذكرا
له «واجب» بخصوصه اء تفصيلا كان يلتفت بوجوب الصلوة والصوم وغير ذلك من
الواجبات في الشريعة حكم من احكام الايمان وشرط من شرائطه يثبت اء العزم الاجمالي
او التفصيلي في القلب مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب اولم يدخل بل بقي على
وقته عشر سنة وبالجملة المؤمن الواقعي يجرد الالتفات الى الواجبات اجمالا يعزم اجمالا امتثالها
وعند الالتفات تفصيلا يعزم تفصيلا امتثالها فهو اء العزم اجمالا وتفصيلا واجب مستمر
اء ثابت دائما في قلب المؤمن عند الالتفات الى الواجبات في الشريعة المقدسة اجمالا او
تفصيلا فليس وجوبه «عزم» على سبيل التخيير بينه «عزم» وبين الصلوة في اول وقتها ووسطه
بل هو واجب بعينه في جميع الواجبات واعلم ان وجوب العزم الاجمالي والتفصيلي وكونه من شرائط
الايمان محل الكلام فان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكر من الاجمال
والتفصيل وله «توقف» وجه وحسن اذ لا دليل على وجوبه وان كان الحكم به «وجوب» متذكرا
اء وقع كثيرا في كلامهم وربما استدل له «وجوب» بان المكلف حين الالتفات الى الواجبات
لا يخلو اما ان يكون عازما للترك او للفعل ونعلم بحرمة العزم على ترك الواجب لكونه «عزم»
عزما على الحرام وهو ترك الواجب فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف
من احد هذين العزمين حيث لا يكون غافلا عن الواجبات بل كان متوجها اليها واما
مع الغفلة عن الواجبات لا يكون الشخص مكلفا في حين غفلته كالنائم والناسي والسكران
وغير ذلك وهو «استدلال» كما ترى اما اولا اذ في صورة عدم الغفلة ايضا يمكن
ان لا يعزم على الفعل ولا على الترك بل يكون متردد اواما ثانيا اذ لا دليل على حرمة العزم
على الترك واما ثالثا فلا دليل على وجوب العزم على الفعل قبل وقته حجة من خص الوجوب
باول الوقت ان الفضيلة اء الوسعة في الوقت ممتنعة لا دائما اء لان الفضيلة يوجب ويؤدي
الى جواز ترك الواجب لانه اذا كان وقت الظهر وسيعا جاز للمكلف تركه في اول الوقت
و

ووسطه واذا جاز تركه فيخرج عن كونه واجبا في اول الوقت ووسطه وخروج الواجب عن كونه
واجبا باطل وح فالملازم صرفناه اجماع الامر الى جزء معين غير وسيع من الوقت فاما الجزء
الاول والجزء الاخير لانتفاء القول لم يقل احد بالواسطة بين الاول والاخر ولكن الجزء الاخير
باطل اذ لو كان الجزء المعين هو الاخير لما خرج المكلف عن العهدة اى لم يحصل الامتثال -
بادائه «واجب» في الجزء الاول وهو اى عدم الخروج باطل اجماعا اذ الاجماع قام على الخروج
عن العهدة بادائه في اول الوقت فتعين ان يكون الجزء المعين هو الاول والجواب اما عن
امتناع الفضيلة في الوقت فقد اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل باعادته وهو ان الفعل
واجب في جميع اجزاء الوقت لكنه على سبيل التخيير وايقاع الفعل في الجزء الاوسط والاخير
من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول من الوقت عن وصف الوجوب التخييري واما
الجواب عن تخصيص الوجوب بالاول فبانه اى التخصيص بالاول لو صح وتم لما جاز تاخيره «
واجب» عنه «اول» وهو اى عدم جواز التاخير باطل ايضا كعدم جواز التقديم كما تقدمت
الاشارة اليه «بطلان» في اخر الدليل الاول للمصنف فراجع واحتج من علل اى خص الوجوب
باخر الوقت بانه «فعل» لو كان واجبا في الجزء الاول لعصى المكلف بتاخيره «واجب» لانه «تاخير
ترك للواجب وهو «واجب» الفعل في الاول على الفرض لكن التالي وهو قوله لعصى بتاخيره -
باطل بالاجماع اذ الاجماع من العلماء يدل على عدم العصيان بالتاخير فكذا يبطل المقدم
وهو ان يكون واجبا في الاول فثبت انه مختص بالاخر وجوابه منع الملازمة بمعنى انه لا ملازمة
بين كونه واجبا في الاول وبين كون المكلف عاصيا بالتاخير بل يمكن ان يكون الفعل واجبا
في الاول ولا يكون المكلف عاصيا بالتاخير والسند اى دليل منع الملازمة ظاهر مما تقدم
فان اللزوم المدعى هو اللزوم بين كون الوجوب في الاول وبين العصيان بالتاخير انما يتم ويصح
لو كان الفعل في الوقت الاول واجبا على التعيين بحيث لا يجوز التاخير فح يكون التاخير معصية
وليس الفعل في الاول كذلك اى واجبا على التعيين حتى يكون تاخيره معصية بل وجوبه في الاول
على سبيل التخيير وتوضيح ذلك على نحو ما مر ان الله تعالى اوجب عليه «مكلف» ايقاع
الفعل

اى ثم القضاء وهو ما اذا خرج الوقت فانت الزمنة قبل مضي زمان يسع الصلوة اذ لا شك في ان الصلوة مشروطة بعدم الحيض فيما نحن فيه بجواز الموسع العلم بانتفاء الشرط بخروج وقت الصلوة فيجب قضاؤها وان قلنا بعدم جواز الموسع منها ولزم تقضي وعدم اذ المنع المكلف عن

الفعل في ضمن ذلك الوقت الموسع ومنعه «مكلف» من اخلاله اى من ترك الفعل عنه اى الوقت الموسع وسوغ له «مكلف» الاتيان به في اى جزء شاء منه «وقت» فكما ان المكلف اختار اطعام العشرة او كسوتها او عتق الرقبة فقد فعل الواجب بالاصالة كما مر فكذلك فان اختار المكلف ايقاعه «فعل» في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب بالاصالة وايضا كما ان جميع الخصال من الاطعام والكسوة والعتق في الواجب المخير يتصف بالوجوب التخييري على معنى انه «شان» لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها «خصال» فكذا هنا اى في الواجب الموسع لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع بان يكرر الصلوة مثلا في جميع الوقت ولا يجوز له اخلاء الجميع اى جعل جميع الوقت خاليا عنه «فعل» والتعيين للوقت مفوض اى محول اليه «مكلف» ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق الوقت تعين عليه «مكلف» الفعل في هذا الوقت ولا يجوز التاخير وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين اى بين التخيير في خصال الكفارة والتخيير في الواجب الموسع فرقا من حيث ان متعلقه «تخيير» في الخصال الجزئيات اى الافراد المتخالفة الحقايق فان حقيقة الاطعام غير العتق وهكذا ومتعلقه فيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة كصلوة الظهر الواقعة في الاول وصلوة الظهر الواقعة في الوسط وصلوة الظهر الواقعة في الاخر فان الصلوة المؤداة في جزء من اجزاء الوقت كالاول مثل الصلوة المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية كالوسط والاخير والمكلف مخير بين هذه الاشخاص كتلاث صلوات الظهر مثلا المتخالفة اى المتفاوتة بمشخصاتها فان بعضها واقعة في الاول وبعضها في الوسط وهكذا المتماثلة بالحقيقة فان كلها صلوة الظهر مثلا وقيل بالفرق بين الموضعين امر اخر وهو ان التخيير هناك اى في الخصال بين جزئيات الفعل من الاطعام والاكساء والعتق والتخيير ههنا اى في الواجب الموسع في اجزاء الوقت اى اوله ووسطه واخره والامر فيه «فرق» سهل اذ يمكن تصحيح كلا القولين فان جعلنا الصلوة مقيدة بالوقت فتكون الصلوة في اول الوقت فردا والصلوة في وسطه فردا اخر والصلوة

في اخره فرد ثالثا فالتخيير بين ثلاث صلوات متماثلة وان لم نجعلها مقيدة بالوقت فالصلوة
فعل واحد والازمنة متعددة فالتخيير في الازمنة والظروف **اصل** الاسناد والحكم
قد يكون بلا شرط ٥٢ نحو اعط زيدا درهما ونحو اكرمك ونحو انت حر وقد يكون معلقا بشرط
نحو اعط زيدا درهما ان اكرمك وان جئتني اكرمك وان صليت فانت حر اختلفوا في ان
تعليق الحكم بالشرط يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ام لا الحق ان تعليق الامر بل
مطلق الحكم اي الاسناد امرا كان او غيره كما مر في الامثلة المذكورة على شرط يدل على انتفائه
«حكم» عند انتفاء الشرط فينتفي الاعطاء عند انتفاء الاكرام وهكذا سائر الامثلة وهو «حق»
مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان اي العلامة وولده فخر المحققين او المحقق وذهب
السيد المرتضى ره الى انه «تعليق» لا يدل عليه اي انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط فقولك اعط
زيدا درهما ان اكرمك ليس مفهومه ٥٣ عدم وجوب الاعطاء عند عدم الاكرام الا بدليل منفصل
عنه «تعليق» كان يقول المولى لا تعط زيدا ان لم يكرمك وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من
العامة ٥٤ والدليل لنا على الدلالة المذكورة ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري
في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك بمعنى انه لا فرق بين هذين التعبيرين عرفا و
المتبادر من هذا التعبير الثاني انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قولا قطعا فيدل المتبادر بحيث
لا يكاد ينكر اي التبادر المذكور عند مراجعة الوجدان اي العقل واذا كان التعبير الثاني كذلك
فيكون التعبير الاول ايضا هكذا اي يدل عرفا على انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام واذا
ثبت الدلالة اي دلالة التعليق على الشرط على هذا المعنى اي انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط
عرفا ضمنا اي نضم الى ذلك اي فهم العرف مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها «مقدمة» في اول
الاوامر وهي «مقدمة» اصالة عدم النقل عن المعنى اللغوي فيكون كذلك لغة اي فيثبت
كون التعليق دالا على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لغة ايضا احتج السيد ره على عدم دلالة
التعليق بالشرط على انتفاء الحكم عند انتفائه بان تأثير الشرط هو تعلق الحكم به «شرط» اي
نحن نسلم ان لوجود الشرط اثرا وهو تعلق وتوقف الحكم به اي بالشرط فوجوب الاعطاء مثلا معلق
و

مع العلم بانتفاء الشرط كعدم الشمس نهار يوم جاء زيد ونحوها ذهب السيد المرتضى ره وهو العلامة ره وهو ان تعليق الحكم اي ايجاب ايجاب عليه السلام الاباحة مثلا وفي ان هذا القدر كاف لمقام ابراهيم عليه السلام ثانيها ذهب اليه صاحب الفوائد وهو من هذه القضية من باب البداء وهو اظهار الشيء بعد اخفائه فابراهيم عليه السلام اعتقد وجوب فداء ولده بلا حصول شيء من المتعلق

وموقوف بالاكرام ولكن يمكن ان ينتفي الشرط ولا ينتفي الحكم بان يقوم شرط اخر مقامه كما قال وليس يمتنع ان يخلفه «شرط» وينوب منابه شرط اخر يجري هذا الشرط مجرى الشرط الاول اى يؤثر اثره وهو توقف الحكم بان قلت بقاء الحكم مع انتفاء شرطه يدل على ان الشرط لم يكن شرطا قلت ولا يخرج الشرط عن ان يكون شرطا لان بقاء الحكم عند انتفاء الشرط ليس لعدم كونه شرطا وانما هو لقيام شرط اخر مقامه الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يدل على قبول شهادة الشاهد بشرط ان ينظم اليه شاهد اخر ليكونا اثنين وبعبارة اخرى يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينظم اليه شاهد اخر فانضمام الشاهد الثاني الى الشاهد الاول شرط في القبول ثم نعلم ان الحكم وهو قبول شهادة الاول لا ينتفي بانتفاء الشرط وهو انضمام الثاني لان ضم امراتين الى الشاهد الاول يقوم مقام انضمام الشاهد الثاني ثم نعلم ايضا بدليل اخر بدليل خارج عن الاية ان ضم اليمين اى القسم الى الشاهد الواحد يقوم مقام الشاهد الثاني ايضا كقيام المراتين وبالجملة فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى وح فكيف يحكم بانتفاء الحكم عند انتفاء الشرط واجيب عما وقفوه «سيد» مع ذلك الدليل المنقول عن السيد بانه «شان» لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء الحكم وهو ما علق عليه «شرط» لكان قوله تعالى ولا تكرهوا اى لا تجبروا فتياتكم على البغاء اى الزنا ان اردن تحصنا اى عففن دالا على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط اى عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن والحال انه ليس كذلك اى لا ينتفي حرمة الاكراه عند انتفاء التحصن بل هو «اكراه» حرام مطلقا سواء حصل التحصن او انتفى والجواب عن الاول ان الشرط قد يكون امرا واحدا فينتفي الحكم بانتفائه وقد يكون الشرط احد الشيئين اما هذا واما هذا فينتفي الحكم بانتفاء كليهما وقد يكون الشرط احد الامور فينتفي الحكم بانتفاء مجموعها ويثبت بثبوت احدها على البدل ومن المعلوم ان شرط قبول شهادة الشاهد احد الامور الثلاثة اما انضمام الشاهد الاخر واما انضمام المراتين واما انضمام القسم فاذا انتفى مجموع هذه الشروط ينتفي الحكم ايضا وهو قبول الشهادة واما اذا تحقق واحد منها فلا ينتفي الحكم والحاصل -

انه ﴿شان﴾ اذا علم وجود ما اى شرط اخر يقوم مقامه اى الشرط الاول كما في المثال الذي
ذكره السيد ره لم يكن ذلك الشرط الاول وحده شرطا حتى ينتفي الحكم بمجرد انتفائه بل الشرط
ح اى اذا علم بوجود ما يقوم مقامه احدهما اعيكون الشرط احد الامرين او الامور فيتوقف
انتفاء الحكم اى المشروط على انتفائهما او انتفائها معا لان الشرط اعنى مفهوم احدهما ﴿هين﴾
او احدها لا يعدم ولا ينتفي الا بعدمهما اى بانتفاء الامرين او الامور ففي المثال المذكور اذا انتفى
مجموع الشروط ينتفي القبول واذا ثبت احدها يثبت القبول اما ان لم يعلم له ﴿شرط﴾ بدل
كما هو اى عدم العلم مفروض البحث في هذا الاصل كان الحكم مختصا به له لزم من ثبوت هذا
الشرط الواحد ثبوت المشروط ولزم من عدمه ﴿شرط﴾ عدم المشروط اى الحكم للدليل الذي
ذكرناه وموات قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك
الخ والجواب عن الثاني بوجوه المنقول منها ستة ثلاثة احدها ان ظاهر الاية يدل على انتفاء
الحكم عند انتفاء الشرط اى يقتضي عدم تحريم الاكراه على الزنا اذا لم يرد ن التحصن ولكن لا
يلزم من عدم الحرمة اى لا يلزم من انتفاء حرمة الاكراه ثبوت الجواز والاباحة اى اباحة الاكراه
على الزنا وتوضيح ذلك اذا انتفاء الحرمة عن شئ يكون على وجهين قد يكون بطريان اى عروض
الحل كقولك للمريض ليس الخمر بحرام لك فانتفاء الحرمة هنا لعروض الحل اذ يحل الخمر على المريض
في مقام التداوي وقد يكون اى انتفاء الحرمة لامتناع وجود متعلقها اى لانتفاء موضوع
الحرمة عقلا مثلا اذا صار الخمر خلا فنقول ليس هذا الخمر بحرام فانتفاء الحرمة ليس لعروض
الحل على الخمر بل لانتفاء موضوع الخمر اذ ليس هو بخمر حتى يكون حراما لان القضية السابقة
تصدق في صورتين بانتفاء المحمول تارة كما المثال الاول فان الحرمة وهي المحمول منتفية
في المثال الاول لعروض الحل وتصدق بعدم اى بانتفاء الموضوع تارة اخرى كالمثال الثاني
فان الخمر وهو الموضوع منتفية اذ المفروض انه صار خلا وما نحن فيه وهو انتفاء حرمة الاكراه
في صورة عدم التحصن من القسم الثاني اى الموضوع فيها منتف توضيحه ان مفهوم الاكراه
من الزنا كلما تحقق كان حراما فاذا اردن التحصن يمكن تحقق الاكراه فيحرم واذا اردن التحصن

فلا

امتحانيا فانتهى
ان تعالى امر بالتحرز
جميعهم شرعا وعقلا
وقت النبع و
مضي من الوقت
مقدار التبع في
بعض النسخ لا
قبل الوقت صحيح
يلزم اشكال لانه
بالشرع يعلم
بانتفاء الشرط
منه
فائدة
الامر انا تحقيق
جدي وهو ما
كان المقصود منه
حصول المامور به
في الخارج لاجل
مصلحة في المامور
به وهو واضح
واما استحقاق
بها كان لمتعلق
الامر

فلا يمكن تحقق الاكراه حتى يحرم فمنطوق الآية ناظر الى الاول ومفهومها الى الثاني ففهوم الآية هو السالبة بانتفاء الموضوع كما قال لانهن اذا لم يردن التحصن والعفة فتدارد ن البغاء اى الزنا ومن المعلوم انه مع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه «بغاء» فان الاكراه هو حمل الغير اى اجباره على طاعة اى على عمل يكرهه اى هذا العمل قبيح في نظره كاجبار المؤمن على شرب الخمر مثلا فحيث لا يكون الغير كارها للعمل بل كان طالبا ومريدا له يمتنع تحقق الاكراه فاذا كانت الفتيات طالبات الزنا ومريدات له فلا يعقل اجبارهن واكراههن على الزنا فاذا لم يتحقق موضوع الاكراه فلا يتعلق به «اكراه» الحرمة وثانيها ان ذكر الشرط قد يكون للدلالة على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط كقولك ان ضربتني ضربتك اى لو لم تضربني لم اضربك وقد يكون لغرض اخر كالمبالغة في قولك اكرم ابالك ان كان عالما اذ ليس الغرض منه لا تكرمه ان لم يكن عالما بل الغرض ان اكرام الاب واجب مطلقا خصوصا اذا كان عالما فثبت ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط «شرط» اذا لم يظهر للشرط فايدة اخرى غير انتفاء الحكم عند انتفائه كما في المثال الاول ويجوز ان يكون فائدته «شرط» في الآية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن سواء اردن التحصن اولم يردن التحصن يحرم اكراههن على الزنا الا انهن مع كونهن ناقصات العقول اذا اردن العفة والتحصن فالمولى الكامل في العقل احق واليق بارادتها «عفة» والشاهد على كون الشرط للمبالغة ان الآية نزلت فيمن اى في اماء يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا وثالثها انا سلمنا ان الشرط ليس مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع وليس للمبالغة وان الآية تدل على انتفاء حرمة الاكراه على الزنا عند انتفاء التحصن بحسب الظاهر اى ظاهر الآية نظرا الى الشرط المذكور في الآية لكن الاجماع القاطع عارضه «ظاهر» بمعنى ان ظاهر الآية يدل على انتفاء حرمة الاكراه عند انتفاء التحصن والاجماع يدل على حرمته مطلقا والظاهر ظني والاجماع قطعي ولا ريب ان الظاهر يدفع ولا يعمل به بالقاطع اى بسبب قيام الدليل القطعي **اصل** واختلفوا في اقتضاء التعليق اى تعليق

اى تعليق الحكم على الصفة نفى الحكم عند انتفائها «صفة» فاذا قيل اكرم العادل هل يدل ذلك على عدم وجوب اكرام غير العادل ام لا فاثبته «اقتضا» قوم وهو «اقتضاء الظاهر من كلام الشيخ رح وجمع اى مال اليه «اقتضاء» الشهيد ره في الذكرى ونفاه «اقتضاء السيد المرتضى والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو اى نفى الاقتضاء اقرب لنا انه اى التعليق على الصفة لو دل على انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة لكانت دلالته باحدى الدلالات الثلاث وهى «دلالات» باسرها اى بتمامها منتفية اما الملازمة بين دلالة التعليق على الصفة على نفى الحكم عن غير محل الوصف وبين كونها باحدى الثلاث فبينة اذ دلالة اللفظ على معنى لا بد ان تكون باحدى الثلاث واما انتفاء اللازم اى الدلالات الثلاث ظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن لان كل عاقل يعلم ان قولنا اكرم العادل ليس معناه المطابقى ولا معناه التضمنى عدم وجوب الاكرام على غير العادل اذ نفى الحكم عن غير محل الوصف اى عدم وجوب اكرام غير العادل ليس عين اثباته «حكم» فيه اى محل الوصف ولا جزئه اى ليس عين وجوب اكرام العادل ولا جزئه ولا نه اى اقتضاء التعليق بالوصف نفى الحكم عن غير محل الوصف لو كان كذلك اى بالمطابقة او التضمن لكانت الدلالة المذكورة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم القائل بالدلالة معترف بفساده اى بفساد كون الدلالة بالمنطوق واما انتفاء الدلالة بالنسبة الى الالتزام فلانه «شان» يعتبر في الدلالة الالتزامية اللزوم العقلى او العرفى ومعلوم انه لا ملازمة في الذهن اى في نظر العقل ولا في نظر العرف بين ثبوت الحكم عند صفته كوجوب الاكرام في العادل ووجوب الزكوة في الغنم السائمة مثلا وهى غير المعلوفة بقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة وبين انتفائه «حكم» عند انتفائها وثبوت ضدها اى كعدم وجوب الاكرام في الفاسق وعدم وجوبها «زكوة» في الغنم المعلوفة فثبت انتفاء الدلالات الثلاث واحتجوا اى القائلون بالدلالة بانه «شان» لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لما وجبت الزكوة في المعلوفة ايضا لعريه اى يخلو تعليقه «حكم» عليها «صفته»

فائدة ٦ في نسخ الامر وقع بصيغة ٢ مت فظاهر الاستعمال في عدم بقائه فيجوز وان لم يقع بصيغة نسخت الوجوب او فضيلته او بطلته وامثالها فتدبر محل النزاع في قولهم اذا نسخ الوجوب بقي الجواز ام لا مته رضى ٢ منه

فائدة ٧ في النزاع في انه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز ام لا قيل ثمرة تبر لم يذكر له ثمرة سوى ما توهمه ٢ الفاضل المعاصر اليه فتدبر حسين خوانساري آبادى رحمه الله

في قوله في سائمة الغنم زكوة عن الفايدة وجرى التعليق على الصفة مجرى قولك الانسان
الابيض لا يعلم الغيب والانسان الاسود اذا نام لا يبصر فكما ان قيد الابيضية والاسودية
لغو لان عدم العلم بالغيب وعدم الرؤية حين النوم يعمان الابيض والاسود فيكون قيد
السائمة ايضا في كلام المعصوم عليه السلام لغوا لو فرض وجوب الزكوة في السائمة والمعلوفة
والجواب المنع عن الملازمة اه لا ملازمة بين ثبوت الحكم عند انتفاء الصفة وبين كون
التعليق لغوا فان الفائدة في التعليق غير منحصرة فيما ذكرتموه وهو انتفاء الحكم عند انتفاء
الصفة بل هي اه الفايدة في التعليق كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف
بمعنى ان الحكم ثابت في محل الوصف وفي غير محل الوصف لكن بيان حكم محل الوصف كان
اهم اما لاحتياج السامع الى بيانه اه محل الوصف فقط كان يكون مالكا للسائمة دون
غيرها اه لا للمعلوفة مثلا او لان شمول الحكم على غير محل الوصف كان معلوما فالتعليق
انما هو لدفع توهم عدم تناول اه عدم شمول الحكم له اه محل الوصف كما في قوله تم ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق اه خوفا من الفقر فانه * شان * علم ثبوت حرمة القتل في صورة
عدم خشية الاملاق ولكن لولا التصريح بمحل الوصف اه بالخشية لامكن ان يتوهم
جواز القتل معها * خشية * فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها * خشية * ايضا
كما في صورة عدم الخشية ومنها اه من الفايدة الكثيرة ان تكون المصلحة مقتضية
لاعلام اعاظمها حكم محل الصفة بالنص اه بالتصريح واعلام حكم ما عداها * صفة *
بالبحث والفحص ومنها وقوع السئوال عن محل الوصف فقط دون غيره فيجاب على طبقه
او تقدم بيان حكم الغير اه غير محل الصفة لنحو هذا اه كحكم محل الصفة من قبل كما لو
فرضنا انه حكم بوجوب الزكوة في المعلوفة في الامس فيعلم بوجوبها في السائمة في اليوم
الحاضر واعترض على ذلك الجواب بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف
نفي الحكم من غير محله * وصف * اذا لم يظهر للتخصيص والتعليق فايدة سواه اه نفي الحكم
عن غير محل الوصف فحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد لا يبقى من محل النزاع في شئ

اذ الخصم ايضا يقول بعدم دلالة التعليق ح على المنفي عن غير محل الوصف وجوابه «اعتراض» ان المدعى عدم وجدان صورة لا تحتمل فايدة من تلك الفوائد وبعبارة اخرى المجيب يدعي انه ما من مورد تعلق فيه الحكم بالصفة الا انه يحتمل هناك شيء من هذه الفوائد وذلك اي احتمال فايدة من الفوايد كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي اي بمجرد احتمال فايدة من الفوايد المذكورة نستغني ولا نحتاج الى ما ذكرتم وهو اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عن غير محلها الذي صرتم اليه اي قلتم به صونا اي حفظا لكلام البلغاء المعصوم وغيره عن التخصيص والتعليق لا لفايدة اي حفظا عن اللغوية وبالجملة كون التعليق على الوصف مصونا عن اللغوية لا يحتاج الى ما ذكرتم من الانتفاء عند الانتفاء اذ مع احتمال فايدة منها «فوائد» يحصل القصور اي يكون الكلام محفوظا عن اللغوية ويتادى اي يحصل ما لا بد في الحكمة منه وهو ان لا يكون الكلام لغوا وهذا اشارة الى ان الشخص الحكيم الذي يعلم بمحسنات الامور لا بد ان يكون كلامه مشتملا للفايدة ومحفوظا عن اللغوية فاذا حصل هنا لا بد منه في الحكمة بمجرد احتمال فايدة من تلك الفوايد فيحتاج اثبات ما سواه اي سوى ما لا بد منه في الحكمة اي يحتاج اثبات قول الخصم الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فنحن نسلم ان المثالين المذكورين مستهجنان اي مستقبحان لكن فلا نسلم ان المقتضي لاستهجانه «مثال» ما ذكره الخصم وهو عدم انتفاء الحكم فيه «مثاله» عند عدم اي انتفاء الوصف كما مر وانما هو «استهجان» في كونه «مثال» بيانا اي توضيحا للواضحات بمعنى ان كل احد يعلم ان الانسان لا يعلم الغيب فلا يبعد اذا نام

اصل واختلفوا في ان المولى اذا قال لعبده اكرم زيدا الى الجمعة هل يدل ذلك على عدم وجوب الاكرام فيما وبعدها ام لا والاصح ان التقييد للحكم بالغاية يدل على مخالفة حكم ما بعدها «غايته» لما قبلها فيجب الاكرام الى الجمعة لا فيها وبعدها وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد وه فقال ان تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته «حكم» الى تلك الغاية ولا يفهم منه حكم ما بعدها واما ما بعدها «غاية» يعلم انتفائه «حكم» او اثباته بدليل خارج ففي مثال المذكور

فايدة ٨ ✻ اعلم ان الفعل المضارع اذا وقع شرطا وجوابه يمكن ان يكون قبل الامر محكوما بحكم شرعي كما لو فرضنا ان صلوة الجمعة كانت واجبة او مكروهة او مستحبة ثم امر بها فصارت واجبة ويمكن ان لا يكون قبل الامر محكوما بحكم شرعي اصلا بل امر به ابتداء ثم شرع وجوب فعل الغرض الاول ان الشرع ايجاب يحتمل بقاء الجواز او يحتمل الرجوع الى ما كان قبل

المذكور لا يعلم وجوب الاكرام ولا عدم وجوبه بعد دخول الجمعة الا بدليل اخر كان يقول
المولى اكرم بعد الجمعة او لا تكرم ووافقه «سيد» على هذا القول بعض العامة لنا على
الدلالة ان قول القائل صوموا الى الليل معناه المنطوقي ان اخر وجوب الصوم مجيئ اي دخول
الليل فلو فرض ثبوت وجوبه بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا للحكم وهو «عدم» خلاف المنطوق
وبالجملة لو وجب الصوم بعد دخول الليل ايضا فلا يكون مجيئ الليل غاية لوجوبه وعدم كونه
غاية له خلاف المنطوق احتج السيد ره بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص و
التعليق بالوصف وحاصله ان قولنا اكرم زيدا الى الجمعة مثلا ليس معناه المطابقي ولا
التضمني ولا الالتزامي عدم وجوب الاكرام بعد دخول الجمعة على نحو ما ذكر في الوصف حتى
انه «السيد» قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية بان قال في الاول
بعدم الدلالة وقال في الثاني بالدلالة ليس معه «من» الا مجرد الدعوى اي من دون دليل
وهو «من» كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما وبعبارة اخرى من قال بان التعليق
بالوصف لا يدل والتعليق بالغاية يدل فهو كمن قال زيد لا يقوم وزيد يقوم فالتعليق
بالغاية ايضا لا يدل على انتفاء الحكم عما بعدها ثم قال السيد فان قال الخصم القائل -
بالانتفاء عند الانتفاء فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان الليل وما بعد
الليل يجوز اي يحتمل ان يكون فيه «ما» صوم لان معنى الاية هو وجوب الصوم الى مجيئ الليل
فقط ولا وجه لاحتمال ان يكون الصوم واجبا بعد الليل قلنا في جوابه واي معنى لقوله عليه السلام
في سائمة الغنم زكوة والحال المعلوفة مثلها في وجوب الزكوة فكما ان تعليق وجوب الزكوة على
صفة السائمة لا يدل على عدم وجوب الزكوة في المعلوفة كذلك تعليق وجوب الصوم على
مجيئ الليل لا يدل على عدم وجوب الصوم في الليل وبعده ثم قال السيد ره فان قيل لا
يمتنع ان يكون التعليق على الصفة في المثال المذكور لفايدة اخرى كما ذكر سابقا بان يقال
المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص والدليل ولكن يعلم ثبوتها في الغنم
المعلوفة بدليل اخر قلنا هذا الكلام مسلم فاقبل مثله في التعليق على الغاية اذ لا يمتنع

فيما علق بغاية ان تكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الصوم الى الليل بهذه الاية ويعلم ثبوته في الليل وبعده بدليل اخر على سبيل الفرض حرفا بحرف اى بلا تفاوت هذا تمام كلام السيد والجواب عنه المنع من مساواته اى التعليق بالغاية للتعليق بالصفة فان اللزوم بين ثبوت الحكم الى الغاية وعدم ثبوته بعدها ممنوع في التعليق على الغاية ظاهر فثبتت الدلالة الالتزامية اذ لا ينفك عقلا تصور الصوم المقيد بكونه اخره صوم الليل مثلا عن عدمه (صوم) في الليل بخلافه (لزوم) هناك اى في التعليق على الوصف بمعنى لا ملازمة عقلا وعرفا بين وجوب الزكوة في السائمة وعدمه في المعلوفة مثلا كما علمت سابقا ومبالغة السيد ره في التسوية بينهما اى التعليق بالوصف والغاية تلا وجه لها لما علمت من الفرق والتحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اى التعليق بالغاية اقوى دلالة على انتفاء الحكم بعد الغاية من دلالة التعليق بالشرط على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ولهذا اى لكونه اقوى قال بدلالته اى التعليق بالغاية كل من قال بدلالة الشرط وقال ايضا بدلالته بعض من لم يقل بها اى بدلالة الشرط **اصل** قد يكون الامر جاهلا بوجود شرط المامور به وانتفائه وقد يكون عالما بوجوده وقد يكون عالما بانتفائه اما الجاهل فلا اشكال في جواز امره كما اذا امر زيد عبده بصوم الغد وهو لا يعلم حيوته فيه ولا موته ولا فرق بين الاشتراط كان يقول صم غدا ان كنت حيا وعدمه كان يقول صم غدا واما العالم بوجود الشرط فلا اشكال ايضا في جواز امره كان يامر الله تعالى زيدا بصوم الغد وهو يعلم حيوته فيه الا انه يامر بلا شرط فيقول صم غدا اذ لا معنى ان يقول العالم صم غدا ان كنت حيا واما العالم بانتفاء الشرط ففي جواز امره اشكال قال الاكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط كالصوم فانه مشروط بالحيوة مثلا جايز وان علم الامر انتفاء شرطه (الفعل) كان يامر الله زيدا بصوم غد وهو يعلم موته وربما تعدى وافرط بعض متاخريهم (المحققين) فاجازه (امره) وان علم المامور ايضا انتفاء الشرط كما اذا امر المولى عبده بصوم غد وهما يعلمان انه يسافر غدا مع نقل كثير منهم (مخالفين) الاتفاق اى الاجماع على منعه (هر)

الاباحة بمعنى ان ازاء وجود الفعل مثلا اذن الشارع في الفعل او وجوب فاعلم ان الاباحة في المعاملات عدم الاثم فيما اتى اذا وجب وجب بيع ثم فسخ وجب بيع ثم فسخ فالامر عندهم يتعلق الفعل والانتقال مع انه ايضا في العبادات كالتشريع ثالثها الرجوع الى حكم الشرع اتباعا للامر لو فرض وجوده والا فلا حكم لمعدوم المذكور منه رفي الله تعالى عنه لبي عبد الرحيم

اذا علم المامور انتفاء الشرط واما اصحابنا الامامية فلا يجوزون الامر اذا علم الآمر
انتفاء الشرط بل شرط اصحابنا في جوازه «امر» مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بالانتفا
اء انتفاء الشرط كان يامر السيد عبده بالفعل كالصوم في غد مثلا وهو جاهل بحيوته
فيه وموته ويتفق موته قبله «فعل» فان الامر هنا اء في صورة الجهل جايز باعتبار
عدم العلم بانتفاء الشرط وهو الحيوة مثلا ويكون الوجوب مشروطا في الواقع بقيا العبد
الى الوقت المعين واما مع علم الامر بانتفاء الشرط كامر الله تم زيدا بصوم غد هو
يعلم موته فيه «غد» فليس الامر بجايز وهو اء مذهب الامامية الحق لكن لا يتجه في
الترجمة بالفارسية ✻ پسندم نيست تعبير كردن ✻ عن محل البحث بما ترء من جعل البحث
في مطلق الشرط توضيحه ان الشرط قد يكون شرطا للوجوب فاذا لم يحصل لا يحصل الوجوب
وهو اما غير مقدور كالحيوة والقدرة وغيرهما واما مقدور كقرانة العزيمة لوجوب التجدة
وقد يكون شرطا للواجب اء يتوقف به وجود الماموربه كالطهارة للصلوة مثلا والبحث
انما هو في الاول لا الثاني فيجوز ان يامر الله تم زيدا بالصلوة وهو يعلم انه لا يتطهر او لا يريد
اتيان الصلوة واما امره زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه مثلا فهو محل البحث الا ان
بعضهم جعل عنوان البحث هو مطلق الشرط وهذه ترجمة غير جيدة وان تكثر ايرادها
في كتب القوم بمعنى ان اكثرهم اوردوا في كتبهم هذه الترجمة وسيظهر لك سترما قلته اء
ستعرف فساد هذه الترجمة في جواب دليلهم الاول ونحن بيناه فلا تغفل ان قلت لم لا تجعل
هذه الترجمة الفاسدة في كتابك قلت وانا لم اعدل عنها «ترجمة» ابتداء اء من اول
البحث قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنون به الترجمة اء لما جعل الخصم عنوان البحث
هو مطلق الشرط واقام دليله في مطلق الشرط فلم نغير عنوان البحث ليوافق دليله
بمعنونه حيث جعله «عنوانه» على الوجه الذي حكيناه في اول الاصل حيث قال قال اكثر
مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جايز ولقد اجاد اء احسن علم الهدى ره حيث تحنى اء
اجتنب عن هذا المسلك اء لم يجعل البحث في مطلق الشرط واحسن التادية والتعبير

عن اصل المطلب اعني بحث من اول المطلب بشرط الوجوب واخرج شرط الوجوب فقط
وفي الفقهاء والمتكلمين من العامة من يجوز ان يامر الله تعالى زيدا بصوم غد مع انه مشروط
بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل ومشروط بشرط ان يقدره اذ لا شك في ان كل واجب
مشروط بعدم المنع ووجود القدرة لان الامر اذا امر ثم منع او عرض العجز فلا يكون الفعل
واجبا فغرضهم انه تعالى يجوز ان يامر العبد بالصوم مثلا مع علمه تعالى بانتفاء الشرط اعني
انه يمنعه عن الصوم او يكون عاجزا منه ويزعمون انه «مكلف» يكون في الحقيقة مأمورا بالصوم
مع علمه تعالى بوجود المنع او علمه تعالى بعدم القدرة وهذا الذي ذكره المجوزون غلط لان الشرط
اعني الامر بالمشروط بما هو مشروط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب لا طريق له «من» الى
علمها «عواقب» كالموالي المتعاندة فانهم لا يعلمون عبيدهم يموتون غدا او يقدرون على
الفعل الفلاني فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامره «مكلف» بشرط
بمعنى ان الامر بالمشروط بعنوان المشروطية انما يناسب الجهل دون العلم لان العالم ان
علم بوجود الشرط يامر بالقطع وان علم بانتفائه فلا يامر اصلا فالباري تعالى مع علمه بان
زيدا يسافر ولا يستطيع فكيف يامره بالصوم او الحج المشروطين بعدم السفر والاستطاعة
ثم قال السيد ما الذي يبين ذلك اعني عدم جواز الامر بالمشروط من العالم ان الرسول
لو اعلمنا واخبرنا ان زيدا يموت غدا مثلا ولا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص كصوم غد
قبح منا ان نامره بذلك الفعل لاستحالة ان نعلمنا انه يموت غدا ان قلت انا نامر عبيدنا بامور
مشروطة بالحياة وغيرها ولا قبح في ذلك قلت وانما حسن ذلك الشرط عند الامر فيمن امر
في عبدنا امره فقد علما بصفته «من» في المستقبل وبعبارة اخرى نحن جاهلون بالعواقب
فيحسن منا الامر بالمشروط فيقال صم غدا ولا شك في انه مشروط قوله دخول مفعول
حسن وفقد فاعله الا ترى انه لا يجوز لنا الشرط فيما مضى مورد يصح اعني يمكن فيه العلم
بحصول الشرط وعدم حصوله ولنا اليه «علم» طريق نحو حسن الفعل وقبح الفعل فلا
يجوز للمولى ان يقول لعبده احسن على الفقير بشرط ان يكون الاحسان حسنا او اجتنب

(راجع) ما هو المصطلح عند الاصوليين وهو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ومنه يعرف ان قوله فاقتل الا صيغة لا تفعل تستعمل في معان متعددة كالحرمة والكراهة والدعاء والتحذير والتهديد والتأديب والتسخير والتسوية والخبر والتمني والتحزن والتحسر كقولك لخصمك العاجز لا تعتني واظهار الشفقة نحو لا تخف والامتنان نحو لا تؤذ حيوانا

عن الكذب بشرط ان يكون الكذب قبيحا لانه اى حسن الفعل او قبحه مما اى من الشرائط التي يصح اى يمكن ان نعلمه فانا نعلم ان الاحسان حسن مثلا والكذب قبيح فلا وجه للاشتراط فنامر بالاحسان وننهى بالاجتناب عن الكذب بنحو الجزم لا الترديد في الاشتراط وانما كون المامور ممكنا اى قادرا فهو مما اى من الشرائط التي لا يصح اى لا يمكن ان نعلم عقلا فاذا فقد الخبر اى لم يخبرنا النبي ﷺ بانه يتمكن او لا يتمكن فلا بد من الشرط اذا قلنا صم غدا يكون مشروطا بالقدرة ولا بد ان يكون احدنا اى كل واحد منا في امره اى في مقام الامر يحصل في حكم الظان اى لا بد للشخص الامر ان يظن لحصول الشرط اى ليتمكن من يامره بالفعل مستقبلا اى كون المامور قادرا على الفعل فاذا قلت صم غدا فلا بد من ان تظن بقدرة العبد على الصوم في الغد ويكون الظن في ذلك اى في تمكن المامور قائما مقام العلم وقد ثبت بين العلماء ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم واما مع امكان حصوله «علم» فلا يقوم الظن مقامه واذا كان القديم تعالى ما يتمكن من يتمكن وبعدم تمكن من لا يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه «متمكن» اى يامره منجزا دون من يعلم انه لا يتمكن اصلا يوجه الامر اليه اصلا فالرسول ﷺ ايضا يامر من يعلم بحصول الشرط فيه ولا يامر اصلا من يعلم عدم حصوله فيه اذ هو كما لنا اذا اعلمنا الله تعالى حال من نامره فاذا اعلمنا الله ان زيدا يتمكن فعند ذلك نامر بلا شرط ونقول صم غدا مثلا قلت هذه الجملة والمطالب التي افادها السيد ره كافية في تحرير المقام وافية في اثبات المذهب المختار وهو عدم جواز الامر في صورة العلم بانتفاء شرط الوجوب فلا عزو اى لا عجب ان نقلناه «جملة» بطولها واكتفينا بها عن اعادة اى تكرار الاحتجاج على ما مر منا اى ذهبنا اليه فاحسن السيد ره الترجمة عن ابحث احتج المجوزون للامر بالشيء مع العلم بانتفاء شرطه بوجوه الاول انه لا ريب في ان جميع المعاصي ناشئ عن مخالفة التكاليف ومخالفة التكاليف ناشئة من فقدان شرط من الشرائط كعدم ارادة الامتثال مثلا وح لو لم يصح التكليف بما علم عدم الامر عدم شرطه لزم ان يكون جميع التكاليف التي خولف بها لفقدان الشرط منتفيا في

حق من خالف بها واذا انتفى هذه التكاليف في حقهم لم يبق احد بواسطة مخالفتها و
اللازم وهو عدم العصيان باطل بالضرورة من الدين اذ المعاصي بلغ ما لا نهاية له فالملزوم
ايضا باطل وهو عدم صحة التكليف بما علم عدم شرطه وبيان الملازمة بين عدم صحة
التكليف بما علم عدم شرطه وبين عدم عصيان احد ان كل ما لم يقع من التكاليف فقد
انتفى شرط من شروطه واقلها «شروطه» ارادة المكلف له فترك الصلوة مثلا اما للرض
او النسيان او عدم الارادة او غير ذلك والمفروض عدم التكليف بما فقد شرطه فلا تكليف به
اي بما لم يقع فلا معصية على ما لم يقع من التكاليف وهذا باطل فلا بد من القول بصحة التكليف مع
العلم بانتفاء الشرط الثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعلم احد في عمره
انه مكلف واللازم وهو عدم علم احد بالتكليف باطل اذ كل مسلم يعلم بان له تكاليف فالملزوم
وهو عدم صحة التكليف عند انتفاء الشرط باطل ايضا اما بيان الملازمة بين عدم صحة
التكليف بما علم عدم شرطه وبين عدم علم احد بالتكليف فلانه لا يخلو المكلف عن
احوال ثلاثة فهو اما مشغول بالفعل المامور به واما فارغ منه واما لم يشرع فيه ففي الاولين
اي مع الفعل وبعده «فعل» اي بعد الفراغ من الفعل يقطع اي يسقط التكليف به فلا يبقى تكليف
حتى يعلم انه مكلف وقبله «فعل» اي قبل الاشتغال بالفعل لا يعلم بالتكليف لجواز
اي احتمال ان لا يوجد شرط من شروطه «فعل» فلا يكون في الواقع مكلفا وبالجملة لو فرض
او امر الله تعالى بالواجدين للشرائط لم يقطع احد بانه مكلف اذ كل احد يحتمل ان يكون فاقد
الشرط فمع الاشتغال وبعد الفراغ ينقطع التكليف وقبل الشروع يحتمل فقد الشرط لا يقال
قد يحصل له «مكلف» العلم بالتكليف قبل اشتغال الفعل اذا كان الوقت متسعا وجمع
الشرائط في المكلف عند دخول الوقت فزيد اذا رأى انه دخل وقت الظهر وهو بالغ عاقل
قادر للفعل يقطع في ذلك الزمان بانه مكلف وذلك اي حصول العلم قبل الفعل الخ
كاف في تحقق التكليف لانا نقول لا فرق بين المضيق والموسع فكما ذكرنا في المضيق انه مع
الاشتغال بالفعل وبعد الفراغ منه يسقط التكليف وقبل الشروع لا يعلم انه يجتمع

الشرائط

فائدة ٢٣
ترك المنهي عنه
على وجوه ستة
احدها الترك بكف
كف نفس ما
بعضه القوية او
لا فراغ او
توقف وعجز و
فهذه اقسام
وجوه في صورة
الالتفات الى
الحرام والقدرة
عليه مع الاشتياق
ثانيها الكف
مع الاشتغال
بضد الضد
بحيث لو لم
يشتغل به لا
يكف لم يكف
وهذا ايضا في
صورة الالتفات
والقدرة و
الاشتياق
التام الشديد
ثالثها الترك
بالقهري

الشرائط ام لا فكذلك في الموسع نحن نفرض الوقت المتسع كوقت الظهر زمانا فزمانا اى
جزء جزء ونردد ونفكر في كل جزء جزء من الوقت فربما في كل جزء من الوقت اما فارغ من الظهر
واما مشغول به واما لم يشرع فيه فانه «شان» مع اشتغال الفعل فيه «جزء» وبعد ما فعل
ينقطع ويسقط التكليف وقبل الفعل يجوز اى يحتمل ان لا يبقى المكلف بصفة التكليف
اى جامعا لشرائط التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم المكلف حصول الشرط الذى هو «شرط
بقائه مكلف» بالصفة اى جامعا للشرائط فلا يعلم حصول الشرط فيه اى في الجزء الاخر فلا
يعلم التكليف وهكذا نقول في كل جزء من الوقت واما بطلان اللازم فبالضرورة لان
كل مؤمن قاطع بالتكليف كما مر الثالث انه لا شك في ان عدم نسخ الحكم من جملة شرائط
بقاء التكليف والباري تع مع علمه بالنسخ امر ابراهيم ع بذبح ولده وح فنقول لو لم
يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعلم اى لم يتيقن ابراهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرط
«وجوب» عند وقته «وجوب» وهو «شرط» عدم النسخ وقد علم اى والحال ان ابراهيم ع
قد تيقن بوجوب الذبح ولم يحتمل عدم الوجوب لاحتمال فقدان الشرط والا اى وان لم يتيقن
لم يقدم اى لم يحصل منه اقدام على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء اتاه جبرئيل من الجنة الرابع
انه لا شك في ان الامر لا يحسن الا ان يكون في البين مصلحة والمصلحة قد تكون في الفعل
المامور به وقد تكون في نفس انشاء الامر واشار الى ذلك بقوله كما ان الامر يحسن لمصالح
تنشاء اى يحصل من الفعل المامور به كالصلوة والصوم وغير ذلك كذلك يحسن لمصالح
تنشاء من انشاء لفظ الامر وموضع النزاع وهو الامر مع العلم بانتفاء شرط التكليف
من هذا القبيل اى المصلحة في نفس الامر لا في المامور به فليس المامور به مطلوبا اصلا
فيها اذا علم الامر بانتفاء الشرط ان قلت كيف تكون المصلحة في نفس الامر قلت فان
المكلف اذا سمع لفظ الامر من المولى فهو من حيث اى بسبب عدم علمه بانتفاء الشرط او
بامتناع فعل المامور به يتوهم انه امر حقيقي وح لو كان العبد عبدا صالحا وبما يوطن اى
يرغب ويصير نفسه على الامتثال فيحصل له مكلف بذلك اى بمجرد العزم على الامتثال
لطف

لطف ورحمة في الاخرة ولطف وعزة في الدنيا لاتجاده واجتنابه عن القبيح وهو مخالفة الامر ومن جملة فوائد نفس الامر الامتحان الاترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده اى يريد ان يعلم بان عبده صالح ام لا باوامر صورية ينجزها ويكلفها عليه «بعض» مع عزمه «سيده» على نسخها «اوامره» اى ابطالها امتحانا والانسان قد يقول لغيره - وكلتك في بيع عبدي مثلا مع علمه «انسان» بانه يوكله ظاهرا لا واقعا وسيعزله اى يخرجه عن الوكالة فهذا التوكيل الصوري انما هو اذا كان غرضه «انسان» استمالة الوكيل اى العلم بميله هل هو مايل على البيع ام لا واكان غرضه امتحانه «وكيل» في امر العبد هل هو راض بان يباع العبد ويبقى المولى بلا عبد ام لا وغير ذلك من الاغراض والجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد وهو ان الامامية لا يجوزون الامر عند انتفاء شرط الوجوب واما عند انتفاء شرط الوجود فلا نزاع في جواز الامر كما قال اذ ليس نزاعنا مع العامة في مطلق شرط الوقوع سواء كان شرط الوجوب او الوجود وانما هو «نزاع» في الشرط الذي يتوقف عليه «شرط» تمكن المكلف شرعا ويتوقف عليه قدرته «مكلف على امتثال الامر من الحيوة والعقل والبلوغ والقدرة والاستطاعة في الحج وغير ذلك وليست الارادة مستثناة من الشرط الغير المقدور قطعا بل هي في اختيارا والمكلف المذكور بين صحة التكليف بما علم عدم شرطه وبين عدم عصيان احدا نما يتم بتقدير كونها «ارادة منه كما عليه الجبرية محصل الكلام هو ان ترك امتثال الامر ان كان بسبب انتفاء شرط الوجوب كالموت والجنون وعدم القدرة وغير ذلك فلا اشكال في عدم المعصية اذ لا يصح الامر حتى يكون في مخالفته معصية وان كان ترك الامتثال بسبب انتفاء الارادة فبناء على مذهب الجبرية وهو ان الارادة خارجة عن اختيار العبد وان العبد مجبور في افعاله وتروكه فلا معصية ايضا لانه تم ما لم يحدث الارادة في قلب العبد لا يصح منه الامر حتى يكون في مخالفته العصيان واما بناء على المذهب الحق بالضرورة وهو ان العبد مختار في ارادته وافعاله وتروكه فانتفاء الارادة لا يمنع عن صحة الامر فيعصي بالترك فبطل قولهم بانه لو لم يصح الا

فائدة ٢ لا شك في ان المكلف اذا التفت الاحكام وقدر عليه و اشتاق ان يفعل عزم نفسه فهو مشرع عزمه الله وستحق للثواب لديه وانما النزاع في ان الامتثال في الفور او التراخي هو الاجزاء مجرد عدم العقاب لنفس الامر كما قال بعضهم او لامر آخر قال بالاول ومن قال بالثاني قال بطلوبية الكلف قال بالثاني لكنه الاقرب عبد الرحيم

بما علم عدم شرطه لم يصح احد كما قال وح توجه المنع عليها «ملازمة» جلي واضح والجواب
عن الثاني انا نسلم الملازمة وهي قولهم لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعلم
احد انه مكلف ولكن قولكم واللازم باطل ففيه المنع من بطلان اللازم اي عدم العلم
بالتكليف ليس بباطل بل هو امر مسلم وادعاء الضرورة فيه «بطلان» حيث قالوا واما
بطلان اللازم فبالضرورة مكابرة وبهتان على العلماء وقد ذكر السيد في تتمة تنقيح
المقام اي اواخر تحقيق المبحث ما يتضح ويعلم به سند ودليل هذا المنع اي المنع من بطلان
اللازم والحاصل انا نقول بعدم صحة التكليف عند انتفاء الشرط ونلتزم بان احد لا يعلم
بانه مكلف فقال السيد وله هذا لاجل عدم صحة التكليف عند انتفاء الشرط نذهب
الى انه «مكلف» لا يعلم بانه مامور ومكلف بالفعل الفلاني الا بعد تقضي الوقت اي متأخر
وخروجه فيعلم بعد خروج الوقت انه كان مامورا به «فان» ان قلت اذا لم يعلم بوجوب
الفعل قبل خروج الوقت فلا يجب عليه الاقدام باتيانه والتحرز عن تركه قلت ولم لا يجب
اذا لم يعلم قطعا ويقينا انه «مكلف» مامور بالفعل الفلاني ان يسقط عنه «مكلف» ووجوب
التحرز اي عدم القطع بالتكليف لا يوجب سقوط ووجوب التحرز بمعنى ان التحرز عن ترك ما
به واجب مع عدم تيقن التكليف ايضا لانه «شان» اذا جاء وقت الفعل اي دخل وقت الظهر
مثلا وهو مكلف» صحيح سليم اي جامع لشرائط التكليف وهذا اي كون المكلف جامعا
للشرائط حين مجيئ وقت الفعل امارة اي علامة يغلب معها «امارة» الظن اي نظن
المكلف ببقائه وح فوجب ان يتحرز اي يجتنب من ترك الفعل المامور به ويتحرز من
التقصير فيه ومن المعلوم انه لا يحترز اي لا يحصل التحرز من ذلك الترك الا بالشروع
في الفعل والابتداء به ثم قال السيد ولذلك اي لوجوب التحرز من الترك مع عدم
التيقن بالتكليف مثال في حكم العقل وهو «مثال» ان المشاهد للسبع من بعد مع
تجويزه ان يخترم اي مع انه يحتمل ان يموت السبع قبل ان يصل السبع اليه «مشاهد»
يلزمه «مشاهد» عقلا التحرز اي الفرار منه «سبع» لما ذكرناه من الظن لانه وان
اعتدل

قائلا ان ترك الحرام مع القدرة عليه او للغفلة عنه او لاستقباح التكليف ليس بمثاب عليه ولا معاقب بل المثاب والمعاقب انما هو الامتثال والعصيان

عدم التكليف مع العلم بانتفاء الشرط

لانه المقتضي للعقاب والعقاب انما يترتب على مخالفة التكليف

الفارق بين الاصل والعادة ان الاصل ما يبنى على الراجح والعادة ما تكرر من غير علاقة

الاشتراط في الوجوب

فتح الجواز بطلان الملازمة

التكليف ليس بباطل

بمثال العلم

حصول التكليف مع العلم بانتفاء الشرط

عدم الفعل

احتمل موت السبع الا انه يغلب الظن على بقائه فيجب التحرز عنه ولا يجب اذا لزمه
* مشاهدة * التحرز منه * (سبع) * ان يكون عالما متيقنا ببقاء السبع وان يكون عالما
على تمكنه من الاضرار به * مشاهدة * فكذلك المكلف وان احتمل فقدان التكليف
في وقت العمل لكن الظن الغالب قام على حصوله فيجب الاقدام وهذا الذي ذكره السيد
في تتمة المبحث كلام جيد اي حسن ما عليه اي ليس فوقه في توجيه اي اثبات المنع عن بطلان
اللازم من مزيد اي زيادة توجيه فثبت ان احدا لا يتيقن بالتكليف قبل اتيان الفعل
ان قلت قد انعقد الاجماع على ان الشروع في العمل يجب ان يكون بنية الفرض فلو لم يكن
المكلفون قاطعين بالتكليف لم يجب عليهم الشروع بنية الوجوب قلت وبه اي بكلام
السيد يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانتفاء
الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض توضيح الجواب اذ يكفي في وجوب نية الفرض
ما ذكره السيد وهو غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع اي اذا لم يحصل
القطع بالبقاء والقدرة فيحصل الظن بهما وهو يقوم مقام العلم فيجب الشروع بنية الفرض
فلا دلالة له اي لوجوب نية الفرض على حصول العلم بالتكليف والجواب عن الثالث بالمنع
من تكليف ابراهيم ع بالذبح الذي هو * (ذبح) * فرو الاوداج بالفارسية * بريدن رگهاى گلو
* اي لا نسلم انه تمام نفس الذبح مع علمه بالنسخ بل المسلم انه كلف بمقدماته كالاضجاع
بالفارسية * خوابانيدن * وتناول المدية اي اخذ السكين وما يجري مجرى ذلك من
مقدمات الذبح والدليل على هذا اي على ان المامور به ليس نفس الذبح بل مقدماته قوله
تعالى فنادياه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا والمراد من التصديق العمل فلو كان
المامور به نفس الذبح لما كان لقوله قد صدقت الرؤيا معنى ان قلت هنا قرينتان دالتان
على انه ع امر بالذبح احدهما بكائه وثانيهما مجيئ الفدية قلت واما جزعه اي بكاء ابراهيم ع
فلاشفاقه اي لخوفه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه اي بنفس الذبح لجريان العادة
بذلك اي بان يؤمر اولا بالمقدمات ثم يؤمر بنفس ذي المقدمة واما الفداء فيجوز

اي

فان كان قصد القرينة مجموع ذا مثال النواهي فلا يخصص الامثال ايضا لعموم هذا القصد والا فهو امثال ومن هنا ظهر لك قوة القول في ان المطلوب هو الكف او نفس ان لا تفعل وهذا كله يجب الواقع

اما الظن الحاصل من الاستقراء حال الجزئيات المجهولة بحكم الكلي المعلوم فهو ليس بحجة في نفسه وانما الحجة في الكلي المعلوم وهو ايضا ظني الدلالة على الجزئيات المجهولة

قوله ومن هنا ظهر لك قوة القول الخ

قوله ان المطلوب هو الكف الخ

قوله وهذا كله يجب الواقع

اي يحتمل فيه امران احدهما ان يكون بدلا عما ظن ابراهيم انه «ابراهيم» سيؤمر به «ما» من الذبح فيكون ذبح الفداء في مقابل الذبح الذي ظن به ابراهيم اعني ذبح اسمعيل او اي ويحتمل ان يكون بدلا عن مقدمات الذبح زيادة عما فعله «ما» وبعبارة اخرى اي ابرهيم بالمقدمات التي امر بها من الاضجاع وغيره وظن انه سيؤمر بمقدمات اخر وان لم يكن قد امر بها في الحال فجاء الفداء في مقابل المقدمات المظنونة ان قلت الاحتمال الثاني وهو كون الفداء في مقابل المقدمات ليس بصحيح اذ لا تناسب ولا جنسية بين ذبح الفداء وبين المقدمات قلت لا ضير فيه اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى وهو ما كان الفداء بدلا منه والجواب عن الرابع انه «رابع» لو سلم اي لو سلم ان المصلحة قد تكون في نفس الامر لا في المأمور به فهو خارج عن محل النزاع اذ لم يكن الطلب من المولى هناك اي فيما كانت المصلحة في الامر لا في الفعل المأمور به للفعل نفسه لما قد علم من امتناعه «فعل» اي قد علمت اولا ان طلب نفس الفعل مع العلم بانتفاء شرطه ممتنع بل كان الطلب هناك متعلقا للعزم اي لمجرد ارادة المكلف على الفعل والعزم على الانقياد اليه والانقياد هو الميل الى الطاعة والعزم على الامتثال بامر المولى وفايدة مجرد العزم ان يحصل له لطف في الدنيا والاخرة وليس النزاع فيه اي في طلب العزم المجرد بل النزاع في طلب نفس الفعل عند انتفاء شرطه واما ما ذكر فيه «رابع» من المثال فانما يحسن في حق الجاهل بالقلوب لمكان التوصل بمعنى ان الامر في المثال انما هو لاجل الوصول الى تحصيل العلم للمولى بحال العبد هل هو صالح ام لا وبحال الوكيل هل هو طالب للبيع ام لا وذلك اي تحصيل العلم ممتنع في حقه تعالى شأنه والحمد لله رب العالمين

اصل اذا امر الشارع بفعل كالتوجه نحو بيت المقدس مثلا ثم نسخ امره اي رفعه وابطله فقيل بانه يرتفع بالنسخ وجوب الفعل وبقي جوازه ويكون التوجه اليه مثلا جايزا مع قطع النظر عن الدليل الخارجي وقيل لا يبقى الجواز بل يكون الفعل محكوما بحكم الذي كان قبل الامر فيكون التوجه حراما لانه قبل الامر كان حراما اذ العبادة بلا امر بدعة محرمة الا قرب عندي ان نسخ مدلول الامر

فائدة ٥٢ المنقول عن الاشاعرة ان ترك الفعل ليس بفعل والعدم المحض لا يوصف بالوجود فعدم الفعل قبل الامر به ليس بفعل فاذا ورد الامر به صار فعلا فقد ورد الامر على ما ليس بفعل فاذا ورد الامر على ما ليس بفعل فقد ورد على ما ليس بمقدور فقد ورد على ما ليس بمكلف به فقد ورد على ما ليس بمأمور به فقد ورد على ما ليس بمنهي عنه فقد ورد على ما ليس بمباح فقد ورد على ما ليس بواجب فقد ورد على ما ليس بمندوب فقد ورد على ما ليس بمكروه فقد ورد على ما ليس بحرام فقد ورد على ما ليس بشيء فقد ورد على ما ليس بموجود فقد ورد على ما ليس بمعدوم فقد ورد على ما ليس بثابت فقد ورد على ما ليس بمنفي فقد ورد على ما ليس بمحال فقد ورد على ما ليس بممكن فقد ورد على ما ليس بواجب فقد ورد على ما ليس بمندوب فقد ورد على ما ليس بمكروه فقد ورد على ما ليس بحرام فقد ورد على ما ليس بشيء فقد ورد على ما ليس بموجود فقد ورد على ما ليس بمعدوم فقد ورد على ما ليس بثابت فقد ورد على ما ليس بمنفي فقد ورد على ما ليس بمحال فقد ورد على ما ليس بممكن

وهو الوجوب لا يبقى للامر معه «فنخ» الدلالة على الجواز الذي كان في ضمن الوجوب بل
يرجع في حكم هذا الفعل الى الحكم الذي كان قبل الامر من الحرمة او الاباحة وبه «اقول»
قال العلامة ره في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم «محققين» بالبقا
ع ٨ ٩ اي بقاء الجواز وهو مختاره «علامة» في التهذيب لنا ان للجواز معنيين جواز بالمعنى الاخص
وهو الاذن في الفعل مع الاذن في الترك ويعبر عنه بالاباحة وجواز بالمعنى الاعم وهو
الاذن في الفعل فقط ومعلوم ان الامر لا يدل بالتضمن على الجواز بالمعنى الاخص اعني
الاباحة وانما يدل بالتضمن على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو الاذن
في الفعل فقط قدر اي جنس مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة كما ان
الحيوان جنس مشترك بين الانسان والفرس وغيرهما من الانواع فكما تقول الانسان حيوان
ناطق والفرس حيوان صاهل والحمار حيوان ناهق كذلك تقول الوجوب هو الاذن في
الفعل مع المنع من الترك والندب هو الاذن في الفعل مع رجحان الترك والاباحة هي
الاذن في الفعل والترك والكراهة هي الاذن في الفعل مع رجحان الترك فاذا كان جنسا
لهذه الاحكام الاربعة فلا يتقوم اي لا يثبت الاذن في الفعل الا بما اي مع ما فيهما اي في
الاحكام الاربعة من القيود ولا يدخل اي الاذن في الفعل بدون ضم شيء منها «قيود»
اليه «اذن» في عالم الوجود فكما ان الحيوان لا يتقوم ولا يوجد الا بانضمام قيد الناطقية
او الصاهلية او غيرهما من القيود كذلك الاذن في الفعل لا يتقوم ولا يوجد الا بقيد المنع
من الترك او رجحان عدم الترك او غيرهما وح فادعاء بقائه «اذن» بنفسه اي بدون
القيد بعد نسخ الوجوب غير معقول اذ بنسخ الوجوب يزول قيد المنع من الترك تكليف
ع ٩ ٩ لا يبقى الاذن في الفعل كما لا يبقى حيوانية الانسان بعد زوال الناطقية ان قلت اذا رفع احد
النقيضين يقوم الاخر مقامه فاذا رفع قيد المنع من الترك بسبب النسخ يقوم قيد الاذن
في الترك مقامه فيتم الاذن في الفعل الذي يدل عليه الامر بالتضمن على الاذن في
الترك فيحصل الجواز بالمعنى الاخص اي الاباحة قلت في نسخ الوجوب احتمالات ثلاث
احدها

الاول لو تركه في بعض الازمنة او تركه في بعضها لا يعتبر ممتثلا اصلا وعلى الثاني يعتبر ممتثلا بالنسبة الى اتيانه اتركه وعاصيا بالنسبة الى الاتيان والاتيان الاتركه منزه

فائدة ٧٨ مسئلة جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه من مسائل علم الكلام لانه هو العلم الباحث عن احوال المبدء والمعاد ومن جملة احوال المبدء جواز بعض التكاليف ينتج منه وبعضها لا ينتج اي

احدهما ان يرفع النسخ قيد المنع من الترك ويبقى الاذن في الفعل ثانيهما ان يرفع الاذن في الفعل وثالثهما ان يرفع كليهما وح فنقول لقول بانضمام الاذن في الترك اليه اى الاذن في الفعل باعتبار لزومه اى الاذن في الترك لرفع المنع من الترك الذى اقتضاه «رفع» النسخ موقوف على الاحتمال الاول اى كون النسخ متعلقا وراجعا بالمنع من الترك فقط الذى هو جزء مفهوم الوجوب وجزئه الاخر هو الاذن في الفعل دون المجموع اى لا يكون النسخ رافعا لكليهما وذلك اى كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك لا المجموع غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه كرفعت الوجوب توضيحه ان نسخ الوجوب قد يقع بلفظ حرمت وهذا يدل على رفع مجموع الاذن في الفعل والمنع من الترك وقد يكون بلفظ رفعت المنع من الترك وح يبقى الاذن في الفعل وقد يكون بلفظ نسخت وهو محتمل لثلاثة وجوه اذ كما يحتمل التعلق بالجزء الذى هو المنع من الترك لكون رفعه «جزء» كافيا في رفع مفهوم الكل اى يكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك فقط كذلك يحتمل التعلق بالمجموع اى كلا الجزئين اعنى الاذن في الفعل مع المنع من الترك وكذلك يحتمل التعلق بالجزء الاخر الذى هو رفع الاذن والحرج اى المشقة عن الفعل كما ذكره «اخر» البعض وان كان اى تعلق النسخ بالجزء الاخير الذى هو الاذن في الفعل قليل الجدوى اى الفائدة لكونه راجعا في الحقيقة الى التعلق بالمجموع لانه اذا رفع الاذن في الفعل يكون حراما فيرتفع المنع من الترك ايضا وبالجملة فعند النسخ لا يعلم بقاء الاذن في الفعل احتجوا اى القائلون ببقاء الجواز بان المقتضي للجواز بالمعنى الاعم موجود والمانع منه «جواز» مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول اى وجود المقتضي فلان الامر يقتضي الوجوب ومعلوم ان الجواز اى الاذن في الفعل جزء من مفهوم الوجوب والمقتضي للمركب مقتضي لاجزائه فالامر مقتض للاذن في الفعل واما الثاني اى عدم المانع من الجواز فلان الموانع كلها منتفية اى لا شئ يكون مانعا من بقاء الجواز بحكم الاصل والفرض اذ الاصل عدم المانع والفرض ايضا عدمه سوى نسخ الوجوب فانه موجود ولكن هو لا يصلح للمانعية عن بقاء الجواز لان

لان الوجوب الذي هو مدلول الامر ماهية مركبة من الاذن في الفعل والمنع من الترك والمركب يكفي في دفعه رفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو اي المنع من الترك جزئه «وجوب» فيمكن تعلق النسخ بهذا الجزء فقط وح فلا يدل نسخه «وجوب» على ارتفاع الجواز ثم قال المستدل فان قيل لا نسلم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز بمعنى ان النسخ وان تعلق بالمنع من الترك الا انه يمنع من بقاء الاذن في الفعل ايضا لان الفصل علة لوجود الحصة التي معه «فصل» من الجنس بمعنى ان الاصل في الوجود هو الفصل والجنس فرع له اي يوجد تبعا لوجود الفصل كما نص عليه جمع من المحققين ـ فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره من المندوب والمباح والمكروه لا بد لوجوده في ضمن الواجب وغيره من قيد وعلة هي الفصل له «جواز» وذلك الفعل والعلة اما في الوجوب هو المنع من الترك واما في غيره فامر اخر كما تقدم فزوال اي المنع من الترك مقتض لزوال الجواز لان المعلول كالجنس يزول بزوال علته كالفصل فثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع بين الحكماء في كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة اي موجودان بوجود واحد من دون ان يكون احدهما علة لوجود الاخر نعم الفصل علة لتعين الجنس ورفع ابهامه بمعنى ان الحيوان اذا حصل في الذهن كان مبهما اي لا ينطبق على نوع من الانواع فاذا انضم اليه الناطق تعين وينطبق على الانسان واذا انضم اليه الصاهل ينطبق على الفرس وهكذا فالفصل علة لتعينه لا لوجوده فلا يزول الجنس بزوال الفصل وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه من كتب الحكمة والمنطق وثانيهما انا وان سلمنا كونه «فصل» علة له «جنس» الا ان العلة قد يكون منحصرة كالشمس للنهار فبانتفائها ينتفي المعلول وقد تكون متعددة كالشمس والمصباح لنور البيت فبانتفاء الشمس لا ينتفي النور اذا قام المصباح مقامه فكذا هنا فلا نسلم ان ارتفاعه «فصل» مطلقا اي قام مقامه فصل اخر او لم يقم يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع الجنس بارتفاعه «فصل» بخلافه «فصل» اخر وذلك المطلب

فائدة ٧٩ بناء على عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد فالراجح بجانب الامر يقال الصلوة واجبة اذا وقعت في الدار المغصوبة والراجح بجانب النهي يقال الصلوة حرام اذا وقعت في الدار المغصوبة فالصلوة في الدار المغصوبة محرمة لا غير وهو مذهب بعضهم الا اول بتأييد قوله تعالى جعلت لي الارض مسجدا وطهورا فانه يدل على

لان

لان الجنس انما يفتقر الى فصل من الفصول فالفصل من قبيل العلة الغير المنحصرة فانه
في الفعل قد يجتمع مع المنع من الترك ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت
الاذن فيه «ترك» وهو اى الاذن في الترك فصل اخر للجنس الذى هو الجواز اى الاذن في الفعل
والحاصل ان حاصل مراد المدعى ان الجواز الذى هو الجنس قيدين فيما نحن فيه اى فصلين
احدهما قيد له في الوجوب وهو المنع من الترك والاخر قيد له في الاباحة وهو الاذن في الترك
فاذا زال القيد الاول بواسطة نسخ الوجوب خلفه «القيد الثاني فيحصل الجواز بالمعنى الاخص
اى الاباحة ومن هنا اى من انه اذا زال الاول خلفه الثاني ظهر ان ليس المدعى ثبوت الجواز
بالمعنى الاخص بعد النسخ مجردا لامر الاول بل المدعى ثبوته به «امر» وبالناسخ وهو لفظ نسخت
الوجوب او نحوه فجنسه «جواز» وهو الاذن في الفعل ثبت بالاول وهو الامر كما مر وفصله
«جواز» وهو الاذن في الترك بالثاني وهو الناسخ ان قلت كلام الخصم مطلق حيث قال اذا
نسخ الوجوب بقي الجواز وظاهره انه بقي الجواز بمجرد الامر الاول لا به وبالناسخ قلت ولا يناسب
هذا اى ثبوت الجواز جنسه بالامر وفصله بالناسخ اطلاق القول اى قول الخصم بانه «حتى
اذا نسخ الوجوب بقي الجواز اما وجه توهم المنافات حيث ان ظاهره «اطلاقه» استقلال
الامر به اى الامر يدل على الجواز بمجرده لا بانضمام الناسخ واما وجه عدم المنافات فان ذلك
الاطلاق من المدعى توسع في العبارة وهو كون التعبير بحيث يحتمل فيه معنيان مثلا قوله
اذا نسخ الوجوب بقي الجواز يحتمل ان يكون المراد بقاء الجواز بالامر فقط او به وبالناسخ والمراد
هو الثاني واكثرهم مصرحون بما قلنا وهو ان المراد بقاء الجواز جنسه بالامر وفصله بالناسخ
ثم قال المستدل فان قيل لا نعلم ان النسخ تعلق بالمجموع او بالمنع من الترك فقط اذ لنا كما
رفع المركب كالانسان مثلا يحصل تارة برفع جميع اجزائه كرفع الحيوانية والناطقية و
تارة اخرى برفع بعضها كرفع الناطقية فقط لم يعلم فيما نحن فيه بقاء الجواز بعد رفع المركب
اى الوجوب لتساوى احتمال رفع البعض اى المنع من الترك فقط الذى تحقق معه اى مع
رفع البعض البقاء اى بقاء الجواز واحتمال رفع الجميع اى الاذن في الفعل والمنع من الترك

الذي معه اي مع رفع الجميع يزول الجواز قهرا قلنا الظاهر اي القاعدة يقتضي البقاء اذ
كل شيء ثبت له المقتضي ولم يعلم له المانع يحكم ببقائه فنحكم ببقاء الجواز لتحقق مقتضيه (جواز)
اولا وهو الامر والاصل عند العقلاء بقائه واستمراره (جواز) فلا يدفع اصالة الاستمرار
بالاحتمال بمعنى ان النسخ ليس بمانع قطعي بل فيه احتمال المانعية والاحتمال لا يضر وتوضيح ذلك
ان النسخ انما توجه الى الوجوب وتعلق به والمقتضي للجواز ليس الوجوب الذي تعلق به النسخ
بل هو الامر الاولي فيستصحب الجواز وهو معنى اصالة الاستمرار الى ان يثبت ما اي مانع
قطعي ينافيه (جواز) وحيث ان رفع اي نسخ الوجوب لا يحتاج الى رفع المجموع بل يتحقق برفع
احد جزئيه يعني المنع من الترك لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي وهو تعلق النسخ
بالمجموع فيستمر الجواز ظاهرا وهذا اي استصحاب الجواز معنى ظهور بقائه (جواز) حيث قال
الظاهر يقتضي البقاء والجواب عن دليل الخصم ان الكلام الذي ذكره في اول الاحتجاج اعني
قوله المقتضي للجواز وهو الامر موجود ظاهر البطلان وبعبارة اخرى المنع من وجود المقتضي
لان الامر لا يقتضي الجواز منفردا بل بانضمام المنع من الترك فان الجواز الذي هو جزء من
ماهية الوجوب وقد راى جنس مشترك بينها (ماهية) وبين الاحكام الثلاثة الاخر
يعني الندب والاباحة والكراهة لا تحقق له اي لا وجود له في العالم بدون انضمام احد
قيودها اي احد فصول الاحكام الاربعة اليه (جواز) قطعا وان لم يثبت علية الفصل
للجنس ان قلت اذا لم يكن الفصل علة للجنس يمكن ان يتحقق الجواز اي الاذن في الفعل
من دون حاجة الى انضمام احد القيود الاربعة قلت نعم ولكن يلزم ان يكون الاحكام
ستة الجواز اي الاذن في الفعل فقط والوجوب والندب والكراهة والاباحة والحرمة و
ذلك باطل لان انحصار الاحكام في الخمسة يعد في جملة الضروريات وح فكون الامر
مقتضيا للجواز قبل النسخ مسلم لانضمام القيد اعني المنع من الترك واما كونه مقتضيا
للجواز بعد النسخ فمشكوك فيه للشك في انضمام قيد اخر وبالجملة فالشك في وجود القيد
اي انضمامه يوجب الشك في وجود المقتضي اي في كون الامر مقتضيا للجواز لان كونه
مقتضيا

بعضها مع بعض منها العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام فانها مكروهة مع الوجوب او الاستحباب و الصوم يوم العاشوراء كذلك ومنها الطهارات الثلاث فانها واجبات غيرية ومستحبات نفسية ومنها الصلوة في المسجد فانها واجبة و مستحبة ومنها الاتمام في مواطن الاربعة فانه واجب تخييرا ومستحب تعيينا ومنها الاغسال المتداخلة الواجب بعضها

مقتضيا للجواز موقوف على انضمام القيد وهو مشكوك فيه ان قلت وجود القيد بعد
النسخ حتمي لانه اذا رفع المنع من الترك يقوم الاذن في الترك مقامه قلت لا شك في قيام
مقامه انما الشك في انضمامه للاذن في الفعل وقد علمت قبل ورقة ان نسخ الوجوب
كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعني المنع من الترك فيقتضي رفع المنع من الترك ثبوت
نقيضه * قيده * يعني الاذن في الترك الذي هو * فيقتضي * قيد آخر للجواز اي لو كان كذلك يكون
الامر بعد النسخ ايضا مقتضيا للجواز لانضمام القيد اعني الاذن في الترك كذلك يحتمل
التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد يعني المنع من الترك ولا مقيد يعني الاذن في الفعل اي لو كان
كذلك لا يكون الامر بعد النسخ مقتضيا للجواز اذ بعد نسخ المجموع لا يبقى جواز حتى ينضم اليه
الاذن في الترك فانضمام القيد اي قيد الاذن في الترك مشكوك فيه لما سمعت الاحتمالين
في النسخ ولا يتحقق معه اي مع كون انضمام القيد مشكوكا فيه وجود المقتضي اي اذا كان
الانضمام مشكوكا فلا يقين بكون الامر مقتضيا للجواز ان قلت اصالة عدم تعلق النسخ
بالجميع تدل على الاحتمال الاول اعني تعلق النسخ بالقيد فقط وح فيقوم القيد الاخر مقامه
فثبت قول الخصم قلت ولو لثبتت الخصم اي تمسك في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم
تعلق النسخ بالجميع لكان هذا الاصل معارضا باصالة عدم وجود القيد الاخر وبعبارة
اخرى اصالة عدم تعلق النسخ بالمجموع تقتضي رفع قيد المنع من الترك فقط واصالة عدم
انضمام القيد تقتضي رفع كلا الجزئين فالاصلان يتعارضان فيتساقطان وبهذا الجواب
ظهر فساد قولهم في آخر الحجة ان الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه * بقاء * والاصل
استمراره وجه الفساد فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي بمعنى ان الامر
يقتضي الجواز لكن مع انضمام القيد ولم يثبت انضمام القيد بعد النسخ فلم يثبت وجود
المقتضي اذا تقرر اي تبين ذلك الجواب فاعلم ان القائلين ببقاء الجواز اختلفوا الى اقوال
اربعة احدها بقاء الاباحة وثانيها ان الباقي بعد النسخ قد يكون الاباحة وقد يكون
الاستحباب وثالثها ان الباقي اما الاباحة واما الاستحباب واما الكراهة ورابعها

بقاء

بقاء الاستحباب فقط ومن المعلوم ان دليل الخصم وهو قوله المقتضي موجود والمانع مفقود
لو تم وصح لكان دالا على بقاء الاستحباب بخصوصه لا على بقاء الجواز فقط كما هو
اي بقاء الجواز المشهور على السنتهم يريدون به «جواز» الاباحة ولا على بقاء الاعم منه
«جواز» ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا الاعم منهما اي الجواز والاستحباب
ومن المكروه كما يذهب اليه بعض العامة حتى انهم «مدعين» لم ينقلوا القول ببقاء
الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ من القائلين بالبقاء بل ربما رد ذلك اي بقاء
الاستحباب بخصوصه بعضهم نافيا للقائل به اي قال بانه لم يقل احد ببقاء الاستحباب
بالخصوص مع ان دليلهم على البقاء اي بقاء الجواز كما رايت ينادي بان الباقي هو الاستحباب
فقط وتوضيح ذلك ان الوجوب لما كان مركبا في الحقيقة من ثلاثة اجزاء اي الاذن في
الفعل وكونه «فعل» راجحا وكونه ممنوعا من الترك وكان رفع الجزء الواحد اي المنع من الترك
كافيا في رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان الباقي بعد النسخ من مفهومه «وجوب» هو الجزأن
اي الاذن في الفعل مع رجحانه «فعل» فاذا انضم اليه «باقي» الجزء الثالث وهو الاذن
في الترك على ما اقتضاه الناسخ اذ تقدم مفصلا ان رفع المنع من الترك يقتضي قيام
نقيضه وهو الاذن في الترك مقامه فكملت قيود الندب وهي الاذن في الفعل والترك مع
رجحان الفعل وكان هو الباقي بعد النسخ لا غيره مما ذكروه

البحث الثاني في النواهي اصل

اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة اي في مدلولها
الحقيقي على نحو اي نظير اختلافهم في الامر فقيل حقيقة في التحريم وقيل في الكراهة وقيل
لفظ مشترك بينهما وقيل وضعت للقدر المشترك بينهما وهو طلب الترك والحق الاول
وهو انها حقيقة في التحريم ومجاز في غيره بدليلين اولا لانها «حرمة» المتبادر منها صيغة
في العرف العام عند الاطلاق ولهذا التبادر العرفي يذم العبد على فعل ما نهاه المولى
بقوله لا تفعله وبضميمة قولنا الاصل عدم النقل بهذا التبادر العرفي يتم المطلوب ويثبت
انها كانت كذلك لغة ايضا وثانيا لقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا اي اجتنبوا اوجب
سبحانه

لا يقتدا زيد من طلب تلك الماهية المطلقة وقيل بالثاني لان التكليف انما يتعلق بالمقدور والمقدور هو ايجاد الفرد لا الكلي وفيه ان الكلي مقدور بواسطة الفرد والمقدور بالواسطة مقدور منه ره

فائدة ٨٣ اختلفوا في وجود الكلي الطبيعي كالانسان والحيوان وعدمه على ثلاثة اقوال احدها انه لا وجود له في الخارج اصلا وانما الموجود هو الفرد والفرد ليس

سبحانه الانتهاء اي الاجتناب عما نهى الرسول ص عنه «ما» لان قوله انتهوا يدل على
الوجوب لما ثبت من ان الامر كانتهوا حقيقة في الوجوب وما اي كل فعل وجب الانتهاء
عنه فقد حرم فعله فمناهي الرسول ص حرم فعلها وما يقال من ان الدليل اخص من المدعى
لان هذا الدليل مختص بمناهي الرسول ص وموضع النزاع هو الاعم منها ومن مناهي
الباري تع فيمكن الجواب عنه بوجهين اما اولا بان تحريم ما نهى عنه الرسول ص يدل
بالفحوى اي بطريق الاولية على تحريم ما نهى الله تعالى عنه وبعبارة اخرى اذا دلت الاية
على ان مناهي الرسول محرمة تدل بطريق الاولوية على كون مناهي الباري تع محرمة
واما ثانيا فلان التفصيل بين المناهي بان يكون بعضها محرمة وبعضها غير محرمة
بعيد واليه اشار بقوله مع ان ما في احتمال الفعل من البعد هذا واغتنم واستعمال النهي
في الكراهة مجاز شايع في الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلام بحيث صار من
المجازات الراجحة على نحو ما قلنا به في الامر **اصل** وقد اختلفوا في ان المطلوب اي
مراد المولى بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه «مطلوب» هو الكف عن الفعل
المنهي عنه فمعنى لا تشرب الخمر مثلا انه اكفف نفسك عن شربه والكف امر وجودي
لانه بالفارسية * نگهداشتن جلو اراده * ومنهم العلامة ره في تهذيبه ولكن قال
اي العلامة ره في النهاية المطلوب بالنهي انما هو نفس ان لا يفعل بالفارسية *
كروه نشود * فمعنى لا تشرب الخمر فترك شربه والترك امر عدمي وحكى اي العلامة في
النهاية انه قول جماعة كثيرة وهذا اي كون المطلوب نفس عدم الفعل وقد يكون
لعدم القدرة على الفعل ومعلوم ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف
ممتثلا ويمدحه العقلاء اي في مقابل انه لم يفعل فالمدح لمجرد الترك من دون نظر الى
ان هذا الترك لاجل عدم القدرة او للغفلة او لاجل الكف عنه «فعل» بل لا يكاد
يخطر الكف ببال اكثرهم اي لا يتوجه اذهان العقلاء الى عنوان الكف بل يمدحون
بمجرد عنوان الترك وذلك اي مدح العقلاء على مجرد انه لم يفعل وترك دليل على ان
متعلق

متعلق التكليف والنهي ليس هو الكف والا اه وان كان المطلوب بالنهي هو كف
النفس لم يصدق الامتثال ولا يحسن المدح من العقلاء على مجرد الترك اه كان
مدح العقلاء موقوفا بان يعلموا ان الترك كان لاجل الكف لا الغفلة او العجز وليس
كذلك احتجوا اه القائلون بان المطلوب بالنهي الكف لا مجرد الترك بان النهي تكليف
من المولى الى العبد مثل الامر ولا تكليف الا بمقدور اه بشيء مقدور للمكلف نفي الفعل
اه مجرد ترك الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له «مكلف» بمعنى ان ترك الفعل ليس في
اختيار المكلف لكونه «نفي» عدما اصليا اه الترك بما هو ترك حاصل من الاول
فعدم الشرب كان محققا قبل خلقة العالم وقبل وجود المكلف والعدم الاصلي لازم
سابق على القدرة المحققة من المكلف وحاصل قبلها «قدره» واذا كان العدم
الاصلي حاصلا قبل القدرة لا يكون حاصلا بسبب القدرة اذ تحصيل الحاصل محال
فليس المطلوب الترك بل هو كف النفس لانه في اختيار المكلف الجواب المنع من انه
اه نفي الفعل غير مقدور للمكلف لانه اذا كان اثبات الفعل في قدرة المكلف لابد
ان يكون نفي الفعل ايضا في قدرته واختياره لان نسبة صفة القدرة الى طرفي الوجود
والعدم اه وجود الفعل وعدمه متساوية فقولنا زيد قادر على الشرب مثلا اه
قادر على ان يشرب وان لا يشرب فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا كما يدعى الخصم لم يكن
ايجاده «فعل» ايضا مقدورا اذ تاثير صفة القدرة في طرف الوجود فقط وجوب
لا قدرة اه لو كان القادر قادرا في طرف الوجود لا في طرف العدم لا يقال له القادر
بل يقال له الموجب الا ترى انه لا يقال للشمس انه قادرة بل موجبة لانها لا تؤثر الا
في طرف وجود الفعل فقط فهي موجبة له فلو كان المكلف قادرا بالشرب لا بتركه فهو
ليس بقادر بل موجب للشرب هذا ظاهر الفساد لانه قادر ان يشرب وان لا يشرب
فان قيل لابد للقدرة من اثر عقلا اه في نظر العقل ولا شك ان وجود الفعل اثر لها
في نظر العقل واما العدم لا يصلح ولا يليق ان يكون اثرا لها لانه «عدم» نفي محض

ما

في فتح الرحيم فوز
سمرقند العرفة
فائدة ٨٣
الفرق بين
مسئلتي اجتماع
الامر والنهي
يتحقق في العبادات
بان المامور
والمنهي فيه
المسئلة الاولى
عامان من وجه
نحو صلوة
تغصب فقد
يتحقق الصلوة
دون الغصب
فيكون بالعكس
وقد يجتمعان
كالصلوة في
الدار المغصوبة
وفي المسئلة
الثانية عام
وخاص مطلقا
كما مر والمعتبر

بالفارسية * نبودن صرف * والعقل لا يجعله موردا للقدرة واثرا لها وايضا
فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر وان يكون تابعا وان يتجدد به الا ترى ان النهار مستند
وتابع ومتجدد بالشمس والعدم الاصلي سابق على القدرة ومستمر اي ثابت فلا
يصلح اثرا للقدرة المتاخرة الا ترى ان نهار الامس لا يكون اثر الشمس اليوم الحاضر
قلنا ليس العدم السابق اثرا للقدرة بل العدم اللاحق اثر لها وبعبارة اخرى العدم
انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره الى اخر العمر ان قلت العدم باعتبار الاستمرار
ايضا لا يصلح في نظر العقل ان يكون اثرا للقدرة قلت وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار
في حيز اي في تحت المنع وذلك المنع لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر العدم الا ترى
انه لو لم يشرب المكلف الخمر يكون عدم الشرب الذي كان محققا من الاول مستمرا
الى الابد ويمكنه ان يفعل فلا يستمر العدم الاصلي بل يبدل بالوجود فاثر القدرة
في طرف العدم ليس هو العدم السابق وانما هو الاستمرار المقارن لها اي قدرة المكلف
وهو اي استمرار العدم مستند اليها اي قدرة المكلف ومتجدد بها كتجدد النهار بالشمس
مثلا **اصل** اختلفوا في ان النهي وضع لخصوص الدوام او للقدر المشترك بينه
وبين المرة قال السيد المرتضى ره وجماعة منهم العلامة ره في احد قوليه ان النهي كالامر
في عدم الدلالة على خصوص التكرار بل هو وضع للقدر المشترك بينهما وهو طلب الترك
فعند الاطلاق محتمل له «تكرار» وللمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول
الثاني للعلامة اختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب لنا وجهان احدهما
ما مر سابقا وهو ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته
«فعل» في الوجود فغرض المولى من قوله لا تشرب الخمر منع المكلف من ايجاد ماهية
شرب الخمر وح لو اراد المكلف امتثال النهي فلا بد له ان يجتنب من الفعل دائما
اذ هو اي منع المكلف عن ايجاد ماهية الفعل انما يتحقق بالامتناع والاجتناب من
ادخال كل فرد من افرادها «ماهية» فيه «وجود» اذ مع ادخال فرد منها «ماهية»

يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها «ماهيته» به «فرد» فلا يحصل الامتثال
لنهي المولى وثانيهما انه لهذا اي لكون النهي للدوام والتكرار اذا نهى لسيد عبده عن فعل
فقال لا تشرب الخمر مثلا فانتهى اي اجتنب العبد مدة التي كان يمكنه «عبد» ايقاع
الفعل فيها «مدة» فلم يشرب الخمر يوما واحدا مثلا ثم فعل فشرب بعد اليوم
عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه «سيد» عقابه «عبد» وكان عند
العقلاء مذموما بحيث اي يذمه العقلاء بقولهم اعتذر هذا العبد فقال باني تركت
شرب الخمر يوما واحدا والحال انه كان اشرب ممكنا فيه وحصل الامتثال بذلك
اذ لم يكن نهي سيده شاملا لازيد من ذلك الوقت لا يقبل ذلك العذر منه عند
العقلاء كما قال لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه «عبد» ايقاع الفعل فيها «مدة»
وهواء والحال انه تارك للمنهي عنه في هذه المدة وليس نهي السيد بمتناول غيرها «لم
لم يقبل ذلك العذر منه «عبد» وبقي الذم من العقلاء بحاله بعد العذر وهذا بقاء
الذم بعد الاعتذار مما يشهد بالوجدان اي العقل فثبت انه للدوام احتجوا اي القائلون
بالقدر المشترك بوجوه ثلثة فاولا بانه «نهى» لو كان موضوعا للدوام بخصوصه لما انفك
عنه اي لم يفارق عن الدوام والحال انه قد انفك عنه «دوام» فان الحائض نهيت عن
الصلوة والصوم ولا دوام في هذا النهي بل مختص بايام المحيض وثانيا بانه «نهى» ورد
تارة للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وتارة بخلافه «تكرار» كقول الطبيب لا تشرب
اللبن ولا تاكل اللحم واذا استعمل في المعنيين فاما ان يكون مشتركا لفظيا او حقيقة ومجازا
او موضوعا للقدر المشترك والاشتراك اللفظي والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في
القدر المشترك وثالثا بانه «نهى» يصح تقييده بالدوام بان يقال لا تضرب دائما وكل
نقيضه اي يصح تقييده بنقيض الدوام بان يقال لا تضرب يوما واحدا من غير لزوم تكرار
في الاول ولا نقض اي من غير لزوم تناقض في الثاني فلو كان قولنا لا تضرب مثلا للدوام
لكان قولنا دائما تكرارا اذ الدوام يستفاد من قولنا لا تضرب ومن قولنا دائما وهو
تكرار

لزوم الخ جواب لو
الخ صبح
بجر الشرطي
فرتبة الجزاء
من جهة الايجاب
الصادر من المجيب
فقط اما تبيانه
اولا بسبب
الشرط كما تقدم
بالجملة وصحيح
العبد الاتي
فان القدرة
مع تسليم البيع
شرطا لصحة البيع
وهي ههنا مفقودة
وثانيها بحسب
بسبب وصف
الاسم كالاخضر
موضع تجريد
بالعكس كالبيع
الربوي فان
وصف بالخفة

تكرار قبيح وكان قولنا يوما واحدا تناقضا اذ المفروض ان قولنا لا تضرب للدوام و
قولنا يوما واحدا يدل على عدم دوام النهي وهما متناقضان فثبت انه ليس للدوام
فيكون للمشترك وهو طلب الترك والجواب عن الاول ان كلامنا في معنى النهي المطلق
نحو لا تقربوا الزنا وذلك اى نهى الحايض عن الصلوة والصوم مختص بوقت الحيض لانه
«نهى» مقيد به «وقت» ولا يتناول غيره اى غير ايام الحيض فكانه قيل لا تصلي ولا
تصومي ايام حيضك ولكون النهي للدوام يحرم الصلوة والصوم في جميع ايام الحيض وفي
جميع اوقاته مدة العمر كما قال الاتى انه «نهى» عام لجميع اوقات الحيض والجواب عن
الثاني بوجهين احدهما ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض فانه
قرينة على انه ليس المراد في المثال المذكور وهو قوله لا تشرب اللبن الخ هو الدوام ولولا
ذلك القرينة لكان المتبادر هو الدوام واشار الى ثانيهما بقوله على انك قد عرفت
في نظيره سابقا في اول الاوامر وحاصله ان المراد من القول بالاشتراك اللفظي ومن
القول بالحقيقة والمجاز الى القول بالقدر المشترك لا يفيد صلا ووجه ذلك ان ما
فروا منه بجعل الوضع للقدر المشترك اعني ما فروا منه «لزوم الاشتراك اللفظي او
لزوم المجاز وهما خلاف الاصل لازم عليهم اى القائلين بالقدر المشترك من حيث ان
الاستعمال في خصوص المعنيين اى خصوص المرة او خصوص التكرار يصير مجازا بناء على
القدر المشترك فلا يتم لهم اى للقائلين بالقدر المشترك الاستدلال به اى بالدليل
الثاني وح فنلتزم بانه حقيقة في خصوص التكرار ومجاز في غيره للدليلين المذكورين
في احتجاج المصنف وعن الثالث ان التجوز اى الاستعمال مجازا جايز وكذلك النسخ
واقع في الكلام ومستعمل فيه وح فنقول بان النهي موضوع للدوام بخصوصه وعلى هذا
فحيث يقيد النهي بخلاف الدوام بان يقال لا تضرب يوما واحدا يكون ذلك لقيد
قرينة المجاز اى كون استعمال النهي في غير الدوام مجازا فاين التناقض وحيث يؤتى و
يقيد بما يوافقه «نهى» اى يقيد بالدوام نحو لا تضرب دائما يكون تاكيدا لما يستفاد

من النہی عن الدوام ومعلوم ان تکرار الشئ للتاکید لا مانع منہ **فائدۃ** اختلفوا فی ان النہی للفور ام لا ونحن لما اثبتنا انفا کون النہی للدوام والتکرار وجب ان ثبت القول بانہ للفور لان الدوام یستلزمہ ٭ **فرع** ٭ الاترے انہ اذا قال المولی لا تضرب فضرب فی الیوم الاول واجتنب عن الضرب بعدہ الی اخر عمرہ لم یصدق الاجتناب الدائمی المطلوب بالنہی ومن نفی کونہ ٭ نہی ٭ للتکرار والدوام نفی الفور ایضا والوجہ فی ذلک واضح اذ یمکن ان یضرب الیوم الاول ولا یضرب بعدہ ویحصل الامتثال بذلک ٭

اصل اختلفوا فی ان اجتماع الامر والنہی فی شئ واحد ممکن او ممتنع ٧٨ الحق عند المصنف امتناع توجہ الامر والنہی الی شئ واحد ولا نعلم فی ذلک مخالفا من اصحابنا الامامیۃ ووافقنا علیہ ٭ امتناع ٭ کثیر ممن خالفنا فی المذہب یعنی العامۃ واجابوا ٭ توجہ ٭ قوم من العامۃ وینبغی تحریر وتبیین محل النزاع اولا ای بیان المراد من الشئ الواحد فنقول الوحدۃ علی قسمین فقد تکون بالجنس لیس المراد منہ ھو الجنس المنطقی الذی ھو احد الکلیات الخمس بل المراد منہ مطلق الکلی وقد تکون بالشخص وبعبارۃ اخری الواحد اما کلی کالانسان واما شخصی کزید فالاول وھو الوحدۃ بالجنس یجوز ذلک ای اجتماع الامر والنہی فیہ فالسجود مثلا امر واحد کلی یجوز توجہ الامر والنہی الیہ معا بان یؤمر بفرد وینہی عن فرد اخر الاول کالسجود للہ تعالی فانہ مامور بہ والثانی کالسجود للشمس والقمر فانہ منہی عنہ ودلیا منعہ مانع ودلیلہم ان الکلی الواحد اما حسن واما قبیح لکنہ شدید الضعف شاذ الوجود لان الکلی یمکن ان یکون صنف منہ حسنا کالسجود للہ وصنف منہ قبیحا کالسجود للقمر والثانی وھو الوحدۃ بالشخص علی قسمین لانہ اما ان یتحد فیہ الجہۃ او تتعدد فیہ الجہۃ فان اتحدت الجہۃ بان یکون الشئ الواحد الشخصی من الجہۃ الواحدۃ فقط مامورا بہ ومنہیا عنہ بان یکون اکرام زید مثلا وھو فعل واحد شخصی مامور بہ من جہۃ کونہ اکراما للاب منہیا عنہ من جہۃ کونہ اکراما للاب ایضا لا من جہۃ اخری فذلک مستحیل قطعا لانہ تناقض

والعامۃ کما اذا نہی عن الغضب فاتحد الصلوۃ مع المنہی عنہ ومعلوم ان الغضب لیس بمامور بہ فرضی فیہا بامور لم یامر بہا ولم یقترن وصفا لہا ایضا وکثیر علیہ ابو البصیر مع الاجنبیۃ ساتر بہا العورۃ بسبب امر خارج غیر متحد مع الصلوۃ وقولہ کالصلوۃ والبیع حال النظر الی الاجنبیۃ والقسمان الاخیران خارجان عن النزاع منہ رضی اللہ عنہ لکنہ اقترح عبد الرحیم

تناقض بان يقال في المثال المذكور اكرم زيدا لانه ابالك ولا تكرم زيدا لانه اباك
وقد يجيزه اي اجتماع الامر والنهي من جهة واحدة في شئ واحد شخصي بعض من جوز تكليف
المحال كالتكليف بالطيران قبحهما الله اي سود الله وجههما ومنعه اي احتجاج بعض
المجيزين لذلك اي التكليف بالمحال نظرا الى ان هذا الاجتماع ليس تكليفا
بالمحال حتى يجوز بناء على مذاقهم بل هو اجتماع تكليف محال في نفسه والفرق بين
التكليف بالمحال الذي اجازوه وبين التكليف المحال الذي لم يجوزه احد ان الاول
يكون متعلق التكليف فيه محالا لا نفسه مثلا ارادة المولى طيران عبده تكليف
ممكن لكن الطيران وهو متعلق التكليف محال والثاني ان يكون نفس الارادة محالا
فانه لا يمكن ان يريد المولى اكرام الاب وعدم اكرامه لان الارادتين نقيضتان لان
معناه اجتماع الحكم بان الفعل كاكرام الاب مثلا يجوز تركه ولا يجوز تركه وان
تعددت الجهة في الشئ الواحد الشخصي بان كان للفعل الشخصي جهتان يتوجه اليه
فعل الامر من احديهما جهتين ويتوجه النهي من الجهة الاخرى فهو محل البحث والحاصل
ان النزاع في انه هل يجوز توجه الامر والنهي الى الشئ الواحد الشخصي ذي الجهتين ام لا -
وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة فانها امر واحد شخصي ذو جهتين يؤمر بها من جهة
كونها صلوة وينهى عنها فيها دار من حيث كونها صلوة غصبا اي تصرفا في مال
الغير بدون اذنه فمن احال اجتماعهما اي الامر والنهي بطلها صلوة اي من قال بان
اجتماعهما محال قال بان هذه الصلوة باطلة ومن اجازه اجتماع صححها صلوة
لنا على الامتناع ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما اي
الامر والنهي في امر واحد ممتنع لان طلب النقيضين تكليف محال من المولى
والجهة وان كانت متعددة لكن تعدد الجهة غير مجد اي غير نافع في دفع الامتناع مع
اتحاد المتعلق اي وحدة متعلق الامر والنهي وهو الصلوة في الدار المغصوبة اذ الامتناع
لم ينشاء ولم يحصل من وحدة الجهة حتى يدفع بتعدد الجهة بل انما نشاء من لزوم اجتماع

فائدة ٥ الفرق بين التضييقات والتخصيصات ان التضييقات لا تكون الا في الاحكام التي لا تقبل التعدد كالوجوب والحرمة والكراهة والاستحباب والاباحة والتخصيصات تكون في الاحكام التي تقبل التعدد كالوجوب والحرمة والكراهة والاستحباب والاباحة وفي الموضوعات ايضا والفرق بين التخصيص والتقييد ان التخصيص يكون في الافراد والتقييد يكون في الاجزاء والشرائط وفي الافراد ايضا ٥

الطلبين المتنافيين اي المتناقضين في شئ واحد كالمثال المذكور وذلك الامتناع
لا يندفع ولا يكون له علاج الا بتعدد المتعلق اي متعلق الامر والنهي بحيث يعد
متعلقهما في الواقع امرين هذا مامور به كالصلوة وذلك منهي عنه كالزناء ومن البين
ان التعدد بالجهة لا تقتضي ذلك اي تعدد المتعلق بل الوحدة في المتعلق باقية معه
اي مع تعدد الجهة اذ الشئ لا يخرج عن وحدته وان كان له الف جهة قطعا فالصلوة في
الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي كما تقدم لكن المتعلق اي متعلق
الامر والنهي الذي هو الكون بالفارسية ✻ هستي ✻ متحد بالبديهة فلو صحت
الصلوة في الدار المغصوبة لكان هذا الكون الواحد مأمورا به من حيث انه «كون»
احد الاجزاء المامور بها للصلوة والامر بالمركب كالصلوة امر باجزائه «مركب» كالركوع
والسجود والكون وغيرها وكان منهيا عنه باعتبار انه «كون» بعينه اي بنفسه الكون في
الدار المغصوبة وبالجملة الكون الواحد يكون مأمورا به لانه من اجزاء الصلوة ومنهيا عنه
لانه من افراد الغصب فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شئ متحد وان كان له الف جهة وقد
بينا امتناعه «اجتماع» فتعين بطلانها «صلوة» احتج المخالف وهو القائل بامكان الاجتماع
بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص
ثم خاطه «ثوب» العبد في ذلك المكان فهنا كون واحد امر به من جهة انه كون الخياطة
ونهى عنه من جهة انه الكون في المكان المخصوص وذلك الاجتماع لا يضر بحصول الامتثال
فانا نقطع بانه «عبد» مطيع لمولاه وعاص له بهذا الكون الواحد لجهتي الامر بالخياطة
والنهي عن الكون فهذا الكون اطاعة للامر بالخياطة وعصيان للنهي عن الكون فيه
فثبت جواز الاجتماع الثاني انه لو امتنع الجمع لكان ذلك الامتناع باعتبار اتحاد اي وحدة
متعلق الامر والنهي كما يدعي الخصم اذ لا مانع من الاجتماع سواه «اتحاد» اتفاقا واجماعا
واللازم وهو الاتحاد باطل اذ لا اتحاد ذاتا في المتعلقين فان متعلق الامر كلي الصلوة و
متعلق النهي كلي الغصب وكل منهما اي الصلوة والغصب يتعقل اي يتصور انفكاكه
عن

اي الاعمال التي علم المصلحة منها ولم يكن الغرض منها التقرب ولذا لا يعتبر فيها قصد الاطاعة لان حصول المصالح المقصودة منها لا يحتاج الى قصد القربة بل يحصل بمجرد الموافقة كانقاذ الغريق لحفظ النفس فبمجرد الانقاذ يحصل حفظ النفس سواء قصد القربة ام لا نعم قصد القربة يوجب المثوبة وفي التوصليات قد يكون

عن الاخربان يشتغل بالصلوة في المكان المباح او يجلس في المكان المغصوب ولا يكون مصليا ولكن قد اختار المكلف بسوء اختياره جمعهما «متعلقين» في مصداق واحد مع امكان عدمه «جمع» وذلك اي جمع المكلف بين المتعلقين باختياره لا يخرجهما «متعلقين» عن حقيقتهما الكليتين اللتين هما «حقيقتين» متعلق الامر والنهي لا المصداق الخارجي فجمعهما في مصداق لا يخرجهما عن التعدد حتى لا يبقيا اي المتعلقان حقيقتين مختلفتين فيتحدا حتى يتحد المتعلق والحاصل ان المتعلق مفهوما الصلوة والغصب وهما متغايران دائما وان صدقا على مصداق واحد المصداق ليس متعلق الامر والنهي حتى يتحد المتعلق ليتم قول الخصم والجواب عن الاول ان الامر بالخياطة والنهي عن الكون في مكان مخصوص يتصور على ثلثة وجوه احدها ان يعلم انه اراد الخياطة بوجه شرعي فخاط في المكان المنهي عنه بعد عاصيا لا مطيعا ثانيها ان لا يعلم انه اراد الخياطة بوجه شرعي او بغيه وجه كان فخاط ايضا في ذلك المكان بعد عاصيا لا مطيعا ثالثها ان يعلم انه اراد الخياطة بغيه وجه كان والظاهر في المثال المذكور هو ذلك اي ارادة تحصيل خياطة الثوب بغيه وجه اتفق وحينئذ فلو خاط في ذلك المكان يجتمع فيه الامر والنهي فيعد مطيعا وعاصيا وهذا بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فان المطلوب هو الصلوة على وجه شرعي ليوجب القرب الى الله تعالى سلمنا ان المولى طلب الخياطة بوجه شرعي كالصلوة لكن المتعلق فيه «مثال» مختلف فمتعلق النهي الكون في المكان المخصوص ومتعلق الامر هو الخياطة وهما لا يجتمعان فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة اذ مفهومها ادخال الخيط واخراجه كما انه اي الكون ليس جزء من مفهوم الخياط اذ مفهومه الحيوان الناطق نعم الكون من لوازم الخياطة والانسان وغيرهما فاذا خاط في ذلك المكان لا يجتمع الامر والنهي في كون واحد لانه ليس جزء المامور به بل هو منهي عنه فقط بخلاف الصلوة فان مفهومها هو الهيأت والاكوان والاذكار المخصوصة فالكون جزء لها فيجتمع فيه الامر والنهي وذلك غير جايز سلمنا ان المطلوب هو

المطلوب هو الخياطة على وجه شرعي وان الكون جزء مفهوم الخياطة لكن ممنوع كونه
مطيعا لامر مولاه والحال هذه اي حالة كون الخياطة في المكان المنهي عنه فكما ان
الصلوة في المكان المغصوب ليست باطاعة لاجتماع الامر والنهي كذلك الخياطة
بلا فرق بينهما ودعوى حصول القطع بذلك اي بكون العبد مطيعا حيث قال الخصم
بانا نقطع بانه مطيع في جزاء في محل المنع حيث لا يعلم من حال المولى ارادة الخياطة
كيفما اتفقت وبالجملة لو علم انه اراد الخياطة باي وجه كان فيعد مطيعا وعاصيا و
ان لم يعلم ذلك يعد عاصيا والجواب عن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا
ومخالفا لحقيقة الصلوة بحيث يتعقل انفكاك كل منهما عن الاخر الا ان المفهومين
شريكان في هذا الكون بمعنى ان الكون الذي هو جزئها «صلوة» بعض جزئياته «غصب»
فالكون الواحد جزء للصلوة وجزئي اي فرد للغصب اذ هو «كون» ما يتحقق به الغصب
كما ان زيدا يتحقق به الانسان وح فاذا وجد المكلف الغصب الكلي بهذا الكون
الشخصي صار هذا الفرد من الكون متعلقا للنهي فقولكم بان النهي يتعلق بكلي الغصب
والامر بكلي الصلوة لا بافرادهما ممنوع ضرورة ان الاحكام كلها انما تتعلق بالكليات
لا بما هي هي بل باعتبار وجودها «كليات» وتحققها في ضمن الافراد فالفرد الذي يتحقق
به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة فالنهي وان تعلق ظاهرا بكلي الغصب الا
انه في الحقيقة متعلق بافراده فثبت ان هذا الكون منهي عنه من جهة الغصبية وهكذا
يقال في جهة الصلوة فان الصلوة المامور بها وان كانت كلية لكنها انما تراد باعتبار
افرادها فتتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد وكذلك اجزاء الصلوة من الكون و
غيره فان الكون المامور به فيها اي في ضمن الصلوة وان كان كليا لكنه «كون» انما
يراد باعتبار الوجود والفرد فتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه
«كون» في ضمن فرد الصلوة ان قلت ما الوجه في تعلق الامر حقيقة بالفرد قلت لك
اما باعتبار ان الكلي الطبيعي لا وجود له غير وجود فرده بمعنى ان وجوده عين وجوده

و

واما باعتبار ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج فانقسم بحصص كثيرة فحصته منه في ضمن هذا الفرد وهكذا سائر الافراد والاول اقرب الرأيين والثاني ابعدهما كما قال ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه «قوله» من الحقيقة الكلية على بعد الرأيين في وجود الكلي الطبيعي فهذا الكون الشخصي في ضمن هذه الصلوة الشخصية مأمور به فيجتمع فيه الامر والنهي وتوضيح ذلك انه كما ان الصلوة الكلية المأمور بها في الظاهر تتضمن كونا كليا وركوعا كليا الخ فكذلك الصلوة الجزئية التي هي المأمور بها في الحقيقة تتضمن كونا جزئيا وركوعا جزئيا الخ فاذا اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة وهو المأمور به ظاهرا بالجزئي المعين منها وهو المأمور به حقيقة فقد اختار ايجاد كلي الكون الذي هو جزء الصلوة الكلية بالجزئي المعين منه «قوله» الحاصل ضمن الصلوة المعينة وذلك اي ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين من الكون يقتضي تعلق الامر به اي بالكون الجزئي فيجتمع فيه اي في الكون الجزئي الامر والنهي وهو شخص واحد قطعا فقوله «ضم» وذلك اي اختيار المكلف جمع الصلوة مع الغصب لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان اراد به «قوله» عدم خروجهما اي الصلوة والغصب بعد الاجتماع عن الوصف بالصلوة والغصب بمعنى انه بعد الاجتماع يبقى وصف الصلوة ووصف الغصب فسلم ولكن هذا القول لا يجديه اي لا ينفع الخصم نفعا اذ الوصفان انما هما جهتان ولا نزاع لنا في اجتماع الجهتين بل يجوز اجتماع الف صفة في امر واحد ولا نزاع في تحقق الاعتبارين او اكثر وان اراد به «قوله» انهما اي الصلوة والغصب باقيان على المفارقة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو «قوله» غلط ظاهر ومكابرة اي قول بلا دليل محضة اي صرفة لا يرتاب اي لا يشك فيها اي في مكابرية هذا القول ذو مسكة اي صاحب الدليل وذلك لانه ليس هناك الا كون واحد ظاهرا واقعا وبالجملة فالحكم وهو عدم جواز اجتماع الامر والنهي هنا اي في محل النزاع واضح لا يكاد يلتبس اي لا يخفى على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان النزاع والجدال والعصبية عنانه «من» كاطلاق عنان

الفرس

الفرس **اصل** اذا قال الشارع صل او احل الله البيع مثلا ثم قال لا تصل في
الدار المغصوبة او لا تبع بالبيع الربوي هل يبطل الصلوة والبيع المنهيان ام لا والفرق
بين البحث ههنا والبحث في الاصل المتقدم هو ان المامور به والمنهي عنه في الاصل
المتقدم من قبيل العموم والخصوص من وجه اذ الفرض انه قال صل ولا تغصب فقد يوجد
الاول لا الثاني كالصلوة في المسجد وقد يكون بالعكس كالجلوس في المكان المغصوب
وقد يجتمعان كالصلوة في المكان المغصوب وهما ههنا من قبيل العموم والخصوص المطلق
لانه قال صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولم يقل لا تغصب فكلما تحقق المنهي عنه اي الصلوة
في الدار المغصوبة تحقق المامور به دون العكس كالصلوة في المسجد وبالجملة اختلفوا في
دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثلثة اولها انه يدل على فساد المنهي عنه
في العبادات والمعاملات فالصلوة في الدار المغصوبة والبيع الربوي باطلان ثانيها عدم
الدلالة على الفساد مط فالصلوة والبيع المذكوران صحيحان ثالثها انه يدل على الفساد
في العبادات فالصلوة المذكورة باطلة لا في المعاملات فالبيع المذكور صحيح وهو ثالث
مختار جماعة منهم المحقق والعلامة وايضا اختلف القائلون بالدلالة اما مط او في
العبادات فقال جمع منهم المرتضى ره ان ذلك اي الدلالة على الفساد بالشرع لا اللغة
وقال اخرون بدلالة اللغة عليه ايضا اي كالشرع والاقوى عندي انه نهي يدل على
الفساد في العبادات فقط بحسب الشرع واللغة دون اي لا يدل في غيرها عبادات
مطلقا اي لا شرعا ولا لغة فههنا دعويان احدهما الدلالة في العبادات مط والثاني
عدمها في المعاملات مط والحجة لنا على اولهما ان النهي يقتضي لغة وشرعا كون ما
يتعلق به اي المنهي عنه مفسدة غير مراد للمكلف بصيغة اسم الفاعل فقوله لا تصل في
في الدار المغصوبة يدل على انها ذات مفسدة لا يريدها المولى من عبده والامر يقتضي لغة و
شرعا كونه اي ما يتعلق به مصلحة ومرادا للمولى فقوله صل يدل على انها ذات مصلحة
ومطلوبة للمولى وهما اي كون المتعلق مفسدة وكونه مصلحة متضادان لا يجتمعان
فاذا

الا انهما قد يكونان في نظر العقل في غاية الوضوح كحسن الاحسان وقبح الظلم فح يكون الشرع مقررا للعقل وقد يكونان بمرحلة من الخفاء فالشرع يكون كاشفا لها بواسطة الاوامر والنواهي وقال بعض المحققين بان بعض الاشياء علة تامة للحسن او القبح كالاحسان والظلم وبعضها مقتض للحسن او القبح

فاذا تعلق النهي بجزء من الصلوة لا يتعلق الامر بهذا الفرد وح فالاتي بالمنهي عنه كالتكلم في الدار المغصوبة لا يكون اتيا بالمامور به اذ لم يتعلق الامر بهذا الفرد ولازم ذلك اي عدم اتيان المامور به عدم حصول الامتثال للامر وهو قوله صلى عدم الخروج عن العهدة اي شغل الذمة ولا يخفى بالفساد الا هذا اي عدم حصول الامتثال فالنهي يدل بالالتزام على فساد العبادة المنهية عنها شرعا ولغة والدليل لنا على الثانية وهي عدم دلالة النهي على الفساد في المعاملات شرعا ولا لغة انه * نهى * وان دل على كون المعاملة مفسدة الا انه لا يلزم منها فسادها اذ لو دل على الفساد لكانت دلالته باحد الدلالات الثلاث وكلها منتفية اما انتفاء الدلالة الاولى والثانية اي المطابقة والتضمن فظاهر لان قوله لا تبع ليس معناه المطابقي ولا التضمني فساد البيع واما انتفاء الالتزام فلانها اي الدلالة الالتزامية مشروطة باللزوم العقلي كالبين بين العمى والبصر والعرفي كالبين الخاتم والمجود كما هو معلوم وكلاهما اي اللزوم العقلي والعرفي مفقودان يدل على ذلك اي فقدان كلا اللزومين انه يجوز عندنا في نظر العقل وفي نظر العرف ان يصرح المولى بالنهي عنها * معاملة * بان يقول لا تبع ويصرح ايضا انها * معاملة * لا تفسد بالمخالفة بان يقول لو خالفت نهيي وبعت فهو صحيح من دون حصول تناف اي من دون منافات بين الكلامين اي قوله لا تبع وقوله لو بعت لصح وذلك المطلب دليل على عدم اللزوم بين النهي عن المعاملة وبين فسادها قوله بين صفة الدليل اي دليل واضح اذ لو كان بينهما لزوم كان التصريح بعدم الفساد منافيا للنهي حجة القائلين بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات لكن بحسب الشرع لا اللغة وجهان احدهما ان علماء الامصار اي البلاد في جميع الاعصار اي الازمنة لم يزالوا اي ثبتوا يستدلون على الفساد بالنهي اي نهي الشارع في جميع ابوابه * شرع * كالانكحة جمع النكاح والبيوع جمع البيع وغيرها كالصلوة والطهارة مثلا فلو لم يكن للفساد شرعا لم يستدل به العلماء فثبت دلالة النهي على الفساد شرعا بالالتزام والوجه الاخر قوله وايضا لو لم يفسد الفعل المنهي عنه يلزم ان يكون عدم

عدم الفعل مصلحۃ ووجودہ ایضا مصلحۃ اما الاول لقولہ لا تصل فی الدار المغصوبۃ ولا تبع بیع الربوٰ واما الثانی اذ الفرض بقاء الصحۃ کما قال لزم من نفیہ (فعل) ؛ حکمۃ اے لزم ان یکون فی عدمہ مصلحۃ یدل علیہا ؛ (حکمۃ) ؛ النہی کما ذکرنا ولزم من ثبوتہ حکمۃ اے لزم ان یکون فی وجود الفعل المنہی عنہ ایضا مصلحۃ یدل علیہا (حکمۃ) ؛ الصحۃ اذ الفرض عدم الفساد واللازم وہو کون الحکمۃ فی وجود الفعل وعدمہ باطل فالملزوم وہو عدم الفساد ایضا باطل فثبت ان النہی یدل علی الفساد ان قلت ما المانع من اجتماع النہی مع الصحۃ بان تکون المصلحۃ فی الوجود والعدم قلت المانع ان المصلحتین المفروضتین اما ان تکونا متساویتین واما ان تکون مصلحۃ الصحۃ زائدۃ عن مصلحۃ النہی واما بالعکس والاولان فاسدان والثالث ہو المطلوب و وجہ ذلک لان الحکمتین اے مصلحۃ الوجود والعدم ان کانتا متساویتین تعارضتا وتساقطتا وکان الفعل اے وجودہ وعدمہ متساویین اے یکون من المباحات فیمتنع النہی عنہ لخلوہ عن الحکمۃ والمفروض ان النہی موجود فوجود النہی دلیل واضح علی عدم تساوی المصلحتین وان کانت حکمۃ النہی مرجوحۃ بان تکون مصلحۃ النہی بمنزلۃ المن ومصلحۃ الصحۃ بمنزلۃ المنین مثلا فہو (نہی) ؛ اولی بالامتناع اے یکون النہی ممتنعا جدا لانہ (نہی) ؛ مفوت للزائد من مصلحۃ الصحۃ اذ المفروض ان مصلحۃ النہی تساوی نصف مصلحۃ الصحۃ ونصفہا الاخر زائدۃ عن مصلحۃ النہی وہو (زائد) ؛ مصلحۃ خالصۃ اذ لا معارض لہا اے للمصلحۃ الزائدۃ من جہۃ الفساد اے النہی کما ہو اے عدم المعارض المفروض وبالجملۃ لو کانت مصلحۃ الصحۃ زائدۃ لامتنع النہی والمفروض ان النہی موجود فوجود النہی دلیل واضح علی عدم زیادۃ مصلحۃ الصحۃ وان کانت حکمۃ النہی راجحۃ بان یکون مصلحۃ منین ومصلحۃ الصحۃ منا فالصحۃ ممتنعۃ لخلوہا (صحۃ) ؛ عن المصلحۃ لان مصلحۃ الصحۃ تساوی نصف مصلحۃ النہی فمع وجود النہی لا وجہ للصحۃ بل الصحۃ ممتنعۃ لفوات اے لانہا تفوت

فقد

ایراد ایم یعلم من الوضوء فصل اغتسلوا ان کلہا تقتضی الاجزاء ام لا والاجزاء لہ معنیان احدہما حصول الامتثال ثانیہما سقوط الاعادۃ وہو المقصود ہنا لان کلام یدل علی الاجزاء بالمعنی الاول بمعنی ان المکلف اذا اتی بالمامور بہ بالامر الواقع او انظاہری الشرعی او العقلی او الاضطراری یعد ممتثلا

قدر الزيادة والرجحان وهو النصف الاخر من مصلحة النهي وهو اي قدر الرجحان
مصلحة خالصة اي لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وبالجملة وجود النهي يدل على ان
مصلحته غالبة على مصلحة الصحة فالنهي يدل شرعا بالالتزام على فساد المنهي عنه
واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ففساد الصلوة
عبارة عن عدم حصول الامتثال مثلا وفساد البيع عبارة عن عدم حصول النقل و
الانتقال للملكين وليس في لفظ النهي ما يدل اي دلالة عليه اي الفساد بالمعنى المذكور
لغة قطعا لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء
بان النهي يدل على الفساد بمجرده اي بلا ضم دليل اخر ما لم يبلغ قولهم حد الاجماع و
معلوم انتفائه (اجماع) في محل النزاع والجواب عن الثاني ان الصحة في المعاملات معناها
ترتب الاثر اي النقل والانتقال للملك والصحة بهذا المعنى لا تدل على وجود المصلحة
فيمكن ان يصح المعاملة اي يترتب النقل والانتقال على المعاملة المنهي عنها من دون
ان يكون في صحتها مصلحة معارضة لمصلحة النهي كما قال بالمنع من دلالة الصحة في
المعاملة بمعنى ترتب الاثر وهو انتقال الملك على وجود الحكمة الواقعية في الثبوت اي
في وجود المعاملة اذ من الجائز اي الممكن عقلا انتفاء الحكمة والمصلحة في ايقاع اي
ايجاد عقد البيع وقت النداء الى صلوة الجمعة مع صحته اي ترتب اثره (عقد) اعني
انتقال الملك عليه (عقد) واذا لم يستلزم الصحة مصلحة معارضة لمصلحة النهي
فتجمع مع النهي فالنهي في المعاملة لا يدل على الفساد نعم هذا اي دلالة الصحة على وجود
المصلحة في ثبوت الفعل في العبادات معقول لان الصحة في العبادات معناها حصول
امتثال امر المولى وحصول الامتثال موقوف على وجود امر المولى ووجود الامر موقوف
على وجود المصلحة فالصحة دالة على المصلحة في العبادة كما قال فان الصحة فيها (عبادات)
باعتبار كونها (صحة) عبارة عن حصول الامتثال بامر المولى تدل على وجود الحكمة
المطلوبة والا اي لو لم تدل على وجود المصلحة لم يؤمر بهذا الفعل واذا لم يؤمر لم يحصل

الاشتغال فاذا دلت الصحة في العبادات على وجود مصلحة معاوضة لمصلحة النهي
فلا يجتمع معه فالنهي في العبادات يدل على الفساد وبما قدمناه في الاحتجاج على
دلالة النهي على الفساد في العبادات حاصله ان المصنف ره قد استدل على دلالة
النهي على فساد العبادة لغة وشرعا بان النهي يدل شرعا ولغة على كون العبادة
مفسدة غير مرادة للمولى والامر يدل على كونها مصلحة مرادة له وهما متضادان
فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به فبهذا الدليل يظهر جواب الاستدلال الذي
اورده الخصم على انتفاء الدلالة لغة حتى في العبادات ببيان ان النهي اذا دل لغة
وشرعا على كون العبادة مفسدة غير مرادة للمولى والامر بالعكس وهما متضادان فالاتي
بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به فكيف يقول الخصم بانتفاء الدلالة لغة فانه اي
انتفاء الدلالة على عمومه اي في العبادات والمعاملات ممنوع نعم هو انتفاء في غير
العبادات يعني المعاملات مقبول متوجه لما تقدم من الدليل واحتج مثبتو اي الدلالة
على الفساد كذلك اي في العبادات والمعاملة شرعا ولغة ايضا لوجهين احدهما ما
استدل به الفرقة المتقدمة على دلالة «نهي» على الفساد في العبادات والمعاملات
شرعا فقط من انه «شان» لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد في الانكحة وغيرها
واجاب عنه اولئك اي الفرقة المتقدمة بانا فلم استدلال العلماء ولكن نقول
بانه اي استدلال العلماء انما يقتضي دلالة «نهي» على الفساد في العبادات والمعاملات
والمعاملات انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا فقط وبعبارة اخرى فهم العلماء دلالة
النهي على الفساد شرعا فاستدلوا به على الفساد لما ذكراه ذكر الفرقة المتقدمة من
الدليل على عدم دلالة «نهي» لغة لا في العبادات ولا في المعاملات فاستدلال
العلماء دليل على الفرقة الاولى لا غير ولما كان هذا الجواب له دلالة النهي على الفساد
شرعا في المعاملات لا لغة حتى في العبادات غير مرضي عند المصنف ره اعرض عنه وقال
والحق في الجواب ما قدمناه من عدم الحجة في ذلك اي في قول العلماء ما لم يبلغ حد
الاجماع

فائدة وه
اختلفت انظارهم
والمتكلمين في
صحة الصحة في
العبادات
فعند المتكلمين
هو كون الشيء
موافقا للامر
والشريعة
وعند الفقهاء
فقط تسقط

على
واما ان تلك
الدلالة اي
دلالة النهي على
الفساد
الصحة والفساد
استدلال الاصوليين
بالنهي على الفساد
في العبادات

الاجماع وهم اى القائلون بدلالة النهي على الفساد شرعا ولغة في العبادات والمعاملات
وان اصابوا بالحق في القول بدلالة «نهى» على الفساد في العبادات شرعا ولغة
لكنهم مخطئون في هذا الدليل لما ذكرنا من ان قول العلماء ليس بحجة ما لم يبلغ حد الاجماع
ومخطئون ايضا في القول بالدلالة في المعاملات والتحقيق في الدليل ما استدللنا
به سابقا على دلالة النهي على الفساد في العبادات شرعا ولغة فراجع الوجه الثاني
لهم اى للمثبتين مطلقا ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق عند العلماء من دلالة «امر»
على الاجزاء اى الصحة ومعنى الاجزاء والصحة اتما حصول الامتثال واتما سقوط القضاء
فقوله صل يدل على ان ايجاد الصلوة مجزيعنى انه يحصل بها الامتثال بامر المولى او
يسقط بها القضاء والحاصل ان الامر يدل على صحة الفعل واجزائه بكلا تفسيريه «اجزأ»
المذكورين والنهي نقيضه «امر» والشيئان النقيضان مدلولهما ومقتضاهما نقيضان
فاذا كان الامر مقتضيا للصحة شرعا ولغة في العبادات والمعاملات فيكون النهي
مقتضيا لنقيض الصحة وهو اى نقيض الصحة الفساد واجاب عنه الاولون وهم القائلون
بالدلالة شرعا لا لغة بان الامر يقتضي الصحة شرعا فقط لا لغة ونحن نقول بمثله في
النهي فالنهي يدل على الفساد شرعا لا لغة وانتم ايها المثبتون مطلقا تدعون دلالة
«نهى» على الفساد لغة ايضا ومثله «نهى» اى الدلالة لغة ممنوع في الامر هو لا يدل
على الصحة لغة فالنهي ايضا لا يدل على الفساد لغة وهذا الجواب ليس بمرضي عند
المصنف لانه قائل بان الامر يدل على الصحة شرعا ولغة لا شرعا فقط والجواب
الحق وجهان احدهما ان يقال بان قوله والنقيضان مقتضاهما نقيضان باطل اذ
لا نسلم وجوب اختلاف احكام اى مقتضيات المتقابلات اى النقايض مثلا الحركة
اثر الهناء متقابلات «في حكم ولازم واحد لا ترى ان الحرارة والبرودة اثران متنافيان
شريكان في الحكم لان كليهما مؤثران في البدن فيمكن ان يكون الامر والنهي ايضا كذلك
في الصحة فضلا بالفاسدية * كما بانه * عن قول الخصم وهو وجوب تناقض احكامها

الفقه والاصول
الفقه والاصول
الفقه والاصول
الفقه والاصول

احکامها «متقابلات» وثانیا سلمنا وجوب تناقض حکم النقیضین لکن نقیض قولنا
فی الامر یقتضی الصحة انه «نهی» لا یقتضی الصحة ولا یلزم منه ای من قولنا لا یقتضی
الصحة ان یقتضی النهی الفساد فمن این یقول الخصم بانه یلزم فی النهی ان یقتضی الفساد
والحاصل انه یحتمل ان لا یکون النهی مقتضیا لشیء اصلا لا الصحة ولا الفساد نظیر قولنا
بان شرب الماء مما هو لا یقتضی حسنا ولا قبحا نعم یلزم ان لا یقتضی النهی الصحة لانه
نقیض الامر ونحن نقول به ای بان النهی لا یقتضی الصحة مع امکان ان لا یقتضی الفساد
ایضا حجة النافین للدلالة مطلقا ای فی العبادات والمعاملات لغة وشرعا انه «نهی»
لو دل علی الفساد لکان ای النهی مناقضا ومنافیا للتصریح بصحة المنهی عنه واللازم
وهو کون النهی مناقضا للتصریح بالصحة منتف لانه «شان» یصح لغة وشرعا ان یقول
المولی بانه نهیتک عن البیع الفلانی کبیع الفرس مثلا بعینه ویقول ایضا بانه لو فعلت
البیع لعاقبتک لکنه «بیع» یصح ای یحصل به الملک علی البایع والمشتری فالملزوم و
هو کون النهی دالا علی الفساد منتف ایضا واجیب بمنع الملازمة بمعنی انه لا ملازمة
بین کون النهی دالا علی الفساد وبین کون التصریح بالصحة منافیا له ای یمکن ان یکون
النهی دالا علی الفساد ویصرح بالصحة فان قیام الدلیل الظاهر کقولک رایت اسدا
علی معنی کالحیوان المفترس لا یمنع ولا ینافی التصریح بخلافه «معنی» ولا یمنع التصریح
علی ان الظاهر غیر مراد بل المراد الرجل الشجاع مثلا وبالجملة کما ان الاسد ظاهر فی
الحیوان المفترس ومع ذلک قد یصرح بان المراد الرجل الشجاع کذلک النهی ظاهر فی
الفساد ومع ذلک قد یصرح بالصحة ویکون التصریح علی الخلاف قرینة تصرف اللفظ
عن المعنی الحقیقی الی المجازی کما قال صارفة عما ای عن المعنی الحقیقی الذی یجب الحمل ای
حمل اللفظ علیه «ما» عند التجرد عنها «قرینة» فیجب حمل النهی علی الفساد عند التجرد
عن القرینة لانه حقیقة فیه واما اذا صرح بالصحة یکون مجازا کما فی الاسد وفیه
جواب نظر لانه لو کان النهی ظاهرا فی الفساد لکان التصریح بالصحة منافیا ومدافعا له
فان

الطهارة فعمله موافق للامر الظاهری الا انه لا یسقط الاعادة والقضاء وهذان التفسیران للصحة قد فسر بهما الاجزاء ایضا کما مر فی الفایدة السابقة منه رضی الله عنه

فائدة ٩٠ قال اکثر المحققین بان المعنی الذی ذکره الفقهاء للصحة ملازم للمعنی الذی ذکره المتکلمون لان موافقة کل امر یوجب سقوط القضاء بالنسبة الی هذا الامر فان

فان التصريح بالنقيض كالصحة يدفع ذلك الظاهر اى ظهور النهى فى الفساد لو لم
وينافيه «ظاهرا» قطعا واللازم وهو كون التصريح مدافعا ومنافيا لظاهر النهى باطل
اذ ليس بين قوله فى المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وهو قوله ولكن يحصل به الملك
وبين قوله نهيتك عنه اى البيع الفلانى مناقضة ومدافعة ولا منافاة يشهد بذلك
اى بعدم المنافات الذوق السليم قطعا فليس النهى ظاهرا فى الفساد وح فالحق ان
الكلام وهو الدليل الذى ذكره النافون للدلالة مطلقا ممنوع ومقبول فى غير العبادات
وهو المعاملات وهو «غير» الذى مثل به وهو مثال البيع واما فيها «عبادات» فليس
غلط وهو المراد من قوله فالحكم اى حكم النافين مطلقا بانتفاء اللازم حيث قالوا اللازم
وهو كون التصريح للصحة منافيا للنهى منتف غلط بين اى واضح اذ المناقضة بين قوله لا
تصل فى المكان المغصوب وبين قوله لو فعلت لكانت صحيحة مقبولة عند الله فى غاية
الظهور للدليل الذى ذكره المصنف فى اول الاصل ولا ينكرها «مناقضة» الا مكابر فالنهى

* فى العبادات يدل على الفساد والحمد لله رب العالمين *

المطلب الثالث فى العموم والخصوص

وفيه «مطلب» فصول الاول فى الكلام على لفاظ العموم اصل اختلفوا فى انه وضع للعموم لفظ ام لا فقال الحق ان للعموم والاستغراق فى لغة العرب بصيغة «عموم» بحيث لو استعمل فى الخصوص كان مجازا وهو «حق» اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد ذهب جماعة انه ليس له «عموم» لفظ موضوع فى لغة العرب بحيث اذا استعمل فى غيره «عموم» كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك اى من اللفظ الموضوع للعموم مشترك لفظى بين الخصوص و العموم ولكن نص اى صرح السيد ره على ان تلك الصيغ نقلت فى عرف الشرع الى العموم وان كانت مشتركة فى اللغة كقوله «السيد» بنقل الامر فى العرف الشرعى الى الوجوب وان كانت مشتركة لغة بين الوجوب والندب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التى يدعى وضعها للعموم حقيقة فى الخصوص فقط وانما تستعمل فى العموم مجازا والدليل لنا على ان

للعموم الفاظا في لغة العرب وجهان احدهما ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا
فهم من اللفظ اي من لفظ لا تضرب احدا العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا للمولى
والتبادر دليل الحقيقة واذا ثبت ذلك في العرف فيكون اللفظ كذلك اي للعموم لغة
ايضا لاصالة عدم النقل من معنى اخر لغوي الى هذا المعنى العرفي كما مر مرارا اي مكررا
فثبت انه كان من الاول موضوعا للعموم فالنكرة كاحد في سياق اي مورد النفي
للعموم لا غير حقيقة لا مجازا وكونه للعموم هو المطلوب والوجه الثاني قوله وايضا قد
يقول القائل مثلا رايت الناس قد يعلم ان المراد من الناس هو الكل او البعض ثم
يؤكد هذا اللفظ المشتبه المعنى بالكل والجميع وغير ذلك ليزول الاشتباه وح لو كان نحو
كل وجميع وغير ذلك من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان معنى
هذه الالفاظ ايضا مشتبها فيكون القائل رايت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه
وذلك اي كون القائل مؤكدا للاشتباه باطل فكون هذه الالفاظ مشتركة باطل ايضا
بيان الملازمة بين كون هذه الالفاظ مشتركة وبين كون القائل مؤكدا للاشتباه
ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ بين العموم والخصوص واللفظ الدال
على شيء كلفظ الناس الدال على معنى مشتبه بين العموم والخصوص يتاكد بتكريره «لفظ»
كاتيان لفظة كل او اجمعين فيلزم ان يكون الالتباس اي الاشتباه الكائن في معنى الناس مثلا
متاكدا عند التكرير باتيان لفظ كل واجمعين واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان
مقاصد اهل اللغة في ذلك اي في اتيان كل واجمعين مثلا تكثيرا لايضاح وازالة الاشتباه
من لفظ الناس مثلا لا تاكيدا لاشتباه احتج القائلون بالاشتراك اللفظي بوجهين الاول
ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم نحو كل واخواته والجمع المحلى باللام وغير ذلك تستعمل
فيه تارة وفي الخصوص تارة اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر من استعمالها في العموم
وظاهر استعمال اللفظ في الشيئين انه «لفظ» حقيقة فيهما كما ان ظاهر استعماله في معنى واحد
انه حقيقة فيه وقد سبق مثله في اول مبحث الاوامر حيث احتج السيد ره على اشتراك
الصيغة

الاعادة والقضاء ايضا بالنسبة الى ذلك الامر وكلما حصل اسقاط الاعادة وفي القضاء حصل موافقة الامر ايضا منه رضي الله عنه

فائدة ٩١ في بيان علم الشخص وعلم الجنس واسم الجنس والنكرة اما علم الشخص فهو الذي وضع بشخصه على شخص معين كزيد وعمرو واما علم الجنس فهو الذي وضع بشخصه على الطبيعة الكلية بشرط حضورها

الصيغة بين الوجوب والندب بالاستعمال وقال وما استعمال اللفظة الواحدة الخ
الثاني انها الفاظ، لو كانت للعموم لعلم باحدى الادلة الثلاثة اما بالعقل وهو اى
العلم بكون الالفاظ موضوعة للعموم بتوسط حكم العقل محال اذ لا مجال اى لا سبيل
للعقل بمجرده وبلا دليل في باب الوضع واما بالنقل عن الواضع والاحاد منه «نقل»
لا يفيد اليقين اى لا يعلم بخبر الواحد انها وضعت للعموم ولو كان النقل متواترا لاستوى
الكل فيه اى لو كان هناك خبر متواتر على ان هذه الالفاظ وضعت للعموم لقبله الكل
فاختلافهم دليل على عدم التواتر والجواب عن الاول ان الاستعمال في المعنيين مسلم الا
ان مطلق الاستعمال اى من دون دليل على الوضع اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو
المتبادر فقط عند الاطلاق وذلك التبادر اية اى علامة الحقيقة فيكون اللفظ في
الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك اللفظي حيث اى في كل مورد لا دليل عليه «اشتراك»
ومجرد الاستعمال في المعنيين لا يدل على الاشتراك وعن الثاني منع الحصر اى ليس الدليل
منحصرا فيما ذكر من الاوجه الثلاثة اعني العقل والاحاد والتواتر بل هنا دليل اخر فان
تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل على كونه موضوعا له «معنى» وقد بينا ان المتبادر
هو العموم فقط حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص وجهان احدهما
ان اللفظ اذا احتمل فيه معنيان احدهما متيقن والاخر مشكوك فيه فيحمل اللفظ على
المتيقن فاذا قال اكرم العلماء يحتمل ان يكون المراد منه الكل ويحتمل ارادة خصوص الفقهاء
مثلا لكن الفقهاء متيقن لان المراد ان كان خصوص الفقهاء فهو وان كان العموم فالفقهاء
ايضا داخل فيحمل العلماء على خصوص الفقهاء لانه متيقن لا على عموم العلماء لانه مشكوك
فيه كما قال ان الخصوص متيقن لانها «صيغ» ان كانت مذكورة له «خصوص» فمراد مستقلا
وان كانت مذكورة للعموم فداخل اى الخصوص في ضمن المراد وهو العموم وعلى التقديرين
اى سواء ذكر للعموم او الخصوص يلزم ثبوته «خصوص» بخلاف العموم فانه مشكوك فيه
اذ لو كان اللفظ للعموم فيكون الخصوص داخلا فيه ولكن ربما يكون للخصوص فلا
يكون

یکون العموم مرادا بنفسه ولا داخلا فیه ✻(مراد)✻ اذ لا یمکن دخول العموم فی الخصوص - فجعله ✻(لفظ)✻ حقیقة فی الخصوص المتیقن اولی من جعله للعموم المشکوک فیه والوجه الثانی قوله وایضا اشتهر فی الالسن حتی صار مثلا معروفا بین العلماء انه ما من عام الا وقد خص اء استعمل فی الخصوص ان قلت هذا المثل کذب لان بعض العمومات لم یخصص نحو ان الله بکل شیء علیم قلت وهو ✻(مثل)✻ لیس بکذب بل وارد علی سبیل المبالغة وعلی سبیل المحاة القلیل وهو العمومات التی لم تخصص بالعدم فکان جمیع العمومات مستعملا فی الخصوص ان قلت العمومات المستعملة فی الخصوص وان کثرت الا انها + مجازات والعمومات المستعملة فی العموم وان قلت الا انها حقائق قلت والظاهر یقتضی کونه اء لفظ العموم حقیقة فی المعنی الاغلب وهو الخصوص ومجازا فی المعنی النادر الاقل اء العموم تقلیلا للمجاز اء لیکون الحقیقة وهو الاستعمال فی الخصوص کثیرا ویکون المجاز وهو الاستعمال فی العموم قلیلا والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اء الوجه الاول اثبات اللغة بالترجیح العقلی لانک اثبت کون العمومات موضوعة للخصوص بانه متیقن والمتیقن راجح عن المشکوک وهو اء اثبات اللغة بالترجیح غیر جایز لان اثبات اللغة یحتاج الی النقل عن الواضع ولا مجال للعقل علی بالفارسیة ✻ علاوه براین جواب انه اء الوجه الاول معارض بان العموم احوط فالخصوص راجح من جهة انه متیقن والعموم راجح من جهة انه احتیاط اذ من المحتمل ان یکون هو ✻(عموم)✻ مقصودا للمتکلم فلو حمل اللفظ علی الخصوص لضاع بالفارسیة ✻ ضایع میشود✻ غیره ✻(خصوص)✻ مما یدخل فی العموم فاذا قال المولی اکرم العلماء تقتضی الاحتیاط اکرام الجمیع اذ لعل مرادا لمولی هو الجمیع فلو اکرم علی الفقهاء فقط یلزم مخالفة الامر بالنسبة الی الباقین وهذا الجواب الاخیر لا یخلو من نظر لان العمل بالعموم احوط فی الواجبات نحو اکرموا علی بانکم واما فی المباحات نحو سلم الناس مثلا فالعمل بالخصوص المتیقن احوط فیسلم علی خصوص المؤمن لانه المتیقن فی اباحة التسلام واما الکافر فلا یسلم الیه لان اباحة التسلام له مشکوک فیها

ق

وأما الجواب عن الاخير وهو قوله وايضا اشتهر الخ بوجوه ثلاثة فبان اى بنجيب اولا بان قولنا ما من عام الا وقد خص معناه ان جميع العمومات حقيقة في العموم وخروج البعض محتاج الى القرينة اعنى المخصص والحاصل ان احتياج خروج البعض اى بعض افراد العموم عنها اى صيغ العمومات الى التخصيص مخصص ظاهر اى الاحتياج المذكور ظاهر في انها اى صيغ للعموم فلو لم يكن العلما ظاهرا في العموم لما يحتاج خروج البعض الى المخصص نحو الا زيدا على ان اى نجيب ثانيا بان قول المستدل والظاهر يقتضى كونه حقيقة في الاغلب ممنوع لان ظهور كونها اى صيغ حقيقة في الاغلب يعنى الخصوص انما يكون عند عدم الدليل على انها اى صيغ حقيقة في الاقل يعنى العموم بمعنى ان استعمال الصيغ في الخصوص وان كان اغلب من استعمالها في العموم الا ان كونها حقيقة في الخصوص الاغلب موقوف على عدم الدليل على كونها حقيقة في العموم الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه اى على كونها حقيقة في العموم هذا اى هذه مع ما اى مع نجيب ثالثا بما لا يدل على انه حقيقة فيه سيما انه مع القرينة وهى المخصص اصل الجمع المعرف باللام كالعلما يفيد العموم حيث لا عهد كما اذا حضر في الدار زيد عدة من العلماء فقال لعبده اكرم العلما فان مراده العدة المعهودة بين المتكلم والمخاطب بالعهد الحضورى فان لم يكن هناك عهد يفيد الاستغراق ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققوا مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد اى لا يعتنى به منهم اى مخالفين وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فلا شك في انه يستعمل في معان عديدة كتعريف الجنس والاستغراق والعهد باقسامه انما الاشكال في تعيين ما هو حقيقة فيه فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم ما لم ينصب القرينة على خلافه وعزاه اى نسب هذا القول المحقق الى اكثر وقال قوم بعدم افادته اى العموم فقط بل هو مشترك بين الاستغراق والجنس وغيرهما و اختاره المحقق والعلامة وهو اى عدم الاقرب لنا وجهان احدهما عدم تبادر العموم منه

منه (مفرد) الی الفهم وثانیهما انه ما من عام الا ویجوز الاستثناء منه فنقول انه (مفرد) لو عم ای لو کان حقیقة فی الاستغراق لجاز الاستثناء منه مطردا ای فی جمیع الموارد وهو (جواز) منتف قطعا لان الاستثناء فی بعض الموارد قبیح نحو رایت الرجل الا الکوفیین نعم فی بعض الموارد یفید العموم ویصح الاستثناء احتجوا ای القائلون بالعموم بوجهین احدهما جواز وصفه (مفرد) بالجمع بمعنی انه یجوز ان یجعل الجمع صفة له فیما حکاه البعض من قولهم (عرب) اهلک الناس الدرهم هذا مفرد موصوف بقولهم البیض جمع الابیض وکذلک قولهم والدینار الصفر جمع الاصفر فلو لم تکن للعموم لم یجز وصفه بالجمع الثانی صحة الاستثناء منه (مفرد) کما فی قوله تعم اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا واجیب عن الاول بالمنع من دلالته علی العموم بمعنی ان جواز توصیف المفرد المعرف بالجمع لا یدل علی انه للعموم لان معنی العموم غیر معنی الجمع لان مدلول العام کل فرد فرد فقولنا کل عالم ای کل فرد منه ومدلول الجمع مجموع الافراد مرکبة فقولنا رجال ای مجموع افراد الرجل وبینهما ای بین کل فرد وبین مجموع الافراد بون ای فصل بعید فلو کان معنی الدرهم والدینار کل فرد فرد لم یجز توصیفهما بالجمع فهما بمعنی جنس الدرهم والدینار والتوصیف بالجمع من باب المجاز واجیب عن الثانی وهو صحة الاستثناء بانه مجاز بمعنی ان المفرد کالانسان استعمل فی العموم مجازا فصح الاستثناء منه لعدم الاطراد ای لعدم شیوع جواز الاستثناء فی جمیع الموارد لقبح قولنا رایت الرجل الا الکوفیین وفی الجواب عن کلا الوجهین نظر اما الجواب الاول فلانه ای الجواب الاول مبنی علی ان عموم الجمع لیس کعموم المفرد وهو (لیس) خلاف التحقیق کما قرر فی موضعه من کتب الادب والاصول فکما ان عموم المفرد کل فرد فعموم الجمع ایضا کل فرد لا المجموع المرکب فبینهما تناسب فجواز وصفه ای المفرد بالجمع یدل علی انه للعموم واما الجواب الثانی فلان حمل المفرد المعرف علی المجاز فی الموارد التی وقع منه الاستثناء لا وجه له لان الظاهر انه لا مجال لانکار افادة المفرد المعرف العموم فی بعض الموارد حقیقة فا

لا نکرة منه رضی الله عنه کتبه الاقل عبد الرحیم

فائدة ٩٣ فی تعریف العام الافرادی والعام المجموعی والعام الشمولی والعام البدلی والعام الاصولی والعام المنطقی فنقول العام الافرادی هو اللفظ الشامل علی کل فرد فرد نحو الرجال قوامون علی النساء ای کل رجل قوام و یعبر عنه بالکلی التفصیلی والکلی العددی والکلی الافرادی والعام

فاستعمال الانسان فی العموم فی قوله ان الانسان لفی خسر الخ انما هو علی سبیل الحقیقة
کیف یکون مجازا والحال ان لفظ لها معان متعددة منها العهد ومنها الجنس ومنها
الاستغراق وبالجملة دلالة اداة التعریف علی الاستغراق حقیقة وکونه «استغراق»
احد معانیها «اداة» مما لا یظهر فیه خلاف ونزاع بینهم ان قلت اذا کان المفرد المعرف
حقیقة فی العموم بلا خلاف فلا وجه للنزاع فی هذا الاصل قلت فالکلام ح ای اذا کان
المفرد حقیقة فی العموم انما هو فی دلالته علی العموم مط ای کلما استعمل بلا قرینة وبالجملة
بعضهم یقول بانه حقیقة فی معان عدیدة وبعضهم یقول بانه حقیقة فی العموم فقط
بحیث لو استعمل فی غیره «عموم» کان مجازا علی حد ای مثل سایر صیغ العموم من الکل
واخواته والجمع المحلی باللام التی هذا ای المجازیة فی غیر العموم من شأنها «صیغ» ومن البین
ان هذه الحجة الثانیة للخصم یعنی صحة الاستثناء فی بعض الموارد لا تنهض ای لا تقوم ✻
باثبات ذلک الذی یدعیه الخصم اعنی العموم مط بل انما تثبت المعنی الاول وهو افادة
المفرد العموم فی بعض الموارد الذی لا نزاع فیه اصلا **فائدة مهمة** حیث علمت
مشروحا ان الغرض ای غرض المصنف وموافقیه من نفی دلالة المعرف علی العموم انه
مشترک بین العموم والخصوص ولا یدل فی جمیع الموارد علی العموم فالغرض کونه «مفرد»
لیس علی حد بالفارسیة ✻ نیست مانند ✻ الصیغ الموضوعة لذلک ای للعموم لا
ای لیس الغرض عدم افادته «مفرد» ایاه «عموم» مطلقا فاعلم ان القرینة الحالیة
کما ستعرفها قائمة فی خصوص الاحکام الشرعیة غالبا علی ارادة العموم منه «مفرد»
قوله غالبا اشارة الی ان المفرد المعرف فی بعض الموارد یحمل علی فرد ما وهو ما اذا وقع مورد
الامر نحو اعط الفقیر الدرهم فیکفی اعطاء درهم ما علی فقیر ما لان الطبیعة المطلوب
وجودها توجد بفرد ما وفی غالب الموارد یحمل علی العموم کما اذا نهی عنه نحو لا تکرم الظالم
او کان موضوعا للحل والحرمة نحو احل الله البیع وحرم الربوا قوله حیث لا عهد خارجی
ای فیما اذا لم یکن الالف واللام للاشارة الی المعهود المعین الخارجی او الذکری او غیر
ذلک

ذلك من المعاني المنافية للعموم كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا اي كل فرد
من البيع والربوا وقوله ص اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء اي كل فرد من الماء ونظائره
اي امثال ما ذكر ووجه قيام القرينة الحالية على ذلك اي ارادة العموم انه لا يخلو
اما ان يكون المراد نفس الطبيعة الكلية اي ماهية البيع والربوا والماء مثلا واما
ان يكون فردا واحدا غير معين واما ان يكون جميع الافراد ومن المعلوم امتناع ارادة
الماهية والحقيقة الكلية اذ الاحكام الشرعية انما تجري ظاهرا على الكليات باعتبار
وجودها (كليات) في الخارج في ضمن الافراد كما علم انفا في مبحث اجتماع الامر والنهي
ووجهه ان ماهية البيع وغيره من الماهيات لا يمكن ان تتحقق في الخارج حتى تكون
حلالا او حراما او واجبا او غير ذلك وح اي حين امتناع ارادة الماهية فاما ان
يراد من المفرد المعرف الوجود اي وجود الماهية الحاصل بجميع الافراد او يراد الوجود
الحاصل ببعض من الافراد غير معين لكن ارادة البعض الغير المعين ينافي الحكمة لان
الحكيم هو الذي يصدر منه الافعال الحسنة ذوات المصلحة ويجتنب عن الافعال
القبيحة المفسدة فالشارع الحكيم لا يحكم بموضوع مبهم لانه ايقاع بالجهل وهو قبيح
اذ لا معنى لتحليل بيع غير معين من البيوع وتحريم فرد غير معين من الربوا وعدم تنجيس
مقدار الكر من بعض غير معين من الماء الى غير ذلك من موارد استعماله (مفرد)
في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع اي جميع الافراد وهو (جميع) معنى
العموم ولم ار احدا تنبه لذلك اي لقيام القرينة الحالية على ارادة العموم في الاحكام
من مقدمي الاصحاب سوى المحقق ره فانه قال في اخر هذا المبحث ما هذا لفظه و
لو قيل اذا لم يكن ثم معهود اي لم يكن المفرد المعرف اشارة الى معهود معين وصدر
الكلام المشتمل على المفرد المعرف من شخص حكيم مدبر فان ذلك اي عدم العهد مع
الصدور من الحكيم قرينة حالية تدل على ارادة الاستغراق قوله لم ينكر ذلك جواب
لقوله ولو قيل **اصل** اكثر العلماء بنائهم على ان الجمع المنكر كرجال لا يفيد العموم
بل

بل للهيئة الاجتماعية مدخلية ثم ان العام الافرادي اما شمولي كما اذا كان الحكم شاملا لجميع الافراد في عرض واحد نحو الرجال قوامون واكرم العلماء واما بدلي كما اذا كان الحكم شاملا للجميع على سبيل في البدلية اي بحسب الطول كقولك كل من دخل داري اول الصبح فهذا الدرهم له فان اللفظ عام للجميع الا ان الداخل

بل يحمل على اقل مراتبه *(جمع)* وهو اثنان او ثلثة وذهب بعضهم على افادته *(جمع)* ذلك اى العموم وحكاه *(مذهب)* المحقق عن الشيخ وذلك القول انما هو بالنظر الى الحكمة اى نظرا الى ان المتكلم الحكيم المدبر في الحسن والقبح لو اراد غير العموم لبينه لئلا يلزم الايقاع بالجهل والاصح الاول لنا القطع بان صيغ الجموع كرجال وغلمان ودراهم وضاربين وهكذا يصح اطلاقها على كل مرتبة من مراتب العدد كالثلاثة والاربعة والالف والجميع وغير ذلك كما ان صيغ الاحاد كرجل وغلام ودرهم وضارب وهكذا يصح اطلاقها على كل فرد بدلا وح فصيغة الجمع عند الاطلاق تحمل على المرتبة المتيقنة وهى الثلاثة كما قال بان رجالا مثلا بين الجموع كغلمان ودراهم وضاربين في صلوحه *(رجال)* لكل رتبة عدد بدلا اى صالح لان يطلق اما على الثلاثة واما على الاربعة واما على الجميع وهكذا كرجل بين الاحاد كغلام ودرهم وضارب وغير ذلك في صلوحه *(رجل)* لكل واحد بدلا فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد اى لا يطلق على جميع الافراد التي لا يتناولها بدلا كذلك رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد بمعنى انه لا يطلق على جميع المراتب التي يتناولها بدلا نعم يحمل عند الاطلاق على الثلاثة اذا قام المراتب واجبة الدخول في المراد قطعا فعلم كونها اى المرتبة القليلة مرادة للمتكلم وبقى ما سواها اى سوى المرتبة القليلة من مراتب العدد على حكم الشك اى مشكوك الارادة حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا كانت صالحة لان دلت على القلة والكثرة وصدرت من شخص حكيم مدبر فلو اراد القلة لبينها لئلا يلزم الاغراء بالجهل وحيث لم يبين اذ لا قرينة على القلة وجب حمله *(جمع)* على الكل وزاد من وافقه *(شيخ)* من العامة حجة ثانية وهى انه *(شان)* ثبت اطلاق اللفظ كرجال مثلا على كل مرتبة من مراتب الجموع فهو حقيقة في كل واحدة من المراتب اى لفظ مشترك فاذا حملناه *(لفظ)* على الجميع اى جميع المراتب فقد حملناه على جميع حقايقه فكان حمله على جميع المراتب اولى والجواب عن احتجاج الشيخ وجهان اما اولا

اول الجمع والجمع المعين والجمع المبهم
في تعريف الجمع المنكر
في بيان الصيغ والمعنى
في بيان الصيغ والمعنى
في بيان الصيغ والمعنى
في بيان الصيغ والمعنى
في بيان الصيغ والمعنى
في بيان الصيغ والمعنى
في بيان الصيغ والمعنى
في بيان الصيغ والمعنى
في بيان الصيغ والمعنى
في بيان الصيغ والمعنى
في بيان الصيغ والمعنى
في بيان الصيغ والمعنى

اولا فبالمعارضة بانه اى المتكلم الحكيم كما لو اراد القلة لبينها كذلك لو اراد الكل لبينه ايضا اذ اللفظ محتمل للقلة والكثرة واما ثانيا فلانا لا نسلم عدم القرينة على ارادة القلة اذ يكفي فيها ﴿قرينة﴾ كون اقل المراتب قدرا متيقنا ومرادا قطعا فنلتزم بان المتكلم الحكيم اراد القلة اعتمادا على هذه القرينة وفيه اى في الجواب الثاني نظر لان اقل المراتب وان كان مرادا قطعا لكنه لا يكون دليلا على كون الجمع المنكر مستعملا فيه والتحقيق في جواب احتجاج الشيخ ره ان اللفظ كرجال مثلا لما كان موضوعا للجمع وهو القدر المشترك بين جميع المراتب اى العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للقدر المشترك اى للمعاني المشتركة كالانسان والحيوان والرجل الا ان اقل مراتب الخصوص وهو اقل الجمع بالغا القطع بارادته بصير متيقنا ويبقى ما عداه اقل ﴿من المراتب﴾ مشكوكا فيه الى ان يدل دليل اى تقوم قرينة على الارادة للجميع ولا بعد في هذا اى في ارادة الاقل لكونه مقطوعا به مناقاة للحكمة اى لكون المتكلم حكيما بوجه اصلا وبهذا التحقيق الذي ذكرنا وهو ان الجمع وضع للقدر المشترك بين جميع المراتب الا ان اقل المراتب متيقن الارادة والباقية مشكوك فيها يظهر الجواب عن الكلام الاخير وهو كلام العامة الذي وافق للشيخ وهو ان اللفظ مشترك بين المراتب فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة بحيث يكون لفظا مشتركا وانما هو ﴿لفظ﴾ ﴿وضع للقدر المشترك بينها اى بين العموم والخصوص فلا دلالة له ﴿لفظ﴾ ﴿على خصوص احدها ﴿مراتب﴾ لا على الجميع ولا على غيره وانما حملناه على الاقل لكونه متيقنا لا لدلالة اللفظ له ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها ﴿مراتب﴾ لكان الواجب ح اى حينئذ كان لفظا مشتركا التوقف بناء على ما هو التحقيق من ان اللفظ المشترك لا يحمل على شئ من معانيه الا بالقرينة المعينة فلا يمكن حمل العين على الذهب مثلا الا بالقرينة ومن ان استعماله ﴿مشترك﴾ في جميعها ﴿معان﴾ لا يكون الا مجازا فيحتاج في الحمل عليه

فائدة في النكرة والعهد الذهني كلاهما يدلان على فرد ما الاول بالوضع الثاني بالقرينة واما في المعرف باللام فالجنس كاسامة ويسمى الجنس المعرف في الرجل كلاهما يدلان على الطبيعة الكلية الحاضرة في الذهن الا ان الاول بالوضع والثاني بالقرينة والشخص كزيد والمعرف بلام العهد الخارجي كالرجل في مقابل رجل فرد خارجي كلاهما يدلان

عليه «جمع» ؛ الى الدليل فكما ان حمل العين على جميع المعاني مجاز يحتاج الى القرينة
الصارفة كذلك حمل صيغة الجمع على جميع المراتب مجاز يحتاج الى القرينة كما تقدم
في اوائل الكتاب في استعمال المشترك في اكثر من معنى **فائدة** اختلفوا في اقل مراتب
الجمع قال المصنف اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على الاصح فلا تستعمل لفظة رجال
في اقل من الثلاثة الا مجازا وقيل اقلها «مراتب» ؛ اثنان والدليل لنا انه «اثنان» يسبق
ويتبادر الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزايد على الاثنين ولا يتبادر
الاثنان وذلك السبق والتبادر دليل على انه «جمع» ؛ حقيقة في الزايد دونه «اثنان»
لما هو معلوم من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى وعلامة المجاز تبادر غيره «معنى»
فاذا قلت رايت اسدا لا يتبادر منه الرجل الشجاع بل المقصود يتبادر غيره وهو المفترس
وهذا علامة كونه مجازا في الرجل الشجاع فالجمع في الاثنين مجازا حتى المخالف بوجوه
ثلثة الاول قوله تعالى وَاِنْ كَانَ لَهٗ «ميت» ؛ اِخْوَةٌ فَلِاُمِّهِ السُّدُسُ والاخوة جمع الاخ
والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا من العلماء وتوضيح ذلك ان من مات ولم
يكن له وارث سوى الاب والام فان لم يكن لهذا الميت اخوان او ازيد فللام ثلث
المال وللاب ثلثاه وان كان له اخوان او ازيد فهما وان لم يرثا شيئا الا انهما يمنعان
الام من الثلث فيدفع اليها السدس فقط والباقي للاب والاصل في الاطلاق
كاطلاق الاخوة على الاخوين الحقيقة الثاني قوله تعالى اِنَّا مَعَكُمْ مُّسْتَمِعُوْنَ فاتى
بضمير الجمع حيث قال معكم خطابا لموسى وهرون ثم اطلق ضمير الجمع المخاطبين
على الاثنين الثالث قوله عليه السلام الاثنان وما فوقهما جماعة والجواب عن
الاول ان كفاية الاخوين في منع الام عن الثلث لم تعلم من الاية بل استفيدت من
دليل اخر لان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب اى منع الام عن الثلث مع
وجود الاخوين لا اى لم يقع الاتفاق على استفادته «حجب» ؛ من الاية بل استفيد
من دليل اخر فلا دلالة فيه اى لا دلالة في قوله تعالى على ثبوت الحجب مع الاخوين
بل

بل المراد من الاخوة الثلاثة وما فوقها وعن الثانى بالمنع من ارادتهما فقط من ضمير الجمع بل الفرعون مراد معهما سلمنا كونهما مرادين فقط لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه ﴿استعمال﴾ دليل المجاز وقد دللنا بالتبادر على كونه حقيقة فى الثلاثة وازيد ودللنا بتبادر الغير على كونه ﴿جمع﴾ مجازا فيما دون الثلاثة وعن الثالث انه ﴿ثالث﴾ ليس من محل النزاع فى شئ اذ الخلاف فى معنى صيغة الجموع كرجال ودراهم وغير ذلك لا فى معنى لفظ الجمع المركب من ج م ع فان لفظ الجمع يطلق لغة على الاثنين بلا كلام **اصل** اختلفوا فى ان الشخص المعدوم اهل للخطاب ام لا وبعبارة اخرى يجوز توجيه الخطاب نحو المعدوم ام لا وليس النزاع مختصا بالالفاظ التى وضعت للخطاب كادوات النداء وضمائر المخاطبين وصيغ الامر بل فى مطلق المخاطبة ولو بلفظ زيد قائم والصلوة واجبة وبالجملة ذهبت الحنابلة الى الجواز والمعروف بين الاصحاب عدمه فخطابات القران شاملة للمعدومين بناء على مذهب الحنابلة دون الاصحاب كما قال ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ويا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام وغير ذلك لا يعم اى لا يشمل بصيغته اى بلفظه على من تاخر عن زمان الخطاب فلا يجوز لهم التمسك بظواهر الفاظ القران ولا التصرف فيها بنحو التخصيص والتقييد مثلا وانما يثبت حكمه اى ما وضع لخطاب المشافهة والمراد من الحكم وجوب التقوى والصلوة والصوم وغير ذلك لهم ﴿من﴾ بدليل اخر كالضرورة والاجماع على الاشتراك فى التكليف وهواء عدم الشمول قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم اى من اهل الخلاف الى تناوله بصيغته وبلفظه لمن وجد بعدهم ﴿موجودين﴾ لنا وجهان احدهما انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره بان يقال بجواز اطلاق الكلام المذكور للمعدومين مكابرة ثانيهما قوله ويضاف الصبى والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدومين لوجودهما اى الصبى والمجنون واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما

الذهنى من حيث انها موجودة فى ضمن فرد ما وكذا بالعهد الذهنى لان فردا ما فرد الذهنى وقد يستعمل فى العهد الخارجى اى بالوجه المطابقة اى حاضرة فى الذهن من حيث انها موجودة فى ضمن فرد معين وكذا بالعهد الخارجى لان الفرد المعين فرد الخارجى ثم ان تعين الفرد فى الخارج فليكون بسبب تقدم ذكره او جانبى رتبة اى كونه اكرم او اجل

بنحو ذلك الكلام ممتنع قطعاء لا يصح للمتكلم خطاب الصبي والمجنون فاذا لم يكونا اهلا للخطاب مع وجودهما وامكانيتهما فالمعدوم اجدراء اليق ان يمتنع خطابه احتجوا اء القائلون بشمول الخطاب بوجهين احدهما ان النبي ﷺ رسول من الله ﷻ الى جميع المكلفين فنقول انه لو لم يكن الرسول مخاطبا بصيغة اسم الفاعل به اء بمقتضى الخطاب المشافهة لمن بعده لم يكن مرسلا من الله ﷻ اليه * من * واللازم وهو عدم كونه رسولا الى من بعده منتف فالملزوم وهو عدم كونه مخاطبا لمن بعده ايضا منتف بيان الملازمة بين عدم خطابه لمن بعده وبين عدم كونه رسولا اليه انه لا معنى لارساله من الله ﷻ الا ان يقال له بلغ احكامي على المكلفين ومعلوم انه لا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاء عمومها * عمومات * بالنسبة اليه اء الى من بعده فلا يكون رسولا اليه واما انتفاء اللازم اء انتفاء عدم كونه رسولا اليه فبالاجماع على انه رسول الى الجميع والثاني ان العلماء لم يزالوا اء هم ثابتون ابدا يحتجون على اهل جميع الاعصار من بعد الصحابة الموجودين في زمن الخطاب في المسائل الشرعية بالايات والاخبار المنقولة عن النبي ﷺ وذلك الاستدلال اجماع منهم * علماء * على العموم في الخطابات الشفاهية والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة فخطاباته مختصة بالموجودين الا انه رسول الى الجميع وبلغ الاحكام الى الجميع اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله * تبليغ * للبعض كالموجودين شفاها وللباقين كالمعدومين بنصب الادلة والامارات كان يقول فرضا هذه الاحكام يشترك فيه الموجود والمعدوم فانه بدل على ان حكمهم * باقين * حكم الذين شافههم الرسول ﷺ فيكون مرسلا على الجميع واما عن الثاني فبانه نسلم احتجاج العلماء بالايات والاخبار في جميع الاعصار لكن لا يتعين اء لا يلزم ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته وبلفظه لهم اء لمن بعدهم بل يجوز ان يكون ذلك الاحتجاج لعلمهم * علماء * بان حكمهم * موجودين * ثابت عليهم اء

اى على من بعده بدليل اخر كالاجماع وغيره وهذا اى ثبوت حكمهم عليهم تما لا
تنازع فيه اذ كونهم معدومين مكلفين بما كلفوا اى الموجودون به معلوم بالاجماع و
بالضرورة من الدين **الفصل الثاني** في جملة من مباحث التخصيص العام
على العام **اصل** لاخلاف في جواز التخصيص واستعمال العام في بعض الافراد وانما
اختلف القوم في منتهى التخصيص بمعنى انه الى كم هو (تخصيص) مثلا لو فرضنا ان في
الدنيا مأة عالم فقال اكرموا العلماء ثم اتى بمخصص فذهب بعضهم الى جوازه (تخصيص)
حتى يبقى واحد بان يقول الا فلانا وفلانا الخ فيستعمل العلماء في فرد واحد هو (جواز) حكاه
المرتضى والشيخ وابو المكارم ابن زهرة وقيل يجوز حتى يبقى تحت العام ثلثة وقيل يجوز
حتى يبقى اثنان فيخصص الى ان يستعمل العلماء في الثلثة او الاثنين وذهب الاكثر و
منهم المحقق الى انه (شان) لابد من بقاء جمع كثير تحت العام بان يخصص الى ان يستعمل
العلماء في الخمسين الذي يقرب ويشبه من مدلول العام كالمأة في المثال المذكور الا في
صورة التعظيم فيجوز ان يستعمل العام في حق الفرد الواحد على سبيل التعظيم كما سياتي و
هو الاقرب لنا اى الدليل على وجوب بقاء جمع يقرب الى معنى العام القطع بقبح قول
القائل اكلت كل رمانة في البستان والمفروض ان فيه الاف من الرمان وقد
اكل واحدة او اثنتين او ثلثا والقطع بقبح قوله اخذت كل ما في الصندوق من
الذهب والمفروض ان فيه الف وقد اخذ دينارا او دينارين او ثلثة وكذا يقبح
قوله كل من دخل داري من العبيد فهو حر او قوله كل من جائك فاكرمه وفسره (كل)
بواحد او اثنين او ثلثة فقال اردت من لفظة كل زيدا فقط او هو مع عمرو وبكر
ولا وجه لقبح ذلك كله الا استعمال العام وهو لفظة كل في الواحد او الاثنين او الثلثة
ولا كذلك اى لا يلزم القبيح لو اريد من اللفظ العام في جميعها (امثلة) كثرة قريبة و
شبيهة من مدلوله (العام) بان يراد من لفظ الكل ماة مثلا احتج مجوزوه (تخصيص)
الى الواحد بوجوه خمسة الاول ان استعمال العام في الاستغراق حقيقة وفي غير

الى

فائدة ٩٤ الفرق بين الفرد المحلى باللام وجمع المحلى باللام حقيقة في جميع المعاني اى يستعمل فيها ام لا اقوال لا خلاف في انه حقيقة في تعريف الجنس من حيث هو واما خلاف في سائر المعاني اى العهد الخارجي والحضوري والاستغراق فيتكرر بينه في حقيقة فيها بسبب الاشتراك اللفظي بين المفرد المحلى باللام وجمع المحلى باللام والوضع النوعي للكل والاصل عدم هذه الحقيقة

الاستغراق يكون بطريق المجاز سواء استعمل في الواحد او الاثنين او الثلثة او
كثرة قريبة لمعنى العام على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد المجازية اولى من البعض
اى استعمال العام في كثرة قريبة من مدلول العام ليس باولى من استعماله في الواحد
او غيره فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام والمراتب الى ان ينتهي الى الواحد لكن
انه * شان * لو امتنع ذلك اى استعمال العام في الواحد لكان لتخصيصه اى يكون وجه
الامتناع تخصيص العام واخراج اللفظ العام عن موضوعه وهو العموم الى غيره و
هو الواحد وهذا اى امتناع التخصيص المذكور يقتضي امتناع كل تخصيص اذ يلزم في
كل تخصيص اخراج اللفظ عن موضوعه فلو امتنع امتنع الجميع ولو جاز جاز الجميع الثالث
قوله تم وانا له لحافظون والمراد من قوله حافظون هو الله تم وحده الرابع قوله تم
الذين قال لهم الناس والمراد من الناس نعيم بن مسعود وحده باتفاق المفسرين
ولم يعده اى استعمال الناس في شخص واحد هل للسان مستهجنا اى قبيحا لوجود
القرينة وهي نزول الاية في شان الشخص المذكور حيث جاء الى اهل الاسلام و
خوفهم بالاخبار بان الكفار قد اجتمعوا للحرب فوجب جواز التخصيص الى الواحد
مهما وجدت القرينة من المخصص او غيره وهو اى جواز التخصيص الى الواحد مع
وجود القرينة المدعى الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز
وشربت الماء والحال انه لا يراد بهذا القول كل ما صدق عليه الخبز والماء بل يراد
به اقل القليل مما اى من الافراد الذي يتناوله اى يشمله ويصدقه لفظ الماء والخبز
والجواب عن الاول ان قولكم ليس بعض افراد المجاز اولى من البعض باطل كما قال *
المنع من عدم الاولوية فان الاكثر كالخمسين الذي هو فرد من المجاز اقرب الى الجمع
اى العموم كالمائة في المثال المفروض من الاقل كالواحد والاثنين واشباههما فاستعمال
العام في الخمسين وما فوقه اولى من استعماله في الواحد مثلا وهكذا اجاب العلامة
ره في النهاية وفيه * جواب * نظرا لان اقربية الاكثر الى الجمع مسلم عندا لكل لكنها
يقتضي

يقتضي ارجحية ارادته «اكثر» على ارادة الاقل بمعنى ان الاستعمال جايز في الاكثر و
في الاكثر وفي الاقل لكن الاول راجح لان الاكثر اقرب والثاني مرجوح لان الاقل ابعد و
لا يقتضي اي اقربية الاكثر امتناع ارادة الاقل كما هو اي امتناع ارادة الاقل المدعى
فالجواب لا يثبت المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل و بعبارة
اخرى الدليل الاول الذي ذكره الخصم على جواز التخصيص الى الواحد مبني على ان استعمال
العام في الخاص مجاز حيث قال ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق
المجاز على ما هو التحقيق كما هو اي كون الاستعمال مجازيا الحق وستسمعه ولا بد
في جواز مثله اي استعمال العام في الخاص مجازا من وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي و
المجازي المصححة للتجوز اذ المجازية لا تصح الا بوجود علاقة من العلايق المذكورة في
البيان لا جرم كان الحكم وهو جواز الاستعمال مختصا باستعماله «عام» في الاكثر لان بينه
وبين الاستغراق علاقة المشابهة ولا يجوز استعماله في غير الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره
«اكثر» فان قلت وان لم يكن بين الاقل وبين العموم علاقة المشابهة الا ان بينهما علاقة
الكل والجزء اذ كل واحد من الافراد بعض مدلول العام كما ان الناطق بعض مدلول الانسان
فهو اي كل واحد من الافراد جزئه «مدلول» كجزئية الناطق للانسان ان قلت وان كان
كل فرد جزء للعام لكن ليس بين الاجزاء تركب حقيقي قلت وعلاقة الكل والجزء حيث يكون
استعمال اللفظ الموضوع للكل اي المركب في الجزء كما فيما نحن فيه غير مشترط بشيء كما نص
عليه اي على عدم اشتراط شيء المحققون فكما ان استعمال الانسان في الناطق فقط
جايز كذلك استعمال العام في كل فرد من افراده جايز وانما الشرط وهو ان يكون بين
الاجزاء تركب حقيقي كاجزاء البدن وكون الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل في عكسه اي عكس استعمال
الكل في الجزء اعني من العكس استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل كاستعمال الرقبة في
الانسان على ما مر تحقيقه في مبحث استعمال المشترك في اكثر من معنى وح اي حين
اذ كان كل فرد جزء للعام واستعمال الكل في الجزء جايز بلا شرط فما وجه تخصيص وجود
العلاقة

في الموارد المذكورة هو الفرد وفي الافراد لا الماهية من حيث هي فيكون مجازا وقيل بانه في حقيقة فيها بالاشتراك المعنوي بمعنى ان المفرد المحلى باللام وضع للماهية الحاضرة في الذهن اعم من ان يكون من حيث هي او من حيث تحققها في ضمن فرد ما او في ضمن فرد معين او في ضمن جميع الافراد منه ره كتبه الاقل عبد الرحيم

العلاقة بالاكثر فكما ان بين الخمسين والمائة علاقة المشابهة وعلاقة الكل والجزء
كذلك بين الواحد والمائة علاقة الكل والجزء قلت ليس بين العام وبين الافراد
علاقة الكل والجزء اذ لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله «عام»
فزيد العالم بعض العلماء وكذلك عمرو العالم وغيرهما لكنها «افراد» ليست اجزاء له
«عام» لان الجزء انما يتصور في المركب كيد زيد مثلا وافراد العام ليست بمركبة بعضها
مع بعض بل فرد فرد كيف وقد عرفت في مسئلة الدينار والتمر والدرهم البيض ان
مدلول العام كل فرد فرد لا مجموع الافراد مركبة اى المجموع من حيث المجموع وانما يتصور
في مدلوله «عام» تحقق علاقة الجزء والكل لو كان العام بالمعنى الثاني اى المجموع المركب
كاليد بدن زيد مركب ويده مثلا جزئه وليس اى العام كذلك اى بالمعنى الثاني
بل بالمعنى الاول فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء حتى يصح استعمال العام في
فرد واحد كما توهم اى توهم المستشكل وانما هو «صحيح» علاقة المشابهة اى مشابهة
المعنى الحقيقي والمجازي اعني من المشابهة الاشتراك اى اشتراك المعنى الحقيقي والمجازي
في صفة من الصفات كاشتراك الرجل الشجاع والحيوان المفترس في الشجاعة و
هي «صفة» وهيهنا اى في مسئلة استعمال العام في الخاص الكثرة كاشتراك الخمسين
مع المائة في صفة الكثرة في المثال المفروض فلا بد في استعمال اللفظ العام في
الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام ليتحقق بين المعنى الحقيقي والمجازي
المشابهة المعتبرة اى المشابهة الكاملة التي اعتبرها الواضع لتصحيح الاستعمال
في المعنى المجازي وذلك اى تحقق المشابهة هو المعنى والمقصود بقولهم لا بد في التخصيص
من بقاء جمع يقرب من مدلول العام والجواب عن الثاني ان التخصيص قد يكون
بحيث يعد لغوا كما اذا قال اكرم العلماء واراد منه زيدا العالم فقط مثلا وقد لا يكون
لغوا كما اذا اراد منه الخمسين وما زاد وح فنقول تخصيص العموم واخراج لفظ العموم عن
موضوعه انما يمتنع اذا كان بحيث يعد لغوا دون ما اذا لم يكن لغوا كما قال بالمنع من

كون الامتناع اي امتناع استعمال العموم في فرد واحد للتخصيص مطلقا اي اي تخصيص
كان بل الامتناع لتخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا وينكر عرفا وعن الثالث
بانه غير محل النزاع فانه اي الثالث وهو استعمال قوله حافظون في الباري تعالى
للتعظيم وليس من باب التعميم والتخصيص في شيء ووجه ذلك اي كونه للتعظيم لما جرت
العادة به من ان العظماء اذا ارادوا ان يخبروا عن انفسهم لا يتكلمون عن انفسهم فقط
فلا يقولون افعل كذا وكذا بل يتكلمون عنهم وعن قبل اتباعهم فيغلبون المتكلم اي
يجعلون غير المتكلم غالبا على المتكلم فيقولون نفعل كذا وكذا فصار ذلك التغليب
استعارة للعظمة واشارة اليها كما ان اسدا في قولنا رايت اسدا يرمي استعارة للرجل
الشجاع ولم يبق معنى العموم ملحوظا اي منظورا فيه اي في الثالث وهو استعمال قوله
لحافظون اصلا وعن الرابع انه اي الرابع وهو استعمال الناس في شخص واحد على تقدير
ثبوته كالثالث اي مثله في خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس
لفظ يمكن ان يراد منه كل الناس ويمكن ان يراد منه فرد واحد معهود فهو على هذا التقدير
اي على فرض كون المراد الشخص الواحد ليس بعام بل للمعهود كقولك رايت الرجل والمعهود
المعين غير عام وقد يتوقف في هذا الجواب لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود
على واحد بمعنى ان الناس الداخل عليه لام العهد انما يصح اطلاقه حقيقة على جماعة
معهودة لا على واحد معهود لان الناس اسم جمع وليس كالرجل حتى يطلق حقيقة على واحد
معهود وبالجملة فهو عام خص هنا بواحد فيتم استدلال الخصم والامر عندنا سهل اذ لم
يثبت كون المراد نعيم بن مسعود بل يحتمل ان يكون المراد هو المنافقون وعن الخامس انه
اي الخامس وهو استعمال الخبز والماء في الاقل غير محل النزاع ايضا لان اللام اذا دخل على
اسم الجنس كالماء والخبز قد يكون لتعريف نفس الماهية وقد يكون للاستغراق والعموم
وقد يكون للمعهود الخارجي المعين عند المخاطب والمتكلم وقد يكون للمعهود الذهني
وهو فرد غير معين من الافراد ومعلوم ان كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس
بعام

احتمال احدهما قويا والآخر ضعيفا نحو رايت اسدا المحتمل قويا ارادة المفترس وضعيفا ارادة الرجل الشجاع فبالنسبة الى القوي ظاهر ومحكم وبالنسبة الى الضعيف مأول ومجمل فعلم ان الظاهر والمأول متلازمان بمعنى ان اللفظ اذا كان ظاهرا في معنى فهو مأول بالنسبة الى آخر وبالعكس وعلم ايضا ان المحكم مشترك بين النص والظاهر كما ان المتشابه مشترك بين المجمل والمأول

بعام اى لم يرد منه العموم ولا الماهية اذ لا يمكن اكل وشرب الجميع او الماهية وكذا
لم يرد منه المعهود الخارجي المعين عند المتكلم والمخاطب بل هو اى كل واحد من الخبز
والماء للمعهود الذهني الذى ستعرفه لكن المتكلم لم يطلقهما على المعهود الذهني بل
المطابق للمعهود الذهني المراد من البعض الخارجي هو الماء والخبز اللذان قد اكلهما في
الماضي فصارا معينين عند المخبر من جميع الجهات والمراد من المعهود الذهني هو المقدار
الذى ياكله الانسان ويشربه كما قال عنى الخبز والماء المقرر في الذهن اى في ذهن الجميع
انه يوكل ويشرب وهو (مقرر) ؛ مقدار ما اى مقدار قليل معلوم في الاذهان وانما قال
المطابق للمعهود الذهني لان المعهود الذهني صادق عليه بمعنى ان قولنا الماء والخبز المقرر
في الذهن انه يوكل ويشرب صادق على ما اكله المخبر وشربه وحاصل الامر انه اطلق
اللفظ المعرف باللام العهد الذهني الذى هو قسم من اقسام تعريف الجنس على فرد
موجود معين عند المتكلم يحتمله اى الموجود المعين عند المتكلم ويحتمل غيره من الموجودات
اللفظ هذا فاعل يحتمله والغرض ان لفظ الخبز المعرف بلام العهد الذهني يحتمل ان يراد
منه هذا الخبز وذلك الخبز وهكذا الا انه اطلق على المعين عند المخبر واريد اى الموجود
المعين عند المتكلم بخصوصه من بين تلك المحتملات عند المخاطب بدلالة القرينة
وهى ان الخبز الذى اكله المخبر في الماضي معين من جميع الجهات وهذا اى اطلاق المعرف
بلام العهد الذهني على موجود معين عند المتكلم وغير معين عند الغير مثل اطلاق المعرف
بلام العهد الخارجي على موجود معين بين المتكلم والمخاطب من بين معهودات خارجيات
اى الافراد المعلومة في الخارج كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به (السوق) ؛
واحدا من اسواق معلومة معهودة بينك وبينه (مخاطب) ؛ عهدا خارجيا قوله
معينا صفة لقوله واحدا له (مخاطب) ؛ من بينها (اسواق) ؛ كما لو فرضنا ان خمسة من
الاسواق معهودة بين المتكلم والمخاطب فهو يقول ادخل السوق ويريد واحدا معينا
بالقرينة ولو كان التعيين بالعادة كما اذا علم المخاطب ان جميع معاملات المتكلم

يقع في السوق الفلاني فاذا قال دخل السوق يعلم من عادته ان مراده السوق الفلاني لان العادة قرينة فكان ذلك اي اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على واحد من المعهودات الخارجية ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا اي اطلاق المعرف بلام العهد الذهني على فرد معين عند المتكلم حجة مجوزية اي تخصيص العموم الى الثلثة والاثنين ان العام كالجمع فكما ان الجمع يصلح للكل والكثير والقليل فكذا العام يصلح للجميع والكثير والقليل فقيل فيه ما قيل في الجمع وكما انه اختلف في اقل الجمع انه اثنان او ثلثة كذلك اختلف في اقل ما يخصص اليه العام انه اثنان او ثلثة كما قال وان اقله «جمع» ثلثة او اثنان والحاصل كانهم «مجوزين» جعلوا جواز التخصيص الى ان يبقى الاقل فرعا لجواز استعمال الجمع في الاقل وكذلك جعلوا في جواز التخصيص الى الثلثة والاثنين فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين فمن قال بان اقل الجمع ثلاثة قال بجواز استعمال العموم في الثلثة ومن قال بان اقل الجمع اثنان قال بجواز استعماله في الاثنين والجواب ان الفرق بين العام والجمع واضح لان العام حقيقة في الجميع اي الاستغراقي والجمع حقيقة في مطلق الجمع وهو القدر المشترك بين جميع المراتب فالعام في غير الاستغراقي يكون مجازا وخارجا عن موضوعه بخلاف الجمع فان استعماله في جميع مراتبه حقيقة والحاصل ان الكلام في اقل مرتبة يختص اليها «مرتبة» العام ويكون مجازا وخارجا عن موضوعه لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع ويكون حقيقة غير خارج عن موضوعه فان الجمع من حيث هو اي مع قطع النظر عن دخول اللام كالعلماء ومع قطع النظر عن الاضافة كعلماء الاعصار ليس بعام لما علمت الفرق بينهما ولم يقم دليل على تلازم حكميهما بان يكون جواز استعمال الجمع في الثلاثة او في الاثنين ملازما لجواز تخصيص العام اليهما فلا تعلق اي لا ربط لاحدهما بالاخر فلا يكون الدليل المثبت لاحدهما كالاولة الدالة على جواز اطلاق الجمع على الاقل كالثلثة والاثنين دليلا مثبتا للاخر وهو جواز استعمال العام في الاقل كالاثنين او الثلاثة فلا بد في التخصيص جمع يقرب من مدلول العام

لما تقدم **اصل** واختلفوا في ان الالفاظ التي هي حقيقة في العموم هل تكون عند التخصيص مجازا ام تبقى على حقيقته واذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا اي سواء كان الباقي بعد التخصيص منحصرا في عدد معين كالمائة والالف او غيرهما او غير منحصر اي يعسر العلم بعددها انه الف او مائة او الوف وسواء كان المخصص كلاما مستقلا اي مفيدا للمعنى بوحدته ويقال له المنفصل ايضا لانفصاله عن العام كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا او كان غير مستقل اي لا يفيد معنى بنفسه ويقال له المتصل ايضا لاتصاله بالعام وسيجيئ له امثلة هذا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو «عام» حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى انه يعسر ويشكل العلم بعددها اي الافراد الباقية والا اي وان لم يكن غير منحصر بل كان منحصرا فمجاز وذهب قوم اخرون الى كونه «عام» حقيقة ان خص بمخصص متصل ولا يستقل بافادة المعنى بنفسه من شرط نحو اكرم العلماء ان جاؤك فخرج غير الجاني او صفة نحو اكرم العلماء العدول او استثناء نحو اكرم العلماء الا زيدا او غاية نحو اكرم العلماء حتى تغرب الشمس واما ان خص بمستقل من سمع نحو اكرم العلماء ولا تكرم زيدا فان قولنا لا تكرم زيدا مخصص مستقل وكلام مسموع او عقل كما اذا امر المولى باكرام العلماء والحال ان عبده لا يقدر على اكرام بعضهم لبعده عنه مثلا فالعقل يحكم باخراج ذلك العالم فمجاز وهو القول الثاني للعلامة ره اختاره في التهذيب وينقل ههنا للناس اقوال ومذاهب كثيرة سوى هذه الاقوال الاربعة لكنها «مذاهب» شديدة الوهن اي موهون شديدا فلا جدوى للتعرض لنقلها منها انه حقيقة ان خص باستثناء او شرط ومجاز ان خص بوصف او غاية وستعرف امثلتها لنا على كونه مجازا مطلقا انه «عام» لو كان حقيقة في الباقي بعد التخصيص كما كان حقيقة في الكل قبل التخصيص لكان اي العام لفظا مشتركا بينهما اي بين الكل والباقي واللازم وهو كونه مشتركا لفظيا منتف فالملزوم وهو كونه حقيقة في الباقي ايضا بيان الملازمة بين كونه حقيقة في الباقي وبين كونه لفظا مشتركا انه ثبت كونه «عام» للعموم

ولا ... مخصوصة كوضع المجازات فان الواضع لم يلاحظ خصوص لفظ اسد للرجل الشجاع بعلاقة المشابهة ولم يلاحظ خصوص لفظ الغيث للنبت بعلاقة السببية بل لاحظ نوع المشبه به وجوز استعماله في المشبه ولاحظ نوع السبب وجوز استعماله في المسبب وهكذا

فائدة ٩٩ اختلفوا في وقوع الالفاظ المترادفة وعدمه على قولين احتج للاول

للعموم والاستغراق حقيقة ولا ريب ان البعض الباقي بعد التخصيص مخالف له «عموما» بحسب المفهوم فان الباقي وان كان من افراد العموم الا ان مفهوم البعض غير مفهوم العموم وقد فرض كونه «عاما» حقيقة فيه ايضا فيكون العام حقيقة في معنيين مختلفين البعض والعموم وهو اما الكون حقيقة في المعنيين معنى المشترك اللفظي واما بيان انتفاء اللازم وهو الاشتراك اللفظي ان الفرض والبحث واقع فيما شاكله اعني في الالفاظ التي ليست بمشتركة اذ الكلام والنزاع في الفاظ العموم اعني الالفاظ التي قد ثبت عندنا اختصاصه «عموما» بها «الفاظ» في اصل الوضع والحاصل ان هذا النزاع انما هو بناء على القول بان هذه الالفاظ موضوعة للعموم فقط كما هو مذهب المص واما على القول بان هذه الالفاظ موضوعة للعموم والخصوص ايضا وللخصوص فقط كما تقدم في اول مبحث العموم والخصوص فلا نزاع اصلا فحجة القائل بانه «عام» حقيقة في الباقي مطلقا سواء كان الباقي منحصرا او غير منحصر وسواء كان المخصص مستقلا او غير مستقل امران احدهما ان اللفظ العام كان متناولا له «باقي» قبل التخصيص حقيقة لا مجازا بالاتفاق والتناول على الباقي بعد التخصيص على ما كان قبل التخصيص فكما كان التناول قبل التخصيص حقيقة كذلك بعد التخصيص ايضا لم يتغير التناول السابق وانما طرء عرض عدم تناول الغير الذي خرج من العموم فشمول العلم على الباقي قبل التخصيص وبعده على نحو واحد نعم كان قبل التخصيص شاملا على زيد ولا يشمله بعده الثاني انه «باقي» يسبق الى الفهم عند التخصيص اذ مع القرينة وهي التخصيص لا يحتمل غيره «باقي» وذلك التبادر دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان قولكم والتناول باق على ما كان لم يتغير بعد التخصيص ممنوع لان تناول اللفظ له «باقي» قبل التخصيص انما كان مع غيره «باقي» وبعده «تخصيص» يتناوله «باقي» وحده وهما اعني تناول اللفظ على الباقي مع انضمام الغير وتناول اللفظ على الباقي بدون انضمام الغير متغايران فقد استعمل اللفظ بعد التخصيص في غير ما وضع له فيكون مجازا واعترض على هذا الجواب بانه وان كان تناول اللفظ على الباقي قبل التخصيص بانضمام الغير وبعده بدون انضمام الغير

ما لا
مشهور ما فيه
ان يكون لفظان
او اكثر موضوعا
لمعنى واحد وقد
نص اهل اللغة
بوقوعه في كثير
من الالفاظ
كالانسان و
البشر والانسان
وهو شائع وفي
ذلك رد
لقاعدة بوجهين
اصغر ١٢ ١٠ ١٠
وضع للمعنى لفظ
يحصل الوضع
التفهيم و
وضع لفظ اخر
يكون جزء
كوضع لا يحصل
من الواضح
بحكم وفيه ان
الوضع

الغير وهما متغايران لكن نقطع بان عدم تناوله (لفظ) للغير او تناوله له (غير) لا يغير
صفة تناوله (لفظ) بما يتناوله وهو الباقي فكما ان التناول على الباقي قبل التخصيص كان
متصفا بالحقيقة كذلك بعد التخصيص ايضا وجوابه (اعتراض) ان اللفظ قبل التخصيص كان
حقيقة بملاحظة استعماله في الاستغراق وتناوله لجميع الافراد ولم يكن حقيقة بملاحظة استعماله
في الباقي بخصوصه حتى يكون حقيقة بعد التخصيص كما قال ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص
ليس باعتبار استعماله في الباقي وتناوله (لفظ) للباقي بخصوصه حتى يكون بقاء هذا التناول
بعد التخصيص مستلزما لبقاء كونه (لفظ) حقيقة بل كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص من
حيث اي من اجل انه (لفظ) مستعمل في المعنى اي في الجميع الذي ذلك الباقي بعض منه (معنى)
وبعد التخصيص لا يستعمل في هذا المعنى اي في الجميع بل يستعمل في نفس الباقي بخصوصه فلا يبقى حقيقة
ان قلت لا شبهة في ان اللفظ قبل التخصيص كان متناولا للباقي حقيقة قلت والقول بانه (لفظ)
كان متناولا له (باقي) حقيقة مجرد لفظ ومجرد عبارة اي ليس الغرض انه متناول للباقي
حقيقة لا مجازا بل الحقيقة في العبارة المذكورة بمعنى واقعا وصفة للتناول فمعنى العبارة ان
اللفظ قبل التخصيص متناول للباقي واقعا بسبب دخوله في الجميع والحقيقة بالمعنى المذكور
ليس محل الكلام اذ الكلام والنزاع في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة للفظ فيقال اللفظ الفلاني
حقيقة او مجاز والحاصل ان التناول للباقي قبل التخصيص واقعا مسلم واما كون اللفظ حقيقة
في الباقي بعد التخصيص فممنوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم بمعنى ان التبادر
الذي هو علامة الحقيقة هو التبادر بلا قرينة ومعلوم ان الباقي انما يتبادر مع القرينة
وهي المخصص وبدونها (قرينة) يسبق العموم وهو دليل المجاز اي سبق العموم يدل على انه
مجاز في الباقي كما ان تبادر المفترس من لفظ الاسد يدل على انه مجاز في الرجل الشجاع و
محتاج الى القرينة واعترض بان الخاص يتبادر بلا قرينة التخصيص لان ارادة الباقي اي
الخاص معلومة متيقنة بدون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج كزيد في
قولنا اكرم العلماء الا زيدا فيكون حقيقة في الباقي قبل التخصيص وبعده للتبادر وضعفه

اعترض

فان العام بعد التخصيص حقيقة ومجاز

(اعتراض) ظاهر لان العلم واليقين بارادة الباقي قبل القرينة اي التخصيص ليس بحقيقة
استعمال اللفظ فيه بخصوصه وانما هو (علم) باعتبار اي بملاحظة دخوله (باق) تحت
المراد وهو العموم وباعتبار كونه بعضا منه (مراد) والعلم بارادة الباقي بملاحظة دخوله
تحت العموم لا يقتضي كون اللفظ حقيقة فيه وانما المقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه (باق) هو
(مقتضى) العلم بارادته (باق) على انه باق نفس المراد اي يشترط في كون اللفظ حقيقة في
الباقي العلم بانه مراد من اللفظ بالاستقلال قبل التخصيص وهذا اي العلم بكون الباقي
مرادا بالخصوص والاستقلال لم يحصل الا بعد التخصيص بمعونة القرينة وهي التخصيص وهو
اي ارادة خصوص الباقي بمعونة القرينة معنى المجاز حجة من قال بانه (عام) حقيقة ان بقي
غير منحصر من العددان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد
معين واذا كان الباقي بعد التخصيص غير منحصر كان اي الباقي عاما فاستعمال صيغ العموم
فيه يكون بطريق الحقيقة والجواب منع كون معناه (عموم) ذلك اي غير المنحصر في عدد
بل معناه (عموم) تناوله (لفظ) للجميع وقد كان اللفظ للجميع اولا اي قبل التخصيص وقد
صار بعد التخصيص لغيره (جميع) فكان مجازا ولا يذهب عليك ان لفظ العام المركب
من ع آ م معناه غير معنى صيغ العموم فان معنى العموم هو ما ذكره المستدل من كون اللفظ
دالا على معنى غير منحصر في عدد ومعنى الصيغ كالعلماء اجمعين وغير ذلك هو ما ذكر في
الجواب اعني تناول اللفظ للجميع فهذا المستدل شبه وجعل النزاع في لفظ العام لا في صيغ
العموم كما قال ان منشاء الغلط في هذه الحجة اي حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر
اشتباه كون النزاع في لفظ العام المركب من ع آ م او في الصيغ كالعلماء اجمعين و
قد وقع مثله (اشتباه) لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب
او الندب فكان النزاع في معنى صيغ الامر كاقيموا الصلوة مثلا فاشتبه كثير منهم و
جعل النزاع في لفظ الامر المركب من آ م ر والجمع للاثنين او الثلاثة فالنزاع في معنى صيغ
الجمع كرجال مثلا وجعلوه في لفظ الجمع المركب من ج م ع وكون الاستثناء حقيقة
او

او مجازا في المنقطع فالنزاع في ادوات الاستثناء كما في قولنا جائني القوم الا حمارا فجعلوه في لفظ الاستثناء وسواء الاشتباه في الموارد المذكورة من باب اشتباه العارض وهو الكلي بالمعين اي بالافراد فالعام مثلا كلي وصيغ العموم كالعلماء اجمعين وغيرها افراده والحاصل ان النزاع في كون الالفاظ العموم من العلماء وغيره حقيقة في الباقي وليس النزاع في ان لفظ العام حقيقة في الباقي ام لا كما توهم المستدل حجة القائل بانه «عام» اي صيغ العموم حقيقة في الباقي ان خص بغير مستقل اي بمخصص متصل انه «شان» لا يخرج الكلام عن كونه حقيقة بواسطة قيد يتصل به ولا يستقل بنفسه اذ لو كان التقييد للعموم بما اي بقيد يتصل ولا يستقل يوجب تجوزا في العام في نحو الرجال وهو عام مقيد بمخصص متصل وهو قوله المسلمون هذا من قبيل المقيد بالصفة واكرم بني تميم وهو عام مقيد بقوله ان دخلوا من قبيل المقيد بالشرط واعتزل الناس وهو عام مقيد بقوله الا العلماء من قبيل المقيد بالاستثناء واكرم العلماء وهو عام مقيد بقولنا حتى تغرب الشمس من قبيل المقيد بالغاية اي لوصار العام مجازا بسبب القيد المتصل لكان نحو مسلمون المقيد بالواو والجماعة مجازا ولكان نحو المسلم المقيد باللام للجنس وللعهد مجازا ولكان نحو الف سنة المقيد بقوله الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلاثة اي كون مسلمون والمسلم والف سنة مجازا باطلة اما الاولان فاجماعا واذ الاجماع قائم على ان استعمال مسلمون في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد ليس مجازا واما الاخير فلكونه «غير» موضع وفاق من الخصم بمعنى ان الخصم الذي يقول بان العام في الباقي مجاز موافق معنا في ان استعمال الف سنة في الباقي وهو تسعمائة وخمسون حقيقة بيان الملازمة وهي ان العام المقيد بقيد متصل لو كان مجازا لكان هذه الالفاظ ايضا مجازات ان كل واحد من المذكورات وهي مسلمون والمسلم والف سنة بقيد بقيد متصل اعني الواو واللام ولفظ الاخمسين هو «قيد» كالجزء لاي لكل واحد وقد صار اي كل واحد من المذكورات بواسطته «قيد» لمعنى اخر غير ما وضع له اولا وهي «مذكورات» بدونه «قيد» يكون لما اي للمعنى الذي وضع له اولا ثم نقلت عنه فان لفظة مسلم قبل دخول الواو واللام يدل على جنس منكر ولفظة الف سنة قبل القيد

يدل على العدد التام ومعه «قيد» يكون لما اى للمعنى الذى نقلت المذكورات اليه ثانيا
فان لفظة مسلم بعد دخول الواو واللام يكون للجماعة او الجنس او العهد ولفظة الف سنة
تكون بمعنى تسعمأة وخمسين ولا يحتمل غيره اى غير ما نقلت اليه وقد جعلتم في العمومات المقيدة
ذلك اى التقييد بقيد متصل موجبا للتجوز فكما ان القيد المتصل في العمومات يوجب التجوز
بناء على قول الخصم فلا بد ان يكون القيد في المذكورات ايضا موجبا للتجوز فالفرق تحكم اى
بلا دليل والجواب ان وجه الفرق بين العمومات المخصصة نحو الرجال المسلمون واكرم بني
تميم ان دخلوا وغير ذلك وبين المذكورات اعنى مسلمون والمسلم والف سنة الا خمسين
عاما ظاهر فان الواو في مسلمون لا يعد قيدا عرفا بل هو كالف ضارب وواو مضروب جزء
الكلمة والمجموع لفظ واحد عرفا بمعنى ان لفظ مسلمون وضع مركبا للجماعة كذلك لفظ المسلم
وضع مركبا للجنس المعرف او الفرد المعهود كما قال والالف واللام في نحو المسلم وغيره و
ان كانت كلمة من الكلمات موضوعة لمعاني مخصوصة الا ان المجموع ايضا يعد في العرف
كلمة واحدة ويفهم منه «مجموع» معنى واحد وهو اما جنس المسلم او المسلم المعهود او غير
ذلك من غير تجوز اصلا ومن غير نقل من معنى الى معنى اخر فلا يقال ان مسلم للجنس المنكر و
الالف واللام لتعريف الجنس او للعهد واما الحكم بكون نحو الف سنة الا خمسين عاما
حقيقة فهو باطل لان الالف اذا كان بمعنى تسعمأة وخمسون فكيف يكون حقيقة وعلى تقدير
تسليمه «حكم» اى سلمنا انه حقيقة فكونه حقيقة مبنى على ان المراد به «الف» تمام مدلوله
ولم يرد منه تسعمأة وخمسون وان الاخراج اى استثناء الخمسين منه «الف» وقع قبل الاسناد
والحكم وهو اسناد فعل اليه اى الالف بمعنى انه ذكر الالف اولا واريد منه معناه الحقيقي ثم
اخرج منه الخمسين ثم اسند اليه فعل فيكون معناه بالفارسية * هزار سال پنجاه كم *
وانت خبير بانه «شان» لا شيء مما ذكرناه في هذه الصور الثلاث يعني مسلمون والمسلم والف
سنة بمتحقق في العام المخصوص لانك علمت ان مسلمون وكذلك المسلم يعدان كلمة واحدة
من دون لحاظ قيد ولا مقيد واما العام مع مخصصه نحو الرجال المسلمون وغير ذلك

المفترس واستعمل في قولنا رايت اسدا يرمي في الرجل الشجاع وهو غير ما وضع له واما ادعاء انه فرد من المفترس فهو مسلم الا انه لا يجعله الموضوع له لان الموضوع له هو المفترس الحقيقي لا الادعائي ايضا منه ره

فائدة ١٠١ لا شك في ان الكناية تكون خالية عن قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي وهذا هو الفارق بين الكناية والمجاز

لا يعد كلمة واحدة لظهور الامتياز والافتراق بين لفظ العام وبين المخصص ولظهور كون كل منهما اي العام والمخصص كلمة مستقلة براسها وعلمت ايضا ان المراد من الالف تمام مدلوله وليس العام المخصص كذلك لان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد والحكم نعم لو فرضنا ان المراد من العلماء تمام مدلوله ثم اخرج منه زيد مثلا ثم اسند وجوب الاكرام اليهم فكانه قيل تمام العلما الا زيدا يجب اكرامهم فيكون العام المخصص ايضا حقيقة فعلم الفرق بين المذكورات وبين العام المخصوص وح اي حين ظهور الفرق وعدم تحقق شيء مما ذكر في الصور الثلاث في العام المخصوص فكيف يلزم من كونه اي العام المخصص مجازا كون هذه الصور الثلاث مجازات فالعام المخصوص مجاز دونها

اصل لا شك في انه يجب العمل بالعموم وحمله على جميع الافراد اذا لم يكن في البين مخصص ولا شك في انه لا يعمل بالعموم اصلا اذا خص بمخصص مجمل نحو اكرم العلما الا بعضهم وكذا لا يعمل بالعموم المخصص بالنسبة الى الفرد الخارج فلا يجب اكرام زيد اذا قال اكرم العلما الا زيدا وانما الاشكال في وجوب العمل به بالنسبة الى الافراد الباقية الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية اي وجوب العمل في غير محل التخصيص فيجب اكرام غير زيد من العلماء اذا قال اكرم العلماء الا زيدا ان لم يكن المخصص مجملا كلفظ البعض اي لا يخرج عن الحجية مطلقا سواء كان المخصص متصلا او منفصلا وغير ذلك من التفاصيل المذكورة ولا اعرف في ذلك اي عدم الخروج عن الحجية من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين من الاصحاب ما اي لفظ يدل ويشعر بالرغبة اي الاعراض عنه اي عدم الخروج وبالجملة في كلامه اشعار بان العام المخصص خارج عن الحجية ومن الناس من انكر حجيته اي العام المخصص مطلقا ومنهم «ناس» من فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال شتى اي مختلفة منها «اقوال» الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني اي لو كان المخصص متصلا يكون العام حجة في الباقي والا فلا ولا حاجة لنا الى التعرض لباقيها «اقوال» فانه «تعرض» تطويل للبحث بلا طائل اي بلا فائدة اذ هي «اقوال» في غاية الضعف وغاية السقوط عن درجة الاعتبار وذهب بعض

بعض الى انه (عام) يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلثة على الرابعين في اقل الجمع لنا على عدم خروجه عن الحجية مطلقا القطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قيده بمخصص منفصل اي قال بعد لا تكرم فلانا او قيده بمخصص متصل اي قال في الحال بلا فاصلة الا فلانا اي زيدا مثلا فترك اكرام من نص على اخراجه اعني زيدا وترك ايضا اكرام من نص على اخراجه كعمرو عد في العرف عاصيا وذمه العقلا على المخالفة وذلك اي عده عاصيا وذم العقلا اياه دليل ظهوره اي العام المخصص في ارادة تمام الباقي وهو (ظهور) المطلوب احتج منكر الحجية مطلقا اي سواء كان المخصص متصلا او منفصلا بوجهين الاول ان كل لفظ كان معناه مجملا اي غير واضح فهو ليس بحجة اي لا يعمل به والعام المخصص مجمل لان حقيقة اللفظ العام هي العموم ولم يرد اي العموم لوجود المخصص في سايرها تحته (عموم) من المراتب كالواحد والاثنين والثلاثة او واحدا وتمام الباقي مجازاته (لفظ) مطلقا اي سواء كان متصلا او منفصلا واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا ومبهما فيها (مراتب) اي لا يعلم انه اي مرتبة اريد من اللفظ وح فلا يحمل على شئ منها (مراتب) ان قلت يحمل على جميع الباقي بعد التخصيص قلت وتمام الباقي ايضا احد المراتب والمجازات فلا يحمل اللفظ عليه اي تمام الباقي بل يبقى متردد بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون اي اللفظ حجة في شئ منها (مراتب) ومن هذا الوجه الذي ذكره منكر الحجية مطلقا يظهر حجة اي يعلم دليل الفصل بين المخصص المتصل والمنفصل فان منكر الحجية مطلقا انما ينكرها مطلقا لان العام المخصص مجاز عنده مطلقا والفصل بين المتصل والمنفصل انما يفصل لان المجازية عنده (مفصل) انما يتحقق في المنفصل لا في المتصل للبناء على الخلاف في الاصل السابق فمن قال هناك بان العام المخصوص مجاز مطلقا قال ههنا بعدم الحجية مطلقا لان اللفظ مجمل مطلقا ومن فصل هناك فصل ههنا ايضا لان اللفظ عنده مجمل في صورة كون المخصص منفصلا واما في صورة الاتصال يدل اللفظ على تمام الباقي والوجه الثاني ان كل لفظ لم يدل بظاهره على معنى لا يكون حجة واللفظ قبل التخصيص كان ظاهرا في الاستغراق الا انه (لفظ) بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا اي

ارادة اللازم من دون قرينة مانعة عن ارادة الملزوم لم يلزم ان يكون طول النجاد دليلا لطول الفارس بل مانع من ارادة طول حمار فيجوز ان يكون الكناية مستعملة في غير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع له فيكون فرقا بين الحقيقة والكناية

منه قدس سره ٢١٢ في بيان الحقيقة والمجاز والمرسل والاستعارة المصرحة وفي الاستعارة بالكناية وفي الاستعارة

اے لیس بظاهر فی معنی وما اے کل لفظ لا یکون ظاهرا فی معنی لا یکون حجة والجواب عن الاول
بوجهین الاول ان ما ذکرتموه من انه اذا لم ترد الحقیقة وتعددت المجازات کان اللفظ مجملا
فیها صحیح اذا کانت المجازات متساویة فی القرب والبعد ولا دلیل علی تعیین احدها و
اما اذا کان بعضها «مجازات» اقرب الی الحقیقة ووجد الدلیل علی تعیینه «بعض» کما فی موضع
النزاع فان فی العام المخصص بعض المجازات اقرب وقام الدلیل علی تعیینه اما کون بعضها اقرب
فان الباقی اقرب الی الاستغراق واما الدلیل علی تعیینه لان ما ذکرناه من الدلیل وهو انه
اذا قال السید لعبده کل من دخل داری فاکرمه الی قوله عد فی العرف عاصیا یعینه «باقی»
ایضا لافاداته اے الدلیل الذی ذکرناه کون التخصیص قرینة ظاهرة فی ارادته «باقی» فراجع
هذا کله مضافا الی منافاة عدم ارادته «باقی» للحکمة حیث یقع المخصص فی کلام المتکلم الحکیم
المدبر بتقریب ان الحکیم اذا قال اکرم العلماء الا زیدا فلو لم یکن مراده اکرام الباقی یلزمه ان
یبین ویقول الا عمروا والا بکرا مثلا علی ما مر فی بیان افادة المفرد المعرف للعموم فی نحو احل الله
البیع الخ ان قلت ما الوجه فی منافاة عدم ارادة الباقی لحکمة المتکلم قلت اذ المفروض انتفاء
الدلالة علی المراد من اللفظ ههنا اے فی العام المخصص من غیر جهة التخصیص فطریق بیان
المراد منحصر بالتخصیص والتخصیص یدل علی اخراج زید مثلا فلو کان المراد اخراج عمرو
ایضا مثلا لکان یلزمه تخصیصه فح اے اذا کان بعض المجازات اقرب وقام الدلیل علی
تعیینه یجب الحمل علی ذلک البعض الذی هو الاقرب الی الحقیقة اعنی تمام الباقی وسقط ما
ذکرتموه من ان المجازات متعددة واللفظ مجمل بینها واشار الی الوجه الثانی بقوله هذا مع
ان الحجة التی ذکرها المستدل غیر وافیة بدفع القول الذی یاتی بعد سطور وهو القول بحجیة
«عام» فی اقل الجمع ان لم یکن المحتج بها «حجة» ممن یری جواز التجاوز فی التخصیص الی الواحد
بیان ذلک ان المستدل اما قائل بجواز التخصیص الی الواحد او لیس بقائل به علی خلاف تقدم
فان کان قائلا بجواز التخصیص الی الواحد فلا یکون العام المخصص حجة فی اقل الجمع ایضا لان
اللفظ مجمل اے لا یعلم انه ارید الواحد او الاثنین او الثلاثة او ازید او تمام الباقی فتتم حجة

المستدل ويبطل القول بالحجية في اقل الجمع واما ان لم يكن قائلا بجواز التخصيص الى الواحد فيصح القول بحجيته في اقل الجمع لكون اقل الجمع ح اى حين عدم جواز التخصيص الى الواحد مقطوعا به على كل تقدير اى سواء اريد اقل الجمع او العشرة مثلا او الالف مثلا وتمام الباقي فلا يكون اللفظ مجملا في اقل الجمع فلا يتم قول المستدل بعدم الحجية مطلقا والجواب عن دليله الثاني بالمنع من عدم ظهوره في تمام الباقي فكما ان اللفظ قبل التخصيص كان ظاهرا في الاستغراق كذلك بعد التخصيص ظاهر في تمام الباقي فيكون حجة فيه وسند اى دليل هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وحاصله انه لو ترك العبد اكرم فردا خر غير من خرج بالنص عدة في العرف عاصيا فلو لم يكن اللفظ ظاهرا في تمام الباقي لم يعد عاصيا نعم بعد التخصيص لا يكون ظاهرا في الاستغراق ولكن انتفاء الظهور بالنسبة الى العموم بعد التخصيص لا يضر بنا لظهوره في الباقي واحتج الذاهبون الى انه «عام» حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والمتيقن في الارادة واما الباقي اى ارادة تمام الباقي مشكوك فيه فلا يصح اليه «باق» والجواب انا لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على تمام ما بقي بعد التخصيص وحاصل الدليل ما ذكرنا مكررا من ان العبد لو ترك اكرام غير من خرج بالنص عدة عاصيا

اصل اختلفوا في وجوب الفحص وعدمه والنزاع هنا يتصور على وجهين احدهما في اصل وجوب الفحص بمعنى انه اذا ورد عام نحو اكرم العلماء هل يجوز العمل به قبل الفحص عن وجود المخصص المنفصل ام لا ذهب العلامة في التهذيب الى جواز العمل والاستدلال بالعام قبل استقصاء اى اتمام البحث في طلب التخصيص ولكنه ره استقرب في النهاية عدم الجواز ما لم يبحث ولم يستقص في طلب التخصيص وحكى العلامة فيهما «نهاية» كلا من القولين اى جواز الاستدلال قبل الفحص وعدم جوازه عن بعض العامة ثانيهما انه بناء على وجوب الفحص هل يجب الفحص حتى يقطع بعدم المخصص او يكفي حصول الظن بعدمه وقد اختلف كلامهم «علما» في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في المورد الاول فقط اى في جواز التمسك بالعام قبل الفحص والبحث عن المخصص وهو اى كون النزاع في ذلك الذي يلوح اى يظهر من كلام العلامة في التهذيب وصرح به اى بكون النزاع

الموصوف بالشيوع والاستمرار في المشبه وقد تقدم الخلاف في انه حقيقة او مجاز او بمرتبة بين الحقيقة والاستعارة بالكناية ويقال له التشبيه المضمر في النفس وهو ان يذكر المشبه ويراد به معناه الحقيقي ويثبت لبعض لوازم المشبه به كما في المثبتة التي اثبت لها بعض لوازم المشبه به وذكر المثبتة التشبيهية في الغالب بالمكنية وابديه ممنوع الموضوع له اخ ثبوت

في ذلك في النهاية وانكر ذلك اي كون النزاع في جواز التمسك قبل الفحص جمع من المحققين قائلين بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في المورد الثاني اي مبلغ البحث والفحص عن المخصص فقال الاكثر يكفي البحث بحيث اي بمقدار يغلب معه بحيث الظن بعدم المخصص وقال بعض انه شان لا يكفي ذلك المبلغ من الفحص بل لابد من حصول القطع بانتفائه محصص والظاهر عند المصنف وان الخلاف موجود في كلا المقامين اما الخلاف في المقام الثاني اعني مبلغ البحث فسلم واما في المقام الاول لنقل جماعة من العلماء القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص اي نقل عن بعض المتقدمين وتصريح اي و لتصريح قوم اخرين باختياره جواز كما تقدم من العلامة ره في النهاية لكنه اي جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص ضعيف وربما قيل بانه لم يقل احد بجواز التمسك قبل البحث وان مراد قائله جوان امر اخر وهو انه قبل وقت العمل بالعام وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه عام اي جزما اي بلا تردد كما انا قال في اول شعبان كتب عليكم الصيام في شهر رمضان فقبل دخول رمضان وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه ثم ان لم يتبين الخصوص فذلك اي يبقى على اعتقاده الاول والا اي وان ظهر المخصص تغير الاعتقاد كما اذا قيل لا يجب الصوم على المسافر وبالجملة ينقل عن بعض العلماء انه بعض قال بعد ذكره بعض لهذا الكلام اي جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن ذلك القائل اي عن القائل بجواز التمسك مذاي القول بجواز التمسك غير معدود اي غير محسوب عندنا معاشر العلماء من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء اي محل نزاع العلماء وانما هو جواز قول صدر عن غباوة وهي قلة الفهم وصدر عن استمرار في عناد وجهالة واذا عرفت هذا اي علمت ان كلا الموردين محل النزاع فالاقوى عندي انه لا يجوز التمسك والمبادرة اي التعجيل الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه لكن لا بحيث يحصل القطع بعدمه بل حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه محصص كما يجب ذلك اي الفحص الظني في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض حتما لا راجحا اي قويا و بعبارة اخرى اذا وجد المجتهد دليلا من الايات والاخبار على الحكم نحو كتب عليكم الصيام و

واحتمال يكون لهذا الدليل معارض من المخصص وغيره كعدم وجوب الصوم على المسافر فانه معارض بعموم قوله تعالى كتب عليكم الصيام فيجب له الفحص عن المعارض فانه «معارض» في الحقيقة جزئي من جزئياته «دليل» فكما ان قوله تعالى كتب عليكم الصيام فرد من افراد الدليل الذي يجب العمل به كذلك الدليل الدال على عدم وجوب الصوم على المسافر فرد من افراد الدليل فيجب الفحص عنه ليعمل به لنا على وجوب البحث عن المخصص وجهان الاول ان المجتهد يجب عليه البحث والفحص عن وجود الادلة ليجدها ويعمل بها والمخصص من جملة الادلة وكذا يجب عليه البحث عن كيفية دلالتها «ادلة» ليعلم ان دلالة الدليل على سبيل العموم او الخصوص او المطلق او المقيد وغير ذلك والتخصيص كيفية في الدلالة كما ان التعميم ايضا كيفية في الدلالة فلا بد من البحث والثاني قوله وقد شاع ايضا اي كما مر في السابق حتى قيل ما من عام الا وقد خص وح فصار احتمال ثبوته «مخصص» مساويا لاحتمال عدمه «مخصص» بمعنى ان المجتهد اذا وجد عاما يحتمل ان يكون له مخصص وان لا يكون وتوقف تحقق احد الامرين اي وجود المخصص وعدمه على البحث والتفتيش واما الدليل على كفاية الظن بعدم المخصص فنقول انما اكتفينا في الفحص بحصول الظن ولم نشترط القطع لان المجتهد وان اشتغل في جميع عمره بالبحث عن المخصص فلا يقطع بعدم المخصص في اغلب المسائل لانه لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر بعد الفحص الكامل عدم الوجدان للمخصص وهو اعم من عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود في الواقع اذ يمكن ان يكون الشيء موجودا في الواقع ولا يجده المتفحص فلو اشترط حصول القطع بعدم المخصص في جواز التمسك بالعام لادى اي يكون هذا الشرط سببا لابطال العمل باكثر العمومات لعدم حصول القطع غالبا نعم في بعض الموارد يحصل القطع بعد الفحص الكامل ولكنه حرج منفي في الدين احتج مجوز التمسك به «عام» قبل البحث عن المخصص بانه كما لا يعتنى باحتمال المجاز فلا يبحث عنه عند التمسك بالحقيقة فبمجرد سماع لفظ الاسد يحمل على المعنى الحقيقي كذلك لا يعتنى باحتمال المخصص فلا يبحث عنه عند التمسك بالعام فبمجرد سماع لفظ العالم يحمل على العموم وبالجملة لو وجب طلب

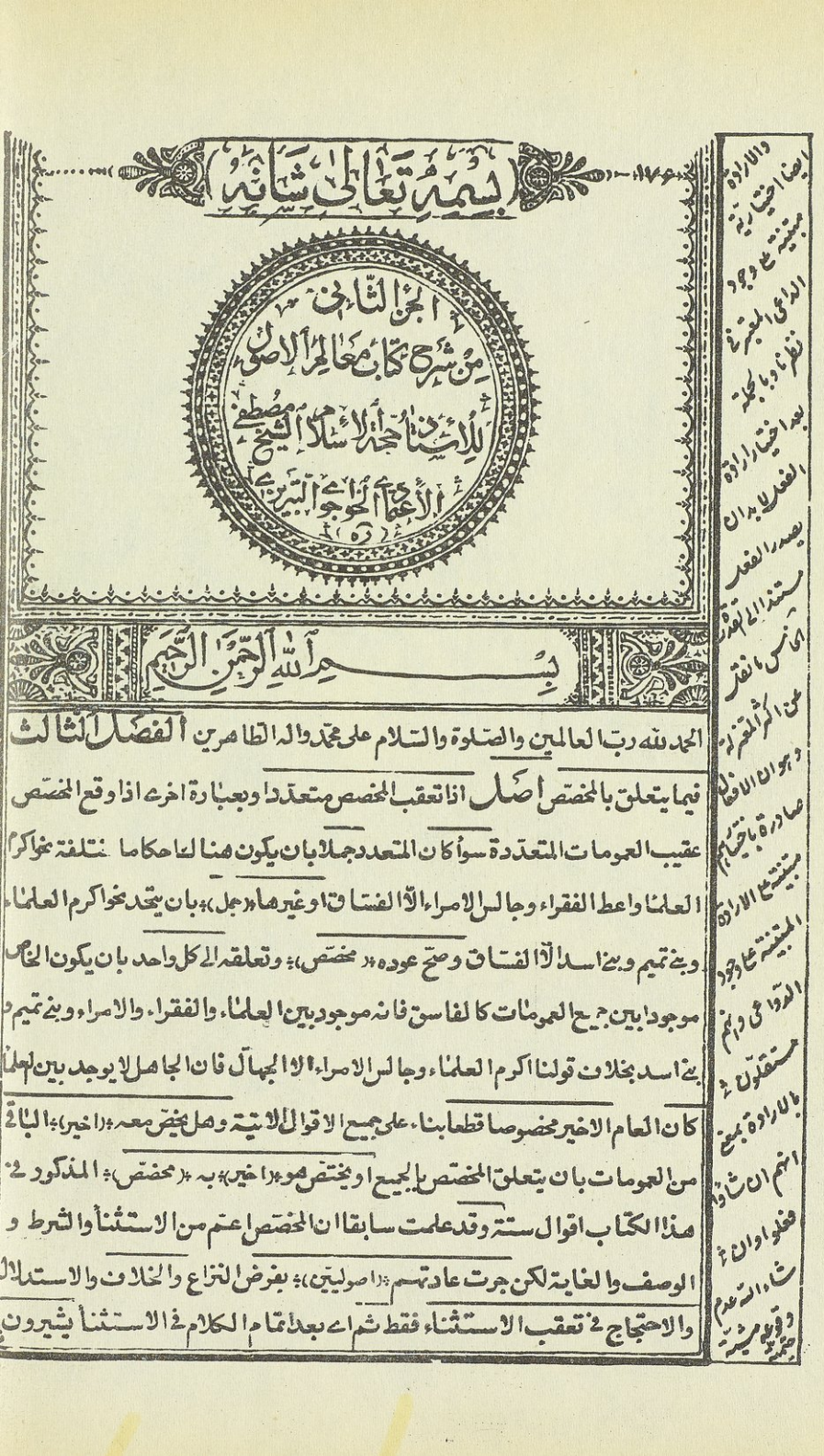
الد

المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة بين وجوب
طلب المخصص ووجوب طلب المجاز ان ايجاب اء الغرض من ايجاب طلب المخصص انما هو
ايجاب * للتحرز والتحفظ عن الخطاء وهذا المعنى اء التحرز عن الخطا بعينه موجود في المجاز اذ كما ان
حمل اللفظ على العموم مع وجود المخصص خطاء كذلك حمل اللفظ على الحقيقة مع ارادة المجاز خطاء
لكن اللازم اعني طلب ارادة المجاز منتف فانه اء طلب المجاز والبحث عنه ليس بواجب اتفاقا
فالملزوم وهو وجوب طلب المخصص منتف ايضا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها
اء المعنى الذي هو ظاهر فيه كظهور العلماء في ارادة الاستغراق من غير بحث وفحص عن وجود
ما اء قرينة يصرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته وبهذا الدليل احتج العلامة على مختاره
في التهذيب وهو ما نقلناه في اول الاصل من جواز التمسك بالعام قبل استقصاء البحث
من المخصص وهو اء استدلال العلامة بهذا الدليل الدال على جواز التمسك بالعام من
دون طلب المخصص كالصريح في موافقة هذا القائل فكان العلامة صرح بانه موافق مع القائل
بجواز التمسك قبل البحث فتامل لان العلامة عبر بالاستقصاء وهو بمعنى الانتهاء فالبحث شرط
عند العلامة لكن انتهاء البحث اء تكميله ليس بشرط حيث قال بجواز الاستدلال بالعام
قبل استقصاء البحث في طلب المخصص والجواب عن الدليل الذي ذكره مجوز التمسك قبل البحث
الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت مكررا فاذا وجد
المجتهد لفظا عاما يحتمل احتمالا راجحا اء يظن انه مخصص واحتمال عدم التخصيص مرجوح كما قال
فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن وحمله على الخصوص راجحا في الظن قبل البحث عن
المخصص فلا بد من البحث عن المخصص فان لم يوجد فيحمل اللفظ على العموم ولا كذلك الحقيقة
فان اكثر الالفاظ محمول على الحقايق واحتمال المجاز مرجوح واحتج مشترط القطع بعدم وجود
المخصص بانه: (شان) اما ان يكون المسئلة معروفة بين الفقهاء او غير معروفة وح ان
كانت المسئلة التي وجد المجتهد فيها وليلا عاما تاء من المسائل التي كثر فيها الخلاف والبحث
بحيث صارت من المسائل المعروفة ولم يوجد المخصص فالعادة البشرية قاضية اء حاكمة بالقطع

بالقطع بانتفائه «مخصص» اذ لو كان موجودا لوجد مع كثرة البحث من العلماء قطعا
وان لم تكن المسئلة مما كثر فيه البحث والخلاف ولم يتعرض بها الا قليل من العلماء
فبحث هذا المجتهد الذي وجد العام ويريد التمسك به فيها «مسئلة» يوجب القطع
بانتفائه «مخصص» ايضا لانه لو اريد اي لو اراد المتكلم الحكيم بالعام الخاص لنصب
لذلك دليل ومخصص يطلع عليه فاذا بحث المجتهد الذي يريد التمسك بالعام و
لم يعثر بالفارسية * برخورد نكرد * بدليل التخصيص قطع بعدمه «دليل» و
اجيب بمنع المقدمتين اعني من المقدمة الاولى العلم عادة بعدم المخصص عند كثرة
البحث والخلاف من المجتهدين واعني من المقدمة الثانية العلم بالدليل اي بدليل
التخصيص عند بحث المجتهد الذي يريد التمسك بالعام اما سند هذا المنع فانه
كثيرا ما تكون المسئلة مما يتكرر فيه البحث والخلاف في لسان الفقهاء ومع ذلك
لا يوجد المخصص او يبحث فيه المجتهد الذي يريد التمسك فلا يجد المخصص فيحكم
بالعموم ثم اي بعد الحكم يجد المخصص وهو ما يرجع المجتهد به عن حكمه
الاول وهو «جواب» ظاهر وواضح فعلم ان البحث لا
يوجب القطع بانتفائه بل يوجب الظن
قد تم الجزء الاول بعون الله
الملك المنان
بيد

اقل الخادم والعمار عبد الرحيم ابن ابي الفضل النصير آبادي الزنجاني غفر الله تعالى ذنوبهما في تاريخ شهر
ربيع الاول من شهور سنة ١٣٢٢ من الهجرة النبوية على
هاجرها الاف التحية

باختيار العبد الا انها مبنية على الارادة وهي غير اختيارية فيوجد الله فيهم الارادة فيستلزم ذلك صدور الفعل منهم بقدرتهم واختيارهم وهذا ايضا يرجع الى الجبر لان العبد اذا كان مجبورا على الارادة كان مجبورا على الفعل لان القادر انما هو الذي له ارادة الفعل والترك المراجع بالنسبة الى اصحابنا الامامية وهو ان الافعال صادرة باختيارهم مبنية على الارادة



بسمه تعالى شانه

الجزء الثاني
من شرح كتاب معالم الاصول
للاستاذ حجة الاسلام الشيخ مصطفى
الاعتمادي الخواجوي التبريزي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله الطاهرين **الفصل الثالث**
فيما يتعلق بالمخصص **اصل** اذا تعقب المخصص متعددا وبعبارة اخرى اذا وقع المخصص
عقيب العمومات المتعددة سواء كان المتعدد جملا بان يكون هناك احكاما مختلفة نحو اكرم
العلماء واعط الفقراء وجالس الامراء الا الفساق او غيرها «جمل» بان يتحد نحو اكرم العلماء
وبني تميم وبني اسد الا الفساق وصح عوده «مخصص» وتعلقه الى كل واحد بان يكون الخاص
موجودا بين جميع العمومات كالفاسق فانه موجود بين العلماء والفقراء والامراء وبني تميم و
بني اسد بخلاف قولنا اكرم العلماء وجالس الامراء الا الجهال فان الجاهل لا يوجد بين العلماء
كان العام الاخير مخصوصا قطعا بناء على جميع الاقوال الاتية وهل يخص معه «اخير» الباقي
من العمومات بان يتعلق المخصص بالجميع او يختص هو «اخير» به «مخصص» المذكور في
هذا الكتاب اقوال ستة وقد علمت سابقا ان المخصص اعم من الاستثناء والشرط و
الوصف والغاية لكن جرت عادتهم «اصوليين» بفرض النزاع والخلاف والاستدلال
والاحتجاج في تعقب الاستثناء فقط ثم اي بعد اتمام الكلام في الاستثناء يشيرون

والارادة ايضا اختيارية مبتنية على وجود الداعي المعتبر في نظرنا وبالجملة بعد اختيار ارادة الفعل لا بد ان يصدر الفعل مستندا الى القدرة الخاصة ما نقل عن اكثر المعتزلة وهو ان الافعال صادرة باختيارهم مبتنية على الارادة المبتنية على وجود الدواعي وانهم مستقلون في بالارادة بمعنى انهم ان شاؤا فعلوا وان شاء الله عدم وقوعه مشية حتمية

يشيرون في حكم باقي انواع المخصصات الا ان اي يشيرون الى ان الحال فيها «مخصصات» كما في الاستثنا ونحن نتبعهم ونجري على منهجهم اي طريقتهم حذوا من فوات بعض الخصوصيات اذ بديهي انه يفوت بعض الخصوصيات بالخروج عنه «منهج» الى منهج اخر لاحتياجه «في خروج» الى التغيير اوضاع الاحتجاجات لانهم جعلوا وضع الاحتجاجات على خصوص الاستثنا فلو اردنا تعميمها على جميع المخصصات فلابد من التغيير فنقول ذهب قوم الى ان الاستثنا المتعقب للجمل والمفردات المتعاطفة ظاهر في رجوعه «استثنا» الى الجميع والظاهر ان المراد من رجوعه الى الجميع ان هيئة تعقب الاستثناء للمتعدد تدل على اخراج واحد متعلق بالجميع فالاخراج واحد والمخرج متعدد ولكن فسره بعضهم «اصوليين» بكل واحد بمعنى ان الهيئة تدل على اخراجات متعددة تعلق كل واحد منها بواحدة من الجمل ويحكى هذا القول عن الشيخ وقال قوم اخرون انه ظاهر في العود الى الجملة الاخيرة فقط وقيل بالوقف بمعنى لا فدري انه «استثناء» حقيقة في احد الامرين وقال السيد المرتضى رده انه «استثناء» لفظ مشترك بينهما فهو في بعض الموارد يعود الى الجميع وفي بعضها الى الاخيرة فيتوقف في التعيين الى ظهور القرينة المعينة وهذان القولان اي القول الثالث وهو القول بالوقف والقول الرابع وهو القول بالاشتراك اللفظي موافقان للقول الثاني وهو العود الى الاخيرة في الحكم اي بنا على هذه الاقوال الثلاثة يحتاج تخصيص الجميع الى القرينة وبدونها يحكم بتخصيص الاخيرة فقط لان الاخيرة مخصوصة على كل حال اي سواء تعلق المخصص بالاخيرة فقط او بجميع الجمل ان قلت فاذا اتفقت الاقوال الثلاثة في الحكم فهل بينها ثمرة قلت نعم يظهر ثمرة الخلاف بين الاقوال فيما اذا علم بالقرينة استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه اي استعماله في الاخراج من الجميع مجاز على ذلك القول الثاني اعني العود الى الاخيرة ومحتمل ان يكون حقيقة وان يكون مجازا عند اول هذين القولين اعني الوقف وحقيقة عند ثانيهما «هذين» اعني الاشتراك وفصل بعضهم وهو ابو الحسن البصري تفصيلا طويلا اي قال بالتفصيل يرجع حاصله «تفصيل» الى اعتماد القرينة على الامرين فان قامت القرينة على

على عود المخصص الى الجميع فنحمله على الجميع وان قامت على الاخيرة فنحمله عليها و
اختاره اى اعتماد القرينة العلامة ره في التهذيب وليس بجيد لان هذا يتم لو
كانت القرينة موجودة في جميع الموارد وليس كذلك بل هي موجودة في بعض الموارد
دون بعض ومعلوم ان فرض وجود القرينة كما في بعض الموارد يخرج عن محل النزاع اذ هو
(نزاع) فيما عرى الكلام عنها (قرينة) والذي يقوى في نفسي ان اللفظ اى لفظ الاستثناء
لم يوضع على الاخيرة ولا على الجميع وليس بمشترك بينهما بل هو من الالفاظ التي الوضع فيها
عام والموضوع له خاص فوضع بوضع واحد لخصوصيات الاخراج كما ستعرفه وح فهو
محتمل لكل من الامرين ولا يتعين لاحدهما الا بالقرينة المفهمة ان قلت ما الفرق بين هذا
القول وبين القول بالوقف او الاشتراك اللفظي فانهما ايضا يقولان بان اللفظ محتمل
قلت وليس ذلك الذي ذكرت من ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لعدم العلم بما هو
(استثناء) حقيقة فيه كمذهب الوقف للعلم بان الوضع فيه عام والموضوع له خاص
ولا اى ليس ذلك الاحتمال لكونه (استثناء) مشتركا لفظيا بينهما مطلقا اى في جميع الموارد
غرضه ره انه ليس احتمال الامرين بسبب الاشتراك في جميع الموارد نعم هو بسبب الاشتراك
في بعض الموارد كما سيتضح كما يقوله اى كون الاحتمال بسبب الاشتراك مط المرتضى ره فنحن
لا نقول بالوقف ولا الاشتراك بل بالوضع العام وان كنا في المعنى والنتيجة موافقين له
(سيد) لانه ايضا صرح بان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين الا بالقرينة ولولا تصريحه
(سيد) بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج كما سيجيئ لم ياب اى لم يمنع كلامه (سيد)
الحمل على ما اخترناه والحاصل انه لو لم يصرح على الاشتراك اللفظي في اثناء الاحتجاج ليمكن
حمل كلامه على الوضع العام والموضوع له الخاص ان قلت كيف يمكن حمله على ذلك قلت
فانه (سيد) قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل
واحدة منها (جمل) لو انفردت كما يصح في المثال السابق ان يقال اكرم العلماء الا الفاسق
واعط الفقراء الا الفساق وهكذا فالواجب تجويز اى احتمال رجوعه (استثناء) الى جميع
الجمل

ثالثها ان يختلفا في المفهوم ويحصر افراد المستثنى منه في المستثنى عادة نحو اهن الفقهاء الا المصلي رابعها ان يختلفا في المفهوم ويحصر افراد المستثنى منه في المستثنى اتفاقا نحو من دخل داري فاكرمه الا الفاسق فاتفق انحصار الداخل في الفاسق و الصحيح من وجوه الاستثناء المستوعب هو الاخير فقط و الباقي لغو قبيح

الجمل كما قال الشافعي تجويزا لاحتمال رجوعه الى ما يليه اى الجملة التي تلى الاستثناء
على ما قال ابو حنيفة والواجب ان لا يقطع على ذلك اى رجوعه الى الجميع او ما يليه
الا بدليل منفصل كما اذا صرح المولى بان الاستثناء في هذا الكلام متعلق بالجميع او
بالاخيرة او عادة كما اذا علم من عادة المولى انه يكرم بفساق العلماء ويعطى بفساق الفقراء
فنعلم ان المراد من قوله الا الفساق فساق الامراء فقط او امارة اى علامة كما اذا قال
اكرم العلماء واعط الفقراء ثم سكت سكوتا طويلا فقال جالس الامراء الا الفساق
فالسكوت علامة ان الاستثناء يتعلق بالاخيرة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك اى
عود الاستثناء على الجميع او الاخيرة بشئ يرجع الى اللفظ بمعنى ان لفظ الاستثناء لا يدل
بذلك اصلا بل يحتاج الى ما ذكر من القرائن فهذا الكلام يمكن حمله على ارادة الوضع
العام هذا اى خذه والحال فيما صرنا اليه وهو الوضع العام والموضوع له الخاص نظير ما مر في
في مذهب الوقف والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة
فكما ان القولين موافقان لهذا القول في الحكم على ما تقدم فمذهب المصنف ايضا
موافق له في الحكم لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير اى سواء عاد الى الجميع او الاخيرة
فقط غاية ما اى نهاية الخلاف هناك اى في تعقب الاستثناء جملا انه لا يعلم كونها اى الاخيرة
مرادة بخصوصها اى بوحدتها او مرادة في جملة اى في ضمن الجميع وهذا اى كون الاخيرة
مرادة بخصوصها او في جملة الجميع لا اثر له اى لا يضر ولا ينفع في الحكم المطلوب وهو كون
الاخيرة مخصوصة كما هو اى عدم تاثير ما ذكر ظاهر لوضوح ان الاخيرة مخصوصة على
كل حال ان قلت كون الاخيرة مخصوصة قطعا مناف لما ذكر من ان اللفظ لا
يتعين للاخيرة او للجميع الا بالقرينة قلت كون الاخيرة مخصوصة لا يحتاج الى القرينة
فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها اى (الاخيرة) من الجمل ولتقدم
على توجيه المختار يعني الوضع العام والموضوع له الخاص مقدمة ينبغي بتدبرها
كشف الحجاب عن وجه المرام اى يعلم بسهولة ان المراد والمختار ما هو وتزداد بتذكرها

فائدة في الاقوال في دلالة الفاظ الاستثناء اصلا
ذهب اليه ابو الحسين البصري وعبد الجبار وابن سريج والغزالي وجماعة الى ان الاستثناء معناه الرجوع عن الاول بالنسخ والمحو فيكون كالنسخ بالنسبة الى المنسوخ وارتباطه كارتباط السمع بالمسموع والبصر بالمبصرات ويجوز ان لا يتكلم عليها الا بعد الوضع وهو الى الوضع اقرب

اعلم
بيان الدلالة و
كانت بالوضع
فهم التركيب با
ترجع بسبب ا
ولم يكن بين
الضرب والحركة
الخاص ارتباط
ذاتي بل كان
نسبة كل وا
وذوق الالفا
الى كل فرد فرد
من المعاني ع
وسواء كيفت
رجع لفظ
الضرب بهذا
الحدث ولفظ
العلم بذلك
الحدث وهكذا
وفيه ان الترجيح
بمجرد ارادة الواضع
مع ان

اعني تزيد بسبب تذكر هذه المقدمة بصيرة في تحقيق المقام وهي ان مقدمة ان الوضع على ثلاثة اقسام الوضع الخاص والموضوع له الخاص الوضع العام والموضوع له العام الوضع العام والموضوع له الخاص ووجه ذلك ان الواضع للفظ على المعنى لابد له من تصور المعنى في الوضع بمعنى ان الوضع يتوقف على تصور المعنى اولا فان تصورا ولا معنى جزئيا اعني شخصيا وعين باذائه اعني في مقابل المعنى الجزئي لفظا مخصوصا كان يقول وضعت لفظ زيد لهذا الشخص او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا كان يقول وضعت اللفظ علي وامير المؤمنين وحيدر لذلك الشخص اواجمالا كان يقول كل اسم اشتق من مادة الحمد وضعته لهذا الشخص كاحمد وحامد ومحمود وحميد فح كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه *(وضع)* اعني تصور المعنى فكلما تصور المعنى الخاص وضع له اللفظ يكون الوضع خاصا في الاصطلاح وكان الموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر لا لبس فيه اذا المفروض انه عين اللفظ باذاء المعنى الخاص وان تصور معنى عاما اعني كليا ليندرج تحته جزئيات اضافية كالحيوان المندرج تحته الانسان والفرس او حقيقة كالانسان المندرج تحته زيد وعمرو وبكر وغيرهم فله *(واضع)* ان يعين ما كلفظ الحيوان او الفاظا معلومة بالتفصيل كالفاظ الحيوان والماشي والمتنفس واجمالا كهيئة الفاعل باذاء ذلك المعنى العام الذي تصوره كان يقول وضعت الحيوان بهذا المعنى الكلي ويقول وضعت لفظ الحيوان والماشي والمتنفس له او يقول وضعت هيئة فاعل لمن صدر عنه المصدد فانه مجمل شامل لضارب وعالم ومكذا فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه *(وضع)* فكلما تصور المعنى العام ووضع اللفظ له يكون الوضع عاما في الاصطلاح والموضوع له ايضا عاما اذا المفروض انه وضع اللفظ باذاء المعنى الكلي له ان يتصور معنى عاما لكن لا يعين اللفظ باذاء ذلك العام اعني الكلي بل يعين اللفظ او الالفاظ باذاء خصوصيات الجزئيات اعني الافراد المندرجة تحته *(علم ان قلت كيف يمكن ان يتصور العام ويضع اللفظ باذاء جزئياته قلت لانها جزئيات)* معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام اعني بواسطة عنوانها *(جزئيات)* و

وبعبارة اخرى اذا تصور الواضع معنى كليا كالانسان يتصور بواسطته افراده كزيد و
عمرو وبكر لان الكلي مرآة لافراده والعلم الاجمالي بالمعنى كاف في مقام الوضع فيصح
وضع اللفظ بازاء الافراد وسيجيء مثاله فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه
«وضع» اذ المفروض انه تصور معنى كليا والموضوع له خاصا اذ المفروض انه وضع اللفظ
بازاء خصوصيات الافراد اما القسم الاول اي الوضع الخاص والموضوع له الخاص فكالاعلام
الشخصية واما القسمين الاخيرين فمن القسم الاول من هذين القسمين وهو الوضع
العام والموضوع له العام جميع الكليات والمشتقات فان الواضع وضع صيغة اي هيئة
فاعل مثلا من كل مصدر ومادة لمن قام به «من» مدلوله «مصدر» ليس المراد ان الواضع
تصور الضارب ووضع لفظ الضارب بازائه وتصور القاتل ووضع لفظ القاتل بازائه
وهكذا بل المراد انه تصور جنس من صدر عنه فعل من الافعال ووضع هذه الهيئة
بازائه في ضمن اي مصدر ومادة تحققت هذه الهيئة وصيغة مفعول منه اي من كل
مصدر لمن وقع عليه الفعل بمعنى انه تصور جنس اي كلي من وقع عليه فعل من الافعال
ووضع هذه الهيئة بازائه في ضمن اي مصدر ومادة تحققت هذه الهيئة وعموم الموضوع
له في ذلك كله بين ومن القسم الثاني وهو الوضع العام والموضوع له الخاص المبهمات
كاسماء الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد كزيد وعمرو وبكر مما اي من
المفرد المذكر الذي يشار به اي بلفظ هذا اليه لكن باعتبار وبواسطة تصور الواضع للمفهوم
العام وبعبارة اخرى تصور الواضع اولا معنى كليا وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولكن
لم يضع الواضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل وضع لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة
تحته اي تحت المفهوم العام فيقال هذا ويراد منه زيد مثلا وهو مندرج تحت المفرد
المذكر المشار اليه وانما حكموا بذلك اي كون اسماء الاشارة من قبيل الوضع العام و
الموضوع له الخاص ولم يحكموا بكونها من قبيل الوضع العام والموضوع له العام لان لفظ
هذا يتفاوت مع لفظ رجل مثلا لان لفظ رجل قد يطلق ويراد به الجنس وقد يطلق
و

ويراد به فرد غير معين بخلاف لفظ هذا فانه لا يطلق الا على الخصوصيات المعينة فلا
يقال هذا ويراد جنس المفرد المذكر او واحد غير معين مما يشار به اليه بل لا بد في استعماله
واطلاقه من القصد الى خصوصية معينة كزيد وغيره فلو كان اللفظ موضوعا للمعنى العام
كرجل لجاز فيه «لفظ» ارادة الجنس وجاز ايضا ذلك اي ارادة واحد غير معين وهو
الفرد المذكر كما يجوز في لفظ رجل وهكذا الكلام في الباقي من اسماء الاشارة كهذه فانه موضوع
لكل مشار اليها مفرد مؤنث الى اخر ما ذكر ومن هذا القبيل اي من قبيل الوضع العام و
الموضوع له الخاص ايضا وضع الحروف من حروف الجر وغيرها فانها «حروف» موضوعة
باعتبار اي بعد تصور معنى عام اي كلي وهو اي المعنى العام نوع من النسبة كالابتداء فانها
نسبة بين شيئين كالسير والبصرة مثلا وبالجملة تصور الواضع اولا معنى كليا فيكون
الوضع عاما ولكن لم يضع الحروف بازائه بل وضعها لكل واحدة من خصوصياته «نوع»
فيكون الموضوع له خاصا فمن والى وعلى موضوعات باعتبار اي بعد تصور نوع الابتداء
والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء معين كابتداء السير وانتهاء معين كانتهاء السير واستعلاء
معين كاستعلاء زيد على السقف بخصوصه وفي معناها «حروف» الافعال الناقصة بمعنى
ان الواضع تصور نوع النسبة بين المبتدأ والخبر فيكون الوضع عاما ووضع لفظة كان
مثلا لخصوصيات هذه النسبة كنسبة القيام لزيد مثلا فيكون الموضوع له خصوصيات
النسبة واما الافعال التامة فلها وضعان لان لها جهتان جهة الهيئة وجهة المادة
فهيئة ضرب مثلا ثلاثة حروف متوالية مفتوحة ومادته ض ر ب وضعها «افعال»
من احديهما «جهتان» عام والموضوع له خاص ووضعها من الجهة الاخرى خاص والموضوع
له ايضا خاص فالعام اي كون وضعها عاما والموضوع له خاصا من جهة ان الواضع تصور
اولا معنى كليا وهو نسبة مصدر ما الى فاعل ما ووضع هيئة الافعال لنسبة مصدر
معين الى فاعل معين نحو ضرب زيد كما قال بالقياس الى ما اعتبر فيها اي بالنظر الى المعنى
الكلي الذي تصور في الافعال والمراد من ما اعتبر هو النسبة الكلية الشاملة على النسب
الجزئية

بين اللفظ والمعنى اذ لو وضع بدون المناسبة الذاتية يلزم الترجيح بدون المرجح وفيه ان المرجح هو ارادة الواضع ونحوها مع ان الوضع لو كان بلحاظ المناسبة الذاتية لزم امتناع نقل اللفظ من معنى الى اخر ولزم ايضا امتناع اشتراك اللفظ بين المتضادين لما تقدم ثالثها ان دلالة الالفاظ

الجزئية فانها اي النسب الجزئية في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظة من مثلا موضوعة وضعا عاما لان المتصور معنى عام لكل ابتداء معين بخصوصه كابتداء السير فكذلك هيئة لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما لكل فرد نسبة للحدث وهو الضرب الذي دلت لفظة ضرب عليه «حدث» قوله الى فاعل اي وضع لكل نسبة للحدث الى فاعل معين قوله بخصوصها اي وضع لكل نسبة بخصوصها فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا واما الخاص اي كون وضعها خاصا والموضوع له ايضا خاصا فبالنسبة الى الحدث بمعنى انه تصور حدثا خاصا كالضرب مثلا ووضع مادة ضرب بازاء هذا الحدث الخاص وهو واضح اذا تمهد هذا اي المقدمة المذكورة قلنا ان ادوات الاستثناء حرفا كان كلفظ الا او فعلا كلفظة خلا او اسما كلفظة غير كلها موضوعة بالوضع العام بمعنى ان الواضع تصور كلي الاخراج ووضع هذه الادوات لخصوصيات الاخراج كالاخراج في قولنا جاء القوم الا زيدا اما الحرف منها «ادوات» اي كون الوضع عاما والموضوع له خاصا في الحرف ظاهر لان الحروف وضعها عام والموضوع له فيها خاص واما الفعل اي كون الوضع عاما والموضوع له خاصا في الفعل فلان الاخراج به «فعل» ليس باعتبار الحدث الذي يدل عليه المادة بل انما هو باعتبار النسبة التي يدل عليها الهيئة لان الاخراج نسبة بين المخرج والمخرج منه وقد علمت ان الوضع اي وضع الافعال بالاضافة اليها «نسبة» عام واما باعتبار المادة فخاص واما الاسم فلانه من قبيل المشتق فلفظة غير كلفظة فاعل والموضوع له فيه «مشتق» عام كما عرفت فالواضع تصور كلي الاخراج ووضع لفظ غير بازائه فثبت ان ادوات الاستثناء تليق للاخراج من الجملة الاخيرة وللاخراج من جميع الجمل لان المعنى المتصور في ادوات الاستثناء هو مطلق الاخراج من المتعدد اعم من ان يكون الاخراج من متعدد واحد نحو جاء القوم الا زيدا او من متعددين او اكثر نحو اكرم العلماء واعط الفقراء الا الفاسق كما ان لفظة هذا يليق بالاشارة لزيد والاشارة لعمرو ثم ان فرض امكان عود

الاستثناء الى كل واحد من الجمل كما يقتضى لياقة ادوات الاستثناء وقد ثبت لياقة
كذلك يقتضى صلاحية المستثنى لذلك اى العود الى كل واحد فاذا قلنا اكرم العلماء
واعط الفقراء الا الفاسق فالمستثنى وهو الفاسق يليق ان يستثنى من الفقراء والعلماء
لوجوده فيهما واما اذا قلت الا الغنى فلا يصح عوده الى الفقراء لعدم وجود الغنى بين الفقراء
وهى «صلاحية» «تحصل» بامور منها «امور» «كونه» «مستثنى» «موضوعا وضع» اى كوضع
الادوات اعنى ان يكون موضوعا بالوضع العام سواء كان الموضوع له عاما او خاصا وهو
اى كونه موضوعا وضع الادوات اغلب كان يكون المستثنى مشتقا كقولنا الا الفاسق
او اسما مبهما نحو الا الذين كفروا او نحوهما مما هو «ما» «موضوع كذلك اى بالوضع العام
نحو الا العبد فكل ذلك يصلح ان يعود الى جميع الجمل وعليه هذا اذا كان المستثنى
موضوعا بالوضع العام كالادوات فاى الامرين اى العود الى الاخيرة او الجميع ارد من
الاستثناء كان استعماله «استثنا» «فيه حقيقة كما ان استعمال رجل حقيقة فى زيد و
عمرو وغيرهما واحتيج فى فهم المراد هل هو الاخيرة او الجميع منه «استثناء» «الى القرينة كما
فى نظائره «استثناء» «الا ترى ان كون زيد مرادا من الرجل يحتاج الى القرينة مع ان الرجل
حقيقة فى جميع افراده فان افادة المعنى المراد من اللفظ الموضوع بالوضع العام انما هى
اى افادة المعنى بالقرينة وليس ذلك اى الاحتياج فى افادة المراد الى القرينة من الاشتراك
اللفظى فى شئ للفرق بينهما لاتحاد اى وحدة الوضع فيه اى فى الموضوع له وضع مرة واحدة
للكلى وكادات الاستثناء فانها وضعت لجزئيات الافراد وتعدده «وضع» فى المشترك اللفظى لكنه
استثناء» فى حكمه «مشترك» باعتبار اى من جهة الاحتياج الى القرينة على اى مع ان
بينهما اى بين الاستثناء والمشترك فرقا من هذا الوجه ايضا اى من جهة الاحتياج الى
القرينة بيان ذلك ان الكلى اذا استعمل بلا قرينة لا يفيد معنى لان افراده غير متناهية
ولا يعلم المراد اصلا بخلاف المشترك اللفظى فانه بدون القرينة يفيد اجمالا ان المراد احد
معانيه المعينة كما قال فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو «احتياج» «لتعيين

عدم الاعمال
فنقول
جعل الالفاظ
اسماء للمعانى
ثم علمها على
ادم وبقوله
تعالى وعلم
آياته الى قوله
واختلاف
المستلم فان
المراد من
المستثنى
اللغات
اجابة عن
الالسنة لان
الاختلاف
انما هو فيها
لا فى نفس
الالسنة و
معلوم ان
اختلاف
اللغات

المراد مشخصا لكونه «مشتركا» موضوعا لمسميات اي لمعان متناهية فلفظ القرء
مثلا موضوعة للطهر والحيض فحيث يطلق بلا قرينة يدل اجمالا على تلك المسميات
اذ كان العلم بالوضع حاصلا للمخاطب ولكن يحتاج تعيين المراد مشخصا منها
«مسمياتها» الى القرينة بخلاف اللفظ الموضوع بالوضع العام كلفظ رجل مثلا فان مسمياته
اي افراده غير متناهية فاذا اطلق بلا قرينة لا يفيد اصلا فاذا قيل رايت رجلا فلا يمكن
حصول جميعها «مسمياتها» في الذهن لانها غير متناهية ولا البعض المعين دون البعض
الاخر لاستواء نسبة البعض اليها «مسمياتها» فجميع افراد الرجل مساوية في الرجلية فلا يمكن
حصول بعضها في الذهن دون بعض فاحتياجه اي اللفظ الموضوع بالوضع العام الى
القرينة انما هو «احتياجا» لاصل الافادة اذ بدون القرينة لا يفيد اصلا لا للتعيين
فقط واما قرينة المشترك فللتعيين فقط ومنها اي من الامور التي توجب كون المستثنى
قابلا للعود الى الاخيرة والى الجميع كونه «مستثنى» من الالفاظ المشتركة بان يكون له معنيان
مثلا بحيث يكون صلاحيته «استثنا» للعود الى الجملة الاخيرة باعتبار معنى وللعود الى
الجميع باعتبار معنى اخر وح اي حين كون المستثنى مشتركا لفظيا فحكمه «مستثنى» حكم
المشترك اللفظي اي يحتاج الى القرينة المعينة مثلا اذا فرضنا ان الحاتم له معنيان
احدهما السخي والاخر الشخص المعين فقال القائل اضرب بني تميم وامن العلى الا الحاتم فان
جعلنا الحاتم بمعنى السخي يليق الاستثنا بكلا الجملتين لان السخي موجود في بني تميم و
الطي وان جعلناه بمعنى الشخص المعهود يختص الاستثناء بالجملة الاخيرة لان الشخص
المعهود كان من قبيلة الطي فتعيين المراد يحتاج الى القرينة وقد اتضح بهذا الذي ذكر
قبل صفحة من ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام الخ بطلان القول
بالاشتراك مطلقا اي سواء جعل الاشتراك في ادوات الاستثناء او في الهيئة المركبة
من الادوات والمستثنى فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا بمعنى ان اللفظ المشترك
قليل الوجود كما عرفت سابقا من ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام
لان

لان بعضها من قبيل الحروف وبعضها من الافعال وبعضها من المشتقات وان قلت الادوات وان لم تكن مشتركة الا ان المركب من الادات والمستثنى مشترك قلنا والدليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا الكل من الامرين بان وضعت مرة للعود الى الاخيرة واخرى للعود الى الجميع كما ظهر فساد القولين الاخرين احدهما القول بالعود الى الجميع اى جميع الجمل مطلقا اى في جميع الموارد والقول الاخر العود الى الجملة الاخيرة مطلقا اى في جميع الموارد ووجه الفساد ان الادات موضوعة بالوضع العام واليه اشار بقوله مع كون الوضع اى وضع الادات في الاصل اى في اللغة للاعم و مع عدم ثبوت خلافه *اصل* اى لم يثبت كونه في العرف عند تعقيب الجمل موضوعا موضوعا للعود الى الجميع مطلقا او الى الاخيرة مطلقا احتج المرتضى على كون الاستثناء مشتركا بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره *قائل* اى للمخاطب ضرب غلماني والق اصدقائي الواحد يجوز عقلا وعرفا ان يستفهم المخاطب من القائل هل اردت من قولك الاواحدا استثناء الواحد من كلتا الجملتين او من جملة واحدة فقط ومن المعلوم انه لو لم يكن الاستثناء مشتركا لم يجز الاستفهام اذ الاستفهام لا يحسن ولا يجوز الا مع احتمال المعنيين من اللفظ واشتراكه *لفظ* الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظة الواحدة في معنيين مختلفين من غير ان تقوم دلالة اى اذا لم يقم دليل على انها *لفظة* متجوز بها *لفظة* في احدهما *معنيين* فالظاهر انها *لفظة* حقيقة فيهما و الاستثناء كذلك اذ لا خلاف بين العلماء في انه وجد في القران وفي استعمال اهل اللغة استثناء تعقب اى وقع بعد جملتين عادا الاستثناء اليهما *جملتين* تارة اى في بعض الموارد وعادا الى احديهما تارة اخرى ان قلت فكيف يدعى بعضهم ان الاستثناء مختص بالاخيرة وبعضهم انه راجع الى جميع الجمل قلت وانما يدعى من خصه باحديهما *جملتين* انه *استثناء* حقيقة في الاخيرة ويجوز عوده الى الجملتين لكنه اذا عاد اليهما فلدلالة اى قرينة دلت عليه وكذلك من ارجعه *استثناء* اليهما *جملتين* يدعى انه

الواضع الوضع الله تعالى بان يكون قد وضعها وعلمها بعض العقوم بالهام او بخلق صوت ثم ارسل الرسول الى بعض هم وذهب ابو اسحق الاسفرائيني الى ان الله تعالى وضع من اول اللغة طائفة يسيرة ثم ظهر بعضه بالاضافة والضرورة والباقي وضعه البشر او كان وضع الجميع من البشر لم نسمع او الدور لان الواضع لابد ان يعلم

انه «استثناء» حقيقة في العود الى الجميع ويجوز عوده الى احديهما لكنه اذا اختص بالجملة الاخيرة التي تليه «استثناء» فلدلالة اي قرينة دلت عليه وهذا اي دعوى وجود القرينة اعتراف اي اقرار من الجماعة القائلين بكونه حقيقة في الاخيرة والقائلين بكونه حقيقة في الجميع بانه «استثناء» مستعمل في الامرين العود الى احديهما والعود الى كليهما واذا كان الامر اي شأن الاستثناء على هذا النحو اي اذا استعمل في الامرين فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين مشتركا ذا احتمالين اي محتملا لرجوعه «استثناء» الى الاقرب وهو الجملة الاخيرة كما انه «تعقب» محتمل لعوده «استثناء» للامرين اي الجملتين والاستثناء حقيقة في كل واحد منهما اي العود الى الاخيرة والجملتين واذا كان مشتركا محتملا للامرين فلا يجوز القطع على احد الامرين العود الى الاخيرة او كلتا الجملتين الا بدلالة اي قرينة منفصلة اي غير الاستثناء الثالث انه لابد في الاستثناء المتعقب بجملتين من احد امرين اي لا يخلوا ان يكون الاستثناء اما راجعا اليهما «جملتين» معا كما يقول بعضهم او راجعا الى واحدة منهما فقط كما يقول بعضهم لانه من المحال ان لا يكون الاستثناء راجعا الى شئ منهما «جملتين» اذ حينئذ يكون لغوا فبعضهم اختار كونه حقيقة في الاخيرة لا غير وبعضهم كونه حقيقة في الجميع لا غير ونحن قد تاملنا في ادلة الطرفين ووجدناها غير تامة فحكمنا بالاشتراك كما قال نظرنا في كل شئ اي كل دليل يعتمد ويستدل به من قطع وجزم على رجوعه «استثناء» اليهما «جملتين» فلم نجد بعد النظر فيه «شئ» دلالة على وجوب ما ادعاه وهو العود الى الجملتين وكذلك نظرنا ايضا فيما اي في كل دليل يتعلق اي يتمسك به «ما» من قطع وجزم على عوده «استثناء» الى الجملة الاقرب اليه «استثناء» من الجملتين وهو الاخيرة من غير تجاوز لها الى الجملة البعيدة فلم نجد بعد الفكر فيه اي في دليلهم ما اي دليل يوجب القطع والجزم على اختصاصه «استثناء» بالجملة التي تليه «استثناء» اي الجملة الاخيرة دون ما تقدمها فوجب مع عدم القطع اي اذا لم يحصل القطع باحد الامرين العود الى الاخيرة

مط

مطلقا واليهما مطلقا ان نقف فيهما «امرين» ولا نقطع على شيء منهما اي لا نقطع بانه يعود الى الاخيرة او اليهما معا الا بدلالة اي قرينة فيكون مشتركا كالرابع انه اذا وقع الحال والظرف بعد الافعال المتعددة يحتمل ان يتعلقا بجميع الافعال وتكون الافعال كلها عاملة فيهما ويحتمل تعلقهما بالفعل الاخير ويكون هو العامل فقط فكذلك الاستثناء كما قالت القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت زكوتي ثم قيده بالحال وقال قائما او قيده بالظرف وقال صباحا او مساء او في مكان كذا فهنا ٤ احتمالان احتمل ما عقب بذكره اي ما ذكر عقيب الافعال من الحال وظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه «ما عقب» ويكون المتعلق به اي الفعل الذي تعلق به الحال والظرف جميع ما عدد وذكر من الافعال كما يحتمل ان يكون العامل فيه والمتعلق به ما اي الفعل الاخير الذي هو اقرب اليه «ما عقب» ولنا اي لا يجوز لنا مع ذلك اي وجود الاحتمالين ان نقطع على ان العامل فيما عقب بذكره من الحال والظرف الكل اي جميع الافعال او البعض لا بدليل اخر غير الظاهر اي لا يستفاد من ظاهر اللفظ ان العامل جميع الافعال او بعضها بل يستفاد ذلك من قرينة خارجية فكذلك يجب في الاستثناء ان لا يقطع بان المتعلق جميع الجمل او الجملة الاخيرة الا بالقرينة والجامع اي وجه الشبه بين الاستثناء والحال والظرف ان كل واحد من الاستثنا والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة وقيد زائد في الكلام ولذا ياتي بعد تمامه «كلام» واستدلالا لان قلت اذا تعقب الحال والظرف افعالا ٤ متعددة فلا ريب في كون العامل هو الجميع قلت قال السيد ره وليس اي لا يجوز لاحد ان يركب بقول قبيح وهو ان الواجب واللازم فيما ذكرناه من المثال القطع على ان العامل فيه اي في الحال والظروف جميع الافعال المتقدمة اي المذكورة قبل الحال والظروف الا ان يدل دليل وقرينة على خلاف ذلك المذكور والمراد من المذكور كون جميع الافعال عاملا والمراد من خلافه كون الفعل الاخير عاملا فقط ووجه

فائدة الاستخدام عاد ضمير منها ان يراد باللفظ معناه الحقيقي ومن ضميره معناه الحقيقي الاخر كما في قوله عندي عشرة دراهم وعشرينا يعني عشرة دراهم اخر غير الاولين الذهب ومن ضميره اللفظة ومنها ان يراد باللفظ معناه المجازي ومن ضميره معناه المجازي الاخر كما في قوله

هذا

هذا القول لانه من مرتكبه اى من الذى ارتكب هذا القول مكابرة اى قول
بلا دليل ودفع للمتعارف اذ المتعارف بين الناس احتمال ان يكون العامل هو
الجميع او الاخير ثم قال السيد ره بانه لا فرق فى المكابرة بين من حمل نفسه عليه
اى على القول بان العامل هو الجميع وبين من قال خلاف ذلك اى قال بل الواجب
والازم القطع على ان الفعل الاخير الذى يتعقبه الحال والظرف هو العامل فقط
دون ما اى الفعل الذى تقدمه «ظ» وانما يعلم ويقطع فى بعض المواضع ان الكل
عامل دون الاخير فقط بدليل اى بقرينة وبالجملة القول بان العامل هو الكل و
القول بان العامل هو الاخير كلاهما مكابرة بل الحق جريان الاحتمالين وكذلك فى
الاستثناء والجواب عن الدليل الاول وهو حسن الاستفهام فبالمنع من اختصاص
حسن الاستفهام بالاشتراك اللفظى وحاصل الجواب انا نسلم حسن استفهام المخاطب
عن المتكلم فى المثال المذكور لان حسن الاستفهام لا يدل على كون الاستثناء مشتركا
لفظيا وليس الاشتراك سببا لحسن الاستفهام بل المقتضى والسبب لحسنه «ظ» هو
احتمال اى احتمال المعنيين مطلقا سواء كان احتمال المعنيين بواسطة اى بسبب
الاشتراك كما تقول جئنى بعين فيسئل المخاطب هل المراد الذهب او الفضة لان العين
مشترك او لكونه «لفظ» موضوعا بالوضع العام كما تقول رايت رجلا فيسئل المخاطب
هل المراد زيد او عمرو لان الرجل موضوع بالوضع العام لانه مشترك او لعدم معرفة
ما اى معنى هو «لفظ» حقيقة فيه «ما» كما تقول رايت اسدا فيسئل المخاطب هل اراد
الرجل الشجاع او الحيوان المفترس لعدم علمه بالمعنى الحقيقى كما ان فيما نحن فيه و
موضوع الاستثناء يقوله اى عدم معرفة المعنى الحقيقى اهل الوقف او يكون حسن
الاستفهام لغير ذلك من الاسباب المقتضية له اى حسن الاستفهام كما تقول نحن
فيسئل المخاطب هل اردت الندب لان الامر مجاز مشهور فى الندب فثبت ان
حسن الاستفهام لا يدل على الاشتراك واما عن الثانى وهو استعمال الاستثناء

بخوين فبانه اى الدليل الثانى على تقدير تسليمه اى لو سلمنا ان الاستثناء
مستعمل بخوين انما يدل على كون اللفظ حقيقة فى الامرين بمعنى ان الاستثناء
حقيقة فى العود الى الجميع والى الاخيرة ولا يدل على الاشتراك لجواز كونه اى لجواز كون
اللفظ حقيقة فى المعنيين بوضع واحد لا لترى ان لفظة رجل حقيقة فى زيد وعمرو مع
انه ليس بمشترك بل موضوع بالوضع العام كما قلناه اى قلنا بان الاستثناء موضوع
بوضع واحد عام ولا بد فى الاشتراك اللفظى من وضعين ولم يثبت ذلك فى الاستثناء
واما عن الثالث وهو ان دليل القائلين بالعود الى الجميع ودليل القائلين بالعود الى
الاخيرة كلاهما ناقصان فبان عدم وجود الدليل المتين المعتبر على تحتم اى تيقن
عوده الى الجميع او عدم وجود الدليل المعتبر على تيقن اختصاصه بالاخيرة لا يقتضى
المصير الى القول الى الاشتراك كما صنع السيد بل عند عدم وجود الدليل المعتبر
يتردد الامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقف اى يمكن القول بالاشتراك كما عليه السيد
ويمكن القول بالوضع العام كما عليه المصنف ويمكن الوقف واما من الرابع وهو ان
الاستثناء مثل الحال والظرف فبانه قياس فى اللغة لانك قست وضع الاستثناء
بالحال والظرف مع انه اى الدليل الرابع لا يدل على الاشتراك لان احتمال عود الاستثناء
الى الجميع والى الاخيرة لا يدل على كون الاستثناء مشتركا بل يدل على الاعم منه ومن غيره اى
وما قلناه من كون الوضع عاما حجة القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها انه لا
ريب فى ان الشرط المتعقب للجمل نحو اكرم العلماء واعط الفقراء ان كانوا عدولا يعود
الى الجميع فالمراد فى المثال عدول العلماء والفقراء فكذلك اى يعود الى الجميع الاستثناء
والجامع اى وجه الشبه بين الشرط والاستثناء عدم استقلال كل منهما بنفسه فان
الشرط والاستثناء لا يستقلان بل ينضمان الى المشروط والمستثنى منه واتحاد مفهميهما
فمعنى الشرط والاستثناء واحد فان قوله تعالى فى اية القذف وهو اسناد الزنا الا من
تاب جاء مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيهما ان حرف العطف كالواو مثلا يصير الجمل

المتعذرة

ا ى ا
ا يريد من الضمير
الاول الذهب
ومن الشاغ
الفضة ومنها
ان يراد فى
بالضمير الاول
معناه المجازى
وبالضمير الشاغ
معناه المجازى
الاخر ومنها
ان يراد فى
بالضمير الاول
معناه الحقيقى
وبالشاغ
المجازى ومنها
عكس ذلك
ومنها غير ذلك
منه ره كتبه
بترجى صح
عبده الرحيم

المتعددة المتعاطفة في حكم الجملة الواحدة والشاهد على ذلك اذ لا فرق بين قولنا
رايت زيدا ابن عبد الله ورايت زيدا ابن عمرو وقولنا رايت الزيدين واذا كان
الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة نحو اكرم العلماء الا زيدا راجعا اليها اي الى
الجملة الواحدة لا محالة اي مسلما فكذلك ما المراد هو الجمل المتعددة هو «ما» بحكمها
اي وكذلك الجمل المتعددة التي هي بحكم الجملة الواحدة فيعود الاستثناء الى الجميع وثالثها
انه كما ان الاستثناء بمشية الله تعالى اي بلفظة ان شاء الله اذا تعقب جملا متعددة
يعود الى جميعها مسلما وبلا خلاف فاذا قلنا اقرء واكتب ان شاء الله يتعلق المشية بالقراءة
والكتابة فكذلك الاستثناء بغيره اي غير الاستثناء بالمشية والجامع اي وجه
الشبه بينهما اي بين الاستثناء بالمشية والاستثناء بالفاظ اخر ان كلا منهما استثناء
غير مستقل بنفسه ورابعها ان المفروض ان الاستثناء صالح اي لايق للرجوع الى كل
واحدة من الجمل فاذا قلنا اكرم العلماء واعط الفقراء الا الفاسق يليق ان يكون الفاسق
استثناء من العلماء ومن الفقراء والحكم باولوية البعض وهو الجملة الاخيرة تحكم اي
حكم بلا وجه فيجب عوده الى الجميع فالاستثناء المتعقب للجمل نظير الفاظ العموم فيشمل
كلما يصلح له من دون اولوية للبعض واليه اشار بقوله كما ان الفاظ العموم كالعلماء
لما لم يكن تناولها اي شمولها لبعض من الافراد اولى من بعض اخر تناولت الجميع اي جميع
الافراد وخامسها ان طريقة العرب وعادتهم الاختصار في اللفظ وحذف فضول الكلام
ما استطاعوا اي يحذفون الزوائد بقدر الامكان وح فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة
الاستثناء بالجمل المتعددة كان يريدوا استثناء الفاسق من العلماء والفقراء من ذكر
اي لا بد من ذكر الاستثناء بعد ما جعل» فلا يقولون اكرم العلماء الا الفاسق واعط
الفقراء الا الفاسق بل يحذفون الزوائد ويقولون اكرم العلماء واعط الفقراء الا
الفاسق مريدين به اي بالاستثناء الجميع اي جميع الجمل حتى كانهم ذكروه «استثناء»
عقيب كل واحدة وانما يذكر بعد الجمل اذ لو كرر الاستثناء بعد كل جملة لاستهجن ان يقع

فائدة في الفرق بين العبارات المختلفة في هذه المسئلة وبين العبارات الموضوعة للتعبير عنها وبين الفاظ العموم وبين الفاظ الجموع المحلاة باللام والفاظ الاجزاء المضافة الى المعرفة وبين الفاظ الاجزاء المضافة الى النكرة وبين الفاظ الاجزاء المحلاة باللام وبين الفاظ الجموع المحلاة باللام

وكان التكرار مخالفا لما ذكر من طريقتهم وهو حذف فضول الكلام الا ترى انه لو كرر قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم فيها اي في اية القذف مقام ذلك التكرار ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين حيث قال تعالى شانه وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وساد سها ان المتكلم ربما يذكر كلاما طويلا وجملا متعددة واذا بلغ اخر كلامه فقبل ان يفرغ منه يلحق به قيدا يؤثر في جميع كلامه لان لواحق الكلام وتوابعه من شرط او استثناء او ظرف او حال يجب ان تتصل بالكلام وتلحقه كلام ما دام الفراغ منه كلام لم يقع فما دام يكون الكلام متصلا اي لم ينقطع فاللواحق لاحقة به كلام وصورة فيه اي في جميع الكلام فالاستثناء المتعقب الجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر اي الاستثناء في جميعها جمل والجواب عن الاول وهو ان الشرط يرجع الى الجميع فكذلك الاستثناء المانع من ثبوت الحكم وهو العود الى الجميع في الاصل وهو الشرط بل هو حكم محتمل كما قلنا في الاستثناء وبالجملة العود الى الجميع في الشرط والاستثناء احتمالي لا قطع ولو سلم ان الشرط يعود الى الجميع فهو اي الدليل الاول قياس في اللغة لانك قست وضع الاستثناء بالشرط وهو باطل وعن الثاني انه ربما ايضا قياس في اللغة لانك قست الجمل المتعاطفة بالجملة الواحدة كالاول اي كما ان الدليل الاول قياس وعن الثالث وهو ان الاستثناء بالمشية يعود الى الجميع فكذلك غيره بان ذكر المشية اي لفظ ان شاء الله عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط اما انه ليس باستثناء لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه استثناء وبديهي انه ليس فيه شئ من ادوات الاستثناء واما انه ليس بشرط لانه لو كان شرطا على الحقيقة اي حقيقة لما صح دخوله على الماضي اذ الشرط مختص بالمستقبل وقد يذكر المشية في الماضي فيقول القائل مجئت وزرت ان شاء الله ان قلت فما معنى المشية قلت وانما

الجزء ثانيه عشرة ثانيه بعضهم كالركوع و بعضها ليس بهم كالسورة ولفظ الصلوة انما هو اسم للمجموع هذه العشرة بحيث ينقض جزء منها مهما كان ام لا فلا يصدق عليها الصلوة ومراد الماتن ان الصلوة اسم للمجموع الا انه بحيث يقبل الزيادة والنقصان

وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع اي الماضي والمضارع لغرض اخر وهو ان العبد المؤمن يعتقد بان تحقق الامور ونفوذها ومضيها بيد الخالق تعالى وليس اختيارا الامور ونفوذها بيد العبد فاذا قال العبد فعلت او افعل كذا فلو لم يذكر المشية لتوهم ان اختيار الفعل ونفوذه ومضيه بيده فيذكر المشية ليقف بالفارسية * بايستد حكم * الكلام عن النفوذ والمضي اي لم يصدر الكلام بعنوان الانفاذ والامضاء بل لاحول ولا قوة الا بالله ولا يذكر المشية لغير ذلك الذي ذكر فان قيل سلمنا انه ليس باستثناء ولا شرط بل ذكر ليقف الكلام عن النفوذ وانما الكلام في انه كيف اقتضى تعقب المشية اكثر من جملة وقوف حكم الجميع عن النفوذ والمضي ولم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط وبعبارة اخرى اذا وقع لفظة انشاء الله عقيب الجمل المتعددة يقتضي توقف جميع الجمل عن النفوذ والمضي دون الاخيرة فقط قلنا لولا نقلهم «علما» الاجماع على ذلك اي تعلق المشية بالجميع لكان القول باحتمال اي احتمال تعلق المشية بالاخيرة فقط ممكنا لكنهم «علماء» نقلوا اجماع الامة على ان بذكر المشية حكم الجميع يقف عن النفوذ وعن الرابع وهو ان الاستثناء صالح لجميع الجمل فيتعلق بالجميع ان الاستثناء قد لا يصلح للعود الى الجميع كما اذا قال رايت الرجال والنسوان الا الخايض وقد يصلح للعود الى الجميع كما مر فاذا لم يصلح للجميع يختص بالاخيرة فالخايض استثناء من النسوان واذا صلح للجميع يجوز ويحتمل ان يتعلق بالجميع وان يتعلق بالاخيرة فيقع الشك لانه لا بد ان يتعلق بالجميع لان صلاحية للجميع لا توجب ولا يستلزم ظهوره «استثناء» فيه «جميع» وانما تقتضي التجويز لذلك اي تقتضي جواز العود الى الجميع وتقتضي الشك فيه اي في العود الى الجميع فرقا اي لتحصل الفرق بين ما يصح هو وده اليه «جميع» وبين ما لا يصح كما بينا فرقهما ان قلت كما ان لفظة العلماء يتناول جميع الافراد لصلاحيته لذلك كذلك الاستثناء يتعلق بالجميع اذا كان صالحا لذلك قلت وتناول لفظ العموم للجميع من الافراد ليس باعتبار وبسبب صلاحيتها اي لفظ

العمو

اسم جزء فصله في الصورة عما الفاقدة للصورة مثل كل يعبدون الان نا فارغ قائم الاذن وجليسه اطلاق الخاص العام والعام الخاص كاطلاق الكل على الاكثر مع القرينة في قول الزيادة والنقصان البيرجندي و مراد الصحيح من باب الشرائط بحران جزء الاسفار مع

العموم لذلك اى للتناول بجميع الافراد بل انما تتناول للجميع لانها «الفاظ» موضوعة
للشمول والاستغراق وجوبا ولزوما والاستثناء وان كان صالحا للجميع الا انه
لم يوضع لذلك فلا وجه للتشبيه اى تشبيه الاستثناء بها اى بالفاظ العموم فى هذا
المقام والمبحث وانما يحسن ان يشبه الاستثناء بالجمع المنكر نحو رجال فانه مثل
الاستثناء بمعنى انه صالح للجميع ومع ذلك الصلاحية فليس بظاهر فيه «جميع»
ولا فى شئ اخر كالالف والمأة والثلاثة مثلا وغير ذلك مما يصلح الجمع المنكر له «ما»
قوله من مراتب الجمع بيان لقوله ما الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه
صالحا لارادة الرجال البيض جمع الابيض والرجال السود والرجال الطوال والرجال
القصار ولا يظهر منه «كلام» مع ذلك الصلاحية انه «قائل» اراد كل من اى كل فرد
يصلح هذا اللفظ له «من» وبالجملة مجرد الصلاحية لا يستلزم ارادة كل ما يصلح له
اللفظ وعن الخامس وهو ان العرب يذكرون الاستثناء عقيب الجمل ولا يكررونه
حذرا من التطويل والاستهجان وحاصل الجواب ان العرب قد يريد استثناء الفاسق
من الجملة الاخيرة فقط وقد يريد استثنائه من الجميع وفى كلا الفرضين يذكرونه
مرة واحدة ولا يعلم ان المراد الجميع او الاخيرة الا بالقرينة واليه اشار بقوله انهم
«عرب» كما يريدون الاستثناء من كل جملة ولكن لا يكررون الاستثناء فيختصرون
اى يطلبون الاختصار بذكر ما يدل على مرادهم اعنى الاستثناء فى اواخر الجمل فذكر
الاستثناء فى اواخر الجمل عند ارادة الجميع انما هو لاجل الاختصار هربا اى فرارا من
التطويل الحاصل بذكره «استثناء» مكررا عقيب كل جملة كذلك قد يريدون الاستثناء
من الجملة الاخيرة فقط فيذكرونه ايضا فى الاخر فلا بد من القرينة فى الحكم بالاختصار
اى الحكم بان المراد جميع الجمل وذكر الاستثناء فى الاخر للاختصار يحتاج الى القرينة
وعدمه «اختصار» اى الحكم بان ذكر الاستثناء فى الاخير لاجل ارادة الاخيرة
لا للاختصار يحتاج ايضا الى القرينة وعن السادس وهو ان اهل العربية

اشترطوا

اسامى للعبادات والمعاملات حال اجتماع الشرائط فلو فقد شرط لا يصدق لفظ الصلوة مثلا على العبادة المخصوصة ومراد الاعمى هو انها اسامى لها حال اجتماع الشرائط وعدمه منه ره

فائدة ١٠٩ ثمرة نزاع الصحيحى والاعمى تظهر فيما اذا شك فى جزئية شئ

اشترطوا اتصال اللواحق بالجمل حتى يؤثر في الجميع ان اعتبار الاتصال حاصل
الجواب ان مرادهم هو تاثير اللواحق في الكلام وصحتها يتوقف بالاتصال ليس
مرادهم انه اذا حصل الاتصال لابد من التاثير في الجميع فاشتراط الاتصال في
الكلام وعدم الفراغ منه «كلام» بالنسبة الى اللواحق والتوابع كالشرط والاستثناء
والمشيئة والظرف انما هو اعتبار الاتصال لصحة اللواحق والتاثير فيه «كما
اذا لو انفصل اللواحق لا تصح ولا تؤثر فاشتراطهم انما هو لتمييز حكم ما يصح لحوقه
بالكلام وهو اللواحق المتصلة مما لا يصح لحوقه وهو المنفصلة لا اي ليس اشتراط
الاتصال لصيرورتها اي لتكون اللواحق ظاهرة في التعليق بجميعه «كلام» و
ان كان بعضه «كلام» كالجمل السابقة منفصلا وبعيدا عن محل المؤثر وهو اللواحق
وبالجملة اتصال اللواحق بالكلام يوجب صحتها وتاثيرها ولا يوجب تاثيرها في
جميع الكلام واحتج من خصه «باستثناء» بالاخيرة فقط بوجوه الاول ان الاستثناء
خلاف الاصل بمعنى ان الاصل في الكلام عدم عروض الاستثناء لاشتماله «باستثناء
على مخالفة الحكم الاول لان الاستثناء يدل على عدم وجوب اكرام زيد مثلا والحكم
الاول هو اكرام جميع العلماء حتى زيد فالدليل اي الاصل يقتضي عدمه «استثناء»
لكن المتكلم اذا قال اكرم العلماء واعط الفقراء الا الفاسق تركنا العمل
به «اصل» في الجملة الواحدة اي جعلنا الاستثناء متعلقا بالجملة الواحدة فقط
لدفع محذور المذكور اي هذا من اللغوية واما الجمل الاخر فتجري فيها اصالة
عدم الاستثناء فيبقى الدليل وهو اصالة عدم الاستثناء في باقي الجمل سالما عن
المعارض وهو لزوم اللغوية وانما خصصنا الجملة الاخيرة لكونها «اخيرة» اقرب الى
الاستثناء ولانه «شان» لانقائل اي لم يقل احد من العلماء بالعود الى غير الاخيرة
كالجملة الاولية خاصة بل بعضهم يقول بالجميع وبعضهم بالاخيرة الثاني ان كل
كلام غير مستقل بالمعنى نحو الا الفاسق لابد ان يتعلق بكلام اخر نحو اكرم العلماء

كالشرط في جزئية الشورة للصلوة او في شرطية شئ للصلوة او كالشرط في شرطية شئ للصلوة
الشرط الواقع في وسط الكلام يرجع الى ما قبله او الى ما بعده او اليهما
الاستثناء المتعقب للجمل يرجع الى الاخيرة او الى الجميع
الاستثناء المتعقب للجمل يقبل بالجميع والاخيرة والاخيرة اقرب
الاستثناء المتعقب للجمل يرجع الى الاخيرة لانها اقرب
الاستثناء المتعقب للجمل يرجع الى الجميع

كما قال المقتضى اى السبب لرجوع اى تعلق الاستثناء الى ما اى كلام تقدم
عدم استقلاله «استثناء» بنفسه ولو استقل الاستثناء فرضا لما علق بغيره
اصلا كما لا يتعلق زيد قائم مثلا بشئ ومتى علقناه بما يليه اى جعلنا استثناء
الفاسق فى قولنا اكرم العلماء واعط الفقراء الا الفاسق متعلقا بالجملة الاخيرة
استقل وافاد المعنى فلا معنى اى لا وجه لتعليقه «استثناء» بما اى بجملة انفصل و
بعد عنه بجملة اكرم العلماء اذ لو جاز مع تعلقه بالجملة الاخيرة وافادته المعنى
واستقلاله ان يتعلق بغيره اى بكلام اخر كجملة اكرم العلماء لوجب فيه «استثناء»
لو كان على الفرض مستقلا بنفسه ان يتعلق بغيره اى بكلام اخر والحال انه لو كان
بالفرض مستقلا من الاول كزيد قائم لم يتعلق بكلام والحاصل انه اذا تعلق
بالاخيرة واستقل فلا يتعلق بالجملة الاولية كما لو كان بالفرض من الاول مستقلا
الثالث ان من حق العموم المطلق نحو اكرم العلماء واعط الفقراء ان يحمل على عمومه
وظاهره وهو الاستغراق الا اذا كان له مخصص نحو الا الفساق فح لا بد من العمل
بالمخصص والا يلزم ان يكون لغوا واليه اشار بقوله لضرورة تقتضى خلاف ذلك
المذكور وهو ان من حق العموم الخ ولما علمنا به اى خصصنا الجملة الاخيرة التى يليها
الاستثناء وهى الفقراء بالضرورة اى بسبب الضرورة وهى لغوية الاستثناء لم يجز
تخصيص غيرها اى لا وجه لتخصيص الجملة الاولية ولا ضرورة اذ لا يلزم اللغوية الرابع
انه لو رجع الاستثناء الى الجميع لا يخلو عن احد الامرين اما ان يكون الاستثناء متصلا
مع كل جملة بان يكون التقدير اكرم العلماء الا الفاسق واعط الفقراء الا الفاسق
واما ان يكون الاستثناء الواحد راجعا الى كلتا الجملتين فان كان الاول اى
اضمر مع كل جملة استثناء لزم خلاف الاصل اذ الاصل عدم التقدير وان لم يضمر
بل كان الاستثناء المتعقب راجعا الى الجميع كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر
من عامل واحد فيعمل فى الفاسق لفظة اكرم واعط ولا يجوز تعدد العامل على معمول
واحد

فخذ السورة
او الوضوء
نشك فى
ان هذا العمل
صلوة ام لا
فلابد من
الاتيان
ليجوز الصلوة
واما بناء
الامر فى
اصالة العدم
لان صدق
الصلوة مع
الفاقدة
للسورة او
الوضوء مسلم
عنده ولشك
فى وجوب
الزايد والاصل
عدمه منه

واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه اي على عدم الجواز وقوله «سيبويه» حجة اي لازم العمل لانه استاد الفن ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد وتوضيح ذلك ان الشمع اذا كان مؤثرا في المقدار المعين من النور فلا يمكن ان يكون هذا الشمع مجتمعا مع شمع اخر مؤثرا في هذا المقدار المعين من النور لان لكل منهما نورا بل لا بد ان يكونا مؤثرين في نور اشد فكذلك العاملين لا يمكن ان يكونا كلا مؤثرين في اعراب واحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما الى يرجع الى الاستثناء الذي تقدمه «استثناء» فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلاثة الا واحدة كان الثلاثة استثناء من الغلمان وكان الواحد المستثنى اخيرا راجعا الى الجملة التي يليها اي يكون راجعا الى الثلاثة دون اي لا يكون راجعا الى ما تقدمها «جملة» والمراد من المتقدم الغلمان فكذا يرجع الى الاخيرة دون المتقدم في غيره اي في غير الاستثناء من الاستثناء نحو اكرم العلماء واعط الفقراء الا الفاسق دفعا للاشتراك مراده انه لو كان الاستثناء بعد الاستثناء راجعا الى الاخيرة وكان الاستثناء في سايرالموارد راجعا الى الجميع يلزم ان يكون مشتركا واما لو كان في جميع الموارد راجعا الى الاخيرة فلا يلزم الاشتراك السادس انه كما ان المتكلم اذا قال اكرم العلماء ثم سكت نفهم ان هذا الكلام وافى بتمام مقصود المتكلم كذلك اذا قال اكرم العلماء ثم انتقل بكلام اخر فقال اعط الفقراء نفهم ان غرضه قد حصل من الكلام لان الظاهر من حال المتكلم انه «متكلم» لم ينتقل من الجملة الاولى الى الجملة الثانية الا بعد استيفاء اي تحصيل غرضه منها اي من الجملة الاولى فلا يكون الاستثناء راجعا اليها كما لو ذكر كلاما ثم سكت فانه «سكوت» يكون دليلا وقرينة على استكمال اي تحصيل الغرض من هذا الكلام وكما ان المتكلم لو قال اكرم العلماء فسكت ساعة ثم قال الا زيدا فبديهي ان السكوت يحول اي يكون حائلا بين الكلام ولواحقه فتبطل اللواحق فيمنع السكوت من تعلقها لواحق

(لواحق) به (كلام) فكذلك الجملة الثانية وهي اعط الفقراء حائلة بين الاستثناء
وبين الجملة الاولى فتكون الجملة الثانية مانعة من تعلقه (استثناء) بها اي
بالجملة الاولية والجواب عن الاول ان قولكم الاستثناء خلاف الاصل له معنيان
احدهما ان الاستثناء يوجب كون العام مجازا والمجاز خلاف الاصل ثانيهما ان
الاستثناء خلاف الظاهر فنقول انه ان كان المراد من قولكم بمخالفة الاستثناء
للاصل المعنى الاول وهو انه (استثناء) موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة
فله (مراد) جهة صحة اي مرادكم صحيح لان العلماء مثلا حقيقة في الاستغراق فاذا
خرج فرد يكون مجازا لكن العلة المذكورة في كلامكم وهو ان الاستثناء مشتمل على
مخالفة الحكم الاول فاسد واليه اشار بقوله لكن تعليله (مراد) بمخالفة
الاستثناء الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه (استثناء) للحكم الاول بحال اي
ابدا بيان ذلك ان الاقوال في الاستثناء ثلثة الاول ان المتكلم يريد العموم ثم
يخرج الفرد من العموم اولا ثم يحكم مثلا بوجوب الاكرام فقولنا اكرم العلماء الا
زيدا معناه العلماء الا زيدا يجب اكرامهم فعلى هذا لا يكون الاستثناء مخالفا
للحكم اذ لم يحكم اولا بوجوب اكرام زيد ثم بعدم وجوب اكرامه بل زيد خرج قبل
الحكم واليه اشار بقوله اما على القول بان الاستثناء اخراج للفرد من اللفظ اي
لفظ العموم بعد ارادة تمام معناه (لفظ) وقبل الحكم والاسناد اي اسناد وجوب
الاكرام كما هو اي كون الاستثناء قبل الحكم راي محققي المتأخرين فظاهر ان الاستثناء
لا يخالف الحكم لما ذكرنا والقول الثاني هو ان الباقي هو المراد من مجموع المستثنى
والمستثنى منه وادات الاستثناء مثلا اذا فرضنا ان العالم منحصر في العشرة
فقولنا اكرم العلماء الا زيدا معناه اكرم تسعة من العلماء فالمراد من مجموع العلماء
الا زيدا هو التسعة فالاستثناء ايضا لا يخالف الحكم لان الحكم لم يتعلق الا
بالتسعة واليه اشار بقوله وكذا لا يخالف الاستثناء للحكم على القول بان المجموع

هذا الفعل واجب او مستحب ثانيها ان يصدر بقصد التعليم من دون سبق العلم بالوجه كما اذا فعل فعلا وعلمنا من القرائن انه فعله ليعلمنا انه واجب او مستحب فنتبعه في الوجوب والاستحباب ثالثها ان يصدر لا بقصد التعليم كما اذا وردنا عليه عليه السلام ووجدناه مشتغلا بفعل

المركب من المستثنى منه والمستثنى مع الادات عبارة عن الباقى وهو التسعة مثلا
فله «باقى» اسمان مفرد وهو التسعة ومركب وهو العلماء الا زيدا فالحكم لم يتعلق
بزيد اصلا والقول الثالث ان المراد من العموم ليس معناه الحقيقى وهو الاستغراق
بل المراد من العموم معناه المجازى وهو ما عدا زيد مثلا فالحكم تعلق من الاول بما
عدا زيد واليه اشار بقوله واما عدم مخالفة الاستثناء للحكم على القول بان المراد
بالمستثنى منه وهو العلماء مثلا ليس الاستغراق بل ما بقى بعد الاستثناء واريد
ذلك مجازا لا حقيقة والاستثناء قرينة «مجاز» وهو قول مختار اكثر المتقدمين
فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة اى من اصله الا بالباقى اذ المراد من العلماء الباقى
فلا مخالفة للاستثناء على الحكم بحسب الحقيقة اى فى الواقع قوله «مستدل»
ان ترك العمل بالدليل يعنى الاصل فى الجملة الواحدة لدفع محذور الحذرية اى اللغوية
حذر اى هذا القول من المستدل لغو حاصل مراد المستدل كما سبق انه لولا محذور
اللغوية لما علمنا بالاستثناء ابدا وحملنا جميع الجمل على العموم لان الاستثناء خلاف
الاصل الا ان محذور اللغوية اجبرنا بالعمل بالاستثناء فلذلك لا نعمل باصالة عدم
الاستثناء فى الجملة الواحدة ولكن نعمل بها فى باقى الجمل والجواب ان كلام المستدل
لغو فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير اى القول الى المجاز فى الفاظ العموم عند
قيام القرينة كالاستثناء مما لا يدانيه شوب الريب اى لا يقربه اثار الشك ولا
يعتريه اى لا يعرضه شبهة الشك حاصله انه لا شبهة فى كون العموم حقيقة فى الاستغراق
ولا شبهة فى ان الاصل الحقيقة الا انه اذا قامت القرينة على المجازية كالاستثناء
فلا بد من الحكم بالمجازية وايضا تعلق الاستثناء بالاخيرة من الجمل لا يحتاج الى
تعليل ومنة بل هو فى الجملة مقطوع به قوله فى الجملة اشارة الى ان تعلقه بالجميع ايضا
محتمل فتعليل ترك العمل بالاصل فى الجملة الاخيرة ح اى حين كون تعلقه بها قطعيا اى
تعليله بدفع محذور الحذرية فضول اى زايد بل غفلة عن الحق وذهول اى نسيان
لان

علمنا بالقرائن انه يفعله بنية الوجوب او الندب فتتبعه ايضا فى الوجوب او الندب رابعها ان يفعل فعلا ولم نعلم انه واجب او مستحب او مباح فهو ان كان من الافعال العادية وصدر بنحو المعتاد كالشرب والاكل والنوم فلا اشكال فى عدم وجوب المتابعة واما لو كان من الافعال

لان مجرد دفع محذور الحذرية لا يكون دليلا لشئ الا ترى ان المتكلم افا قال اكرم العلماء ثم سكت طويلا بحيث انفصل كلامه وانقطع ثم قال لا تزبدا فخ لا يعمل به بالاستثناء لدفع اللغوية بل يقال انه لغو ويعمل باصالة الحقيقة وهي الاستغراق وا اليه اشار بقوله ان دفع الحذرية لو صلح بمجرده اي من دون حاجة الى اجاذة ؛ الواضع سببا للخروج عن الاصل اي ترك اصالة الحقيقة لقبل الاستثناء. وان انفصل عن الكلام السابق في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا كما ذكرنا مثاله بل ويقبل غيره «استثناء» من اللواحق ايضا كالشرط وغيره والبديهة اي الضرورة تنادي فساده اي قبول اللواحق المنفصلة فاسد بالضرورة فلا ينتج محذورا اللغوية وان كان المراد من قولكم الاستثناء خلاف الاصل المعنى الثاني وهو ان الظاهر من حال المتكلم بالفظ العام ارادة العموم وبعبارة اخرى اذا قال المتكلم اكرم العلماء الظاهر والقاعدة ارادة الاستغراق والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني القاعدة المذكورة وهي ان الظاهر ارادة العموم او يخالف الاستثناء استصحاب هذه الارادة بمعنى ان المتكلم يريد اولا العموم ثم اذا شككنا في انه هل بقي ارادة العموم او زال ارادة العموم فنستصحب ارادة العموم فالاستثناء مخالف لهذا الاستصحاب فان كان المراد ذلك فتوجه المنع اليه «مراد» ظاهر اي هذا ظاهر المنع لان الاتفاق من العلماء واقع على انه ليس الظاهر من المتكلم باللفظ العام مثلا ارادة العموم وان للمتكلم اي يجوز للمتكلم ما دام مشتغلا بالكلام ان يلحق به «كلام» ما شاء من اللواحق فيجوز ان يذكر جملا متعددة ثم يأتي باستثناء متعلق بالجميع وهذا اي الاتفاق على ان للمتكلم ان يلحق ما شاء من اللواحق يقتضي وجوب توقف السامع فبمجرد صدور اكرم العلماء لا يجوز للسامع ان يحكم بارادة الظاهر وهو الاستغراق بل يتوقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهرا للفظ حتى اي يتوقف الى ان يتحقق الفراغ من الكلام فان لحق اللواحق يعمل بحسبها لا بحسب الظاهر وان

الغير العادية كالصلوة وغيرها وكان من العاديات الا ان مجرد عدم تحقق المداومة الا فظ بالحلو والمداومة المشهور بالكيفي فهنا اقوال اربعة اقربها الاستحباب المتابعة لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة الاسوة هي الاتيان بفعل الغير على الكيفية التي

وان لم يلحق شئ فيعمل بالظاهر وينتفي احتمال ارادة غيره «ظاهر» ولو كان صدور
اللفظ بمجرده «صدور» مقتضيا للحمل على ارادة الحقيقة وبعبارة اخرى بمجرد
صدور اكرم العلماء مثلا لو وجب الحمل على الاستغراق يلزم ان يكون اللواحق
المتصلة بالكلام منافيا ومردودا كما قال لكان التصريح بخلافه اي كان الاتيان
باللواحق التي يخالف الحمل على الحقيقة قبل فوات وقته «تصريح» اي متصلة منافيا
له اي كان التصريح منافيا للحمل على الحقيقة ووجب رده «تصريح» ويتمشى اي
يتعدى ذلك الاشكال الى الجملة الاخيرة ايضا اذ بمجرد صدور اعط الفقراء لو حمل على
الاستغراق يلزم ان يكون الا الفاسق مردودا وهذا خلاف الاجماع ان قلت نعم
بمجرد صدور الكلام يحمل على الحقيقة وتعلق الاستثناء بالاخيرة لدفع الحذرية قلت
ولا يجدي اي لا ينفع معه اي مع تمشي الاشكال دفع محذور الحذرية لما عرفت انفا
من ان دفع الحذرية بمجرده لا يصلح دليلا لشئ فعلم انه يجوز للمتكلم ان يتصل بكلامه
لواحق وعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال ليس دفع محذور الحذرية
بل انما هو «مقتضي» نص الواضع وبعبارة اخرى صرح واضع اللغة على ان لمريد العدول
عن الظاهر اي اذا اراد المتكلم ان يعدل عن المعنى الحقيقي يجوز له ان ياتي بدليله اي
قرينة العدول وهي اللواحق في حال تشاغله «مريد» بالكلام حيث شاء منه «
كلام» اي في وسط الكلام او اخره فما دام لم يقع الفراغ منه «كلام» لا يتجه ولا يجوز
للسامع الحكم بارادة المتكلم الحقيقة بل يجب للسامع ان ينتظر باخر الكلام لبقاء مجال
اي محل الاحتمال اذ يحتمل ان يتعقب بذكر اللواحق وبالجملة اذا ذكر الاستثناء مثلا
عقيب الجمل يحتمل ان يعود الى الجميع لكنه ليس بقطعي اذ يحتمل عوده الى الاخيرة فقط و
اليه اشار بقوله نعم لما كان الغرض من المتكلم قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما
ان غرضه قد يتعلق بتخصيص جميع الجمل لكن لا يكرر الاستثناء بل يذكر مرة واحدة
بطريق الاختصار واللفظ اي ادوات الاستثناء صالح بحسب وضعه للاعم لكل
من

من الامرين اى للعود الى الاخيرة او الجميع جواب لما قوله لم يحصل الجزم اى القطع بالعود الى الجميع او الى الاخيرة فقط الا بالقرينة ولكن كان تعلقه «استثنا» بالاخيرة متحققا اى متيقنا للزومه فاستثنا الفاسق من الفقراء لازم على كلا التقديرين اى عاد الى الجميع او الاخيرة واذا كان الاخيرة متيقنة والباقى مشكوكا فيعمل فى الباقى باصالة عدم تعلق الاستثنا الى ان يقوم قرينة على التعلق اذ ح يبطل الاصل كما قال وصح التمسك اى الاستدلال فى انتفاء التعلق بالباقى بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه «اصل» فالقرينة تبطل الاصل ان قلت اذا كان الاستثناء موضوعا بالوضع الاعم فكيف تحكم بالعود الى الاخيرة فقط قلت وليس هذا اى العود الى الاخيرة من القول بالاختصاص بالاخيرة فى شئ ابدا بل الاستثناء اعم الا ان عند عدم القرينة يحمل على الاخيرة لانه متيقن كما ان صيغة الامر على قول بعض وضعت للقدر المشترك بين الامرين اى الوجوب والندب ولكنها عند عدم القرينة تحمل على الندب لانه متيقن واليه اشار بقوله وان قدر اى فرض عروض اشتباه فيه اى فيما ذكر عليك فاستوضحه بمعنى ان ما ذكر يتضح بالتدبر فى صيغة الامر فانها «صيغة» على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت فى الكلام مجردة عن القرائن تدل على الندب وذلك اى دلالته على الندب فقط مع اشتراكها لان اقتضائها كون الفعل راجحا وحسنا اى دلالة صل مثلا على كون الصلوة راجحة امر متيقن وما زاد عليه اى كون الفعل راجحا والمراد من ما زاد الوجوب مشكوك فيه واذا كان الوجوب مشكوكا فيه فيتمسك فى نفيه اى فى نفى ما زاد بالاصل اذ الاصل عدم الوجوب لكونه زيادة فى التكليف هذا عند عدم القرينة غير اى الا انه اذا قامت القرينة على ارادته اى ارادة الزائد وهو الوجوب كان استعمال اللفظ فيه اى فى الزائد واقعا فى محله اى يكون حقيقة غير منتقل به «لفظ» عنه «محل» الى غيره اى لا يكون الامر خارجا عن معناه الحقيقى الى المجازى اذ المفروض انه مشترك بين الوجوب والندب نعم لو قلنا

المتابعة للاصل وفيه ان الاصل فى دليل حيث لا دليل وقد قام الدليل على الاستحباب رابعها التوقف لعدم الدليل فائدة ١١ فى بيان التسامح فى ادلة السنن توضيحه ان الواجبات والمحرمات تحتاج الى الدليل المعتبر بلا شبهة واما المستحبات والمكروهات فقد يقال بانها ايضا

بان الامر حقيقة في الندب كان في الوجوب منتقلا عن محله واليه اشار بقوله كما يقوله «انتقال» «من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا اى كون الامر حقيقة في الوجوب او مجازا مما يفرق به بين القولين فبناء على الاشتراك حقيقة في الوجوب وبناء على الوضع للندب يكون في الوجوب مجازا وعلى كلا القولين يكون الحمل على الوجوب محتاجا الى القرينة دون الندب كما قال حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة اى في الواقع بناء على القول بالاشتراك انما هو «احتياج في الحمل على الوجوب اما الندب فلا يحتاج الى القرينة وهكذا الحال اى يحتاج الوجوب الى القرينة عند من يقول بانها حقيقة في الندب ان قلت اذا ورد الامر بلا قرينة فالقائلون بالوقف يتوقفون والقائلون بالاشتراك ايضا يتوقفون فكيف تقول بان القائلين بالاشتراك يحملون على الندب عند عدم القرينة قلت وعداى جعل بعض الاصوليين القول بالاشتراك في فرق الوقف اى القائلون بالاشتراك ايضا متوقفون ومتحيرون عند عدم القرينة انما هو «وقف» بالنظر الى نفس اللفظ بمعنى ان اللفظ بما هو هو لا يدل على شئ معين حيث لا يقطعون اى القائلون بالاشتراك على ارادة الندب بخصوصه «ندب» او الوجوب بخصوصه منه «لفظه» وذلك اى عدم دلالة نفس اللفظ على خصوص الندب لا ينافي الدلالة عليه «ندب» بالاعتبار الذي ذكره وهو ان دلالة الامر على مجاز الفعل متيقن وهو الذي نحن فيه اى تعقب الاستثناء هكذا فانا نحتمل ان يعود الاستثناء الى الجميع ونحتمل ان يعود الى الاخيرة ولا نعلم جزما قصد المتكلم الكل او الجملة الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال عاد الى الجميع او الاخيرة فالشك حاصل في قصد غيرها «اخيرة» واذا كان وضع الادات عاما لو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل كان حقيقة ولم يكن اللفظ خارجا عندنا القائلون بالوضع العام عن موضوع اللفظ ولا يكون اللفظ عادلا اى خارجا عن حقيقته بل كان المتكلم

مستعملا له *لفظ* * فيما اي في معنى هو *لفظ* * موضوع له عموما اذ الوضع عام و
اما من قال بان الوضع للاخير فيقول بان العود الى الجميع مجاز كما قال ويلزم من قال
باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها اي بارادة الاخير مع الباقي متجوزا
ومتعديا عن موضوع اللفظ وهو الاخيرة الى غيره *موضوع* * وهو الجميع و هذا
اي كون اللفظ مجازا بعيد جدا بعد ما علمت سابقا من عموم الوضع في
المفردات غالبا ان قلت وان كان وضع الادات عاما الا ان الادات مع
المستثنى موضوع بالاخيرة قلت وانتفاء الدليل اي ليس في كلامه *مستدل*
ولا في الواقع دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط
وهنا اشكال اخر وهو انه لو كانت الهيئة التركيبية موضوعة بالاخيرة فلا
يجوز عود الاستثناء الى الجميع حتى مع القرينة ايضا لان عوده اليه ح مجاز و
المجاز لا يجوز الا بعلاقة وهي هنا مفقودة كما قال على انه لو ثبت ذلك اي الوضع
بالاخيرة لاشكل جوازا التجوز بها اي يشكل استعمال الهيئة مجازا في الاخراج من
الجميع لتوقفه *يتجوز* * على وجود العلاقة وفي تحققها اي في وجود العلاقة نظر و
توضيح ذلك انه قد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء ان كان استعمال الكل في
الجزء كاستعمال اليد في الاصبع لا يشترط شئ واما عكسه اي بالنسبة الى استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل كما فيما نحن فيه ليست العلاقة على اطلاقها بل لها
علاقة * شرائط منها ان يكون للكل تركب حقيقي خارجي منها ان يكون الجزء
اذا انتفى انتفى الكل وهي هنا مفقودة اذ ليس بين الجمل تركب حقيقي حتى يستعمل
الاستثناء الموضوع للاخيرة في الجميع والجواب عن الثاني ان استقلال
الاستثناء كما يحصل بالتعلق بجميع الجمل كذلك يحصل بالتعلق بالاخيرة فنقول
ان حصول الاستقلال بتعلقه *استثناء* * بالاخيرة لا يقتضي عدم جواز تعلقه
بالجميع وانما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها *اخيرة* * ونحن نقول به اي
نسلم

في الواجبات و المحرمات كذلك يصدق قوله يحسن في المستحبات و المكروهات وقال عليه السلام احفظ دينك منها قوله عليه السلام من بلغه ثواب على عمل فعله كان له اجره ذلك وان كان رسول الله لم يقله ومنها قوله عليه السلام من جمع شيئا من الثواب على شئ فعمله كان له اجره

نسلم ان التعلق بالاخيرة متيقن والتعلق بالجميع مشكوك فيه اذ العود الى الجميع
عندنا القائلين بوضع العام وعند السيد وه القائل بالاشتراك محتمل لا واجب
واما قوله «مستدل» لوجاز تعلق الاستثنا بالباقي مع افادته واستقلاله بالتعلق
بالاخيرة الى اخره «قول» فظاهر البطلان اذ فرق بين الكلام المستقل بنفسه
كزيد قائم وبين الغير المستقل كالملحق لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له «ما
بغيره لا وجوبا ولا جوازا كالمثال المذكور لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا لانه مستقل
بنفسه بخلاف ما نحن فيه فانه اى ما نحن فيه من الجايز اى من الممكن مع حصول
الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق اى يمكن ان يتعلق بالجميع وان لم يكن
التعلق بالجميع لازما لحصول الاستقلال بالاخيرة قال علم الهدى وه مشيرا اى حال
اشارته الى هذه الحجة التي اجبنا عنها في جملة اى قال في ضمن جوابه «علم الهدى» عنها
«حجة» وبعبارة اخرى قال السيد في جواب هذه الحجة وهذه الطريقة التي ذكرها
المستدل توجب على الشخص المستدل بها «طريقة» ان يحتمل تعلق الاستثنا بالجميع
وان لا يقطع بالظاهر اى من ظاهر اللفظ من غير دليل اى قرينة على ان الاستثنا
ما تعلق بما تقدم من الجمل ويقتضي هذه الطريقة ان يتوقف اى يتردد المستدل في
ذلك اى في العود الى الجميع كما نذهب نحن اليه «توقف» لانه «مستدل» بغير دليل
اى دليله مبني على ان الاستقلال اى استقلال الاستثنا يقتضي ان لا يتعلق بالباقي
اى لا يجب تعليقه بغيره وهذا اى عدم الوجوب صحيح غير انا اى الا انه وان لم يجب
فنهاى التعليق جايز فمن اين قطع المستدل على ان هذا اى التعليق بالجميع الذي ليس
بواجب لم يرده «تعلق» المتكلم بل يحتمل ان يريده المتكلم وبالجملة حاصل الحجة هو ان
الاستثنا اذا تعلق بالاخيرة يستقل ويفيد فلا وجه لتعلقه بالجميع وحاصل الجواب
الذي ذكره المصنف والسيد هو ان استقلاله بسبب التعلق بالاخيرة مسلم لكنه
لا يوجب القطع بانه تعلق بالاخيرة دون الجميع بل يتوقف ويتردد بين الاحتمالين

حتى تقوم القرينة وليس فيما اقتصر عليه اى ليس فى الحجة المذكورة دلالة على ذلك
القطع والجواب عن الثالث وهو ان من حق العموم ان يحمل على عمومه بنحو اى جوابه
مثل الجواب عن الثانى فى بيان ذلك ان قولنا من حق العموم ان يحمل على عمومه بمنزلة
قولنا من حق العالم ان يكون عاملا فكما لا يلزم فى الثانى القطع بان العالم عامل
فكذلك لا يلزم فى الاول القطع بعدم التخصيص فان غاية ما يدل الدليل الثالث عليه
«ما» انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة يعنى الجمل المتقدمة اى لا يجوز القطع بمجرد
ظاهر اللفظ ونحن المجيبون نقول به اى بعدم القطع على تخصيص الجمل المتقدمة لكنه
تخصيص» مع ذلك اى مع عدم القطع محتمل ولا سبيل الى منعه «احتمال» والجواب عن
الدليل الرابع وهو انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فاما ان يضمر مع كل جملة استثناء
واما ان لا يضمر الخ انا نختار الشق الثانى اى عدم الاضمار وقوله «متدل» لو لم يضمر
يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء يعنى المستثنى نحو زيدا اكثر من واحد كما مر
شرحه قلنا جوابين احدهما ان كون العامل اكثر من واحد ممنوع وانما يلزم ذلك لكثرة
ان لو كان العامل فى المستثنى هو العامل فى المستثنى منه بان يكون العامل فى زيد فى
قولنا اكرم العلماء واعط الفقراء الا زيدا هو اكرم واعط وهو فى موضع المنع ايضا اى
كما ان لزوم كثرة العامل ممنوع فكون العامل فى المستثنى هو العامل فى المستثنى منه
ايضا ممنوع لضعف دليله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل فى المستثنى هو
لفظة الا لقيامها مقام معنى الاستثناء وهو الاخراج بها «الا» والعامل ما به «ما»
يقوم ويتحقق المعنى المقتضى للاعراب ولكونها «الا» نائبة عن الفعل اعنى استثنى كما
ان حروف النداء نائبة عن انادى وهو «مذهب» متجه وثانيهما انه سلمنا ان العامل
فى المستثنى هو العامل فى المستثنى منه لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول
الواحد بل هو امر جائز فانهم «نحاة» لم يقولوا اى لعدم الجواز حجة يعتد ويتوجه بها
بل حجتهم ضعيفة وهى ان العامل مؤثر فى الاعراب كما ان المصباح مؤثر فى الضوء

فقول الاجماع البسيط هو اتفاق الامة على حكم واحد كاتفاق كل عصر على وجوب صلوة الصبح فنقول بعدم الوجوب فوق الاجماع البسيط واما الاجماع المركب فهو اتفاق الامة على حكمين او اكثر من دون تجاوز وذلك كالجمع فى ظهر يوم فبعضهم قال بحرمة وبعضهم قال بالاستحباب

فكما لا يمكن اجتماع المصباحين على ضوء واحد بل يؤثر كل منهما فى ضوء عليحدة
بحيث اذا اجتمعا فى محل واحد يحصل ضوء شديد كذلك لا يمكن اجتماع العاملين
على اثر واعراب واحد والى ذلك اشار بقوله وانما ذكر نجم الائمة ره انهم «نحاة»
حملوها اى شبهوا العوامل على المؤثرات الحقيقية كالمصباح المؤثر فى الضوء وضعفه
«حمل» ظاهر وتوضيح ذلك انه قد يكون الشئ علة وموجدا للاخر كعلية المصباح
للضوء وقد لا يكون علة وموجدا له بل يكون معرفا وعلامة لوجوده الا ترى ان الاذان
ليس علة ومؤثرا لدخول الوقت بل هو علامة ومعرف له والعلل الشرعية والاعرابية
من هذا القبيل واليه اشار بقوله وقد جوزوا فى العلل الشرعية كعلية نقصان الركن
على بطلان الصلوة الاجتماع لكونها معرفات فنسيان الركوع وفوات القيام المتصل
بالركوع معرفان لبطلان الصلوة والعلل الاعرابية وهى العوامل كذلك اى تجتمع
على اعراب واحد فانما هى «علل» علامات وقد يكون لشئ واحد ماة علامة وما
نقل عن سيبويه من النص اى التصريح عليه اى على عدم جواز الاجتماع لا حجة فيه
لان سيبويه استند فيه الى رأيه واجتهاده ولم ينقله عن اللغة ليكون حجة لنا مع انه
«نص» قد عورض وقوبل بنص الكسائى على الجواز وقول الفراء فى باب التنازع
مشهور وقد حكم فيه «باب» بالتشريك والاجتماع بين العاملين فى العمل اذا كان
مقتضاهما واحدا كاعطانى واكرمنى الامير فكلا الفعلين اقتضيا رفع الامير فعملا فيه
معا واعطيت واكرمت الامير فكلا الفعلين اقتضيا نصب الامير فعملا فيه معا
فالفعلان فى المثالين مشتركان ومجتمعان فى رفع الفاعل ونصب المفعول من غير
وجود تنازع ووافقه «فراء» على ذلك التشريك بعض محققى المتأخرين مستدلا عليه
«تشريك» باصالة الجواز اى الاصل جواز التشريك ومن المعلوم انتفاء المانع من
التشريك سوى اى لا مانع الا ما تقدم من توهم توارد اى اجتماع المؤثرين على اثر واحد
وهو توهم» مدفوع بان العامل عندهم «نحاة» ليس من المؤثرات الحقيقية بل
هو

هو كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال اى البعض ويدل على جوازه « تعددها
من حيث اللغة اى الدليل للغوى انهم « يعرب » يخبرون عن الشئ الواحد بامرين
متضادين نحو هذا الرمان وهو شئ واحد اخبر عنه بمتضادين وهما قولهم حلو
حامض ولا شك في ان هذين الخبرين يحتاجان الى الضمير الرابط اذ لا يجوز خلوهما
عن الضمير اتفاقا فهو « ضمير » لا يخلو من احد اقسام ثلاثة اما ان يستتر في كل منهما
بخصوصه فيكون تقدير حلو هو حامض هو او يستتر في احدهما بعينه دون الاخر او
يستتر فيهما معا ضمير واحد بالاشتراك والاول وهو الاستتار في كل منهما باطل لانه
« يقتضي » يقتضي كون كل واحد منهما اى الحلو بانفراده والحامض بانفراده محكوما به
اى خبرا على المبتدا كان يقال هذا الرمان حلو هذا الرمان حامض وهو جمع
بين الضدين لان الحلاوة بانفرادها ضد الحموضة بانفرادها واما اذا جعلناهما
معا خبرا واحدا يكون معناهما بالفارسية * مى ترش * فلا مضادة والثاني وهو
استتار الضمير في احدهما فقط باطل ايضا لانه يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي
عن الضمير ويستلزم ان يكون صاحب الضمير خبرا مستقلا بانفراده واليه اشار
بقوله واستقلال ما فيه الضمير المستتر بها « خبرية » وهو اى كون صاحب الضمير
فقط خبرا خلاف المفروض اذ المفروض ان الحلو الحامض خبر والثالث وهو اشتراك
الخبرين في ضمير واحد هو الحق المطلوب فكما ان اشتراك الخبرين في رابط واحد
جايز فكذلك اشتراك العاملين في معمول واحد ثم ايد « جواز » وفاعل يد بعض
محققي المتاخرين بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان فلفظة الظريفان
صفة لزيد وعمرو والعامل فيه قام وذهب اذ العامل في الصفة هو العامل في
الموصوف ولا يذهب عليك ان سيبويه حكم بحكمين متخالفين لان هذا الحكم
المنقول عن سيبويه هنا من جواز قام زيد وذهب عمرو الظريفان يخالف ما نقل
عنه « سيبويه » ثمة اى انفا من النص على عدم الجواز فهو قد يحكم بعدم جواز

الاحتياط بالكتمان فالقول بجواز الرجوعين في احد الموضعين دون الاخر قول بالفصل وانا القول بعدم الفصل فهو ان يصرح قائم الامرين بالرجوعين في الموضعين معا من غير ان يذكر الحكم من دون تعيين الحكم كما يقولوا

اشتراك العاملين وقد يحكم بان قام وذهب عاملان في الظريفين ولكن مع ذلك لم يثبت من سيبويه النص بعدم الجواز اذ قد نقل هذا الحكم يعني جواز قام زيد الخ نجم الائمة عن الخليل وسيبويه ونقل نجم الائمة ايضا عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه اي رضي نجم الائمة قول سيبويه والجواب عن الخامس ان بين الاستثناء المتعقب للجمل والاستثناء المتعقب للاستثناء فرق واضح لان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما اي الاستثناء السابق الذي يليه اي يقع ذلك الاستثناء بعده دون ما تقدمه لان تعليقه «باستثنى» بالامرين احدهما ما يليه والاخر ما تقدمه يقتضي الغائه «باستثنى» وانتفاء فايدته فان القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من مجموع اللفظ المستثنى والمستثنى منه الاقرار بالثمانية اذ بخروج الاثنين من العشرة تبقى الثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما فلا بد ان يكون الدرهم استثناء من الدرهمين فقط لا منهما ومن العشرة وفايدة استثناء الدرهم من الدرهمين فقط هو انه رجع الاقرار الى التسعة لكونه «درهم» مخرجا من الدرهمين الذين وقع استثناؤهما من العشرة واما لو كان الدرهم استثناء من الدرهمين ومن العشرة فيكون استثناؤه لغوا لان استثناء الدرهمين من العشرة يفيد الاقرار بالثمانية والدرهم اذا استثنى من الدرهمين يرجع الاقرار الى التسعة واذا استثنى من العشرة يرجع الاقرار الى الثمانية ايضا فلا يكون في استثنائه فائدة غير فائدة استثناء الدرهمين واليه اشار بقوله فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك اي مع عوده الى الدرهمين الى العشرة ايضا لكان وجوده كعدمه لان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية سواء استثنى الدرهم ام لا لاخراجه منها «بعشرة» مثلا ادخل اذ بتعلقه بالدرهمين يدخل واحدا وبتعلقه بالعشرة يخرج واحدا ولم نجد استثناء الدرهم غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين وهو

فان قيل الاصح جواز الامرين جاز ان يجاز فيما من شانه ان يقول بعضهم بالجواز وبعضهم بعدمه فالقول بالفرق مما لا يلتفت اليه قول بالفصل فالكل سواء الجواب بمنع الاجماع المركب وعدم القول بالفصل مع ان العموم من وجه فقد يتحقق الاول دون الثاني

وهو «ما» الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها ونقصان بخلاف ما لو جعلناه
اى استثناء الدرهم راجعا الى ما يليه وهو الدرهمين فقط فانه يرد الاقرار الى
التسعة فيفيد غير فائدة استثناء الدرهمين وذلك ظاهر وعن السادس وهو
ان الظاهر ان المتكلم لم ينتقل الى الجملة اللاحقة الا بعد تمام الغرض من الجملة السابقة
بالمنع من انه «متكلم» لم ينتقل من الجملة الاولى الى اللاحقة الا بعد استيفاء غرضه
منها «اولى» وهل هو اى ليس هذا الكلام الا عين المتنازع فيه اذ النزاع في ان
المتكلم انتقل بعد تمام الغرض ام قبله فعلى الاول يرجع الاستثناء الى الاخيرة و
على الثاني يرجع الى الجميع ومنه يعلم فساد ما تقدم في ذيل هذا الدليل السادس
من القول بحيلولة الجملة الثانية اى تكون حايلا بين الاستثناء وبين الجملة الاولى
فلا يعود الاستثناء اليها وجه الفساد فانه مصادرة اى كون الجملة الثانية حائلة
اول النزاع اذا عرفت ذلك كله في مسئلة تعقب الاستثناء جملا متعددة فاعلم
ان حكم غير الاستثناء كالشرط والوصف والغاية وغير ذلك من المخصصات
المتعقبة للمتعدد من الجمل حكم الاستثنا خلافا لمن فهم من يقول بالعود الى الجميع
وبعضهم يقول بغير ذلك وترجيحا رجح المصنف كون الاستثناء قدرا مشتركا و
حجة وجوابا اى الحجج والاجوبة في غير الاستثناء مثل الاستثناء غير اى الا ان بعض
من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد وهو
ان الشرط والجزاء بمنزلة العلة والمعلول فالشرط وان اخر لفظا الا انه مقدم عن
الجمل رتبة كتقدم العلة على معلوله فيتعلق بالجميع والامر فيه اى في قول البعض
هين اى سهل لان كون الشرط متقدما رتبة عن الجملة التي تعلق بها سلم انما
النزاع في ان ما تعلق به جميع الجمل او الاخيرة وانت اذا امعنت اى اكملت النظر في
الحجج السابقة القائمة في الاستثناء لم يشتبه عليك طريق سوقها اى تقدد باجراء
هذه الحجج الى هنا اى غير الاستثناء وطريق تميز المحتاد منها «مجمل» عن المزيف
اى

في فهم الجملة
فان الجامع المركب يفهم عن الحكم لا يتجاوز فهمه والاستيعاب
ولكن لا يصح لعدم القول بالفصل
الموضوع وجد وقد يتحقق
الشرط في الاول كما اذا لم يقصد الاشتراك بين حكمين
الموضوع وجد لكن الظاهر الغير المأكول اللحم

اى المردود **اصل** اذا ذكر العام ثم ذكر بعده ضمير يرجع الى بعض افراد العام دون الجميع نحو الناس ميتون وهم واصلون الى رحمة الله فان ضمير هم لا يرجع الى الجميع بل يرجع الى المؤمنين منهم فهنا اقوال ثلاثة ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله «ما» اى بعض افراد العام كان ذلك اى رجوع الضمير الى بعض الافراد تخصيصا له «عام» فلفظة وهم واصلون الخ دليل على ان المراد من الناس هم المؤمنون واختاره «مذهب» العلامة في ية وحكى المحقق عن الشيخ انكار ذلك التخصيص بمعنى ان العام باق على عمومه ولا ينافيه رجوع الضمير الى بعض افراده وهو «انكار» قول جماعة من العامة ولكن اختار هو «محقق» التوقف فلم يقل بالتخصيص ولا عدمه ووافقه «محقق» العلامة في يب وهو «توقف مذهب المرتضى ره ايضا وله امثلة منها ما فرضناه ومنها قوله تع وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ فان مقتضى الظاهر ان جميع المطلقات اى الرجعيات والبائنات يجب لهن العدة الى ثلثة قروء ثم قال وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ والضمير في بردهن وفي بعولتهن لا يرجع لجميع المطلقات لان جواز الرجوع في العدة مختص في الرجعيات فالضمير مختص للرجعيات ثم شرع في بيان ثمرة الاقوال الثلاثة فعلى الاول وهو القول بالتخصيص يختص الحكم بالتربص اى العدة بهن «رجعيات» كاختصاص جواز الرجوع بهن فعود الضمير على الرجعيات فقط دليل على ان المراد من المطلقات ايضا الرجعيات وعلى الثاني وهو القول بعدم التخصيص لا يختص التربص للرجعيات بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات والحاصل ان التربص عام وان كان جواز الرجوع خاصا وعلى الثالث يتوقف اى لا يعلم ان التربص يعم او يختص بالرجعيات وهذا اى التوقف هو الاقرب لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وهو القول الاول وعدمه وهو القول الثاني ارتكابا للمجاز اما الاول اى لزوم المجاز بناء على التخصيص فلان اللفظ العام كالمطلقات حقيقة في العموم كالرجعيات والبائنات فاستعمال في

فتخصيص هم راجع الى العام الاجتناب عن تخصيص والعدول عن ظاهر الى خلافه ولا يخفى ان ظاهر الاجتناب عن مخالفة الظاهر ولا يخفى ان ظاهر الاجتناب عن مخالفة الظاهر وهو العموم ولكن ليس هذا من اجل ذلك لان يقال الاصل عدم التخصيص فتدبر

فی الخصوص کالرجعیات التی هی مرجع الضمیر مجاز کما عرفت سابقا ان للعموم
صیغة تخصه الخ وهو ظاهر واما الثانی ای لزوم المجاز بناء علی بقاء المرجع علی عمومه
فان تخصیص الضمیر للرجعیات مثلا مع بقاء المرجع کالمطلقات علی عمومه للرجعیات
والباینات یجعله مجازا اذ وضعه «ضمیر» علی طریق المطابقة للمرجع فاذا خالفه
«مرجع» ولم یطابقه لم یکن ای الضمیر جاریا علی مقتضی الوضع لان مقتضی وضع
الواضع المطابقة للمرجع وکان ای الضمیر مسلوکا به سبیل الاستخدام بالفارسیة
* رفتار میشود با او از راه استخدام * فان الاستخدام لغة بمعنی الاستتباع فاذا ارید من
اللفظ معنی ومن ضمیره معنی اخر فهو استخدام لان المعنی الثانی تابع فی الذکر للمعنی
الاول وهو علی انواع فمن انواعه ان یراد من اللفظ المشترک احد معانیه ومن ضمایره
معانیه الاخر کقول الشاعر * بذلت العین فاکحلها بطلعتها ومجریها * فارید من
العین الذهب ومن الضمیر الاول البصر ومن الثانی الشمس ومن الثالث الماء و
من انواعه ان یراد بلفظ معناه الحقیقی وبضمیره معناه المجازی وما نحن فیه منه
ای من هذا القبیل اذ قد فرض علی القول الثانی ارادة العموم من المطلقات ای
الرجعیات والباینات وهو «عموم» معنی حقیقی له «مطلقات» واریدمن ضمیره
یعنی لفظة من المعنی المجازی اعنی الرجعیات فقط فلزم المجازیة فی الضمیر واذا ظهر
هذا ای لزوم المجاز علی کلا القولین فلا بد فی الحکم بترجیح احد المجازین علی المجاز
الاخر من مرجح والظاهر انتفائه «مرجح» فیجب الوقف فان قلت بناء علی القول
الاول یکون المظهر والمضمر کلاهما مجازین لان تخصیص العام اعنی الاسم المظهر
کالمطلقات وصیرورته مجازا فی الرجعیات مثلا یستلزم تخصیص المضمر کلفظة من
وصیرورته «مضمر» مثله «مظهر» اذ الضمیر تابع للمرجع ولا کذلک العکس
فان تخصیص المضمر وجعله مجازا فی الرجعیات فقط لا یتعدی الی العام یعنی المظهر
ولا یقتضی مجازیته بل یبقی علی حقیقته فی العموم فبان ای ظهر ان المجاز اللازم
من

من النجاسة و الطهارة وقد یتحققان معا کما فی الشک بین الاثنین و الثلاث والثلاث والاربع فذهب بعضهم الی جواز الاحتیاط جالسا فی کلا الشکین و بعضهم الی الحرمة فی کلیهما فالامة مجتمعة الی ان حکمه لا یتجاوز الجواز والحرمة و ایضا لم یفصلوا بین الشکین فالقول باستحبابه

من القول الثاني وهو عدم التخصيص ارجح مما اي من المجاز الذي يستلزمه القول الاول وهو التخصيص لكون الاول اي المجاز اللازم من عدم التخصيص واحدا مختصا بالضمير والثاني اي المجاز اللازم من التخصيص متعددا في المظهر والمضمر قلت في وضع الضمير قولان احدهما ان الضمير حقيقة في المعنى الذي مرجعه حقيقة فيه فكما ان المطلقات حقيقة في العموم فكذلك ضمير هن فيفيد اذا صار المطلقات مجازا في الرجعيات صار الضمير ايضا مجازا فيهن فيتعدد المجاز كما قال هذا اي لزوم المجازين بناء على التخصيص مبني على ان وضع المضمر لما اي لمعنى كان المرجع ظاهرا فيه وحقيقة له قوله لا لما يراد بالمرجع وان كان وان كان معنى مجازيا له كما يجيئ شرحه فانه «شان» ح اي حينئذ كان الضمير حقيقة في حقيقة المرجع ومجازا في مجازه يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص العام ومجازيته لكونه «ضمير» مرادا به «ضمير» بخلاف ظاهر المرجع وحقيقته «مرجع» اذ حقيقة المرجع العموم فاذا اريد منه ومن ضميره الخصوص صار المجازين اذ الخصوص خلاف العموم ولكن ذلك اي القول بان الضمير في وضع لما وضع له المرجع خلاف التحقيق والاظهر في وضع الضمير القول الاخر وهو ان وضعه «مضمر» لما اي لمعنى يراد بالمرجع مجازيا كان او حقيقيا مثلا اذا اريد من الاسد المفترس فضميره حقيقة في المفترس وان اريد منه الرجل الشجاع مجازا فضميره حقيقة فيه فلا يكون الضمير مجازا ابدا فاذا اريد فيما نحن فيه بالعام يعني المطلقات الخصوص اي الرجعيات مجازا يكون الضمير حقيقة في الرجعيات ولم يكن الضمير عاما اي حقيقة في العموم ليلزم من استعماله في الرجعيات تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك اي فيما نحن فيه الا مجاز واحد على التقديرين فعلى تقدير تخصيص المرجع يكون المرجع مجازا دون الضمير وعلى تقدير بقاء المرجع على عمومه يكون الضمير مجازا بطريق الاستخدام وما قيل ضمن ان تخصيص المرجع

ان الاجماع انما هو على ان المراد بالقرء في الآية الطهر او الحيض لا على ان المراد بالقرء الطهر والحيض جميعا فالاجماع على ان المراد بالقرء في الآية احدهما لا يستلزم ان يكون المراد بالضمير في قوله تعالى وبعولتهن احقهن بردهن في هذه المدة كلا الامرين من الطهر والحيض حتى يكون الضمير حقيقة في المعنى الذي مرجعه حقيقة فيه فيكون مجازا في الرجعيات ايضا فيتعدد المجاز فاندفع ما قيل من ان ال

المرجع وجعله مجازا ارجح من مجازية الضمير بطريق الاستخدام لان اللازم لعدم
التخصيص بان يراد من المرجع العموم هو الاضمار بان يقدر عند الضمير لفظة البعض
لان التقدير في الاية ح اي حين عدم تخصيص المرجع ان المطلقات اي الرجعيات
والباينات يتربصن بانفسهن الى قوله وبعولة بعضهن وهو الرجعيات احق بردهن
وكذا في نظائرها واما مع التخصيص فهو «تخصيص» اللازم لانه اذا اريد من المطلقات
الرجعيات يعود الضمير اليها من دون اظهار البعض وقد تقرر في باب تعارض
الاحوال ان التخصيص خير من الاضمار فتخصيص لفظ المطلقات خير من ابقائه
على عمومه وتقدير البعض في الضمير فضعفه «ما» ظاهر بعد ما قررناه من الاستخدام
اذ لا حاجة الى اضمار البعض في الضمير بل يتجوز بالضمير عنه اي يستعمل المطلقات في
العموم وضميرهن في الرجعيات مجازا بطريق الاستخدام فالتعارض ليس بين
التخصيص والاضمار بل انما هو بين التخصيص للمرجع وبين المجاز في الضمير والظاهر
تساويهما من دون ترجيح فيجب الوقف وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص
لشيوعه في باب العموم من ساير المجازات احتج الاولون وهم القائلون بالتخصيص
بان تخصيص الضمير بالرجعيات مع بقاء عموم ما هو «ضمير» له «ما» اي مع بقاء
المرجع على عمومه للرجعيات والباينات يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه
اي اختلاف الضمير مع المرجع باطل فلا بد من تخصيص المرجع للرجعيات ليطابق
الضمير وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا بمعنى ان مخالفة الضمير للمرجع باطلة
اذا لم تكن بعنوان المجاز والاستخدام لا مطلقا كيف تكون باطلة مطلقا وباب
المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع فيصح ان يراد من المرجع العموم ومن الضمير
الخصوص بنحو الاستخدام حجة الشيخ ومتابعيه القائلين بعدم تخصيص المرجع
ان اللفظ كالمطلقات عام فيجب اجرائه «لفظ» على عمومه ما اي ما دام لم يدل
على تخصيصه «لفظ» دليل ان قلت عود الضمير على بعض افراد العام دليل

لا يحتاج في هذا العلم الى تمهيد مقدمتين مثلا ولو كان نظريا يحتاج اليهما لانه شان النظريات ثانيهما انه نظري لانه يحتاج الى تمهيد مقدمتين احديهما ان المخبرين جماعة لا داعي لهم الى الكذب والمخبر به امر حسي لا لا يشتبه فيه ثانيتهما انه كلما كان كذلك

على تخصيصه قلت ومجرد اختصاص الضمير العايد في الظاهر اليه «اللفظ» لا يصلح لذلك اي لا يصلح ان يكون دليلا لتخصيص المرجع لان كلا منهما اي الضمير والمرجع لفظ مستقل مفهم للمعنى براسه فلا يلزم من خروج احدهما وهو الضمير عن ظاهره وهو العموم وصيرورته «احد» مجازا في بعض الافراد اي لا يلزم منه خروج الاخر وهو المرجع وصيرورته كذلك اي مجازا بل يبقى المرجع على عمومه والجواب ان اختصاص الضمير ببعض افراد العام يصلح البتة ان يكون دليلا لتخصيص العام كما قال المنع من عدم الصلاحية اذ الاصل مطابقة الضمير للمرجع فاذا خص الضمير لا بد من ان يخص المرجع كما قال فان اجراء الضمير على حقيقته وقاعدته التي هي الاصل اعني اي المراد من الحقيقة والقاعدة المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع ليطابق الضمير ان قلت فكيف تقولون بالوقف دون التخصيص قلت لكن لما كان ذلك اي مطابقة الضمير للمرجع مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجدي الفرار من مجازية الضمير وبعبارة اخرى لو بقي المرجع على عمومه يكون حقيقة ولكن لا يكون الضمير مطابقا له بل يكون مجازا في الرجعيات واما لو خصص المرجع بالرجعيات يحصل الفرار من مجازية الضمير اذ يكون حقيقة في الرجعيات ومطابقا للمرجع ولكن يكون المرجع مجازا فاذا نفر من مجازية الضمير تصادف بمجازية المرجع فلا نفع في الفرار من مجازية الضمير الخ تحصل بتقدير اختصاص التخصيص به «ضمير» وبقاء المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن ثمة اي فيما نحن فيه وجه ترجيح لاحد المجازين الضمير والمرجع على الآخر لا جرم وجب التوقف **اصل** قد يستفاد من الكلام حكمان منطوق ومفهومي والاول هو الحكم الذي ذكر موضوعه ونطق به والثاني هو الحكم الذي لم ينطق به بموضوعه مثلا قولنا اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء يستفاد منه عدم تنجس الكر وتنجس القليل والاول ذكر موضوعه اعني الكر والثاني لم يذكر موضوعه اعني القليل ثم المفهوم

المفهوم ان خالف المنطوق اثباتا ونفيا فمفهوم المخالفة كما ذكر لان احدهما التنجس
والاخر عدمه والا فمفهوم الموافقة مثلا قولنا لاتكرم فساق العلماء يدل بالمنطوق
بحرمة اكرام فساق العلما وبالمفهوم بحرمة اكرام فساق غير العلما ايضا وكلاهما نفي
لاريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة فاذا قال اكرم كل هو من يدل بوجوب
اكرام العدول والفساق من العلماء والجهال ثم اذا قال لاتكرم فساق العلماء
فبمنطوقه يدل بتخصيص فساق العلماء وبمفهومه يدل بتخصيص فساق غير العلماء
ايضا لان حرمة اكرام الظالم الفاسق تدل بحرمة اكرام الفاسق الغير العالم بطريق
الاولى وفي جوازه «تخصيص» بما هو حجة من مفهوم المخالفة كمفهوم الشرط والوصف
والغاية بناء على الحجية خلاف فبعضهم ذهب الى عدم الجواز والاكثرون على جوازه
وهو الاقوى مثلا قولنا كل ماء طاهر يدل بعمومه بطهارة الكر وقوله اذا بلغ الماء
قدر كر لم ينجسه شئ مفهومه اذا لم يبلغ الماء قدر كر ينجسه شئ فهذا المفهوم مخصص
لعموم كل ماء طاهر لنا انه «مفهوم» دليل شرعي اذ كل ما يستفاد من كلام الشارع
فهو حجة منطوقا كان او مفهوما عارض اي خالف مثله اي بدليل شرعي اخر وهو
العموم لان المفهوم يدل بتنجيس غير الكر بالنجس والعموم يدل بطهارة كل فرد من الما
فبينهما تعارض وح فلو عملنا بعموم كل ماء طاهر يكون المفهوم وهو تنجس غير الكر بالنجس
باطلا وساقطا ولكن في العمل به «مفهوم» جمع بين الدليلين فيجب العمل بالمفهوم
فيجعل كل ماء طاهر على الكر والجاري مثلا ويحمل المفهوم على الماء القليل فيعمل بكلا
الدليلين احتج المخالف الذي لايجوز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بان الخاص
الذي يعارض العام على قسمين خاص منطوقي كقولنا الا زيدا المعارض بقولنا
اكرم العلما وخاص مفهومي نحو الماء اذا لم يبلغ قدرا لكر ينجسه شئ المعارض بقولنا
كل ماء طاهر والخاص المنطوقي نحو الا زيدا انما يقدم على العام نحو اكرم العلماء
لكون دلالته «خاص» على ما تحته «خاص» اقوى من دلالة العام على خصوص

اي مقدمتين
احديهما ان
المجاز الكثير
مع اختلاف
انواعه ليس
بحجة
ثانيتهما ان
المجاز الكثير
انما لايحتج
عادة على الكذب
فتأمل جيدا
وانما كونه بهذه
فلانه وان
احتاج الى
المقدمتين
ولكنه لا
يحتاج الى
الالتفات
اليهما تفصيلا
بل يكفي ارتكاز
ما في اذهانهم

الخاص الا ترى ان قولنا الا زيدا يدل بالصراحة على استثناء خصوص زيد و
لكن قولنا اكرم العلماء لا يدل على وجوب اكرام خصوص زيد الا بالتضمن فرجحية
الاقوى وهو الخاص ظاهرة فيخرج زيد من عموم اكرم العلماء وليس الامر هيهنا كذلك
فان العام المنطوق نحو كل ماء طاهر اقوى واصح دلالة من الخاص المفهوم نحو الماء
اذا لم يبلغ الكر ينجسه شيء وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح المفهوم لمعارضته «
منطوق » فلا يجب حمله « مفهوم » عليه « منطوق » اى لا يجوز تخصيص العام بمفهوم
المخالفة والجواب انه كما ان دلالة اكرم العلماء على خصوص زيد ليست باقوى من
دلالة الا زيدا كذلك دلالة كل ماء طاهر على طهارة غير الكر ليست باقوى من دلالة
المفهوم وهو اذا لم يبلغ الماء قدر كر ينجسه شيء بل دلالتهما على غير الكر على السوية
وهو المراد من قوله منع كون دلالة العام نحو كل ماء طاهر بالنسبة الى خصوصية الخاص
كالماء الذى ليس بكر اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا اى حتى مع التعارض
بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم اى الصور التى هى « صورة » حجة كمفهوم الشرط وغيره
او كلها « صور » لا يقصر فى القوة اى لا يكون دلالتها اضعف من دلالة العام على
خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات اذ ما من عام الا وقد
خص **اصل** لا خلاف فى جواز تخصيص الكتاب اى القرآن بالخبر المتواتر مثلا
قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم عام يدل على ان الولد يرث من الوالد و
ان كان قاتلا له وقوله القاتل لا يرث خبر متواتر يدل على ان الولد القاتل لا يرث
خبر متواتر يدل على ان الولد لا يرث فهو مخصص له واما تخصيصه « كتاب » ؛
بالخبر الواحد على تقدير العمل به اى على القول بحجية الخبر الواحد ففيه اقوال احدها
الاول قوله فالاقرب جوازه « تخصيص » مطلقا احسواء خص العام قبل ذلك
بمخصص اخر متصل او منفصل قطعى او ظنى ولم يخص وستعرف كله وبه « جواز »
قال العلامة وجمع من العامة والثانى قوله حكى المحقق عن الشيخ وعن جماعة

منهم

وجواب ان المفهوم حجة بالشرط في بعض صوره وفي بعضها الاخر بغيره

وفي بعض الموارد يقدم المفهوم على العام بالجزء

لان مفهوم الشرط بالجزء

وفي بعض الموارد يقدم العام على المفهوم بالجزء

لان مفهوم الشرط بالجزء

ان يكون من باب العام

منهم * عامة * انكاره * جواز * مطلقا اى سواء خص قبله ام لا وهو * انكار * مذهب السيد ره فانه ذكر اولا ان خبر الواحد ليس بحجة ثم قال في اثناء كلامه على بالفارسية * علاوه براين * انا لو سلمنا ان العمل قد ورد في الشرع به اى جعله الشارع حجة لم يكن في ذلك اى في حجية الخبر الواحد دلالة على جواز التخصيص به اذ يمكن سقوطه عن الحجية عند التعارض بالعام القرآني والثالث قوله ومن الناس من فصل فاجازه اى التخصيص بالخبر الواحد ان كان العام القرآني قد خصص من قبل بدليل قطعي متصلا كان مثلا قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول عام وقوله تعالى بعد ذلك إلا من ظلم مخصص قطعي يدل على جواز غيبة الظالم فبعد ذلك التخصيص يجوز ان يخص بخبر واحد دال على جواز غيبة الفاسق ايضا او منفصلا مثلا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم عام وقوله ص القاتل لا يرث مخصص قطعي منفصل كما سبق فبعد ذلك يجوز ان يخص بخبر واحد دال على ان الكافر لا يرث من المؤمن والرابع قوله وقيل بان التخصيص بالخبر الواحد جايز ان كان العام القرآني قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا كما مر من قوله تعالى يوصيكم الله الخ ام ظنيا مثلا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة عام وفرضنا ان الشهرة دلت على وجوب خمسين جلدة للعبد القرآني فهي مخصصة ظنية منفصلة فبعد ذلك التخصيص يجوز ان يخص بخبر واحد دال على وجوب الخمسين ايضا للأمة الزانية والخامس قوله وتوقف بعض وإليه * توقف * يميل المحقق لكنه * محقق * بناه * توقف * اى توقف المحقق مبني على منع كون الخبر الواحد دليلا وحجة على الاطلاق بل قد يكون حجة كما اذا لم توجد في المسئلة دليل من القرآن وقد لا يكون حجة كما اذا وجدت الدلالة القرآنية لان الدلالة على العمل به اى الدليل على حجية الخبر الواحد هو الاجماع من

مع شيخي افكارهم واختلاف بلادهم و تحرزهم عن الكذب كون الخبر حجة لا يوجب ذلك و يمكن ان * توقف اى معتمدة وجهة لا يصيره ظنيا بل النظري يحتاج اى معتمدتين فائدة هذا اختلفوا في تفسير الصدق والكذب على ثلاثة اقوال ذهب الجمهور الى ان الصدق

من العلماء على استحالة اى الخبر الواحد فيما اى في الحكم الذى لا يوجد عليه
دلالة قرآنية فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به «خبر» فاذا
دلت الاية على وجوب مأة جلدة للزانى عبدا كان او حرا فلا يعمل بخبر واحد مخصص
لها لنا على جواز التخصيص انهما اى الاية والخبر دليلان شرعيان تعارضا اذ
الاية تدل مثلا على ان الولد وارث مطلقا ونفرض ان الخبر الواحد يدل بعدم
ارث الولد الكافر فانعما لهما ولو من وجه بان يحمل الاية على المؤمن فقط او
من الغاء الخبر ولا ريب ان ذلك اى العمل بكليهما لا يحصل الا مع العمل بالخاص
بان يقال الولد الكافر لا يرث بمقتضى الخبر والولد المؤمن يرث بمقتضى عموم الآية
اذ لو عمل بالعام ويحكم بان مطلق الولد يرث لبطل الخاص الدال بعدم ارث الكافر
ولغى بالمرة احتجوا للمنع اى بعدم جواز التخصيص بالخبر الواحد بوجهين احدهما ان
الكتاب قطعى وخبر الواحد ظنى والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته «لقوة»
له «قطع» فيلغى الظن بالمرة ويعمل بقطع الكتاب والثانى انه «شان» لجواز
التخصيص به «خبر» لجاز النسخ ايضا والتالى وهو جواز نسخ الكتاب بالخبر
الواحد باطل اتفاقا اى بالاجماع فالمقدم وهو جواز التخصيص مثله اى باطل
بيان الملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ ان النسخ نوع من التخصيص كما
ان الانسان نوع من الحيوان فانه «نسخ» تخصيص في الازمان فاذا قال المولى
لعبده صم شهرا فاذا صام نصفه قال لا تصم فهو نسخ اى مخصص للزمان و
مخرج للنصف الاخر والتخصيص المطلق اى قولنا التخصيص اعم منه «نسخ»
فقد يكون في الازمان كما ذكر وقد يكون في الافراد كقولنا الا النحويين فانه
مخصص فردى لقولنا اكرم العلماء وح فلو جاز التخصيص الافرادى بخبر الواحد
لكانت العلة في الجواز اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص اذ تقدم ان
العمل بعموم العام يستلزم لغوية الخاص بالمرة والجمع اولى من الطرح وهواى

العلة المذکورة قائم فی النسخ ایضا اذ نسخ العام اولی من الغاء الخاص
بالمرة والحال ان النسخ به باطل فکذلک التخصیص والجواب عن الاول وهو
ان القرأن قطعی الخ ان التخصیص بالخبر الظنی وقع فی الدلالة القرانیة لانه
«تخصیص» دفع للدلالة فی بعض الموارد ای التخصیص اخراج بعض الافراد وهی ای
دلالة القران ظنیة وان کان المتن والصدور قطعیا فلم یلزم ترک القطعی بالظنی
بل هو ای اللازم ترک الظنی یعنی دلالة القران بالظنی وهو الخبر الواحد وبتقریر
اخر وهو «تقریر» ان عام الکتاب وان کان قطعی النقل والصدور لکنه ظنی
الدلالة وخاص الخبر وان کان ظنی النقل والصدور لکنه قطعی الدلالة فصار
لکل من القران والخبر قوة من وجه وضعف من وجه فتساویا فی القوة و
الضعف فتعارضا فوجب الجمع بینهما بما سبق وعن الثانی بوجهین احدهما
ان الاجماع الذی ادعیتموه علی عدم جواز النسخ بالخبر الواحد هو الفارق
بین النسخ والتخصیص فلولاه لحکمنا بجواز النسخ ایضا مثل التخصیص وثانیهما قوله
علی ان التخصیص اهون ای اسهل من النسخ اذ التخصیص دفع لدلالة العام عن بعض
الافراد ای اخراج للفرد قبل العمل بالعام والنسخ رفع لدلالة العام عن بعض الازمنة
ای ابطال للحکم بعد العمل ولا یلزم من تاثیر الشیء کالخبر الواحد فی الاسهل والضعیف
کالتخصیص تاثیره فی القوی کالنسخ قوله فلیتامل لعله اشارة الی ان کلا من التخصیص
والنسخ رفع بالنظر الی ظاهر اللفظ العام ودفع بالنظر الی الارادة لانه اذا قال اکرم
العلماء فظاهره یدل علی استغراق الافراد والازمنة فعروض المخصص والناسخ
یرفع دلالته عن بعض الافراد والازمنة واما بحسب الواقع فمن المعلوم ان المتکلم
لم یرد من لفظ العام الا ما عدا المخرج من الافراد والازمنة فعروض المخصص والناسخ
یکون دفعا للدلالة ای قرینة علی عدم ارادته من لفظ العام حجة المفصلین
یعنی الفرقتین المتقدمتین فی القول الثالث والرابع ان الخاص الخبری ظنی
و

موافقا للاعتقاد وذهب النظام الی ان الصدق مطابقة الخبر للاعتقاد والکذب عدمها ففی المثال المفروض لو قال زید قائم یکون کاذبا لانه مخالف للاعتقاد وان وافق الواقع واما لو قال زید لیس بقائم یکون صادقا لانه موافق للاعتقاد وان خالف الواقع وذهب الجاحظ

والعام القرائی قطعی فلا تعارض بینهما لاختلافهما فی القوة والضعف الا
ان یضعف العام القطعی ای لو عرض له ضعف یتعارضان فیخصص العام
القرائی بالخاص الخبری وذلک ای علاج تضعیف العام عند الفرقة الاولی
بان یدل دلیل قطعی علی تخصیصه متصلا او منفصلا فیصیر ای حتی یصیر
مجازا وعند الفرقة الثانیة بان یخص بمنفصل قطعیا کان او ظنیا لان التخصیص
بالمنفصل مجاز عندها ای الفرقة الثانیة دون المتصل وبالجملة تخصیص
العام القرائی القطعی بالخبر الواحد الظنی لا یصح الا بعد هدمه وتضعیفه
والعلاج فیه هو جعله مجازا ومجازیته عند فرقة بان یخصص بدلیل قطعی
وعند اخری بان یخصص بمنفصل اذ القطعی یترک ویخصص بالظنی اذا هدم
وضعف بالتجوز ان قلت کیف یکون تخصیص العام بمخصص قطعی او منفصل
وجعله مجازا موجبا لضعفه وهدمه اذ بعد التخصیص لا یبقی قطعیا لان کونه
قطعیا انما هو باعتبار معناه الحقیقی ای العموم فاذا خص وصار مجازا لا یعلم
ان المراد به تمام الباقی او الالف او المائة او غیرها من المراتب وهذا معنی
ضعفه فی الدلالة لان نسبته «عام» بعد التخصیص الی جمیع مراتب التجوز بالجواز
ای من حیث الجواز سواء وان کان ظاهرا فی تمام الباقی فارتفع مانع القطع
ای ارتفع القطع المانع من التخصیص بالخبر الواحد والجواب بمثل ما تقدم و
هو انا لا نحتاج الی تضعیف العام بالنحو المذکور فان التخصیص یقع فی الدلالة
القرائیة وهی ظنیة فلا تنافیه «تخصیص» قطعیة المتن والصدور واحتج
المتوقف بان کلا منهما قطعی من وجه وظنی من وجه اخر کما ذکرنا فی جواب المانعین
فوقع التعارض بینهما ولا ترجیح لاحدهما علی الاخر فوجب التوقف والجواب
ان الحق ترجیح الخبر بان ای بسبب ان فی اعتباره ای فی العمل به جمعا بین
الدلیلین فیحمل العام ببعض الافراد والخاص ببعض اخر واما اعتبار الخاص

اطال

ابطال للخبر بالكلية كما تقدم ودفع ما قاله المحقق هنا من ان الخبر الواحد
حجة اذا لم توجد دلالة قرائنية يعلم مما نذكره في محله من بحث الاخبار انشاء الله
تعالى **خاتمة** لم يقل اصل لان مطالب هذه الخاتمة من لواحق المطالب
المذكورة في مبحث التخصيص في بناء العام على الخاص اي تخصيص العام بالخاص
اذا ورد عام وخاص متوافقا الظاهر نحو اكرم العلماء واكرم الفقهاء فلا تعارض
بينهما بل يعمل بتمام مدلولهما واما اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر اي احدهما
اثبات نحو اكرم العلماء والاخر نفي نحو لا تكرم زيدا العالم فاما ان يعلم تاريخهما
اولا والاول اي معلوما التاريخ اما مقترنان كما اذا صدرا عند زوال يوم
الجمعة اولا الثاني اي اذا لم يقترنا اما ان يتقدم العام في يوم الجمعة وتاخر
الخاص في يوم السبت او يتقدم الخاص في يوم الجمعة وتاخر العام في يوم
السبت فهذه اقسام اربعة المعلومان مع المقارنة المعلومان مع تقدم
العام المعلومان مع تقدم الخاص والمجهولان الاول ان يعلم تاريخهما و
ثبت الاقتران بينهما ويجب ح بناء العام على الخاص فيحكم بخروج زيد من
العلماء مثلا بلا خلاف يعبأ اي يعتنى به «خلاف» الثاني ان يتقدم العام
ويتاخر الخاص والعلم بحكم هذه الصورة يتوقف بيان امرين احدهما انه هل يشترط
في التخصيص اقترانه بالعام ام يصح بالاقتران والافتراق ثانيهما انه هل يشترط في
النسخ صدوره بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ ام يصح قبل الحضور وبعده ذهب
على كل فريق كما سيجيئ مفصلا فنقول فان كان ورود الخاص اي صدوره بعد حضور
وقت العمل بالعام كما لو قيل في رجب وجب عليكم صيام شهر رمضان وقيل بعد
حضوره لا يجب الصيام على المسافر كان الخاص نسخا وبطلانه «عام» وان كان
ورود الخاص قبله «حضور» كما لو قيل في شعبان لا يجب الصيام على المسافر بنى
حكمه على ما تقدم من ان بعضهم ذهب الى اشتراط المقارنة بين العام والخاص و

فتثبت
يتوقف
يتوقف
يتوقف

وبعضهم ذهب الى جواز تاخير بيان العام الى تخصيصه فمن جوزه «تاخير» جعله «خاص» تخصيصا وبيانا له «عام» فالخاص المتاخر الصادر في شعبان مخصص للعام الصادر في رجب كالاول وهو ورود الخاص بعد حضور الوقت وهو «تخصيص» الحق وغير المجوزين اى القائلون باشتراط المقارنة بين اى بعضهم قائل بانه «خاص» يكون ناسخا للعام وهو «قائل» من لا يشترط في جوازا النسخ حضور وقت العمل بل يجيز النسخ قبل الحضور ايضا فالخاص المتاخر الصادر قبل الحضور كشعبان ناسخ للعام الصادر في رجب وبين اى بعضهم رادله «خاص» وهم «راد» المانعون من النسخ قبل حضور وقت العمل فالخاص الصادر في شعبان المتاخر عن رجب والمتقدم على رمضان باطل ومردود لانه لم يقارن بالعام ليكون مخصصا ولم يقع بعد حضور رمضان ليكون ناسخا وسياتي تحقيق ذلك انشاء الله الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ايضا ان العام يبنى عليه «خاص» فالخاص المتقدم بيان ومخصص للعام المتاخر وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه اى العام المتاخر يكون ناسخا ومبطلا للخاص ح اى حين تقدم الخاص وعزاه المحقق الى الشيخ وهو «نسخ» الظاهر من كلام علم الهدى ره وهو صريح ابى المكارم بن زهرة لنا على التخصيص انهما دليلان تعارضا مثلا قولنا اكرم زيدا تدل على وجوب اكرامه وقولنا لا تكرم العلماء تدل على حرمة اكرام كل عالم زيدا كان او غيره والعمل بالعام بان يحكم بحرمة اكرام كل عالم لا يخلو عن احد المحذورين لانه يقتضي الغاء الخاص اذا كان وروده «عام» قبل حضور وقت العمل به «خاص» كما لو قيل في يوم الخميس اكرم زيدا يوم السبت ثم قيل في يوم الجمعة لا تكرم العلماء فلو عمل بالعام الصادر في الجمعة يلزم لغوية الخاص الصادر في الخميس ويقتضي نسخه «لخاص» ان كان ورود العام بعده «حضور» كما لو قيل في السبت لا تكرم العلماء والفرق ان

ان اللغوية تكون من حين الصدور والنسخ ابطال من حين النسخ ولا
كذلك اي لا يقتضي لغوية العام ولا نسخه العمل بالخاص فانه انما يقتضي دفع
دلالة العام على بعض جزئياته ويقتضي جعله «عاما» مجازا فيما عدا البعض
وبعبارة اخرى العمل باكرام زيد يدفع دلالة لاتكرم العلماء على حرمة اكرامه
فيدل على حرمة اكرام سايرالعلماء وهواى دفع دلالة العام على بعض افراده
حين اي يسير عند ذينك المحذورين يعني لغوية الخاص ونسخه فكان العمل
بالخاص اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام قد يكون مرجوحا وقد يكون
مساويا مع العمل بالخاص اذ على تقدير وروده قبل حضور وقت العمل بالخاص
كان العمل بالخاص اولى من العمل به اذ العمل به يقتضي لغوية الخاص دون العكس
واما على تقدير التاخير عن وقت العمل بالخاص كان العمل به مساويا مع العمل
بالخاص من دون ترجيح اذ العمل بكل منهما يقتضي تخصيص الاخر فالعمل بالخاص
يقتضي التخصيص في افراد العام والعمل بالعام يقتضي نسخه «خاص» والنسخ تخصيص
في الازمان وليس بين التخصيصين ترجيح اي ليس التخصيص في اعيان العام اي
افراده باولى من التخصيص في ازمان الخاص واشار الى جوابه بقوله فضعفه اي
ضعف ما يقال ظاهر لان مرجوحية النسخ اي التخصيص في ازمان الخاص مثلا
بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف اي التخصيص في افراد العام مثلا لا مساغ
اي لا مجال لانكارها ان قلت النسخ والتخصيص كلاهما تخصيصان فلا وجه
لترجيح احدهما على الاخر قلت ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى
وبعبارة اخرى النسخ والتخصيص وان تشابها في المعنى واشتركا في الاسم الا ان
مجرد ذلك لا يقتضي المساواة لما تقدم من ان التخصيص اسهل من النسخ
فراجع وكيف يكونان متساويين وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه
«ما من عام الا وقد خص» كما مر فثبت ان الخاص المتقدم مخصص للعام المتاخر

بسبب اتفاق اراء العلماء من الامة وفحول كاشفة قطعية بسبب القطع الحاصل للعلماء والعوام و الكثرة تكشف بسبب استقرار عمل المسلمين مكونة قاطعة لعذر ابي الحسين بعدم بلوغه حد التواتر لكثرت رواته او قلت و لجزاء المتواترة بجزء جماعة يفيد بقوته

حجة القول بالنسخ بان يكون العام المتأخر ناسخا للخاص المتقدم وجهان ؛
احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين بمنزلة ان يذكر
افراد المشركين واحدا واحدا كان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان يأتي على
جميع الافراد واحدا واحدا وهذا اى قوله لا تقتل المشركين اختصار لذلك ؛
المطول اى قوله لا تقتل زيدا الخ واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا
تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا اى يكون ناسخا ما اى العام
نحو لا تقتل المشركين الذى هو «ما» ؛ بمثابته اى بمنزلة قوله لا تقتل زيدا الخ والثانى
ان المخصص للعام بيان له «عام» ؛ وكل بيان لا بد ان يكون متاخرا فالمخصص
لا بد ان يتاخر من العام فكيف يكون المخصص مقدما عليه «عام» ؛ فلا بد من
الحكم بكون العام ناسخا للخاص المتقدم والجواب عن الاول المنع من التساوى
بين قوله لا تقتل المشركين وقوله لا تقتل زيدا ولا عمرا الخ بل هما متفاوتان فان
تعديد الجزئيات وذكرها بالنصوصية اى بالتصريح نحو لا تقتل زيدا الخ يمنع من
تخصيص بعضهم «جزئيات» ؛ فلا يمكن ان يكون قوله اقتل زيدا مخصصا لقوله لا
تقتل زيدا لما فيه «تعديد» ؛ من المناقضة فان قوله لا تقتل زيدا مناقض بقوله
اقتل زيدا بخلاف ما اذا كانت الجزئيات مذكورة باللفظ العام نحو المشركين فان
التخصيص ح فيكون الخاص مخصصا للعام المتاخر فلا يصار الى النسخ اى كون العام
ناسخا لما بيناه مرارا من اولوية التخصيص بالنسبة اليه «نسخ» ؛ اذ ما من عام
الا وقد خص ولان النسخ رفع وابطال للحكم الثابت والتخصيص لا رفع فيه وانما
هو «تخصيص» ؛ دفع لدلالة العام عن بعض الافراد والدفع اولى من الرفع وعن
الثانى وهو انه كيف يكون البيان وهو المخصص متقدما عن العام بانه «ثانى»
استبعاد محض اى حكم بالبعد بلا دليل اذ لا يمتنع ان يرد كلام كالخاص المتقدم
ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده «كلام» ؛ كالعام المتاخر وتحقيقه اى

الجواب

الجواب المذکور انه لا یحکم بمجرد قوله اقتل زیدا انه بیان و مخصص بل یصبر حتی
یقال لا تقتل المشرکین فعند ذلک یحکم بان الخاص المتقدم بیان له بمعنی انه
ای الکلام المتقدم یتقدم ذاته ولفظه ولکن لا یحکم بانه بیان بل یتاخر وصف
کونه بیانا الی ان یصدر الکلام المتاخر ولا ضیر ای لا منع فیه اذا عرفت هذا الجواب
وعلمت سابقا ان المحقق نسب القول بالنسخ ههنا الی الشیخ فاعلم ان المحقق
عند نقله ای اذا نقل القول بالنسخ ههنا ای فی صورة تقدم الخاص عن الشیخ
علله ای علل المحقق القول بالنسخ بانه «شیخ» لا یجیز تاخیر البیان ان قلت هذا
التعلیل لا یجری فیما نحن فیه اذ المفروض ان الخاص مقدم علی العام فتخصیصه به
لیس من باب تاخیر البیان بل من باب تقدیم البیان قلت وکانه «شیخ» یرید به
ای بعدم جواز التاخیر عدم جواز اخلاء ای خلو العام عند ارادة التخصیص من دلیل
علیه «تخصیص» مقارن له «عام» وحاصل مراد الشیخ انه اذا اراد المتکلم تخصیص
العام فلا بد له ان یتصل البیان بالعام فاذا افترق البیان عنه بطل سواء تأخر کما فی
صورة تاخیر الخاص وتقدم کما فیما نحن فیه والیه اشار بقوله وان کان قد تقدم
علیه «عام» ما یصلح للبیان کالخاص المتقدم والا ای وان لم یکن مراد الشیخ من
عدم جواز التاخیر عدم جواز الاخلاء والافتراق فلا معنی ای لا وجه لجعل صورة التقدیم
کما فیما نحن فیه من باب تاخیر البیان فثبت ان مراده هو الاخلاء والافتراق والجواب
عن هذا التعلیل المنقول عن الشیخ اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخیر البیان فقد
یقارن البیان والمخصص للعام وقد یتقدم علیه وقد یتاخر عنه وثانیا انه علی
تقدیر ای فی صورة سبق الخاص لا یکون البیان متاخرا ای مفترقا عن العام اذ
بمجرد قوله اقتل زیدا لا نحکم بانه بیان بل حین صدور العام نحکم بان الخاص کان
بیانا له فبیانیة الخاص یتصل بصدور العام ولم یتعرض السیدان المرتضی وابو المکارم
ههنا ای فی صورة تقدم الخاص للاحتجاج علی ما صارا الیه وهو القول بالنسخ

لحصل العلم من شهادة الشهود الاربعة فی باب الزنا فلم یحتج الی التزکیة وهو باطل بالضرورة وفیه ان ذلک یستلزم ان یکون الخمسة متواترا موجبا للعلم وقیل اثنا عشر لقوله تعالی وبعثنا منهم اثنی عشر نقیبا خصهم بذلک لحصول العلم بخبرهم وقیل عشرون لقوله تعالی ان یکن منکم

ولعله * احتجاج * مثل احتجاج الشيخ فانهما * سيدين * كالشيخ يشترطان الاقتران
بالعام في التخصيص وقد علمت جوابه القسم الرابع ان يجهل التاريخ بان لا
يعلم انهما مقترنان او الخاص متقدم او بالعكس وعندنا اى المصنف وموافقيه
انه يعمل ح بالخاص ايضا لانه اى صورة الجهل لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام
الثلاثة السابقة لانهما اما مقترنان في الواقع او الخاص مقدم او بالعكس
وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص لانه اما مخصص للعام او ناسخ له على
ما تقدم وقيل بالوقف في صورة الجهل واشار الى تفصيله بقوله وما قيل من
ان الخاص والعام اذا جهل تاريخهما يتصوران على اقسام كثيرة المهم منها ستة
صور لانهما اما مقترنان في الواقع قطعيين او ظنيين او الخاص قطعيا والعام
ظنيا او بالعكس ففي هذه الصور الاربعة يكون الخاص مخصصا مقبولا او الخاص
مقدم عن العام قطعيين او ظنيين او الخاص قطعيا والعام ظنيا او بالعكس مع
صدور العام بعد حضور وقت العمل بالخاص وقبله وفي هذه الصور الثمانية
يكون الخاص مخصصا للعام ايضا او العام متقدم والخاص متاخر وقد علمت
سابقا ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان الخاص
مخصصا للعام وان ورد بعده كان ناسخا للعام وتقدم مثال كل منهما فان كانا
قطعيين او ظنيين او العام المتقدم ظنيا والخاص المتاخر قطعيا وجب في هذه
الصور الستة ترجيح الخاص على العام لتردده * خاص * بين ان يكون مخصصا
للعام كما اذا صدر قبل وقت العمل او ناسخا للعام كما اذا صدر بعد وقت العمل
وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا للعام كما اذا
صدر قبل وقت العمل او ناسخا كما اذا صدر بعد وقت العمل وعلى الاول يعمل
بالخاص ايضا لان الخاص الظني يكون مخصصا للعام القطعي واما على الثاني
فلا يجوز العمل بالخاص بل يكون ناسخا مردودا اذ الظني لا يكون ناسخا للقطعي

وهذا تمام العشرين فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين اى يحتمل ان يكون
مخصصا مقبولا بان كانا مقترنين باقسامه الاربعة المتقدمة او كان الخاص
متقدما عنه باقسامه الثمانية المتقدمة او متاخرا عنه مع وروده قبل حضور
وقت العمل بالعام باقسامه الاربعة وبين اى يحتمل ان يكون ناسخا مقبولا كما
اذا تاخر عن العام وصدر بعد وقت العمل قطعيين او ظنيين او الخاص قطعيا فقط
وبين اى يحتمل ان يكون ناسخا مردودا كما لو كان العام قطعيا وصدر الخاص الظنى
بعد حضور وقت العمل بالعام فكيف يقدم الخاص والحال هذه اى مع احتمال
المخصصية والناسخية المقبولة والمردودة اى كيف يقدم على العام فجوابه اى
جواب ما يقال ان بين النسخ والتخصيص فرقا لان احتمال النسخ معلق اى مشروط
على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام واحتمال التخصيص ليس بمعلق على
شئ بل مطلق وح فمع جهل الحال اى التاريخ لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضى
عدمه «شرط» وبعبارة اخرى فى صورة جهل التاريخ لا يحكم بكون الخاص ناسخا
لان شرط النسخ وهو وروده بعد حضور الوقت مشكوك والاصل عدم الشرط
الا ان يدل اى قام دليل على وجوده «شرط» بان يعلم من دليل ان الخاص
ورد بعد الوقت والمشروط وهو النسخ عدم اى معدوم عند عدم شرطه وهو
الورود بعد الوقت فلا يصح احتمال النسخ ح اى اذا كان معلقا على شرط مشكوك
لمعارضة احتمال التخصيص فيتقدم احتمال التخصيص لا يقال هذا الشرط المذكور
فى النسخ معارض بمثله فنقول فى بيان المعارضة ان احتمال النسخ كما سبق مشروط
بورود الخاص بعد حضور وقت العمل كذلك احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص
قبل حضور وقت العمل وذلك الشرط غير معلوم حيث يجهل الحال اى فى صورة جهل
التاريخ كما ان شرط النسخ ايضا غير معلوم فيتمسك فى نفيه «شرط» بالاصل اذ
الاصل عدم شرط التخصيص كما ان الاصل عدم شرط النسخ ويلزم من نفيه اى
من

ع النبى صلى الله عليه واله وسلم لانه ص كان محتاجا الى من يتواتر به امره ص ع الناس و قيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وانما فى اختارهم لحصول العلم باخبارهم ع الناس عما شاهدوا من معجزات موسى ع وقيل ثلاث مائة وثلاثة عشر

من نفی شرط التخصیص نفی المشروط الذی هو التخصیص کما انه یلزم من
نفی شرط النسخ نفی النسخ فاحتمال النسخ مساو مع احتمال التخصیص لانا نقول
قد علم بمواضع مما قدمناه رجحان التخصیص علی النسخ لان التخصیص یدفع
دلالة العام من حین صدور العام والنسخ یرفعها ویبطلها بعد ثبوتها
وانه شان * اذا تردد الامر بینهما یکون التخصیص هو المقدم اذ ما عام الا وقد
خص ولا یصار الی النسخ الا حیث یمتنع التخصیص فاقول امتناع التخصیص *
منحصر بصورة واحدة کما فی صورة تاخیر الخاص عن وقت العمل بالعام فان
التخصیص ممتنع ح لاستلزامه ای وقوع التخصیص بعد الوقت یستلزم تاخیر
البیان عن وقت الحاجة وحاصله ان التخصیص بیان للعام والبیان لابد
ان یقع فی وقت الحاجة ای قبل حضور وقت العمل فلو وقع بعده یلزم تاخیر
البیان عن وقت الحاجة وهو غیر جایز ففی صورة تاخیر الخاص عن وقت
العمل یحکم بالنسخ وهذا ای اختصاص النسخ بالصورة المذکورة یقتضی المصیر
الی التخصیص فی سایر الصور اذ الدلیل علی النسخ امتناع التخصیص للزوم تاخیر
عن وقت الحاجة وهو مفقود فی سایر الصور کما قال حیث لا یدل علی خلافه
* (تخصیص) * دلیل فالاشتراط انما هو فی المعدول عنه ای النسخ فیشترط ان
یقع بعد حضور وقت العمل لانه المعدول الیه ای التخصیص فلا یشترط فیه
شیء وکما ان فی صورة المقارنة وفی صورة تقدم الخاص عن وقت العمل لا یلزم
تاخیر البیان فیحکم بالتخصیص کذلک من البین انه * شان * مع جهل
الحال ای التاریخ لا یعلم حصول المانع وهو تاخیر البیان عن وقت الحاجة
فیجب الحکم بالتخصیص وان سلمنا تساوی الاحتمالین ای قلنا بان
التخصیص مشروط بورود الخاص قبل الوقت کان النسخ مشروط بوروده
بعد الوقت فعند الجهل بالتاریخ یتساوی الاحتمالان لکن نقول فی
صورة

صورة الجهل لو كان العام والخاص قطعيين فلا اشكال في تقديم الخاص
على العام اذ يجوز كونه ناسخا ومخصصا وكذلك لو كانا ظنيين او كان العام
ظنيا والخاص قطعيا على التفصيل السابق فالاشكال مختص بما اذا كان
العام قطعيا والخاص ظنيا وجه الاشكال انه يحتمل ان يكونا مقترنين وان
يكون الخاص مقدما عن العام او عن وقت العمل فيكون مخصصا ويحتمل ان
يرد الخاص بعد وقت العمل فيكون ناسخا مردودا على ما تقدم فليختص
التوقف به فلا يحكم على العمل بالخاص اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا اذ
ما عداه من الصور المذكورة خالص من هذا الشوب والاشكال فنحكم فيها
على العمل بالخاص وح اي حين اختصاص الاشكال بصورة واحدة فلا وجه
لتخييل الوقف به اي بسبب صورة واحدة في تقديم الخاص بقول مطلق
اي في جميع الصور قوله لتردده «خاص» بين ما ذكر من الامور اشارة
الى ما تقدم من قوله فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون
مخصصا او ناسخا مقبولا او ناسخا مردودا بل يستثنى هذه الصورة
الواحدة من البين فيتوقف فيها ولكن يبقى الحكم بالتقديم على حاله اي
يحكم بتقديم الخاص في الباقي ولعل هذا المعنى اي اختصاص التوقف بصورة
واحدة هو مقصود القائل بالتوقف وان قصرت العبارة اي عبارة
القائل بالتوقف عن تاديته «مقصود» الا ان سوق اي جريان كلامه
«قائل» يأباه اي يمنع مما ذكر اذ كلامه يدل على التوقف في جميع الصور
عند الجهل بالتاريخ هذا اي خذه وينبغي ان يعلم ان اثر اي ثمرة هذا الاشكال
الوارد في صورة الجهل بالتاريخ حيث يقول بعضهم بالوقف وبعضهم بتقدم
الخاص على تقدير ثبوته «اشكال» عند اصحابنا سهل وان صعب عند
العامة اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار اذ الايات كلها

معلومة

منها ضابطا للتواتر منه رضي الله عنه فائدة ١١٨ في حجية تقرير المعصوم اذا صدر من المكلف فعل في حضرة المعصوم وهو عليه السلام لم ينكره عليه فيستفاد من عدم انكاره عدم الحرمة لان النهي عن المنكر واجب ثم ان

معلومة التاريخ واحتمال النسخ الموجب للاشكال لا يتصور في اخبار
الائمة ع بل انما يتصور في النبوي منها (اخبار) اذ النسخ مختص بزمانه ص
وهو (نبوي) قليل عندهم اي عند اصحابنا وان كان كثيرا عند العامة كما
لا يخفى قال المرتضى ره عند ذكر احتمال جهل التاريخ وصورة ارتفاع العلم
بتقديم احدهما وتاخيره هذا اي جهل التاريخ لا يليق بعموم الكتاب وخصوصه
فان تاريخ نزول ايات القران مضبوط محصور اي محدود لا خلاف فيه (تاريخ)
وانما يصح تقديره اي يمكن فرض الجهل في اخبار الاحاد لانها (اخبار) هي التي
ربما عرض فيها هذا الجهل وح من يذهب الى حجية الخبر الواحد فلا بد له من
بيان حكم مسئلة جهل التاريخ ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد
سقط عنه (من) كلفة اي مشقة هذه المسئلة اذ لا يجب له بيان حكم صورة
الجهل او ساير الصور فان تكلم فيها (مسئلة) فعلى تقدير الفرض والتقدير
مراده ان القائل بعدم حجية الاخبار لو اراد بيان حكم الجهل بالتاريخ فيفرضها
حجة ثم يبين حكم الجهل بالتاريخ وامثاله ثم قال السيد ره والذي يقوى في
نفوسنا اذا فرضنا ذلك اي فرضنا حجية الاخبار وتعارض العام مع الخاص و
جهل التاريخ التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل اي لا يحكم بتقديم
الخاص بل يرجع الى الادلة الواردة في باب تعارض الخبرين فان كان لاحدهما
ترجيح على الاخر يعمل به دونه والا فيتخير في العمل بايهما شاء واليه اشار بقوله من
العمل باحدهما انتهى كلامه فالسيد قائل بالوقف في صورة الجهل وما ذهب
السيد اليه من التوقف هنا اي في صورة الجهل هو مذهب من قال بالنسخ في
القسم السابق وهو صورة تقدم الخاص والحاصل ان القائلين بالنسخ في
صورة تقدم الخاص وهم السيد والشيخ وابو المكارم يقولون بالوقف في صورة
الجهل ووجهه (وقف) بعد ملاحظة البناء على مذهبهم وهو النسخ هناك

دلالة سكوته عليه السلام ع جواز هذا الفعل مشروط بشرائط احدها التفاته عليه السلام الى الفعل ثانيها ان لا يكون السكوت لمانع كالتقية ثالثها ان يطول الزمان بعد الفعل اي مضى من الوقت بقدر يتمكن فيه المعصوم عليه السلام من انكاره

اي في صورة تقديم الخاص ظاهر توضيحه ان من قال بالتخصيص في جميع الصور الثلاث السابقة فيقول به في صورة الجهل بالتاريخ ايضا لانه لا يخلو في الواقع عن احدها واما من قال بالتخصيص في صورة المقارنة وتاخر الخاص وقال بالنسخ في صورة تقدمه فلا بد ان يتوقف في صورة الجهل لدورانه الخاص ح اي حين الجهل بين ان يكون مخصصا لو كان متاخرا او مقارنا او منسوخا لو كان متقدما ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف

المطلب الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

اصل المطلق هو ما دل على شايع اي فرد غير معين يمكن صدقه على سبيل البدلية على جميع الافراد المندرجة في جنسه * فرد * بمعنى كونه * مطلق * حصة وفردا محتملة اي يمكن صدقه لحصص وافراد كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك اي كلي فقولنا اعتق رقبة يدل على وجوب عتق فرد واحد يحتمل كونه من الافراد المؤمنة او الكافرة او الزمنية او غير ذلك وجميع ذلك الافراد مندرجة تحت كلي الرقبة واما المقيد فله تعريفان الاول انه خلافه * مطلق * فهو * مقيد ما يدل على معنى فخرج المهملات لا على شايع في جنسه فخرج المطلق والثاني قوله وقد يطلق المقيد على ما اخر وهو * امر * ما اخرج من شايع وبين التعريفين عموم من وجه فمادة اجتماعها نحو هذا الرجال فانه غير شايع واخرج من الشايع بسبب لفظة هذا وما يصدق عليه الاول فقط نحو زيد فيصدق انه بدل لا على شايع ولكن لا يصدق انه اخرج من الشايع وما يصدق عليه الثاني فقط مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت بحيث لا يصدق عليها التعريف الاول لكونه شايعة بين الرقبات المؤمنات فح يكون من قبيل المطلق لكنها يصدق عليها التعريف الثاني لانها خرجت من الشايع بوجه ما اي في الجملة حيث كانت قبل التقييد شايعة بين

ع تقرير وهمة رأيتها ان يظهر من حال الف عدم العلم ع تكرار ٤ الفقرة ٤ الاعراض عنه ١ ولو لم يظهر منه ذلك لم يكن ع تركه الانكار ودلالة ع عدم لعدم متعة لاحتمال كونه من الصغاير فيصدر منه فعل احسن حسن يكفر فلم يدل ع عدم كونه من الكباير ع فقط

بين المؤمنة فاذيل ذلك الشياع الكامل عنه وقيد بالمؤمنة
فهواى قولنا رقبة مؤمنة مطلق من وجه اى بناء على التعريف الاول
كما مر ومقيد من وجه اخر اى بناء على التعريف الثانى والاصطلاح
الشايع المعروف فى المقيد هو الاطلاق الثانى اى ما اخرج من الشياع
اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد فى الكتاب او السنة مطلق ومقيد
فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا وجالس هاشميا عالما فتعلق
الاكرام بمطلق الهاشمى والجلوس بالهاشمى المقيد والاكرام والجلوس
حكمان مختلفان وح فلا يحمل احدهما على الاخر فلا يقال بان المراد من
المطلق الهاشمى العالم بل يكرم لمطلق الهاشمى ويجالس مع الهاشمى
العالم بوجه من الوجوه اى لا بعنوان النسخ ولا بعنوان التقييد والبيان
اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما اى المطلق والمقيد من
جنس واحد بان كانا امرين كما تقدم او نهيين نحو لا تكرم هاشميا و
لا تجالس هاشميا عالما لا يكونا من جنس واحد كان يكون احدهما
امرا والاخر نهيا نحو اكرم هاشميا ولا تجالس هاشميا عالما وسواء اتحد
موجبهما «حكمين» نحو اكرم الهاشمى ان جائك وجالس الهاشمى العالم ان
جائك فالموجب والسبب فى كليهما هو المجيئ او اختلف بان يقول فى
احدهما ان جائك وفى الاخر ان عرفك وسواء كانا مجهولى التاريخ او
معلوميه تقارنا او تقدم المقيد او تقدم المطلق وسواء ورد المقيد
بعد حضور وقت العمل او قبله الا فى صورة واحدة وهى ان يكون الحكم
الذى تعلق بالمقيد شرطا مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة
والظهار ان يقول لامرئته ظهرك كظهر امى ويقول لا تملك رقبة كافرة
فالعتق حكم تعلق بمطلق الرقبة وقوله لا تملك حكم تعلق بالرقبة الكافرة

والملك شرط العتق اذ لا عتق الا فى ملك فتعلق بالمؤمنة يوجب تعلق العتق بها ايضا كما قال فانه ﴿شان﴾ يقيد المطلق بنفى الكفر وان كان الظهار اى العتق المسبب عنه والملك حكمين مختلفين وانما يقيد به لتوقف الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عارفا فحكم المطلق والمقيد هو الاكرام وح فاما ان يتحد موجبهما او يختلف فان اتحد موجبهما فاما ان يكونا مثبتين او منفيين او مختلفين وستعرف امثلة هذه الاقسام الثلاثة واما اذا اختلف موجبهما فكذلك اما مثبتان او منفيان او مختلفان فهذه ايضا اقسام ثلثة فالمجموع ستة اقسام الاول ان يتحد حكمهما وموجبهما ويكونا مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة حكمهما وجوب العتق وموجبهما الظهار فيحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله ﴿اجماع﴾ فى النهاية فلا يكفى الرقبة الكافرة ولكن اختلفوا فى انه بيان للمطلق او نسخ له قد يقال بانه قد يكون المقيد بيانا وتفسيرا للمطلق لا نسخا وابطالا له سواء تقدم تاريخ المقيد عليه ﴿مطلق﴾ او تاخر عنه او تقارنا وقد مر كل ذلك وتوضيح فرق النسخ والبيان فى مبحث التخصيص وقيل نسخ له ﴿مطلق﴾ ان تاخر المقيد عن المطلق وبيان له لو تقدم او تقارنا فههنا مقامان اى دعويان احديهما حمل المطلق على المقيد وثانيتهما كونه ﴿مقيد﴾ بيانا لا نسخا اما الاول فلان المطلق والمقيد دليلان تعارضا لا بد ان يجمع بينهما ليعمل بكليهما ويمكن الجمع بوجوه ثلاثة احدها ان يحمل المقيد على الاستحباب مجازا فالمراد ان الرقبة المطلقة كافية فى كفارة الظهار لكن المؤمنة مستحبة وثانيها ان يحمل المقيد على الوجوب التخييرى مجازا فالمراد ان المكلف مخير بين

اعتبر لكشفه ظنا عن الاحكام الكلية او عن الموضوعات فالنسبة بين الدليل والامارة هى العموم من وجه فقد يجتمعان كخبر الواحد لانه دليل وامارة وقد يصدق الاول لا الثانى كخبر المتواتر الموجب للعلم وقد يكون بالعكس كقاعدة اليد والبينة

الكافرة والمؤمنة وثالثها ان يحمل المطلق على المقيد فالمراد ان الرقبة المؤمنة تكفي فقط وهو الحق عند المصنف ولذا قال اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه ﴿حمل﴾ جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق فعند عتق المؤمنة يصدق انه اعتق رقبة مؤمنة والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه ﴿مطلق﴾ مع الكافرة وهي غير ذلك المقيد اي المؤمنة فعند عتق الكافرة لا يصدق انه عتق رقبة مؤمنة وبهذا استدل القوم وهو جيد حيث استعمل المقيد في الوجوب التعييني وهو الحقيقة وينتفي منه ﴿استدلال﴾ احتمال التجوز في المقيد ولكن يلزم كون المقيد مجازا بناء على الاول اي بارادة الندب والاستحباب اعني كونه ﴿مقيد﴾ افضل الافراد ويلزم كونه مجازا ايضا بناء على الثاني اي بارادة الوجوب التخييري ان قلت هذا الاستدلال ليس بجيد اذ كما ان المقيد اذا حمل على الاستحباب او التخيير يصير مجازا كذلك المطلق اذا حمل على المقيد يصير مجازا ولا ترجيح بين مجازية المطلق والمقيد قلت وكذا هذا الاستدلال جيد لو لم يكن احتمال التجوز في المقيد بما ذكرنا من ارادة الندب او التخيير منتفيا لان احتمال مجازية المقيد وان لم ينتف بالكلية لكنه اي التجوز في المقيد كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه ﴿مطلق﴾ لان استعمال المطلق مجازا في المقيد اغلب ان قلت لا نسلم المرجوحية بل الحق تساوي احتمالي مجازية المطلق والمقيد قلت اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف فوله ويبقى المطلق سليما من المعارض بمعنى ان المتعارضين المتساقطين هما

احتمالا مجازية المطلق والمقيد واما وجوب العتق في الجملة فهو لا يسقط
اذ لا معارض له وبالجملة اذا تعارض المطلق والمقيد فيعلم منهما في الجملة
ان العتق مثلا واجب ولكن لا يتمسك بظاهر المطلق ولا المقيد لتعارض
ظهورهما فيؤخذ بالمتيقن اعني المقيد ليحصل اليقين بالفراغ وقد اشار
الى بعض هذا الاشكال اي تساوي المجازين في النهاية بمعنى ان العلامة
لم يذكر الاشكال بكماله وتحقيقه بل ذكر مجرد فرض التساوي واجاب
عنه بما يرجع حاصله الى ان المجازين لو سلم تساويهما وتساقطهما فالمرجع
هو الاخذ بالاحتياط والعمل بالمقيد لان حمله ح اي عند التعارض
على المقيد يقتضي تيقن البرائة والخروج عن العهدة اذ مع عتق المؤمنة
يقطع المكلف بامتثال امر المولى بخلاف ابقائه (مطلق) على اطلاقه
فانه (شان) لو عمل المكلف باطلاقه واعتق الكافرة لا يحصل معه (
بقاء) ذلك اليقين لاحتمال وجوب المؤمنة ثم انك قد علمت ان
الدليل على حمل المطلق على المقيد ما تقدم من انه جمع بين الدليلين
الخ وما ذكر في النهاية ليس بدليل اخر بل جواب عن اشكال تعارض
المجازين ولكن قد اخذه اي ما ذكر في النهاية بعضهم (علماء) دليلا
على الحكم اي حمل المطلق على المقيد مستبدا اي مستقلا مع الدليل
الاخر الذي ذكر من ان حمل المطلق على المقيد جمع بين الدليلين من
غير تعرض للاشكال وهو كما ترى لان الاشكال ما لم يدفع لا ينفع
الاستدلال فالاولى ان يجعل كلام النهاية جوابا عن الاشكال لا
دليلا مستبدا واما انه (مقيد) بيان وتفسير لا نسخ فلانه (مقيد)
نوع من التخصيص في المعنى وتوضيح ذلك ان المطلق والعام متشابهان
فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الماهية

هذه الاصول تجري في الموضوعات ايضا وح تلحق بالاصول الموضوعية المعنونة في الفقه واما الاصول الموضوعية فهي التي اعتبرت تعبدا لبيان الموضوع كقاعدة الطهارة وقاعدة حمل فعل المسلم على الصحيح و

فيصير المطلق عاما الا انه «مطلق» يشمل جميع الافراد على البدل والعام يشمل جميع الافراد على الاستغراق فكما ان قولنا الا زيدا يصير تخصيصا واخراجا لبعض الافراد عن العلم وكذلك يصير تخصيص «مطلق» بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا لبعض المسميات كالكافرة من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان وتفسير للعام المتقدم وليس ناسخا له كما تقدم فكذا المقيد المتاخر بيان للمطلق المتقدم احتج الذاهب الى كونه «مقيد» ناسخا لما تاخر عن صدور المطلق بانه لو كان بيانا للمطلق المتقدم ح اى حين تاخره لكان المراد بالمطلق هو المقيد اى المراد من الرقبة الرقبة المؤمنة فيجب ان يكون المطلق مجازا فيه «مقيد» وهو اى كونه مجازا فرع الدلالة اذ الاسد لو لم يدل على الرجل الشجاع لما يكون مجازا فيه وانتم «دلالة منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المطلق المتقدم لا يدل على المقيد ما لم يصدر المقيد لعدم القرينة والمعنى المجازى انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهى ههنا اى فى باب المطلق المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم اى دلالة المطلق على المقيد وانفهامه منه بعده اى بعد صدور المقيد لا قبله كدلالة الاسد على الشجاع بعد صدوره يرمى وما ذكرتموه من ان المطلق لا يدل على المقيد انما يتم لو وجب حصولها اى الدلالة والفهم قبل اى قبل صدور المقيد وليس كذلك وسياتى لهذا مزيد تحقيق عن قريب فى مسئلة جواز تاخير البيان الثانى ان يتحد الحكمان ويتحد موجبهما ويكونا منفيين فيعمل بهما معا ولا يحمل احدهما على

الاخر مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب ولا تعتق
المكاتب الكافر حكمهما العتق سببهما الظهار وكلاهما منفيان ان قلت
المثال المذكور من قبيل العام دون المطلق لان الالف واللام للاستغراق
قلت انما هو مطلق حيث لا يقصد الاستغراق بل بقصد المعهود الذهني
كما في اشتر اللحم اذ ليس المراد الاستغراق بل المعهود الذهني فلا يجزي
المكاتب اصلا مؤمنة وكافرة الثالث ان يتحد الحكمان وموجبهما
ويكون احدهما مثبتا والاخر منفيا كقوله ان ظاهرت فاعتق رقبة و
ان ظاهرت فلا تعتق كافرة وح يحمل المطلق على المؤمنة فقط بقي ثلاثة
من الاقسام الستة الاول ان يختلف موجبهما مثبتين كقوله ان ظاهرت
فاعتق رقبة ان قتلت فاعتق مؤمنة والثاني ان يختلف موجبهما
منفيين كقوله ان ظاهرت فاعتق رقبة وان قتلت فلا تعتق المكاتب
الثالث ان يختلف موجبهما ويكون احدهما مثبتا والاخر منفيا كاطلاق
الرقبة في كفارة الظهار كقوله ان ظاهرت فاعتق رقبة وتقييدها
في كفارة القتل كقوله ان قتلت فلا تعتق المكاتب وعندنا انه (
مطلق) لا يحمل على المقيد في هذه الاقسام الثلاثة ح اي عند اختلاف
الموجب لعدم المقتضي بل يعمل على كل منهما وذهب كثير من مخالفينا
الى انه (مطلق) يحمل عليه (مقيد) قياسا مع وجود شرايطه اي
اذا وجدت شرايط القياس فاذا قال ان اكلت لحم الكلب فاعتق
رقبة وان اكلت لحم الخنزير فاعتق رقبة مؤمنة فيقال علة عتق الرقبة
المؤمنة كون الخنزير نجس العين والكلب ايضا كذلك فيجب فيه ايضا
المؤمنة قياسا لاشتراكهما في العلة بخلاف الظهار والقتل فلا يجري
القياس فيهما وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا سواء وجد الشرائط

فائدة ١٢٠ في توضيح حال الكتب الاربعة وفقه الرضا عليه السلام اعلم ان الخبر الجامع لشرائط الحجية يجب العمل به سواء وجد في الكتب الاربعة او في سائر الكتب كالعيون والخصال وغيرهما لان ادلة الحجية لا تختص

كما في الكلب والخنزير ولم يوجد كما في الظهار والقتل وكلاهما باطل لبطلان القياس لاسيما الاخير اذ لا وجه لاستواء حكم القتل على الظهار ومثلا **اصل** المجمل هو ما لم يتضح دلالته وهو على ثلثة اقسام اذ قد يكون المجمل فعلا خارجيا وقد يكون لفظا مفردا او قد يكون لفظا مركبا اما الفعل المجمل فحيث لا يقترن به (فعل) ؛ ما اى قرينة يدل على وجه وقوعه كما اذا صلى النبي ﷺ صلوة ولم تقم قرينة على وجوبها او ندبها واما اللفظ المفرد فكالمشترك ووجه اجماله لتردده بين معانيه وتردده اما بالاصالة اى من اول الوضع كالعين واما بالاعلال كالمختار والمتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال وهو قلب الياء الفا لكان مختارا بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب المجمل فكقوله تعالى في صداق المراة التي طلقت قبل الدخول فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فصدر الاية يدل على وجوب نصف المهر الا ان تعفو الزوجة فلا تاخذ شيئا من المهر واما قوله او يعفو الخ مجمل لتردده الذي ؛ بين الزوج والولي فان كان المراد عفو الزوج يكون المعنى ان الواجب هو نصف المهر الا ان تعفو الزوجة فلا تاخذ شيئا من المهر او يعفو الزوج فيؤدي جميع المهر وان كان المراد ولي الزوج يكون المعنى ان الواجب هو نصف المهر الا ان تعفو الزوجة او يعفو وليها فلا يوخذ شئ من المهر ومثال اخر كما في مرجع الضمير حيث يتقدم ه (ضمير) ؛ امران يصلح الضمير لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا وضربته لتردده اى ضمير ضربته بين زيد وعمرو ومثال اخر كالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء ؛

بالجيم الكتب الاربعة وطريقة الاصحاب الف جارية على العموم وغيرها الا ان هذه الاربعة تكون مصنفيها اعلاء قدرها وشانا فظاهر ان الف مخصوص بعضها واخراج الفروع عن الاصول فلا يضر وضع الترتيب

واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فصدر الاية
لا اجمال فيه بما هو هو بل هو عام لتزويج الحرة وشراء الامة والمعنى
احل لكم تزويج وشراء ما عدا المذكورات من الحرة والامة ان يطلبوهن
ببذل المال مهرًا للحرة وثمنا للامة وقوله محصنين مخصص للعام في
المذكور الا انه مجمل لاشتراكه بين المعنيين فكان العام ايضا مجملا لان
الحصن ان كان بمعنى العفة كان المراد احل لكم شراء الامة ان كنتم
متعففين عن الزناء وان كان بمعنى التزويج كان المراد احل لكم تزويج
الحرة ان كنتم متزوجين فكون الحصن مجهول المعنى اوجب الاجمال
في قوله احل الخ كما قال فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به
(احصان) اوجب الاجمال فيما اى في الشيء الذي احل ونحو قوله تع
احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى اى يبين عليكم فالجهل بما يتلى
اوجب الاجمال فيما احلت فلا يعلم اى بهيمة حل لحمه اذا عرفت هذا
فههنا **فوائد** الاولى ذهب السيد المرتضى ره وجماعة من العامة
الى ان اية السرقة وهي قوله تع السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَيْدِيَهُمَا
مجملة باعتبار اليد لان مفهوم اليد مجمل عندهم وقيل باعتبار القطع
لان مفهوم القطع ايضا مجمل عند البعض والاكثرون على خلاف ذلك
فقالوا بعدم الاجمال وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظة اليد عند
الاطلاق هو كل العضو من رؤس الاصابع الى المنكب وهو المفصل
الاعلى فيكون حقيقة فيه اى في المجموع وظاهرا منه (يد) حال
الاستعمال فلا اجمال في اليد ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة
اى انفصال الشيء عما كان متصلا به وهو (قطع) ظاهر فيه اى في
الانفصال فاين الاجمال احتج السيد ره بان اليد لفظ مشترك فانه
قد

حيث جعل اخبارها بابا بابا ليسهل على الطالب المراجعة اليها في محل الحاجة فاشتهرت بين الاصحاب وتركوا المراجعة الى الكتب والرسائل السابقة الاصلية فاضمحلت واندرست بل تركوا المراجعة الى ساير الكتب المعروفة ومنها فقه الرضا ع وقد اعتمد عليه جماعة

قد يقع على مجموع العضو بكماله وقد يقع على بعاضه «عضو»؛ وان كان لها «ابعاض»؛ اسماء اخر تختصها «ابعاض»؛ كالاصبع و الكف والزند والمرفق والمنكب فيقولون غوصت يدى فى الماء الى الاشاجع وهى موصل الاصابع فى الكف وغوصت يدى الى الزند وغوصت يدى الى المرفق وغوصت يدى الى المنكب ويقال اعطيته كذا اى درهما مثلا بيدى وهو انما اعطى بانامله اى برؤس اصابعه وكذلك كتبت بيدى وهو انما كتب باصابعه فثبت ان اليد مشترك وليس يجرى قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة مركبة يختص كل بعض منها «جملة»؛ باسم كالرأس والرجل والعضد الخ من غير ان يقع الانسان على بعاضها «جملة»؛ فالانسان ليس بمشترك كما يقع اسم يد على المجموع وعلى كل بعض من هذا العضو فهو مشترك واحتج معتبر القطع اى القائل بكونه مجملا ايضا مع ذلك اى اليد بان القطع مشترك فقد يطلق على الابانة والانفصال وقد يطلق على الجرح اذ يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا فى الكل والبعض الا ان المتبادر هو الجملة لان فهم ما عدا الجملة اى فهم الابعاض منه «يد»؛ موقوف على ضميمة القرينة وذلك اية اى علامة كونه مجازا فيه «ما»؛ ولا فرق بين اليد و الانسان اذ الفرق الذى ادعاه السيد بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان فى تبادر الجملة المركبة عند الاطلاق ومشتركان فى توقف ما سواها «جملة»؛ على القرينة و

وان كان استعمال اليد مجازا في الابعاض متعارفا دون الانسان
ان قلت اذا كان استعماله فيها متعارفا كان مجملا قلت فان ذلك
اي تعارف الاستعمال بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد في الاجمال
من كونه (يد) ظاهرا في الكل اي في جميع المعاني كما ان العين ظاهر
في جميع معانيه بحيث لا يسبق احدهما اي الجملة او البعض بخصوصه
الى الفهم والواقع خلافه اذ علمت انه تسبق الجملة عند الاطلاق
فلا اجمال والجواب عن الاخر بمثله فانا قد بينا ان القطع ظاهر في
الابانة الثانية عد جماعة في باب المجمل الجملات التي فيها لا النافية
نحو قوله ص لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا
صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل اي لم ينوه قبل الفجر ولا نكاح
الا بولي وغير ذلك مما ينفي الفعل ظاهرا اي في ظاهر اللفظ ووجه
الاجمال انه لا يعلم ان المراد نفي ذات الفعل او نفي صحة الفعل مطلقا
سواء كان الفعل المنفي عملا شرعيا كالامثلة المذكورة او لغويا نحو لا
غيبة للفاسق وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة
او كان فعلا لغويا ذا حكم واحد كمثال الغيبة فان حكمها واحد وهو الحرمة
فلا اجمال لان كلمة لا في الامثلة تدل على نفي الذات وفي مثال
الغيبة تدل على نفي الحرمة فاين الاجمال وان كان المنفي فعلا لغويا
له اكثر من حكم واحد نحو لا عمل الا بالنية فان للعمل احكاما كثيرة
من الصحة والبطلان والكمال والنقصان وغير ذلك فهو مجمل لما
سياتي والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونه
اي الاسامي المذكورة من الصلوة والصوم وغيرهما حقيقة شرعية
في الصحيح من هذه الافعال بمعنى ان الشارع وضع لفظ الصلوة مثلا

فائدة ١٢١ احتج العدلية والمعتزلة على ثبوت الحسن والقبح الذاتيين بامور احدها انا نعلم علما ضروريا من الافعال ما هو حسن كالعدل والاحسان ومنها ما هو قبيح كالظلم والعدوان ولم يثبت ذلك في بالشرع او يقول به

للصلوة الصحيحة التامة الاجزاء والشرائط كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا وغير ذلك ونفي المسمى والذات ح اى حين الوضع للصحيح ممكن باعتبار فوات الشرط كالطهارة او الجزء كالفاتحة اى بناء على الصحيح يكون نفي الصلوة الصحيحة عين نفي ذات الصلوة فاخبر الشارع به اى بنفي المسمى باعتبار فوات الشرط او الجزء فتعين نفي المسمى للارادة فاستعمل كلمة لا في نفي الذات فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية ولم نقل بان الشارع وضعها للصحيحة كما هو الظاهر وقد مر نزاع الحقيقة الشرعية فان ثبت له اى للجملات التي فيها لا النافية حقيقة عرفية وهو (ثبوت) ان مثله (كلام) يقصد فيه عرفا نفي الصحة والفايدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان نفي الصحة والفايدة متعينا ايضا اى كما انه على الصحيح كان نفي الذات متعينا فمعنى لا صلوة الا بطهور ان الصلوة لا صحة بها ولا فايدة لها بدون الطهور ولا اجمال اصلا ولو فرض انتفائه ايضا اى لم نقل بان الكلام المذكور حقيقة عرفية في نفي الفايدة فالظاهر انه مجاز على نفي الصحة دون الكمال وتوضيح ذلك ان لفظة لا حقيقة في نفي الذات ومجاز في نفي الصحة والفائدة وفي نفي الكمال وفي الامثلة المذكورة لا يمكن حملها على معناها الحقيقي اعني نفي الذات لان الصلوة بلا طهور وفاتحة صلوة في الجملة فلا يمكن نفي الذات الا على الصحيح كما مر واذا تعذر معناه الحقيقي فلا بد اما من ارادة نفي الصحة او نفي الكمال ومعلوم ان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات لان ما لا يصح كالعدم وكالمنفي بالذات في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل اذ رب شئ غير كامل هو صحيح ذو فايدة

كمن صلى في بيته وهو جار المسجد فكان نفي الصحة اقرب المجازين
الى الحقيقة المتعذرة وهي نفي الذات وكان الكلام ظاهرا فيه اي
نفي الصحة فلا اجمال ايضا لايق هذا الاستدلال اثبات اللغة
بالترجيح العقلي وهو كون نفي الصحة اقرب المجازين وهو باطل لانا
نقول ليس هو اي الاستدلال المذكور منه اي من باب اثبات اللغة
بالترجيح وانما هو «استدلال» ترجيح احد المجازات بغلبة الاستعمال
بكثرة التعارف والظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب ولذلك اي لاجل
كثرة التعارف يقال مجازا هو العدم اذا كان فاسدا وبلا منفعة
احتج الاولون القائلون بالاجمال مطلقا بان العرف في مثله اي
في الجملات التي فيها النافية مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة نحو
لا صلوة الا بطهور ونفي الكمال اخرى نحو لا صلوة لجار المسجد الا في
المسجد فكان الكلام مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف
العرف والفهم ممنوع لان العرف لا يفهم الا نفي الصحة وعلى فرض
التسليم فالاختلاف ان كان فانما هو «اختلاف» باعتبار اختلافهم
في انه «كلام» ظاهر في نفي الصحة او الكمال فزيد مثلا يدعي ان جميع
هذه الجملات ظاهر في نفي الصحة والعمرو يدعي انه ظاهر في نفي
الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما اي معنى هو «كلام» الظاهر
فيه «معنى» عنده «كل» لا انه «كلام» متردد بينهما فهو «كلام»
ظاهر عندهما اي عند الطائفتين لا مجمل الا انه «كلام» ظاهر عند
كل من الطائفتين في شئ كما ذكرنا ولو تنزلنا الى تسليم تردده «كلام»
بينهما عند العرف فكونه «تردد» على السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح
عند العرف لما ذكرنا من اقربيته اي نفي الصحة الى نفي الذات

وان لم يعتقد بالمعاد وليس كل ذلك الا لاتصاف الفعل بالحسن والترك بالقبح ثالثها ان النبي اذا قال ايها الناس انظروا في معجزتي لتعلموا صدقي فالعقل يدعوهم الى النظر لان النظر حسن وتركه قبيح

حجة المفصل ان الافعال الشرعية من الصلوة وغيرها اخترعها
الشارع ووضع الالفاظ على الصحيحة فعند فقدان شرط او جزء
لا يتحقق الصلوة والصوم كما قال انتفاء ذات الفعل الشرعي ممكن
لفوات شرطه او جزئه فيجري النفي فيه اي في الفعل الشرعي على
ظاهره وهو نفي الذات ولا يكون هناك اجمال وكذا الاجمال مع اتحاد
حكم الفعل اللغوي فانه ﴿شان﴾ يجب صرف النفي اليه ﴿حكم﴾
فمعنى لا غيبة للفاسق انه لا يحرم غيبته وهو ظاهر واما ان كان له
﴿لغوي﴾ حكمان او احكاما الفضيلة والاجزاء اي الصحة فليس احدها
اولى من الاخر فاذا قال لا عمل الا بالنية يحتمل ان يكون المراد سلب
فضيلة العمل بدون النية وسلب صحته واجزائه فيحصل الاجمال و
الجواب ظاهر مما قدمناه فلا نعيده وهو ان المتفاهم العرفي هو نفي
الصحة الثالثة ان التحريم اذا تعلق على الفعل فلا اجمال فيه نحو
حرم الزنا واما اذا تعلق بالعين الخارجي ففيه خلاف اكثر الناس
على انه لا اجمال في حكم التحريم المضاف اي المتعلق الى الاعيان نحو
قوله حرمت عليكم امهاتكم اذ المراد تحريم النكاح فلا اجمال وخالف
فيه البعض وقال بالاجمال والحق الاول لنا ان من استقرء كلام
العرب علم ان مرادهم في مثله اي في تحريم العين حيث يطلقونه
ولا يذكرون فعلا انما هو ﴿مراد﴾ تحريم الفعل المقصود من ذلك
العين كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس
والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير يسبق الى الفهم
اكله او الخمر يسبق شربه او الحرير يسبق لبسه او الامهات يسبق
نكاحها وفهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال

احتج المخالف القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول
اذ الاحكام يتعلق بافعال المكلفين دون الاعيان فلا بد في
تحريم العين من اضمار فعل يصح ان يكون متعلقا له (تحريم)
والافعال كثيرة فاذا قال حرمت الامهات يحتمل اي يكون المراد
تحريم نكاحها او بيعها او قتلها او غير ذلك ولا يمكن اضمار الجميع
لان الاضمار خلاف الاصل فلا يجوز الاضمار الا عند الضرورة
كما فيما نحن فيه وما يقدر للضرورة يقدر بقدرها (ضرورة)
فتعين اضمار البعض من الافعال لان الضرورة ترتفع به ولا دليل
على خصوصية وترجيح شئ منها (افعال) فدلالته اي تحريم
العين على البعض من الافعال المراد للمتكلم غير واضحة وهو معنى
الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض
الذي اراده المتكلم لما عرفت من دلالة العرف على ارادة الفعل
المقصود من مثله (عين) فالمقصود العقلاني انما هو اكل اللحم
ونكاح الامهات وهكذا **اصل** المبين نقيض المجمل فهو (مبين)
متضح الدلالة سواء كان متضحا بنفسه نحو والله بكل شئ عليم فنفس
هذا الكلام تدل على شمول علمه تعالى بجميع الاشياء او كان مجملا
بنفسه ومبينا بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا بصيغة
الفاعل وينقسم المبين بصيغة الفاعل كالمجمل الى ثلاثة اقسام
فمنه ما يكون قولا مركبا والى اي ومنه ما يكون فعلا على الاصح
ولبعض الناس خلاف في كون الفعل مبينا للمجمل ضعيف لا يعبأ به
فالقول المبين يصدر من الله سبحانه ومن الرسول وهو كثير
كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الاية فانها مركب وبيان لقوله تعالى

ولا ننظر في معجزتك الا ان يجب علينا النظر فيكون النبي مفحما في الفارسية روسياه اذ يلتفت عليه سبيل الزامهم لانهم يجيبون بما لا يبقى له سبيل الى الارشاد فيعجز

مفردا او اي ومنها يكون قولا صح

اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً فی اظهر الوجهین والوجه الاخر
انه لیس بیانا له بل تکلیف جدید لانه تعالی کلفهم اولا بذبح
مطلق البقرة فکان یکفیهم ذبح ای بقرة کان لکنهم سألوا عن
اوصافها فشددهم الله بتکلیف اخر وکقوله ص فیما سقت
السماء بالفارسیة ❊ ویمزار ❊ العشر فانه بیان لمقدار
الزکوة المامور باتیانها والفعل المبین یصدر من الرسول ص فقط
کصلوته فانه فعل وبیان لقوله تعالی اقیموا الصلوة وکحجه ص فانه
فعل وبیان لقوله تعالی وَلِلّٰهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ ان قلت من
این یعلم ان هذا الفعل صدر لبیان هذا المجمل قلت ویعلم کون
الفعل بیانا تارة بالضرورة من قصده ص کما لو علم بالتجربة انه
کلما امر بفعل ثم فعل فعلا کان قصده البیان واخری بنصه و
تصریحه کقوله ص صلوا کما رایتمونی اصلی وخذوا عنی مناسککم ای
اعمال حجکم فهذا تصریح بان فعلی بیان وحینا ای تارة بالدلیل
العقلی کما لو ذکر مجملا وقت الحاجة الی العمل به ❊ (مجمل) ❊ ای فی وقت
مضیق کما لو قال عند انخساف القمر صلوا الایات فی الساعة
ثم فعل فعلا فصلی رکعتین علی الکیفیة المخصوصة یصلح بیانا
له ❊ (مجمل) ❊ ولم یصدر عنه ص غیره ❊ (فعل) ❊ فانه یعلم بحکم العقل
ان ذلک الفعل هو البیان والا ای وان لم یکن ذلک الفعل بیانا
لزم تاخیره ❊ (بیان) ❊ عن وقت الحاجة کوقت الانخساف مثلا
وتاخیر البیان قبیح اذا عرفت هذا فاعلم ان کلمة البیان تستعمل
فی مواضع فیقال المبین بیان للمجمل والمخصص بیان للعام والمقید
بیان للمطلق والناسخ بیان للمنسوخ واعلم ایضا انه اذا قال

الشارع

الشارع في اول شعبان افعل كذا في رمضان فاول شعبان
وقت الخطاب ورمضان وقت الحاجة والعمل فنقول لا خلاف
بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة فاذا
قال في اول شعبان يجب صيام رمضان فلا يجوز له تأخير بيان
كيفية الصيام الى دخول رمضان بل يجب البيان قبل دخوله
واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة بان يؤخر البيان
الى اواخر شعبان مثلا ففيه خلاف فاجازه قوم مطلقا اي بيان
المجمل والعام والمطلق والمنسوخ ومنعه اخرون مط وفصل المرتضى
فقال الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه
الى وقت الحاجة وقال في اثناء الاحتجاج بانه يجوز تاخير بيان النسخ
ايضا واما العموم فهو عند السيد ره مشترك لغة بين العام والخاص
وحقيقة عرفية في العموم فقط فلذا قال لو كان باقيا على اصل اللغة
في ان الظاهر محتمل لارادة العام ومحتمل لارادة الخاص لجاز ايضا تاخير
بيانه لانه في حكم المجمل اذ لا يعلم انه اريد العام او الخاص واذا انتقل
صيغ العموم في العرف الشرعي الى وجوب الاستغراق بظاهره (عموم)
فلا يجوز تاخير بيانه وكذا لا يجوز تاخير بيان المطلق فحاصل مرام
السيد انه يجوز بيان المجمل والمنسوخ ولا يجوز تاخير بيان العام
والمطلق وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد نقله
الاقوال التي ذكرناها وغيرها من الاقوال قولا اخر هو جواز تاخير
بيان ما اي كل لفظ ليس له ظاهر كالمجمل فانه ليس بظاهر في معنى
واما ما اي كل لفظ له ظاهر ولكن قد استعمل في غيره (ظاهر)
كالعام الظاهر في الاستغراق والمطلق الظاهر في الاطلاق

و

انتفائهما لا يقبح على الله تع الكذب فيرتفع الاطمينان بما اخبر به تع من المعاد والجنة والنار السادس الايات والاخبار الدالة على ثبوت التحسين والتقبيح العقليين نحو ينهى عن الفحشاء

والمنسوخ الظاهر في دوام الحكم فيجوز تاخير بيانه *(ما)* التفصيلي لا اي لا يجوز تاخير بيانه الاجمالي ويحصل البيان الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ والتفصيلي ان يقول الا زيدا بعد قوله اكرم العلماء واعتق رقبة مؤمنة بعد قوله اعتق رقبة ولا تكرم العلماء بعد مضي شهر من قوله اكرم العلماء. وقال العلامة انه الحق ولا يكاد يظهر بينه اي قول العلامة وبين قول السيد بعد امعان اي دقة النظر فرق لان كليهما يقولان بجواز تاخير بيان المجمل وعدم جواز تاخير بيان العام والمطلق الا في جهة النسخ فان العلامة لا يجوز تاخير بيانه ولكن السيد لم يتعرض له *(نسخ)* في اصل اي اول البحث وانما ذكر في اثناء الاحتجاج اي الاستدلال ان الاجماع من الكل واقع على انه تعم يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به ويحسن منه تاخير بيان الوقت الذي ينسخ المامور به فيه اي يجوز التاخير عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب اي وان كان النسخ مرادا له تعم عند الخطاب فالسيد يجوز التاخير في بيان المجمل والنسخ ولا يجوزه في العام والمطلق والعلامة يجوزه في المجمل فقط والعجب بعد هذا الاجماع من رغبة اي اعراض العلامة عن قول السيد وموافقته *(علامة)* لذلك البعض من العامة القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به *(منسوخ)* وبالجملة جواز تاخير النسخ الذي ذهب اليه السيد اجماعي ومع ذلك خالفه العلامة ووافق مع من قال بعدم جوازه مع ما فيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم *(علماء)* من اشتراط تاخير الناسخ الى وقت الحاجة

حتى اى اشتهر ذلك حتى انه (علامة) في مباحث النسخ عده (تاخير) شرطا من غير توقف ولا استشكال وجعله كغيره اى جعل العلامة وفاقا لغيره اشتراط تاخير النسخ وجها للفرق بين التخصيص والنسخ ان قلت مخالفة السيد والعلامة من وجوه ثلاثة احدها ان السيد يجوز تاخير بيان النسخ والعلامة منع منه ثانيها ان السيد منع من تاخير بيان العام فقط والعلامة منع من تاخير بيان العام والمطلق والمنسوخ ثالثها ان العلامة اكتفى بالبيان الاجمالي والسيد لم يتعرض بكفاية الاجمالي اولزوم البيان التفصيلي قلت مخالفتهما من الوجه الاول مسلمة وتقدم ان الحق مع السيد واما مخالفتهما من الوجهين الاخيرين فممنوعة كما قال واما ما يفهم ظاهر عبارة السيد من تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام فقط ومن عدم تعرضه للمراد من البيان اهو (مراد) التفصيلي او غيره بحيث يعد ان اى تخصيص المنع بالعام فقط وعدم التعرض للمراد من البيان وجهين من المخالفة لذلك القول الذي اختاره العلامة اذ عمم فيه (قول) المنع من تاخير البيان لكل ما له ظاهر كالعام والمطلق والمنسوخ اريد منه (ما) خلافه (ظاهر) وايضا اكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع بان كلام السيد في مقام الاحتجاج يعرب ويظهر عن الموافقة في كلا الوجهين فالسيد ايضا عمم المنع لكل ما له ظاهر واريد منه خلافه كالعام والمطلق الا في النسخ كما تقدم ويكتفي بالبيان الاجمالي وسواه (احتجاج) وكان العلامة لم يعط الحجة اى حجة السيد حق النظر والا لتبين له (علامة) الحال اى مراد السيد هذا والذي يقوى في نفسي هو القول الاول اى جواز

اتاض

التاخير مطلقا انا لا نتصور مانعا لا عقلا ولا عرفا سوى ما اداه
المانع الذي يتخيله الخصم من قبح الخطاب معه اي مع تأخير
البيان على ما ستسمعه ونحن نبين ضعفه اي ضعف دليل الخصم
ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه اي في تاخير البيان يحسن
التاخير لاجلها «مصلحة» كعزم المكلف وتوطين بالفارسية
* واوار كردن * نفسه على الفعل المامور به مثلا اذا اراد الشارع
صوم شهر رمضان فيخاطب به من اول شعبان ليعلم المكلف بان
له تكليفا في الاتية فيعزم ويريد من حين الخطاب الى وقت الحاجة
اتيان المامور به فان العزم وما يلحقه كتحصيل مقدمات الفعل
طاعة يترتب الثواب عليها وفيه «تاخير» مع ذلك المصلحة تسهل
للفعل المامور به فان المكلف اذا علم من اول شعبان بوجوب
صوم رمضان يهيء نفسه له فيكون الصوم له اسهل بخلاف ما لو
علم به في اول رمضان فانه فجاة حجة المانعين مطلقا اما حجتهم على
عدم جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز الخطاب بالمجمل مع تاخير بيانه
لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يبين المراد له «مخاطب»
في الحال ومعلوم ان خطاب الشخص العربي باللغة الزنجية ليس بحجة
الا ان يبين فورا فكذا الخطاب بالمجمل والجامع اي وجه الشبه بين
الخطاب بالمجمل والزنجية كون السامع لا يعرف المراد فيهما والجواب
منع الملازمة اي لا يلزم من جواز تاخير بيان المجمل جواز الخطاب
بالزنجية وابداء اي اظهار الفرق بان الشخص العربي لا يفهم من
الزنجية شيئا اصلا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه قال
تصدق غدا بعين فانه «مخاطب» يعلم ان المراد احد مدلولاته

اما الذهب او الفضة مثلا فيطيع المطيع ويعصى العاصي بالعزم
على الفعل والترك اذا تبين له فحين سماع المجمل ان عزم على فعل ما
يبين له فمطيع وان عزم على تركه فعاص واما حجتهم على منع تاخير
بيان غير المجمل ايضا فيعلم من حجة المفصل القائل بعدم جواز تاخير
بيان غير المجمل وهو العام والمطلق والمنسوخ وكذلك يعلم الجواب
من جوابها واحتج المرتضى على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه
وهو انه لا يمتنع ان يفرض فيه *(تاخير)* مصلحة دينية بحسن التاخير
لاجلها *(مصلحة)* كعزم المكلف على الامتثال فيحصل له الثواب
من قبل عزمه ثم قال لسيد وليس لهم *(خصوم)* ان يقولوا ههنا
اي في تاخير البيان وجه قبح وهو الخطاب بما اي بكلام لا يفهم المخاطب
معناه كقبح الخطاب بالزنجية فان هذه الدعوى اي دعوى القبح
منهم *(خصوم)* غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان
يدعو بحضرته بعض عماله وامرائه فيقول الملك له قد وليتك اي
جعلتك واليا وحاكما البلد الفلاني وعولت على كفايتك اي التزمت
على مخارجك فاخرج اليه *(بلد)* في الغد وفي وقت بعينه كاول
الشهر ثم يقول الملك وانا اكتب لك تذكرة بالفارسية * قانون
نامه * بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره اي اكتب مفصلا كلما
يجب عليك ان تعمله وتفعله وكلما يجب عليك ان تتركه وسلمها
(تذكرة) اليك عند توديعك اي عند وداعك لتخرج
الى البلد وانفذها *(تذكرة)* اي ارسلها اليك بعد ذهابك
وعند استقرارك في حكومتك وعملك فهنا خطاب مجمل مع تاخير
بيانه اذ المامور لا يعلم عند الخطاب وظايفه قوله وايضا حاصله

والسنة قولا
عليه بوجوه
احدها ان
الافعال
لو اتصفت
بالحسن و
القبح
الذاتيين
فيجب على
الشارع
ان يامر
بالافعال
الحسنة و
ينهى عن
الافعال
القبيحة
او الامر
بالقبيح و
النهي

انه كما يعتبر في التكليف ان لا يكون مجملا عند المخاطب كذلك يعتبر
ان يكون مقدورا له فكما لا يشترط حصول القدرة عند الخطاب
بل يكفي حصولها عند الحاجة فيجوز امر المريض بالسفر في الغد لو
علم الامر بحصول القدرة في الغد فكذلك لا يشترط علم المكلف
بكيفية التكليف عند الخطاب بل يكفي علمه عند الحاجة كما قال
فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر بالفارسية
* بالاتر * من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف
في انه لا يجب ان يكون المكلف في حال الخطاب قادرا كالمريض
ولا يجب ان يكون على بالفارسية * واراى * ساير وجوه
التمكن وهي المقدمات فكذلك اي لا يشرط العلم بصفات الفعل
حال الخطاب هذا ملخص كلامه (سيد) في الاحتجاج للشق الاول
من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج السيد على الثاني
اعني منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلاثة الاول ان
استعمال اللفظ في غير حقيقته بلا قرينة قبيح ومعلوم ان العام
لفظ موضوع لحقيقة وهي الاستغراق ولا يجوز ان يخاطب الحكيم
بلفظ له حقيقة وهو (حكيم) لا يريدها (حقيقة) بل يريد
المجازي من غير ان يدل بقرينة في حال الخطاب انه متجوز باللفظ
ولا اشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب اريد به غير ما
وضع له كما لو اراد من قوله اكرم العلماء الفقهاء فقط من غير دلالة
وقرينة قال السيد والذي يدل على قبح ذلك انه لا يحسن ان يقول
الحكيم منا معاشر الناس لغيره كعبده مثلا افعل كذا وهو (حكيم)
لا يريد من صيغة افعل معناها الحقيقي اعني الطلب بل يريد التهديد

والوعيد من دون قرينة او اقتل زيدًا وهو لا يريد معناه الحقيقي
بل يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة البشرية
ان يسمى قتلا مجازا ولا ينصب قرينة ولا يحسن ان يقول رايت
حمارًا وهو يريد رجلا بليدًا مجازا من غير دلالة وقرينة تدل على ذلك
وبهذا المعنى اي بسبب الحاجة الى القرينة بانت وافترقت الحقيقة
من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل
ان قلت قد حكمت بجواز تاخير بيان المجمل فاحكم به في العام ايضا
قلت وليس تاخير بيان المجمل جاريًا هذا المجرى اي العام بيان ذلك
ان المتكلم باللفظ المجمل انما يريد معناه الحقيقي فلا يحتاج الى القرينة
نعم عند العمل يحتاج الى البيان واما العام المخصوص انما اريد منه
المجاز فيحتاج الى القرينة كما قال لان المخاطب بصيغة الفاعل بالمجمل
لا يريد به الا ما اي معنى هو (مجمل) حقيقة فيه (ما) ولم يعدل
المتكلم به (مجمل) عما وضع له الا ترى ان قوله تعالى خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ
صَدَقَةً مجمل اريد معناه الحقيقي اي اراد به قدرًا مخصوصًا ذكر في
باب الزكوة فلم يرد من اللفظ الا ما هو (لفظ) بحقيقته موضوع له
وكذلك اذا قال له عندي شئ فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة
للاجمال فان لفظة شئ وضع لشئ ما واستعمل فيما وضعوه له وليس
كذلك مستعمل بصيغة الفاعل لفظ العموم وهو (مستعمل) يريد الخصوص
لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له يعني الخصوص ولم يدل عليه دليل و
قرينة فيكون قبيحًا الثاني ان المتكلم اذا اراد شيئًا فلا بد ان يذكر
لفظًا دالًا عليه مثلا اذا اراد الاخبار عن زيد فلا يجوز التعبير عنه
بعمرو لان عمرًا لم يوضع لزيد فكذا اذا اراد اكرام العلماء العدول لا يجوز

اي بسبب الصارف ومن البديهي انه تعالى مختار في تلك الارادة وفي هذا الصارف والجبر انما يلزم له اذا لم يكن مختارًا في ارادته ثانيها انه لا شك في ان الطلب من الامور الاضافية لا يعقل الا مضافا الى مطلوب

ان يقول اكرم العلماء لانه لم يوضع على العدول فلا بد ان يقول
اكرم العلماء الا الفساق كما قال ان جواز التاخير يقتضي ان يكون
المخاطب بصيغة الفاعل قد دل على شئ كوجوب اكرام عدول العلماء
لا بما وضع له وهو اكرم العلماء الا الفساق بل بخلاف ما هو به اى
بغير لفظ وضع له كالعلماء فانه خلاف لفظ وضع للعدول لان لفظ العموم
كالعلماء مع تجرده عن المخصص يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به «عمو»
مطلقا فقال اكرم العلماء لا يخلو من احد امرين فاما ان يكون المتكلم
اراد منه العدول فقط اى قد دل به «عموم» على الخصوص وذلك
يقتضي كونه «عموم» دالا بما اى بمعنى وهو الخصوص لا دلالة له «عموم»
فيه «ما» اذ لا يدل العلماء على العدول او ان يكون قد دل به
«عموم» على العموم فقط دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص
فكيف يدل عليه بلفظ العموم الذى حقيقة فى الاستغراق فان قلت
انما يستقر كونه «عموم» دالا على الخصوص عند الحاجة الى الفعل يعنى
ان لفظة العلماء وان لم يدل عند الخطاب على الخصوص اى العدول
الا انه اذا قال عند الحاجة لا تكرم الفساق فيدل عليه قلنا جوابين
الاول ان المؤثر فى دلالة اللفظ على المعنى هو وضع الواضع واما حضور
زمان الحاجة فهو ليس بمؤثر فى دلالة اللفظ اصلا فان دل اللفظ على
العموم فيه اى فى مدلوله فانما يدل عليه بشئ اى بسبب وضع يرجع
اليه «لفظ» وبعبارة اخرى دلالة العلماء على العموم انما هو بسبب
وضع اللفظ وذلك اى الدلالة عليه بالوضع قائم قبل وقت الحاجة
فعاد المحذور والثانى فى قوله على انا سلمنا ان العام يدل على الخاص
عند حضور وقت الحاجة الا ان وقت الحاجة لا يتصور فى جميع الخطابات
فان

فان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا نحو اكرم العلماء في السنة الاتية فوجوب الاكرام تكليف والسنة الاتية وقت الحاجة فاما ما اي القول الذي لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وسائر ضروب الكلام نحو اتفق العلماء وهل اتفق العلماء فليس فيه وقت حاجة فيجب على ما ذكرتم ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه بان يراد من قوله اتفق العلماء اتفاق الفقهاء فقط ويؤخر بيانه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهو اي جواز التاخير يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام اذ السامع لا يفهم ارادة الفقهاء وليس له وقت حاجة ليفهم فيه الثالث ان الخطاب اي كل خطاب وضع للافادة وح لو جاز تاخير بيان العام لا يفهم السامع حين الخطاب ان المراد هو العموم والخصوص فلا يحصل الغرض من الوضع وهو الافادة كما قال من سمع لفظ العموم نحو اكرم العلماء مع تجويزه اي مع احتمال السامع ان يكون مخصوصا ولكن يبين له (سامع) في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة اي في حال الخطاب به (خطاب) شيئا لحصول التردد ويكون وجوده (خطاب) كعدمه واما لو لم يجز تاخير بيانه فعند سماع العام لو كان معه مخصص يحمله على الخاص والا فيحمله على عمومه فيفيد فان قيل اذا سمع العام مع جواز تاخير بيانه يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص فيحصل الفائدة قلنا انت تقول بانه يعتقد العموم بشرط ان لا يخص ولقائل ان يقول بانه يعتقد الخصوص بشرط ان يخص كما قال ما الفرق بين قولك باعتقاد العموم وبين قول من اي قائل يقول يجب عند سماع العام ان يعتقد بخصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك اي ارادة الخصوص لان اعتقاده (سامع) للعموم مشروط بعدم المخصص

بالصلوة بواسطة الحسن وذلك باطل اذ علمت ان الطلب لا يتعقل بدون المطلوب فتعلقه له لا يكون بالواسطة وجوابه ان اصل حدوث الطلب ووجوده يتوقف على الحسن لا انه يوجد اولا ثم يتعلق بالمطلوب بواسطة الحسن

في المستقبل وكذلك اعتقاده للخصوص مشروط بوجوده في المستقبل
قوله وليس بعد هذا الا اي اذا جاز تاخير بيان العام فعند سماعه يكون
احتمال ارادة العموم مساويا مع احتمال ارادة الخصوص فلا بد ان يقال
يعتقد انه (عموم) على احد الامرين اما بالعموم او الخصوص وينتظر
وقت الحاجة فاما ان يترك العموم على حاله ولا يذكر له المخصص فيعتقد
العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه (خصوص) وهذا الانتظار
هو نص قول اصحاب الوقف في العموم قد صار اليه (وقف) من يذهب
الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره بمعنى انه لو جاز تاخير بيان العام
فالقائلون بان العام حقيقة في الاستغراق لا بد لهم ان يتوقفوا الى
وقت الحاجة كما يتوقف القائلون بالوقف فالقائل بالاستغراق
يساوي القائل بالوقف على قبح الوجوه لان موافقتهم مع القائلين
بالوقف قبيح فلا بد ان يقال بعدم جواز تاخير المخصص لئلا يلزم الوقف
هذا جملة ما احتج به على هذه الدعوى مبالغا اي بالغ في تقريبه (ما)
نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا لما رامه اي قصده من زيادة التقرير
والجواب اما عن الاول وهو انه لا يجوز للحكيم ارادة خلاف الظاهر
بلا قرينة بوجهين نقضي وحلي كما قال فبالنقض بالنسخ اولا بمعنى ان
السيد يجوز تاخير الناسخ كما يجوز تاخير بيان المجمل فكيف لا يجوز تاخير
بيان العام والمطلق وتقريره (نقض) ان الحكم قد يكون موقتا
وهو ما علم غايته اما تفصيلا نحو اقيموا الصلوة الى سنة واما اجمالا
نحو اقيموا الصلوة الى ان ينسخ وقد يكون منسوخا وهو ما لم يعلم غايته
اصلا كان يقول اقيموا الصلوة فبعد مضي سنة قال لا تقيموا الصلوة
كما قال من شرط المنسوخ كما اعترف السيد به (شرط) ان لا يكون
موقتا

فائدة ١٢٣ منه

موقتا بغاية يقتضي ارتفاعه اي الحكم حتى انه ؛ (سيد) ؛ عدم الموقت
ما اي كل حكم يعلم فيه الغاية تفصيلا بل ولو على سبيل الاجمال ويبحث
في تفصيلها ؛ (غاية) ؛ الى دليل اخر سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل
اي الصلوة مثلا الى ان انسخه ؛ (فعل) ؛ عنكم فبعد مضي سنة يقول
نسخت وح اي اذا كان من شرط المنسوخ ان لا تعلم غايته فلا يمكن
كون اللفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار فقوله اقيموا الصلوة
ظاهر في الدوام وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر
اي ليس الحكم دائما فقد استعمل اي استعمل الحكيم اللفظ الذي له
حقيقة وهي الدوام في غير تلك الحقيقة وهو عدم الدوام من غير دلالة
وقرينة في حال الخطاب على المراد فكما يجوز اطلاق اللفظ الدال على الدوام
وارادة النسخ منه من دون قرينة حال الخطاب فكذا اطلاق العام و
ارادة الخاص بلا ضم قرينة ومن هنا اي من اجل ورود النقض التجاء
بعض اصحاب هذا القول اي القول بعدم جواز تاخير بيان العام الى
طرد المنع في النسخ اي لا يجوز تاخيره ايضا كما حكيناه ؛ (منع) ؛ عن العلامة
فاوجب اقتران بيانه ؛ (نسخ) ؛ الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور
اي ورود النقض ولكن بعضهم اعني السيد ادعى الاجماع على جواز تاخير
النسخ وحكم على خلاف هذه المقالة اي قول العلامة كما مرت اليه
الاشارة فيرد عليه النقض وبالجملة من ذهب الى منع التاخير في
العام والمطلق والمنسوخ فلا يرد عليه نقض كالعلامة واما من جوز
في المجمل والنسخ ومنعه في العام والمطلق كالسيد فيرد عليه النقض
بالنسخ قوله وجعله اي جعل السيد جواز تاخير النسخ وجها للرد
الى قوله فنحن نعيد اشارة الى بحث ونزاع اخر وهو ان السيد قائل

لزم
ان يكون
ذلك العلم
كالعلم بان
الكل اعظم
من الجزء
لان العلوم
النضرورية
لا تتفاوت
وبجواب بانه
قد تتفاوت
العلوم
النضرورية
بتفاوت
التصورات
وتمهنا ان
الكذب لو
كان قبيحا
لكان الكذب
المقتضي

بجواز تاخير بيان المجمل كما مر وبعضهم قائل بعدم جوازه فرد السيد
على من منع من تاخير بيان المجمل فقال السيد قد اجمعنا على انه
يحسن منه تاخير بيان النسخ ومدة الفعل المامور به والوقت الذي
ينسخ فيه عن وقت الخطاب فيجوز تاخيره وان كان مرادا بالخطاب اي
عند الخطاب لانه (تم) اذا قال صلوا واراد بذلك غاية معينة فالا
اي انتهاء وجوب الصلوة اليها (غاية) من دون تجاوزها (غاية)
مرادا في حال الخطاب كما ان وجوب الصلوة من فوائد هذا الخطاب
كذلك هو (انتهاء) من فوائده ومراد المخاطب بصيغة الفاعل به
(قول) ومع ذلك كله يجوز تاخيره فيجوز التاخير في بيان المجمل ايضا كما
قال وهذا الذي ذكر في النسخ من حسن التاخير لمصلحة هو نص مذهب
القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ان قلت الخطاب بالمجمل من دون بيان
كخطاب العربي بالزنجية قلت ولم يجز ذلك عند احد مجرى خطاب
العربي بالزنجية لما تقدم من الفرق فان قالوا اي المانعون من
تاخير بيان المجمل ليس يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب
بل يجوز التاخير في بيان بعضه كمدة الفعل في النسخ قلنا قد اصبتم اي
قلتم بالحق فاقبلوا في الخطاب بالمجمل ايضا مثل ذلك اي جواز التاخير
فان قالوا بانه يجب على المتكلم عند الخطاب بيان ما يحتاجه
المخاطب ولا يجب بيان ما لا يحتاجه ومعلوم انه لا حاجة عند الخطاب
باكرم العالم الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة بحول سنة لان ذلك
الى قوله الى سنة مثلا بيان لما لا يجب ان يفعله فان الاكرام بعد سنة
شئ لا يجب فيجوز تاخير بيانه لعدم الحاجة اليه عند الخطاب وانما
يحتاج في هذه الحال اي حال الخطاب الى بيان صفة ما يجب ان يفعله

کما اذا قال جئنی بعین فیحتاج الی بیان صفة العین لیفهم المخاطب ولا یعجز من الاتیان فلا یجوز تاخیر بیانه قلنا کان دلیلکم علی قبح تاخیر بیان المجمل هو ان الخطاب بدون البیان لا یحسن ولم یکن دلیلکم ان الخطاب بدون البیان یوجب عجز المکلف فانتم اعرضتم عن دلیلکم الاول الی الدلیل الثانی کما قال السید هذا الاشکال اعراض وهدم بالفارسیة ❊ خراب کردن است ❊ لکل ما ای لکل دلیل تعتمدون علیه ❊ (ما) ❊ فی تقبیحکم تاخیر البیان للمجمل لانکم توجبون البیان لشیء ای لاجل الحسن الذی یرجع الی الخطاب لا لامر ای لا توجبون البیان لاجل الوضوح الذی یرجع الی ازاحة علة المکلف ای ازالة عجزه فی الفعل واذا فعلتم ذلک فنسألکم ألاجل ازالة العجز تمنعون عن تاخیر البیان ام لاجل حسن الخطاب فان کنتم انما تمنعون من تاخیر البیان لامر یرجع الی ازاحة العلة وحصول القدرة والتمکن من الفعل فهذا عبث منکم لانکم تجوزون کون المکلف حین الخطاب مریضا وفاقدا للمقدمات فکیف لا تجوزون تاخیر البیان مع ان الاول اشد من الثانی کما قال فانتم تجیزون ان یکون المکلف غیر قادر کالمریض ولا متمکن بالالات کفاقد المقدمات وذلک ای انتفاء القدرة والمقدمات ابلغ فی رفع التمکن من فقد العلم بصفة الفعل لان فاقد القدرة والمقدمات لا یمکنه اتیان الفعل اصلا واما المخاطب بخطاب مجمل غیر مبین فیمکنه الاتیان فی الجملة فاذا جاز الابلغ والاشد جاز تاخیر بیان المجمل بطریق اولی وان کان امتناعکم من تاخیر بیان المجمل لامر یرجع الی وجوب حسن الخطاب ویرجع الی ان المخاطب لا بد ان یکون له طریق الی العلم بجمیع فوایده ❊ (خطاب) ❊ فلا یجوز تاخیر البیان قلنا فهذا ینتقض فی

لان هذا الکذب صدق ای وفاء بالوعد وان کان الصدق والوفاء بالوعد قبیحا فالکذب حسن لان احد هذین الضدین اذا قبح کان الآخر حسنا والجواب ان الصدق حسن والکذب قبیح وفی المثال المفروض

باب النسخ بمدة الفعل وغايته لانها (غاية) من جملة المراد ومن فوائد
الخطاب والحال انكم قد اجزتم تاخير بيانها (غاية) وقلتم في باب النسخ
بنظير قول من يجوز تاخير بيان المجمل لانه (مجوز) يذهب الى انه (مخاطب)
يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوايده دون بعض وقد اجزتم في باب النسخ
مثله اي استفادة بعض الفوائد دون بعض فلا بد ان تجيزوا في المجمل ايضا
قوله فالرجوع تكرار لما تقدم من ان دليل المانعين هو انه لا يحسن الخطاب
الا بالعلم بجميع فوايده ولم يكن دليلهم عدم قدرة المكلف لكنهم
اعرضوا عنه الى الثاني فرجوعهم الى الدليل الثاني اي ازاحة العلة وحصول
القدرة نقض وابطال منكم لهذا الاعتبار كله اي الدليل الاول هذه
عبارته (سيد) بعينها وانما نقلناها بطولها لتضمنها (عبارة) تحقيق
المقام وهو جواز تاخير البيان قوله له وعليه اي هذا التحقيق الذي
ذكره السيد في جواب المانعين من تاخير بيان المجمل يتم نفع السيد من
جهة انه اورد به نقضا على خصمه القائل بعدم جواز تاخير بيان المجمل
ويتم ضرره من جهة انا نورد به النقض على نفس السيد حيث لا يقول
بعدم جواز تاخير بيان العام كما قال فنحن نعيد عليه (سيد) ههنا
اي في باب العام كلامه وبعبارة اخرى ننقض استدلاله على عدم الجواز
في باب العام بعين ما نقض السيد به (ما) دليل خصمه على عدم الجواز
في باب المجمل فالسيد انقض على عدم الجواز في باب المجمل بجواز تاخير النسخ
فنحن ايضا ننقض على عدم الجواز في باب العام بجواز تاخير النسخ غير
محتاجين الى تثنية اي تكرار التقرير فان مواضع الامتياز اي تفاوت
النقضين على نزارتها اي مع قلتها لا يكاد يخفى على المتأمل تغييرها
(مواضع) بان نعوض كلمة المجمل في نقض السيد بكلمة العام في نقضنا

وسوقها اى اجراء موضع الامتياز بحيث ينتظم وينطبق مع محل النزاع
اى جواز تاخير بيان العام واما الجواب ثانيا فبالحل وتحقيقه انه
لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة فلا
يجوز للحكيم استعمال العام في الخاص بلا قرينة وان ذلك اى الافتقار
الى القرينة هو المائز والفارق بين الحقيقة والمجاز ولا ريب في منع
تاخير القرينة عن وقت الحاجة بان يقول في شعبان صوموا في رمضان
وبعد دخول رمضان يقول لا يجب على الشيخ والشيخة واما تاخيرها
عن وقت التكلم الى وقت الحاجة بان يستثنى الشيخ والشيخة في اخر
شعبان فلم ينقل على المنع منه مط اى حتى قبل وقت الحاجة ايضا من
جهة الوضع اى من قبل الواضع دليل فهو جايز ان قلت لما كان العام
حقيقة في الاستغراق فلو لم يقترن به البيان يحمله السامع على الاستغراق
فيقع في الجهل وهو قبيح قلت وما يتخيل من استلزامه (تاخير) الاغراء
اى ايقاع السامع بالجهل فيكون التاخير قبيحا عقلا فمدفوع بان
السامع اذا سمع العام يحتمل التجوز ولا يحمله على الاستغراق قبل وقت
الحاجة فلا يحصل الاغراء لان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز
ان قلت احتمال التجوز ينتفي باصالة الحقيقة فيلزم الاغراء قلت انتفائه
بعد وقت الحاجة مسلم واما انتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف
على ثبوت منع التاخير مط اى قبل وقت الحاجة وبعده وقد فرضنا
عدمه (منع) فاذا جاز التاخير يحتمل السامع التجوز فلا يلزم الاغراء
وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة ليس معناه ان اللفظ بمجرد صدوره
يحمل على الحقيقة بل معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة كحضور وقت
الحاجة مثلا ومع تجرده عنها (قرينة) يحمل على الحقيقة لا مطلقا

ومنها ان العباد مجبورون في افعالهم والفعل الجبري الاضطراري لا يتصف بالحسن والقبح والجواب ان الجبر باطل لانا نرى بالوجدان ان افعالنا تصدر باختيارنا وللتفصيل محل آخر ومنها ان الفعل عرض محتاج الى المحل

اى

اي وقت القرينة ام لا يدل على هذا اي حمل اللفظ على الحقيقة بعد فوات وقت القرينة انه لا نزاع في جواز التلفظ بالمجاز في اول كلام طويل وتاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز الى اخر الكلام فتتصل القرينة باخر الكلام بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه اي من هذا القبيل تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه من شرط او وصف فالاستثناء المتاخر قرينة لمجازية الجملات السابقة اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل اي جميع الجمل كما مر تحقيقه فثبت انه بمجرد صدور اللفظ لا يحمل على الحقيقة ولو كان مجردا النطق باللفظ يقتضي صرفه (لفظ) الى الحقيقة لم يجز اي عود الاستثناء المتاخر الى الجمل السابقة لاستلزامه (تعقيب) المحذور الذي يظن اي يظن السيد في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل انا ما فلو كان تاخير القرينة الى وقت الحاجة اغراء بالجهل لكان تاخير القرينة الى اخر الكلام وتاخير الاستثناء الى اخر الجمل ايضا اغراء بالجهل على انهم (علما) قد حكموا بجواز اسماع العام مع اكرم العلماء المخصوص بادلة العقل فان العقل يحكم بتخصيص العالم الذي لا يمكن اكرامه لوقوعه مثلا في مسافة بعيدة وان لم يعلم السامع ابتداء ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في جواز ذلك خلافا عن احد فكذلك تاخير القرينة الى وقت الحاجة وجوزا كثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم من محققي العامة اسماع العام اكرم العلماء المخصوص بالدليل السمع مخولا تكرم الفساق من دون اسماع المخصص بان يذكر المخصص في كتاب فلو كان تاخير القرينة اغراء بالجهل لكان عدم الاسماع ايضا اغراء بالجهل كما قال مع ان ما ذكرنا ناقلا عن السيد من التوجيه للمنع

ههنا اى فى صورة تاخير القرينة الى وقت الحاجة لو تم وصح لاقتضى
المنع هناك اى فى صورة عدم اسماع المخصص ايضا لان السامع للعام
مجردا عن القرينة ح اى عند عدم الاسماع يحمله على الحقيقة كما ظن
اى ظن السامع بارادة الحقيقة وليست الحقيقة مرادة فيكون اغراء
اذ بمجرد صدور العام يظن الحقيقة اى العموم
بالجهل فتجويزهم عدم اسماع القرينة دليل على عدم لزوم الاغراء
بالجهل فكذا تاخير القرينة فان اجابوا اى السيد وموافقوه بانه فرق
بين التاخير الى وقت الحاجة وبين عدم الاسماع من جهة ان القرينة
مفقودة فى الاول حين الخطاب وموجودة فى الثانى الا انها فى الكتب
فح لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص فى الكتب عن المخصص الذى
هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها (قرينة) فى الكتب لا بد ان يعثر
اى يطلع عليها فيحكم ح بمقتضاها (قرينة) فلا يلزم الاغراء بالجهل
قلنا فى موضوع النزاع وهو التاخير الى وقت الحاجة انه لا يجوز للسامع
الحمل على شئ اى معنى حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك اى حضور
وقت الحاجة توجد القرينة فيطلع المكلف ويعمل بما تقتضيه القرينة
فلا يلزم الاغراء بالجهل اعلم ان هذا الجواب الذى ذكرناه فى دفع السيد
قد ذكره السيد ايضا لدفع المانعين من تاخير بيان المجمل كما قال
والعجب من السيد انه تكلم واجاب على المانعين من تاخير بيان
المجمل بمثل هذا الجواب ولم يتنبه ولم يتوجه بورود نظيره (جواب) عليه
اى على نفس السيد حيث قال المانعون اذا ذكر المجمل واخر بيانه الى وقت
الحاجة فباى معنى يعتقد السامع الى وقت الحاجة قال السيد فى
جوابهم ومن قوى ما يلزمونه اى من الاشكالات القوية التى يقعون
فيها انه يقال لهم (مانعين) اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ولا يسمع بيانه

فائدة ١٢٤ الحسن والقبيح يطلقان على معان احدهما موافقة المصلحة المطلوبة ومخالفتها وذلك يختلف بالاعتبار مثلا قتل زيد حسن اى مصلحة لاعدائه وقبيح اى مفسدة لاحبابه ثانيها ملائمة الطبع

بل يكون بيانه في الاصول اي الكتب ويكلف المخاطب بالرجوع الى
الاصول ليعرف المراد بان يقول جئني بعين ثم يقول ارجع بالكتب
لتفهم المراد فما الذي اي باي معنى يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان
يرجع ويعرف من الاصول المراد وبالجملة لا فرق بين ان يذكر المجمل ويجعل
بيانه في الكتب او يذكر ويؤخر قرينته الى وقت الحاجة وانتم تجيزون
الاول فاجيزوا الثاني ايضا فباي معنى يعتقد به في الثانية ايضا كما قال
فان قالوا بانه اذا سمع المجمل كالعين يتوقف عن اعتقاد التفصيل اي لا
يحكم بارادة الذهب او الفضة ويعتقد في الجملة انه (سامع) يمتثل
بعد اطلاعه بالبيان في الاصول بما يبين له قلنا اي فرق بين هذا
القول اي القول بالاعتقاد الاجمالي الى ان يرجع بالاصول وبين قول من
جوز تاخير البيان فيعتقد اجمالا الى وقت الحاجة فاذا قالوا الفرق بينهما
اي بين كون البيان في الاصول وبين تاخيره الى وقت الحاجة فانه (سامع)
لا يكون متمكنا من معرفة المراد قلنا لا فرق بينهما اذ كما ان في صورة الثاني
لا يتمكن في حال الخطاب من معرفة المراد كذلك اذا كان البيان في
الاصول فلا بد من زمان اي يحتاج الى زمان يرجع فيه (زمان) لهما
(اصول) ليعلم المراد وهو (سامع) في هذا الزمان الذي لا بد منه
قصيرا كالساعة او طويلا كالشهر مكلف بالفعل المجمل وما مور باعتقاد
وجوبه (فعل) والعزم على ذاته وامتثاله على الجملة اي ما مور على العزم
الاجمالي من غير تمكن في الحال من معرفة المراد وانما يصح ويمكن ان يعرف
المراد بعد هذا الزمان بالرجوع الى الاصول فقد عاد الامر اي رجع
المطلب في صورة كون البيان في الاصول الى انه (سامع) مخاطب بما اي
بمجمل لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به (ما) ومع ذلك فهو جائز

الفرق بين كون البيان في الاصول وبين تاخيره الى وقت الحاجة

عدم تمكن السامع من معرفة المراد في الحال

لم يعتقد المجمل في الاصول

منع الرجوع الى الاصول

معرفة المراد

وان كان ذلك اذا اخر البيان الى وقت الحاجة

فكذلك تاخير البيان كما قال وهذا قول من جوز تاخير البيان ولا
فرق في هذا الحكم اي جواز التاخير بين طويل الزمان وقصيره كما لا فرق
بينهما في صورة كون البيان في الاصول فان قالوا بان هذا الزمان الذي
اشرتم اليه اي زمان الرجوع الى الاصول ضروري اذ لا يمكن فيه ﴿زمان﴾
معرفة المراد فجهل السامع بالمراد في هذا الزمان غير مضر فيجري هذا الزمان
مجرى زمان مهلة النظر فمن اراد ان يعرف ماهية الانسان فلا بد له
من زمان النظر والفكر ليعلم انه حيوان ناطق الذي لا يمكن وقوع المعرفة
فيه بل يحصل المعرفة بعده بخلاف تاخير البيان فانه ليس بضروري
فالجهل فيه مضر قلنا ليس الامر كذلك اي ليس زمان الرجوع الى الاصول
كزمان مهلة النظر لان زمان مهلة النظر لا بد منه اي ضروري لا يمكن
لاحد ان يقع المعرفة الكسبية كمعرفة الانسان في اقصر منه ﴿زمان﴾ فلا بد
من فكر زمان ليعرف انه حيوان ناطق وليس كذلك اي ضروريا اذا كان
البيان في الرجوع الى الاصول لانه تع قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب
بالمجمل فلا يحتاج السامع الى زمان الرجوع الى تامل الاصول ومع ذلك
فهو جايز فتاخيره الى وقت الحاجة ايضا جائز هذا كلامه ﴿سيد﴾
مع المانعين في باب المجمل وليت شعري بالفارسية ﴿اي كاش مي فهميدم﴾
كيف غفل السيد عن ورود مثل ذلك الكلام عليه ﴿سيد﴾ لانه لا يجوز
تاخير بيان العام الى وقت الحاجة بدليل انه لو اخر فباي معنى يعتقد
المخاطب فيقال له ايها السيد اذا جوزت اسماع العام المخصوص من دون
اسماع مخصصه لكنه ﴿مخصص﴾ يكون موجودا في الاصول والمخاطب به
﴿عام﴾ مكلفا بالرجوع اليها بان يقول اكرم العلماء وارجع بالاصول لتجد
بيانه فما الذي اي اي معنى يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل ان

كما يقال العلم حسن اي صفة كمال والجهل قبيح اي صفة نقص رابعها كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عرفا كحسن خروج الجندي بلباسه وقبح خروج العالم بلباس الجندي خامسها كون الفعل بحيث مدح الشارع

يعثر على المخصص في الاصول فلا فرق بين تاخير بيانه وبين كونه في الاصول
فان قلت اذا كان المخصص في الاصول يتوقف على اعتقاده اي لا يعتقد على
احد الامرين بعينه ويعتقد انه يمتثل العموم ويكرم جميع العلماء ان لم
يظهر المخصص في الاصول قلنا ما الفرق بين هذا وبين ما قلناه من
جواز تاخير البيان فيعتقد امتثال العموم لو لم يذكر المخصص الى وقت الحاجة
فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها *(قرينة)*
هناك اي اذا كان البيان في الاصول وانتفاء الامرين اي القرينة وتمكن
الرجوع في موضوع النزاع وهو تاخير البيان قلنا القرينة وان كانت
موجودة في الاصول لكن العلم بها موقوف على زمان طويل او قصير
يرجع فيه *(زمان)* اليها *(قرينة)* ففي ذلك الزمان هو *(سامع)*
مخاطب بلفظ له حقيقة وهي لا استغراق ولكن لم يردها المخاطب اي
المتكلم به *(لفظ)* من غير دلالة وقرينة على انه *(متكلم)* متجوز وهو
اي عدم نصب القرينة الذي نفيت الاشكال عن قبحه اي قلت انه
قبيح فكيف تجوز ذلك ولا تجوز التاخير فان قلت هذا الزمان اي زمان
الرجوع الى الاصول ضروري كزمان مهلة النظر فهو مستثنى عن البين
اي لا قبح فيه وانما يستقبح الخلو عن الدلالة والقرينة فيما بعده *(زمان)*
قلنا ليس زمان الرجوع بضروري كما سبق فكما قبلت استثناء زمان
الرجوع فاقبل مثل ذلك الاستثناء في موضع النزاع وهو تاخير القرينة
عن وقت الحاجة واذا علمت الجواب النقضي والحلي يبقى الكلام على ما
ادعاه السيد في دليله الاول من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة
عن حال الخطاب مطلقا اي الى وقت الحاجة وبعده مستشهدا اي استشهد
على القبح بما ذكره من الوجوه الثلاثة وهي استعمال فعل في التهديد و

والقتل فی الضرب والحمار فی البلید فانه یقال علیه ❊ (سید) ❊ بان تاخیر القرینة قبیح فی بعض المجازات کالمجازات التی لیس لها وقت حاجة نحو رایت اسدا یرمی او وقت الحاجة مقارن لوقت الخطاب ولا یقبح فیما کان وقت الحاجة متاخرا عن وقت الخطاب کما قال لا نسلم دلالة العرف علی القبح فی الکل نعم هی ❊ (دلالة) ❊ فی غیر محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراک فی مفهوم التجوز بان یقال الاسد فی الشجاع کالعام المخصوص مجاز لا یقتضی التسویة فی جمیع الاحکام حتی فی قبح تاخیر القرینة فتاخیرها فیما نحن فیه لا یقبح وفی غیره یقبح واما الوجوه الثلثة التی استشهد بها فلا دلالة فیها علی قبح التاخیر فی کل مجاز لان وقت الحاجة فی الوجه الاول وهو استعمال افعل فی التهدید وهی ❊ (حاجة) ❊ الانزجار بالفارسیة ❊ باز ماندن ❊ عن الفعل المهدد علیه کالشتم فی قولنا اشتم الامیر فی مقام التهدید ای وقت الحاجة مقارن للخطاب فلابد من اقتران البیان به ❊ (خطاب) ❊ بخلاف محل النزاع اذ المفروض تاخر وقت الحاجة وایضا فحقیقة التهدید بالفارسیة ❊ ترسانیدن ❊ عرفا انما یحصل من قوله اشتم الامیر مع مقارنة قرینة اللفظ والا لیظن السامع ان المراد طلب الشتم لا التهدید فالقبح الناشی من تاخیر القرینة ح ای حین ارادة التهدید انما هو مسلم لکن باعتبار عدم تحقق مسمی ای مفهوم التهدید المطلوب حصوله ❊ (تهدید) ❊ لا ای لیس القبح بمجرد کونه ❊ (تاخیر) ❊ تاخیرا حتی یقبح التاخیر فی محل النزاع ایضا والوجه الثانی وهو استعمال القتل فی الضرب ان فرض وقت الحاجة والضرب فیه ❊ (ثالث) ❊ متاخرا عن وقت الخطاب کما فی محل النزاع منعا قبح التاخیر فیه ایضا واما ان فرض وقت الضرب مقارنا للخطاب سلمنا ❊ (قبح)

فائدة ١٢٥ الافعال الاضطراریة کحرکة المرتعش لا تتصف بحسن ولا قبح فلا تتصف بحکم من الاحکام الخمسة واما الافعال الاختیاریة فبعضها حسن فی نفسها و بعضها قبیح کذلک الا ان الحسن والقبح قد یکونان

ولا يجديه (سيد) فيما نحن فيه اذ المفروض فيه تاخر وقت العمل بالعام
والوجه الثالث وهو استعمال الحمار في البليد فقبح تاخير قرينة مسلم لكنه
ليس من محل النزاع في شئ لانه ليس من قبيل الخطابات والعمومات التي
لها وقت حاجة متأخرة بل من قبيل الاخبار وقد سبق انه ليس لها وقت
حاجة يتصور ويجوز التاخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها (اخبار)
بالخطاب وقضاء العرف اي وجوب اقتران القرينة فيها (اخبار) ظاهر
ايضا هذا مع ان تجردها (اخبار) عن القرينة المبينة للمراد فيها (اخبار)
بمعنى ان ارادة البليد من الحمار بلا نصب قرينة حال العدول عن موضوعها
يصيرها (اخبار) كذبا لانه لم ير حمارا بل بليدا ان قلت البليد في اعتقاده
حمار ادعاء فلا كذب قلت خبره وان كان مطابقا لاعتقاده لكنه ليس
بمطابق للخارج فهو كذب على ما هو التحقيق في تفسيره (كذب) من عدم
المطابقة للخارج وقبحه (كذب) معلوم ومن هذا التحقيق وهو ان تاخير
القرينة عن وقت الحاجة قبيح واما تاخيرها الى وقت الحاجة فلا قبح
فيه يظهر الجواب عن الدليل الثاني للسيد وهو ان استعمال العام في
الخاص بلا قرينة كاستعمال زيد في عمرو فانا لا نسلم انه (متكلم) بالتاخير
للقرينة يكون قد دل على الشئ اي الخاص بخلاف ما اي بغير اللفظ الذي
هو (ما) به (شئ) قوله (سيد) لان لفظ العموم مع تجرده عن القرينة
يقتضي الاستغراق اه قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان محل التجرد اي
التجرد وقت الخطاب يقتضي الاستغراق او التجرد منه الى وقت الحاجة
فان جعلتموه (محل) وقت الخطاب بمعنى ان العام مع تجرده عن القرينة
وقت الخطاب يقتضي الاستغراق فممنوع لانه هو المدعى اي اول النزاع
وان كان ما بينه (وقت) وبين وقت الحاجة بمعنى ان العام مع تجرده
الى

الى وقت الحاجة يقتضي الاستغراق فمسلم عند الكل ولذا لا يجوزون
التاخير عن وقت الحاجة ولا ينفعكم هو لان اقتضاء الاستغراق عند
التجرد الى وقت الحاجة لا يقتضي عدم جواز التاخير عن وقت الخطاب
قوله «سيد» فاذا خاطب به مط لا يخلو من احد الامرين اما ان يكون
دل به «عموم» على الخصوص او دل به على العموم اه قلنا هو «متكلم»
لم يدل به فقط اي بالعام وحده على الخصوص بل به مع القرينة التي
ينصبها على ذلك اي الخصوص بحيث لا يستقل واحد منهما اي العام او
القرينة بالدلالة عليه «خصوص» بل يحصل الاستقلال من المجموع فالعام
بمجرده لا يطلق على الخاص لكنه مع القرينة يصلح له كما قال فلا يلزم من عدم
صلاحيته «عام» للدلالة على الخاص مجردا عن القرينة عدمها «صلاحيته»
مع انضمام القرينة والا اي وان لم يصلح مع القرينة ايضا لانتفى المجاز
في العالم راسا اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجرده وبلا قرينة على
المعنى المجازي قوله «سيد» حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ
بل يؤثر فيها وضع الواضع اه قلنا ما المانع عن تاثيره اجمالا بمعنى انه (شان)
ما لم يحضر وقت الحاجة يحتمل التجوز ولكن ينقطع به «حضور» احتمال عروض
التجوز فيحمل اللفظ بعد حضور الوقت على حقيقته ان لم يكن قد وجدت
القرينة والا فعلى المجاز واي بعد في هذا المقدار من التاثير وانتم ايها
السيد واتباعه تقولون بمثله «تاثير» في زمن الخطاب لانكم تجوزون
التجوز بلفظ ذكر في اول الكلام واخر قرينته ما دام المتكلم مشغولا بكلامه
الواحد وعند انقطاع الكلام نصب القرينة فما لم ينقطع الكلام لا يتجه
للسامع الحكم بارادة شئ معين من اللفظ وعند انتهائه «كلام» يتبين
الحال اما يتبين بنصب القرينة فالمجاز مراده واما يتبين بعدمها

ولا يلزم على تركه فهو مندوب وان كان بحيث يمدح على فعله ويذم على تركه فهو واجب وان كان بحيث لا يذم على فعله بل يمدح على تركه فهو مكروه والقبيح ما كان بحيث يذم على فعله فهو حرام منه ره كتبه اقل الحاج عبد الرحيم

فالحقيقة مراده فعلم ان حضور الزمان مؤثر عندنا وعندكم لان
الدلالة عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضي زمان وهو تمام الكلام
عندكم وحضور الوقت عندنا واختلافه (زمان) ؛ بالطول كحضور وقت
الحاجة والقصر كتمام الكلام لا يجوز ولا يوجب انكار اصل التاثير فاشتبه
السيد في انكار تاثير الزمان راسا وبهذا اي بثبوت تاثير الزمان يتضح
فساد قوله (سيد) ؛ وذلك اي سبب دلالة العام على الاستغراق وهو
الوضع قائم قبل وقت الحاجة وجه الفساد ان حضور زمان الحاجة
ايضا مؤثر في الدلالة لظهور منع قيامه اي لا يكون الوضع سببا مستقلا
بعد ما علمت من جواز التجوز قبله اي قبل وقت الحاجة وعدمه (جواز)
بعده كما يقوله (جواز) . هو (سيد) في وقت الاشتغال بالكلام والخطاب ؛
فيبقى الاحتمال والتردد المنافي لقيام الدلالة على المراد اي يبقى الاحتمال
من قبل تمام الكلام وينتفي الاحتمال والتردد فتحصل الدلالة على المراد من
بعد تمامه قوله (سيد) ؛ على ان وقت الحاجة لا يتصور في جميع الاقوال
ليجوز تاخير القرينة وانما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا نحو اكرم العلماء
اه قلنا ونحن لا نجيز التاخير الا فيما اي في القول الذي يتضمن التكليف اي
الانشاء كالامر والنهي الذي يعقل فيه وقت الحاجة واما ما عداه (انشاء)
من الاخبار ونحو ايت حمارا فلا بد من اقتران بيان المجاز فيها (اخبار)
بها (اخبار) ؛ كما بيناه سابقا واما الجواب عن الدليل الثالث للسيد
وهو انه لو جاز تاخير بيان العام لا يستفيد السامع شيئا حال الخطاب
فواضح لا يحتاج الى البيان لان السيد جوز تاخير بيان المجمل وفرض له
فائدة حيث قال يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله الخ ومعلوم ان
فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله (فرض) ؛ في العام اذ غايته
(عام)

فالتاخير عما يصلح للبيان اي لتعيين المراد بالعام في الجملة على ما يقتضيه الخطاب بقال فلان عما فعل اي تاخر عنه وقد يطلق على ترك الشيء مطلقا سواء سبقه فعله او لا وعلى هذا يحمل قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم اي ترك عليك ذلك بقال فلان عما كان عليه اي تركه وهذا معنى قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان اي تركهما

(عام) ان يصير مجملا عند تاخير قرينة فيفرض له ايضا فائدة كالمجمل بان يقال مثلا ذكر العام ليعلم بالتكليف اجمالا فيعزم بالامتثال فيثاب واخر القرينة لخوف اولفوت الفرصة وهو غير مضار اى كونه مجملا حين الخطاب لا يضر بكونه موضوعا للاستغراق بل بعد حضور الوقت ان لم تذكر القرينة يحمل على العموم كما قال ولا فيه (اجمال) خروج عن القول بكونه (عام) موضوعا للعموم وما ذكره السيد من انه لو جاز تاخير القرينة فلا بد من الرجوع من القول بكون العام حقيقة في العموم الى القول بالوقف لا وجه له فان التوقف والاحتمال فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى اكمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد وقفا لانا نعلم ان الموضوع له هو العموم و التفرقة اى الفرق بين القول بالعموم وبين الوقف فيما بعد وقت الحاجة جلية اى واضحة لان الخصوص عندنا مجاز ومحتاج الى القرينة فان وجدت الى وقت الحاجة يحمل على الخصوص فبدونها (قرينة) يكون للعموم للعلم بانه الموضوع له واما اهل الوقف فهم يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم فبدونها يحمل على الخصوص فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال اى بالاستقلال وفي ضمن العموم

المطلب الخامس في الاجماع اصل

الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم والارادة وبه (عزم) فسر قوله تعم فاجمعوا امركم اى اعزموا امركم وثانيهما مطلق الاتفاق كقوله تعم واجمعوا اى اتفق اخوة يوسف ان يجعلوه الخ وقد نقل في الاصطلاح الاصولي الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة قوله في الفتاوى الشرعية متعلق بقوله يعتبر وقوله على امر من الامور الدينية متعلق بقوله اتفاق فاتفاق اهل البلد على عزل الحاكم مثلا ليس اجماعا في الاصطلاح لانهم

وفي اصطلاح اهل الميزان هو القضايا المستلزمة لذاتها قضية اخرى كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث المستلزم لقولنا فالعالم حادث وفي اصطلاح المجتهدين هو الحاق فرع باصل في حكم

ليسوا ممن يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية وكذا اتفاق الفقهاء على ان
الارض متحركة لانه ليس امرا دينيا نعم اتفاقهم على استحباب غسل الجمعة
مثلا يسمى اجماعا والحق امكان وقوعه اي يمكن في العالم ان يتفق الفقهاء
على مسئلة وامكان العلم به اي يمكن الاطلاع على اتفاقهم والحق في
حجيته (اجماع) وللناس خلاف في المواضع الثلاثة فزعم قوم منهم انه
(اجماع) محال عادة اذ كيف يتفق الاراء مع كثرتها وتفاوت الافكار و
احال الاخرون العلم به مع تجويز وقوعه فقالوا بانه يمكن اجماعهم ولكن
يمتنع الاطلاع به عادة اذ كيف يمكن الاطلاع بارائهم مع انهم كثيرون
متفرقون في البلاد النائية ونفى ثالث حجيته (اجماع) معترفا بامكان
الوقوع وامكان العلم به والكل باطل والذاهب اليه (كل) شاذ وحجة
(ذاهب) ركيكة واهية اي ضعيفة فهي (حجج) بالاعراض عنها (حجج)
اجدر اي بالاعراض اليق والاضراب اي الاعراض عن حكايتها والاعراض
عن الجواب عنها (حجج) اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من
وافقنا على الحجية من اهل الخلاف اي وقع الخلاف بين العامة و
الخاصة في مدركها (حجية) فانهم (عامة) لفقوا بالفارسية
پيچيده اند لذلك اي لحجية الاجماع وجوها من العقل والنقل
اما دليلهم العقلي فهو ان كل مجتهد خصم لمن خالف الاجماع فالعقل
يحكم بان لهم دليل على حجيته والا لما اختصموا مخالف الاجماع وفيه
ان اليهود اجمعوا على عدم نبي بعد موسى وغيرهم مخالف لاجماعهم و
العلماء لم يختصموا المخالف واما النقلي نحو قوله لا تجتمع امتي على الخطاء
وفيه انه لم يثبت الرواية وغير ذلك مما لا يجدي طائلا اي لا ينفع من
اطاله ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اي الكتب

التى يظن ذكرها فيها من الكتب المبسوطة اذ ليس فى التعرض لنقلها
كثير فايدة ونحن نقول بحجية الاجماع بدليل اخر بيان ذلك انه لما
ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى وكاملا فى كتب
اصحابنا قوله الكلامية صفة للكتب ان زمان التكليف اى ما دام الناس
مكلفون بالاحكام الشرعية لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع
حاضرا كان ام غائبا يجب على الناس الرجوع الى قوله (امام) فيه اشعار
فمتى اجتمعت الامة على قول اى اذا اجتمعت الفقهاء على حكم فى زمان
الغيبة كان المعصوم داخلا فى جملتها لانه سيدها (امة) والخطاء
مامون على قوله اذ المعصوم لا يخطاء فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع
فى الحقيقة عندنا الامامية انما هى (حجية) باعتبار كشفه (اجماع)
عن دخول الحجة التى هى قول المعصوم وامّا عند العامة فالاجماع بما هو
اجماع حجة والى هذا المعنى اشار المحقق حيث قال بعد بيان وجه الحجية
على طبق طريقتنا اى قال على هذا فالاجماع كاشف عن انضمام قول
الامام ع على قول المجمعين لان الاجماع حجة فى نفسه من حيث هو اجماع
انتهى كلام المحقق ولا يخفى عليك ان التمسك باجماع الامة مشروط بامرين
احدهما ان لا يعرف الامام بعينه كما قال ان فايدة الاجماع تعدم عندنا
اذا علم الامام بعينه كزمان الحضور اذ فى كل مسئلة يرجع اليه شفاها
نعم يتصور وجودها (فايدة) حيث لا يعلم بعينه كزمان الغيبة ولكن
يعلم اجمالا كونه فى جملة المجمعين ثانيهما ان لا يعرف نسب جميع المجمعين كما
قال ولا بد فى حجية ذلك الاجماع من وجود من لا يعلم اصله ونسبه فى
جملتهم (مجمعين) اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بان الامام ليس فيهم
اى يقطع بخروجه عنهم ومن هنا اى من ان العلم باصل الكل مانع عن حجية

وهو بمعنى الشق منه فعل لان قولنا قبس زيد يكون معناه شارك زيد ثم ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة وحكم الاصل واما حكم الفرع فهو ثمرة القياس منه رحمه الله

يتجه ان يقال ان المدار والمناط في الحجية على العلم بدخول المعصوم
في جملة القائلين اعم من ان يكون القائلون تمام علماء الامة او
بعضهم كما قال من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم
لا سيما اي لا حاجة اصلا على اتفاق معروفي الاصل والنسب غاية
الامر ان قول الامام ان علم باتفاق الكل فهو اجماع وحجة وان علم بين
اثنين وهكذا فهو حجة وليس باجماع في الاصطلاح قال المحقق في المعتبر و
اما الاجماع عندنا هو حجة بانضمام المعصوم وح فلو فرضنا انه خلى المأة
من فقهائنا عن قوله لما كان اجماعهم حجة ولو فرضنا ان قوله حصل في
جملة اثنين بان نعلم ان احدهما الامام لكان قوله حجة لا باعتبار اتفاقهما
(اثنين) بل باعتبار قوله ع ان قلت اذا كان العلم بوجود الامام ع في جملة
اثنين مثلا كافيا في الحجية فكيف اشترطوا اتفاق الكل قلت لان
ذلك معنى الاجماع في الاصطلاح مع ان العلم بقوله ع لا يحصل الا في صورة
اتفاق الكل واما وجوده ع بين اثنين وهكذا فمجرد فرض فلا تغفل فلا تغتر
بالفارسية * فريب نخور * اذن اي اذا كان المناط قول الامام ع
بمن يتحكم بالفارسية * زور گوئی می کند * فيدعى الاجماع في
مسئلة من المسائل باتفاق الخمسة او العشرة من الاصحاب مع جهالة
قول الباقين بل لا بد من اتفاق الكل الا مع فرض العلم القطعي بدخول
الامام ع في الجملة اي في جملة الخمسة او العشرة هذا كلامه (محقق) ره
وهو في غاية الجودة اي الحسن والعجب من غفلة جمع من الاصحاب اي
الفقهاء عن هذا الاصل وهو اعتبار اتفاق الكل ليكشف عن قول الامام
وتساهلهم اي تسامحوا في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به (اجماع)
للمسائل الفقهية كما حكاه المحقق ره بقوله فلا تغتر اذن بمن يتحكم الخ

فتسامحوا حتى جعلوه (اجماع) عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة ولو قليلا
من الاصحاب فعدلوا به بالفارسية * برگردانيده اند اجماع را * عن
معناه (اجماع) الذي جرى عليه الاصطلاح وهو اتفاق جميع الفقهاء
الكاشف عن قوله ع لا مجرد اتفاق الجماعة من غير قرينة جلية اي لم
ينصبوا قرينة على ان المراد ليس هو الاجماع الاصطلاحي ولا دليل على الحجية
معتد به اي لا دليل على حجية مجرد اتفاق الجماعة الا اذا علم قوله وما
اعتذر به (ما) عنهم (مسامحين) الشهيد ره في الذكرى حاصله ان
الشهيد ره دفع الاشكال عنهم بوجوه اربعة الاول ان مرادهم من
الاجماع هو الشهرة لا الاجماع الاصطلاحي كما قال من تسميتهم المشهور اجماعا
والثاني ان مرادهم الاجماع الاصطلاحي لانهم لم يطلعوا على المخالف فزعموا
اتفاق الكل كما قال وبعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف الثالث
انهم وجدوا المخالف فاولوا قوله وجعلوه موافقا للاخرين فادعوا الاجماع
كما قال وبتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته (خلاف) لدعوى
الاجماع مثلا اذا ذهب بعض الفقهاء الى وجوب السورة وبعضهم الى عدم
وجوبها فيحمل القول بعدم الوجوب بصورة ضيق الوقت فيدعى الاجماع
على وجوبها وان بعد التاويل الرابع ان مرادهم من الاجماع هو الاجماع
على نقل الرواية الدالة على الحكم لا الاجماع على نفس الحكم كما قال او ارادتهم
الاجماع على روايته بمعنى تدوينه اي تدوين الخبر في كتبهم منسوبا الى
الائمة عليهم السلام قوله وما اعتذر الخ مبتداء خبره قوله لا يخفى
عليك ما اعتذاره بالوجوه المذكورة مردود اما الاول فان تسمية الشهرة
اجماعا لا يدفع المناقشة اي الاشكال التي ذكرناها وهي (مناقشة)
العدول اي عدلوا في استعمال الاجماع عن المعنى المصطلح المتقرر في علم

ومنها ما تعلم بالكتاب نحو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم فيدل على ان علة وجوب الوضوء هي القيام الى الصلوة ومنها ما تعلم بفعله ع كما لو سجد عليه السلام عند قرائته اية السجدة او سماعه لها

الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك العدول فتسمية الشهرة
اجماعا عدول بلا قرينة هذا مع ما فيه ﴿عدول﴾ ﴿من الضعف لانتفاء
الدليل على حجيته مثله اى لا دليل على حجية الاجماع المذكور اى الشهرة
كما سنذكره واما الثانى وهو عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع
فاوضح حالا فى الفساد اى حاله من حيث الفساد اوضح من ان يبين اى
لا يحتاج الى البيان لان الاجماع هو اتفاق الكل فلا يكفى فيه عدم الظفر
بالمخالف وقريب منه اى مثله فى الفساد تاويل الخلاف فانا نريه
﴿خلاف﴾ ﴿فى مواضع لا يكاد تنالها ﴿مواضع﴾ ﴿بالتاويل اى لا يمكن
تاويلها ففى المثال لتابن لو صرح المخالف بان السورة غير واجبة مطلقا
فكيف يمكن حمله على ضيق الوقت واما الرابع ففيه ان المتبادر من الاجماع
هو الاجماع على الحكم لا الرواية وبالجملة فالاعتراف بالخطاء اى القول
بانهم اخطأوا فى دعوى الاجماع فى كثير من المواضع اخف اى اسهل من
ارتكاب الاعتذار كما فعل الشهيد ان قلت فى بعض المواضع يمكن الاعتذار
بما ذكر قلت ولعل هذا الموضع الذى يمكن فيه الاعتذار منها اى من
المواضع الذى اخطأوا فيها والله اعلم اذا عرفت هذا فهنا فوائد
ثلاث الاولى ان الاطلاع على الاجماع قد يحصل بالاستقراء وقد يحصل
بالنقل فاذا تتبع زيدا قوال جميع الفقهاء حتى قطع بحصول الاجماع ثم
نقله على عمرو فهذا الاجماع بالنسبة الى زيد محصل وبالنسبة الى عمرو
منقول الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع فى زماننا هذا
وما ضاهاه اى شابهه من غير جهة النقل توضيحه ان تحقق الاجماع
ممكن فى جميع الاعصار المتقدمة على الشيخ والمتاخرة عنه واما الاطلاع
عليه فهو فى الاعصار المتقدمة ممكن بالاستقراء والنقل وفى الاعصار

المتأخرة ممتنع كذلك وح فلا يصح لاحد من المتأخرين ان يدعي اجماعا
الا اجماع المتقدمين لو ثبت له بالنقل والوجه في ذلك ان الفقهاء في
هذه الازمنة في غاية الكثرة والتفرق بحيث لا سبيل الى العلم بجميع
الاقوال حتى يحصل في ضمنه العلم بقول الامام عليه السلام كيف يمكن
وهواء العلم بقوله موقوف على العلم بجميع الاقوال ووجود المجتهدين
المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستودعا بين اقوالهم وهذا العلم
بجميع الاقوال الخ مما يقطع بانتفائه لكثرة الفقهاء قوله فكل اجماع
يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا ليس
مستندا الى نقل متواترا واحادا حيث يعتبر او مع القرينة المفيدة للعلم
توضيحه ان من تاخر عن الشيخ يصح له ان يدعي في المسئلة اجماع المتقدمين
بشرط ان يستند الى خبر متواتر بان يفرض ان عدة كثيرة من الفقهاء
نقلوا اجماع المتقدمين فحصل العلم لمدعي الاجماع او يستند الى خبر
واحد بان يفرض ان واحدا من الفقهاء نقل الاجماع عن المتقدمين
فحصل الظن للمدعي او يستند الى خبر واحد مشتمل على قرينة الصدق
بان يفرض ان واحدا من الفقهاء نقل مع القرينة اجماع المتقدمين
فحصل العلم للمدعي واما لو لم يكن الاجماع مستندا بما ذكر فلا بد من
ان يراد به «اجماع» ما ذكره الشهيد ره من ارادة الشهرة واما الوهن
السابق على ما ذكرناه اي السابق على الشيخ المقارب لعصر ظهور
الائمة عليهم السلام والمقارب لعصر امكان العلم باقوالهم فيمكن
فيه الاطلاع على حصول الاجماع لان من يعتبر قوله من الائمة كان
قليلا في الزمان المذكور وكان يمكن العلم به «اجماع» بطريق التتبع
والى مثل هذا نظر بعض علمائنا اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه

للاشارة الى قوله بعد قوله واقعت اما في نهار رمضان فلم يكن الواقع عذرا لوجوب العتق بعد مقارنة هذا القول الصادر عنه لذلك القول الصادر عن ١٢ وانا المستظهر فهي ايضا على وجوه ٥

لا طريق الى معرفة حصول الاجماع في هذه الاعصار لكثرة الفقهاء
الا في زمن المتقدمين من الصحابة وغيرهما حيث كان المؤمنون
قليلين يمكن معرفتهم باسرهم اي يمكن معرفة اقوالهم على التفصيل
واعترضه العلامة ره بانا نطلع بالاجماعات في هذه الازمنة و
نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما
وجدانيا حصل العلم بهذه الاجماعات بالتسامع اي سماعا من العلماء
وتضافر اي كثرة الاخبار عليه *(اجماع)* وانت بعد الاحاطة بما
قررناه من ان علماء هذه الاعصار لا يمكن لهم ان يطلعوا على اجماع
علماء هذه الاعصار لا بالاستقراء ولا بالنقل ولكنهم يطلعون على
اجماع المتقدمين بسبيل النقل لا الاستقراء خبير بوجه اندفاع هذا
الاعتراض اي اعتراض العلامة عن ذلك القائل اي بعض علمائنا العامة
لان ظاهر كلامه *(قائل)* ان الوقوف اي الاطلاع على الاجماع والعلم
به ابتداء بان يكون اجماعا محصلا من غير جهة النقل عن المتقدمين غير
ممكن عادة في هذه الازمنة لا مطلقا اي حتى الاجماع المنقول عن
المتقدمين وكلام العلامة ايضا لا يدل على امكان الاجماع المحصل
في هذه الازمنة وانما يدل على حصول العلم به *(اجماع)* بطريق النقل
عن المتقدمين كما يصرح به *(طريق)* قوله *(علامة)* اخيرا اي في اخر
كلامه علما وجدانيا حصل بالتسامع وتضافر الاخبار والثانية
اذا علمنا بفتاوى جماعة ولم نعلم ان الباقين موافقون معهم ام لا
فهل هو اجماع ام لا قال الشهيد ره في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب
ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا خصوصا مع علم العين اي
معرفة اشخاص المفتين للجزم بعدم دخول الامام ع ومع فرض عدم

علم العين بان يكون بعض هؤلاء المفتين مجهول النسب لا يعلم ان
الباقي موافقون ام لا ولا يكفي عدم علم خلافهم (باقي) فان الاجماع
هو الوفاق من الكل لا عدم علم الخلاف واذا لم تكن فتوى الجماعة اجماعا في
الاصطلاح هل هو حجة ام لا فان تمسكوا في الفتوى بدليل ظاهر فلا نزاع
في حجيته واما مع عدم متمسك ظاهر لنا من حجة نقلية عن الشارع
او عقلية فايضا الظاهر ذلك اي الحجية لان عدالتهم (جماعة) تمنع من
الافتراء على الله والاقتحام بالفارسية ✻ هجوم كردن ✻ على الافتاء
بغير علم ففتويهم دليل على ان لهم متمسك ان قلت لو كان لهم متمسك
لظفرنا به قلت ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل لهم وهذا
الكلام الذي ذكره الشهيد عندي ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها
تعمد الافتاء بمعنى ان العادل يجتهد فيظن بحجية شيء ثم يتمسك به ويفتي
اي لا يفتي بغير ما يظن بالاجتهاد كونه دليلا ولكن ليس الخطاء بمأمون على
الظنون اي يمكن ان يخطاء العادل في ظنه فلا تكون فتوى الجماعة حجة
الثالثة اذا كان في المسئلة قولان احدهما مشهور اي الذاهب اليه اكثر و
الاخر نادر فهل الشهرة اجماع وحجة ام لا حكي فيها (ذكرى) ايضا عن بعض
الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه (الحاق) الشهيد ان كان
مراد قائله (الحاق) للحقوق في الحجية لا في كونه (مشهور) اجماعا بمعنى ان
الشهيد استقرب الحاق الشهرة بالاجماع في مجرد الحجية لا انه اجماع اصطلاحا
واحتج له (لحوق) اولا بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف من
ان العدالة تمنع من الاقتحام الخ وثانيا بقوة الظن في جانب الشهرة و
ضعفه في جانب الندرة سواء كان الاشتهار اشتهارا في الرواية بان يكثر
تدوينها اي يدونها اكثر الفقهاء في كتبهم او اشتهارا في الفتوى بها (رواية) بان

وهي حال الاسكار فنعلم ان علة الحرمة هي الاسكار ومنها في الترديد و يقال له السبر والتقسيم كما اذا قال الخمر حرام فيقال علة الحرمة اما الاسكار واما الميعان واما الاحمرار ثم يقال ليس هي الاحمرار لان الدبس ايضا احمر

بان لا يشتهر تدوين الرواية بل يشتهر بينهم ذكر الفتوى التي تطابق الرواية ويضعف الدليل الاول بنحو ما ذكرناه في الفتوى من ان الخطاء ممكن على العادل ويضعف الثاني بان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الشهرة الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده لان المتقدمين عن الشيخ كانوا محققين ولم يكونوا مقلدين لاحد فالشهرة منهم يوجب الظن القوي واما المتاخرون فهم مقلدون للشيخ فالشهرة منهم لا يفيد ذلك الظن والعسف ان اكثر ما يوجد مشهورا في كلامهم *(علماء)* حدث بعد الشيخ كما نبه عليه والد الشهيد ره في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية اي علم الحديث مبينا لوجهه اي بين والد في هذا الكتاب وجه حدوث اكثر المشهورات في كلام المتاخرين وهو *(وجه)* ان اكثر الفقهاء الذين نشاوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه *(شيخ)* في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه *(شيخ)* وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون اي المتاخرون عن الذين نشاوا بعد الشيخ ووجدوا احكاما ومسائل كثيرة مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه الذين نشاوا بعده فحسبوها اي ظنوا الشهرة في هذه الاحكام شهرة بين العلماء وما دروا اي لم يلتفتوا ان مرجعها *(احكام)* الى الشيخ فقط وان الشهرة انما حصلت بمتابعة قوله قال والد ره وممن اطلع على هذا الذي بينته وتحققته من ان الشهرة الحاصلة بعد الشيخ حصلت بمتابعة قوله من غير تقليد متعلق باطلع اي هذا المطلع لم يقلد احدا قوله ممن خبر مقدم مبتدائه قوله الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين ابن طاوس وجماعة وقال السيد في كتاب المسمى بالنهجة لثمرة المهجة بالفارسية

* راه روشن براى ميوهٔ قلب * اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس

ان المحصي حدثه (جد) انه لم يبن بعد الشيخ للامامية مفت على التحقيق والاجتهاد بل كلهم حاك عن الشيخ وقال السيد عقيب ذلك والان فقد ظهر ان الذي يفتي به ويجاب به على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين لا على سبيل التحقيق **اصل** اذا اختلف اهل العصر الواحد على قولين مثلا لا يتجاوزهما (قولين) فهل يجوز في العصر الاخر احداث قول ثالث في المسئلة ام لا اتفق الامامية على عدم جوازه ولكن خلاف بين اهل الخلاف ولا بد اولا من بيان المثال ومثلوا له بامثلة منها ان يطاء المشتري الامة البكر ثم يجدبها (امة) عيبا فهنا قولان فقيل الوطي يمنع الرد فلا يجوز ردها الى البايع بسبب عيبها وقيل بل ترد ها لكن لا مجانا بل مع ارش اي تفاوت النقصان وهو (ارش) تفاوت قيمتها فيقوم بكرا بمائة وخمسين مثلا وثيبا بمائة مثلا فيرد ها مع الخمسين فالقول برد ها الى البايع مجانا بدون الارش قول ثالث ويقال له خرق الاجماع المركب لان الامة قد اجتمعت على ثبوت احد الحكمين فالثالث خرق له ومنها ما اذا زوج الرجل امرئة ثم وجد في الرجل عيب كالجنون والخصا بالفاء والسين * اخية * وانقطاع الذكر وضعف الذكر عن الانتشار والجذام فهل يجوز للمرأة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة المخصوصة المذكورة ام لا قيل يفسخ كلها اي كل واحد من العيوب يجوز الفسخ وقيل لا يفسخ بشئ منها فالفرق وهو القول بانه (نكاح) يفسخ بالبعض كالعيبين الاولين مثلا دون بعض قول ثالث ويقال له خرق الاجماع المركب لان الامة مجتمعة بثبوت احد الحكمين الفسخ وعدمه فالثالث خرق له ويقال له القول بالفصل ايضا لان الامة لم تفصل بين الخمسة وهذا القول مفصل بينها وبالجملة من العامة من وافقنا في عدم جواز الاحداث مطلقا وبعضهم جوزه مطلقا ومحققوهم على التفصيل

تحرير محل النزاع
الفرق بين الخرق والاحداث
الحكم في المسئلة
تنبيه
تحرير المناط
وهو تعيين العلة
بالمناسبات العقلية
كان يقال الاسكار
مناسب لان يكون علة
لتحريم الخمر
والتقدير هنا
العدواني
مناسب لجواز القرض

بين خرق الاجماع والقول بالفصل بانه «شان» ان كان القول الثالث خرقا للاجماع اى يرفع شيئا متفقا عليه ممنوع والا اى وان كان قولا بالفصل فلا يمنع فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا بل اما لا يرد اصلا او يرد مع الارش فالقول بالرد مجانا خرق للاجماع والثانى كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه اى القائل بالفسخ ببعض العيوب الخمسة دون بعض وافق فى كل مسئلة مذهبا ففى بعض العيوب مع المجوزين وفى بعضها مع المانعين وهذا التفصيل جيد بناء على اصولهم «عامة» لانه «احداث» فى صورة المنع كمسئلة البكر يكون قد خالف الاجماع فلم يجز لان الاجماع بما هو اجماع حجة عندهم فلا يجوز مخالفته واما فى صورة الجواز كمسئلة الفسخ بالعيوب فلم يخالف الاحداث اجماعا ولا مانع سواه اى سوى مخالفة الاجماع مجازوا المتجه على اصولنا وقواعدنا المنع مطلقا كما تقدم لان الامام فى الواقع مع احد الطائفتين فرضا اى المفروض انهم اختلفوا بين قولين قطعا فالحق مع واحدة منهما (طائفتين) والاخرى على خلافه «حق» واذا كانت الثانية بهذه المثابة والشأن اى اذا كانت احدى الطائفتين على خلاف الحق فالثالثة المحدثة كذلك اى خلاف الحق بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد كما اذا اختلف العلماء بين ثلاثة اقوال فهل يجوز احداث الرابع ام لا

اصل قد علمت حكم خرق الاجماع واشرنا هنا الى القول بالفصل وهذا شروع فى توضيح القول بالفصل وبيان حكمه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين بان يكونا متحدتين فى الحكم فهل يجوز الفصل بينهما ام لا فان نصت اى صرحت الامة على المنع من الفصل بين مسئلتين فلا اشكال فى عدم جوازه لانه خرق للاجماع البسيط وان عدم النص اى

فائدة ١٢٥ القياس لمستنبط لمستنبط القياس بالقياس الامامية ابن ادريس فى كتابه فانه كان يجوز العمل بالقياس ثم رجع عنه وافتى بعدم جواز العمل بالقياس عن الاخبار المتواترة

اى لم تتعرض الامة على المنع فان كان بين المسئلتين المتحدتين فى الحكم
علاقة بحيث يلزم من العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل بينهما كما فى
زوج وابوين اى مات الزوجة وانحصر وارثها بزوجها وابويها هذه مسئلة
وامرأة وابوين اى مات الزوج وانحصر وارثه بزوجته وابويه هذه مسئلة
اخرى ففى المسئلة الاولى للزوج النصف وللام الثلث والباقى لابيها
وفى الثانية للزوجة الربع وللام الثلث والباقى لابيه وانما الاشكال
فى ان سهم الام يخرج قبل سهم الزوج والزوجة او بعده فمن قال للام ثلث
اصل التركة اى يخرج اولا قال فى الموضعين اى لم يفرق بين ام الزوج اذا
مات وام الزوجة اذا ماتت ومن قال ثلث الباقى اى بعد اخراج سهم
الزوج او الزوجة قال فى الموضعين اى لم يفرق بينهما الا ابن سيرين فانه
فصل بين المسئلتين فقال بانه ان مات الزوج فللامه ثلث الباقى
بعد سهم الزوجة وان ماتت الزوجة فللامها ثلث الاصل والعلاقة
بين المسئلتين انهما راجعتان الى علقة الزوجية وان لم يكن بينهما علاقة
قال قوم يجوز الفصل بينهما مثلا بيع الكافر الذمى مسئلة وقتل المسلم
قصاصا عن قتل الذمى مسئلة اخرى ولا رابطة بينهما فمن قال بالجواز
قال فيهما ومن قال بعدمه قال فيهما والقول الثالث انه يجوز البيع و
لا يجوز القتل مثلا والذى يأتى على مذهبنا عدم الجواز لان الامام
مع احدى الطائفتين قطعا ولازم ذلك اى كونه مع احديهما وجوب
متابعته (لامام) فى الجمع بين المسئلتين لان الامام جمع بينهما اما
فى الجواز او عدمه وهذا الكلام واضح **اصل** اذا اختلف الامامية
على قولين فقد عرفت انه لا يجوز خرق الاجماع ولا القول بالفصل
فان كانت احدى الطائفتين معلومة معروفة عندنا ولم يكن الامام

فيها قول
مسلى الله
عليه وآله
وسلم
تعلم حجته
الامة بوجهة
بالكتاب
وبوجهة
بالسنة
وبوجهة
بالقياس
واذا فعلوا
ذلك
فقد ضلوا
ومنها
قوله صلى
ستفرق
امتى على
بضع
وسبعين
فرقة عظيم

احدهم كان الحق مع الطائفة الاخرى التي لانعرف نسب بعضها ومحتمل ان
يكون اماما وان لم تكن احدى الطائفتين معلومة النسب بل يكون في
كل طائفة مجهول النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية بان
يكون للقائلين بالجواز مثلا خبر واحد محفوف بالقرائن توجب العلم وجب
العمل على قولهما لان الامام ع معهما قطعا وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع
فهنا قولان فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في العمل فالمجتهد مخير في
عمله وفتويه بايهما شاء وعزى اى نسب المحقق الى بعض الاصحاب القول
باطراح القولين اى تعارضا تساقطا والتماس دليل غيرهما اى يرجع
الى دليل اخر كاصالة البراءة والاباحة مثلا ثم نقل المحقق عن الشيخ
تضعيف هذا القول اى القول بالطرح وعلل ذلك بانه يلزم منه (طرح)
خرق الاجماع واطراح قول الامام ع لانه مع احدهما وقال المحقق بمثل هذا
التضعيف يبطل ما ذكره الشيخ من التخيير توضيحه ان الشيخ حكم بان اطراح
القولين باطل لانه يوجب طرح قول المعصوم فالتحقيق التخيير وقال المحقق
بان التخيير ايضا يوجب طرح قوله ع لان الامامية اذا اختلف على قولين
فكل طائفة يوجب العمل بقولها وتمنع من العمل بقول الاخر ومن العمل بالتخيير
فالامام ع باحد طائفة كان يوجب العمل بقولها ويمنع من الاخر ومن التخيير
فلو تخيرنا كالشيخ لاستبحنا ما حظره المعصوم ع اى ابحنا التخيير الذي منعه
الامام ع قلت كلام المحقق ممنا جيدان قلت فما وظيفة المكلف ح قلت
والذي يسهل الخطب اى الامر علمنا بعدم وقوع مثله اى اختلاف جميع
الامة على قولين الخ كما تقدمت الاشارة اليه حيث قال لايمكن العلم
بفتوى جميع العلماء في هذه الازمنة **فائدة** قال المحقق ره اذا اختلف
الامامية على قولين في عصر فهل يجوز اتفاقهما (قولين) بعد ذلك الخلاف

فتنة المعصومين الامور بزايلهم فخرجون الحلال ويحلون الحرام ويحرمون ذلك وانا عليهم السلام في الفلس في بعض الاوقات فحذارا من ابواب التقية اول باب

على احد القولين كما لو فرضنا ان علماء عصر واحد حكم بعضهم بجواز بيع ام
الولد وبعضهم بعدمه فهل يجوز ان يتفق هؤلاء المختلفين او يتفق علماء
العصر اللاحق على المنع مثلا ام لا قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير بمعنى ان
الوظيفة في صورة اختلاف الامة هو التخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف
لان ذلك اى الاجماع على المنع مثلا يدل على ان القول الاخر كالجواز مثلا
باطل وقد قلنا انهم اى المجتهدين مخيرون في العمل ومعنى التخيير ان كلا القولين
صحيح ثم قال المحقق ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم
الاتفاق فيما بعد بمعنى ان الحكم بالتخيير والحكم بصحة كلا القولين مشروط
بعدم الاجماع فاذا تحقق الاجماع يكشف عن عدم التخيير وعلى هذا الاحتمال
اى كون التخيير مشروطا يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق ره ههنا
كالسابق في غاية الحسن والوضوح **اصل** اذا اخبرنا الشيخ ره مثلا
بان المسئلة الفلانية اجماعية اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد
كالشيخ بناء على كونه اى خبر الواحد حجة فصار اليه «ثبوت» قوم وانكره
اخرون والاقرب الاول لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما عرفته «دليل»
يتناوله اى يشمل الاخبار عن الاجماع بعمومه واطلاقه فيثبت الاجماع به اى
بخبر الواحد كما يثبت به غيره «اجماع» احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول
الدين اى قاعدة وحجة على العباد فلا يثبت بخبر الواحد وانما يثبت به
الجزئيات الفرعية كالصلوة والصوم مثلا وجوابه انا نسلم كون الاجماع
من اصول الدين لكن منع كلية القضية الثانية اى قولكم بان اصول
الدين لا يثبت بخبر الواحد ليس بكلى فان السنة اعنى كلام الرسول صلى الله عليه وآله
اصل من اصول الدين وحجة على العباد ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد اى
يثبت باخبار واحد **فائدتان** الاولى لا بد لحاكى الاجماع من ان يكون

الحسنة او التعليم اصحابهم طريق الرد على المخالفين بل طريقا بان حرمة العمل بالقياس من ضروريات المذهب مع انا نرى ان الشرع حكم بالحق في امور مختلفة فلم يبرح اربعين ولو من ١٠ البشر للكليب و الجزائر

عالما بتحقق الاجماع وعلمه بتحققه انما يحصل باحدى الطرق المفيدة للعلم اما بالتتبع كما اذا تتبع اقوال علماء عصر واحد ووجدهم متفقين في المسئلة واما بخبر متواتر كما اذا اخبر عندنا عشرون عادلا بان هذه المسئلة اجماعية واقلها «طرق» الخبر المحفوف بالقرائن كما اذا اخبره احد بالاجماع وانضم اليه تتبع اقوال جماعة او انضم اليه رواية او اية فلو فرض انه انتفى العلم بتحققه ولكن كان وصوله «اجماع» الى الشيخ مثلا باخبار من اى عادل يقبل اخباره ليكون حجة وان لم يف بالقرينة وجب على الشيخ البيان بان يقول اخبرني عدل ان المسئلة الفلانية اجماعية حذرا من التدليس اى لو لم يقل اخبرني فلان يلزم التدليس بالفارسية * فريب * لان ظاهر الحكاية اى اذا قال المسئلة اجماعية فظاهره الاسناد الى العلم فيتوهم انه علم بالاجماع والفرض استنادها «حكاية» الى الرواية اى خبر الواحد فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز النقل وبعبارة اخرى حكم الاجماع المنقول حكم الخبر فيشترط في قوله «اجماع» ما يشترط هناك اى في الخبر فكما يشترط في المخبر ان يكون عالما بالخبر بان سمعه من المعصوم او جاء به المتواتر او المحفوف بالقرائن وان لم يكن عالما به ولكن جاء به خبر يشترط ان يبينه ويقول اخبرني فلان عن الباقر مثلا فكذلك ناقل الاجماع ويثبت له «اجماع» عند التحقيق الاحكام الثابتة له «خبر» فكما يعتبر في المخبر كونه مكلفا مسلما مؤمنا عادلا وغير ذلك كذلك ناقل الاجماع حتى حكم التعادل والترجيح اذ كما ان الخبرين يتعارضان كذلك قد يتعارض الاجماعان على ما ياتي بيانه في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام والخيالات خلاف ذلك لعله اشارة الى ما قيل من ادلة حجية خبر الواحد

تشمل الاخبار عن حس وناقل الاجماع ينقل قول المعصوم ع عن حدس فانه
(توهم) ناش عن قلة التأمل لان قوله ع وان كان غير محسوس الا ان القول
الكاشف عنه محسوس فاذا تتبع احد اقوال العلماء ووجدهم متفق القول يقطع
منه بقول المعصوم ع ان قلت قد يصدر القول تقية ولا يكون موافقا للرأي
قلت يعلم من حال القائل انه قال تقية او اعتقادا وح فقد يقع التعارض
بين اجماعين منقولين كما لو ادعى زيد الاجماع على وجوب شئ وادعى عمرو ان
الاجماع على عدمه فيحتاج الى النظر والفكر في وجوه الترجيح التي ياتي مفصلا
انشاء الله فيعمل بذي الترجيح ويطرح الاخر بتقدير ان يكون هناك شئ منها اي
لو كان لاحدهما مرجح والا حكم بالتعادل والتساوي وحكمه اما التساقط
او التخيير وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر بمعنى
ان الاجماع راجح على الخبر فلا يعارضه الخبر ووجه الترجيح من حيث احتياج
الخبر الان اي في زماننا الى تعدد الوسايط في النقل فيقال عن فلان عن
فلان الى ان ينتهي الى المعصوم ع وانتفاء مثله (تعدد) في الاجماع فيقال
قال الشيخ مثلا المسئلة اجماعية ولا يحتاج الى وسايط وسياتي بيان
ان قلة الوسائط في مقام النقل من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان الاجماع
راجح من وجه ومرجوح من وجه اخر لان هذا الوجه اي قلة الوسائط وان
اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الا انه اي قلة الوسائط في نقل الاجماع
معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتصدين لنقله
بالنسبة الى نقل الخبر بمعنى ان الاجماع الذي قام على وجوب شئ مثلا لا
ينقله ولا يكتبه الا الشيخ مثلا واما الخبر الذي يدل على عدمه ينقله
الكثير وكثرة النقل مرجح والنظر في باب الترجيح اي اذا اريد النظر الى وجه من
وجوهها (تراجيح) كقلة الواسطة مثلا مشروط بانتفاء ما اي مرجح اخر

واستدل العامة على الحجية بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان العبور لغة التجاوز والقياس عبور من حكم الاصل الى الفرع وفيه ان المتبادر من الاعتبار ولو بقرينة قوله يخربون بيوتهم بايديهم

ككثرة الضبط الذي يساويه (وجه) او يزيد عليه فكثرة الضبط في الجانب الآخر وهو الخبر اما مساو او زايد على قلة الوسايط في الاجماع كما ستعرفه (شرط) الثانية قد علمت في قوله سابقا والعجب من غفلة جمع الخ ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور من دون قرينة في كلامهم على تعيين المراد اي لم ينصبوا قرينة على ان المراد ليس هو الاجماع الاصطلاحي بل الشهرة فمن هذا شانه اي كل فقيه كان دابه ذلك لا يعتد ولا يعتنى بما يدعيه من الاجماع لاحتمال ارادة الشهرة الا ان يبين ان المراد به (اجماع) المعنى المصطلح وما اظنه واقعا اي لا اظن ان يبين احد منهم ان مراده المعنى المصطلح اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع في الحجية كما اتفق كذلك اي ذهب اليه البعض فلا مجراه لا منع عليه (ذاهب) ح في الاعتداد به اي بالاجماع الذي يدعيه بعض الاصحاب وذلك ظاهر

المطلب السادس في الاخبار

اصل ينقسم الخبر الى متواتر ومتضافر واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه اي بنفس الخبر لا بانضمام القرائن العلم بصدقه فاذا اخبر عشرون مخبر بموت زيد يحصل للسامع العلم به ولا ريب في امكانه (متواتر) ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل اي صاحب المذاهب الفاسدة في ذلك كالتمنية اي الطايفة المنسوبة الى سومنات وهي صنم يعبدونه فهم يقولون بانه لا يمكن ان يحصل من الخبر علما فانه (خلاف) بهت اي كذب ومكابرة اي بلا دليل لانا نجد في انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية اي البعيدة والامم الخالية كقوم موسى وعيسى مثلا كما نجد العلم بالمحسوسات الحاضرة عندنا لا نعد ولا نحصى ولا فرق بينهما اي بين العلم بالبلاد والامم والعلم بالمحسوسات

فيما يعود الى الجزم اى من حيث الجزم وما ذلك العلم بالبلاد والامم
الا بالاخبار المتواترة قطعا وقد اوردوا اى ذوى الملل الفاسدة عليه
على حصول العلم بالمتواتر شكوكا ستة منها ان المجوز وان كان كثيرا الا
انه يجوز اى يمكن الكذب على كل واحد واحد من المخبرين فيجوز على الجملة
يحتمل الكذب على المجموع اذ لا يلزم في كذب واحد كذب الاخرين بل يمكن
كذب هذا وهذا الخ قطعا ولان المجموع مركب من الاحاد بل هو مجموع
نفسها *(احاد)* لانا لا نرى في الخارج الا الاحاد فاذا فرض كذب كل واحد
واحد فقد فرض كذب الجميع ومع وجوده اى احتمال الكذب لا يحصل العلم
ومنها انه لو كان المتواتر موجبا للعلم يلزم تصديق اليهود والنصارى
فيما نقلوه بالخبر المتواتر عن موسى وعيسى انه قال لا نبى بعدى وهو اى
قوله لا نبى بعدى ينافى نبوة نبينا صلى الله عليه واله فيكون نبوة نبينا
باطلا ومنها انه اى اجتماع الخلق الكثير على نقل خبر واحد كاجتماع الخلق
الكثير على كل طعام واحد كحبة حنطة وانه اى الاجتماع على طعام واحد
ممتنع عادة فكذلك الاجتماع على خبر ومنها ان حصول العلم به *(تواتر)*
يؤدى الى تناقض المعلومين بان نعلم بموت زيد ونعلم بعدم موته اذا
اخبر جمع كثير بالشئ كموت زيد واخبر جمع كثير بنقيضه كعدم موته و
ذلك اى العلم بالنقيضين محال ومنها انه *(تواتر)* لو افاد العلم الضرورى
لما فرقنا اى لم يكن فرق بين ما يحصل منه *(تواتر)* كما مثلتم به من البلاد
والامم وبين العلم بالضروريات واللازم اى عدم الفرق باطل لانا اذا عرضنا
بالفارسية *نشان واويم* على نفسنا وجود البلاد الثانية
والامم الماضية والاسكندر مثلا وغير ذلك مما حصل بالتواتر وعرضنا
ايضا قولنا الواحد نصف الاثنين وغيره من الضروريات فرقنا بينهما

ان لحن
الآباء
مشلكم و
لكن الله
يمن على
من يشاء
من عباده
واستدلوا
ايضا
بعض
الاخبار
الضعيفة
ولا دلة و
سنذ
منه و
كثيرة
اقترح
وا العمار
عبد الرحيم
النصير آبادى

ووجدنا الثانی ای العلم بان الواحد نصف الاثنین اقوی من العلم بالبلاد وغیرها بالضرورة ومنها ان الضروری یستلزم الوفاق بمعنی ان الشیء اذا کان ضروریا کالواحد نصف الاثنین لا یخالف فیه احد فلو کان حصول العلم من التواتر ضروریا لم یخالف فیه احد وهو «وفاق» ؛ منتف لمخالفتنا ای نحن لا نقبل حصول العلم من التواتر وکل هذه الوجوه مردودة اما ردها اجمالا ای بجواب واحد فلانها «وجوه» تشکیک بالفاسدة * به شک انداختن * فی الضروری لان حصول العلم من التواتر ضروری فهی «وجوه» کشبهة ای کاشتباه السوفسطائیة حیث یقولون بانه لیس فی العالم شیء بل کل الاشیاء خیال فلا یستحق الجواب واما تفصیلا فالجواب عن الاول ان المجموع وان کان مرکبا من الاحاد انه قد یخالف حکم الجملة حکم الاحاد فانا اذا لاحظنا کل واحد منفردا نحتمل الکذب واما اذا لاحظنا الجملة فلا نحتمله فان الواحد جزء العشرة مثلا وهو «واحد» بخلافها ؛ «عشرة» ؛ والعسکر مثالف ای مجتمع من الاشخاص والاحاد وهو یغلب ویفتح البلاد دون کل شخص شخص علی انفراده وعن الثانی ان نقل الیهود والنصاری لم یحصل بشرائط التواتر اذ یشترط فیه ان یکون المخبرون فی کل طبقة وعصر مجدا التواتر ولم یبق من الیهود والنصاری فی عصر بخت نصر الا قلیل لا یبلغ حد التواتر لانه قطع نسلهم مع ان الانجیل والتوراة قد نادیا بخلافه فلذلک لم یحصل العلم لنا بخبرهم وعن الثالث انه قد علم وقوع «تواتر» ؛ کما فی البلاد والامم والشیء الواقع لا یمکن انکاره والفرق بینه ای الاجماع علی نقل الخبر وبین الاجماع علی الاکل قوله والفرق مبتداء خبره قوله وجود الداعی بمعنی ان الغرض العقلائی کاعلام الناس مثلا موجود فی الاجماع علی نقل الخبر بخلاف اکل الطعام الواحد فان الاجماع علیه عبث وبالجملة

فوجود العادة البشرية هنا وعدمها (عادة) هناك ظاهر وعن الرابع
ان تواتر النقيضين محال عادة اذ لا يمكن عادة ان يخبر عشرون بموت
زيد ويخبر عشرون بعدم موته وعن الخامس ان الفرق بين العلم بوجود
الاسكندر والعلم بان الواحد نصف الاثنين مسلم الا ان هذا الفرق
الذي نجده بين العلمين ليس باعتبار ان احدهما ضروري والاخر ليس
بضروري بل انما هو باعتبار كون كل واحد منهما (علمين) نوعا من الضروري
فكلاهما ضروريان مع التفاوت وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها
فعلمنا بان الواحد نصف الاثنين اسرع من علمنا بوجود الاسكندر
لكثرة استيناس العقل والفكر باحدهما دون الاخر وعن السادس ان
الضروري لا يستلزم الوفاق اذ يمكن ان يكون شئ ضروريا ويخالف فيه
طائفة غفلة او عنادا كما قال لجواز المباهتة اي الغفلة والعناد من الشرذمة
القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر اي بسبب الخبر
المتواتر يتوقف على اجتماع شرائط بعضها (شرائط) يعتبر في المخبرين و
بعضها يعتبر في السامعين فالاول اي شرائط المخبرين ثلاثة الاول ان
يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه (حد) في العادة تواطئهم اي هجومهم على
الكذب فلا يمكن عادة ان يخبر عشرون كاذبا بموت زيد مثلا الثاني ان
يستند علمهم (مخبرين) بالمخبر به الى الحس من سمع او بصر او غيرهما فانه (تواتر)
في مثل حدوث العالم لا يفيد للسامع قطعا لانه من الحدسيات الثالث
ان تكون الرواية في جميع الطبقات متواترة كما قال استواء الطرفين اي
الطبقة الاولى والاخرى والواسطة اعني اي المراد من الاستواء بلوغ جميع
طبقات المخبرين اي في الاول والاخر والوسط والوسط قد يكون واحدا وقد
يكون اكثر كما قال بالغا ما بلغ قوله عدد التواتر مفعول لقوله بلوغ

وبعبارة اخرى علم بالقرائن ان الاسكار مثلا بما هو هو علة لحرمة الخمر جاز تعدية الحكم و كان ذلك برهانا فكانه قال الخمر مسكر وكل مسكر حرام وقال العلامة العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع

كما اذا سمع عشرة رجل خبرا من المعصوم ع ثم اخبر جميعهم بعشرة رجل
اخر وهكذا والثاني اي شرط السامع امران الاول ان لا يكونوا من قبل
سماع المتواتر عالمين بما اخبروا عنه اذ لو علموا من قبل بموت زيد مثلا
اضطرارا اي بالضرورة فلا يفيد المتواتر لهم علما لاستحالة تحصيل الحاصل
الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد فاذا قطع رجل اما
شبهة واما تقليدا بان عمرا لعنه الله خليفة رسول الله ص فلا يؤثر فيه
الخبر المتواتر الدال بان عليا عليه السلام وصيه بلا فصل لان اعتقاده
بخلافة عمر لعنه الله مثلا يؤدي الى اعتقاد نفي موجب الخبر كولاية علي عليه السلام
وهذا الشرط ذكره السيد ره وهو جيد وحكاه (شرط) عنه (سيد) جماعة
من المشهور ساكتين عليه اي سكتوا عن اعتبار هذا الشرط قال السيد ره
اذا كان هذا العلم يعني العلم الحاصل من التواتر مستندا الى العادة بمعنى انه
خلق البشر على عادة يحصل لهم العلم عند سماع المتواتر وليس هذا العلم بموجب
عن سبب وبالجملة ليس التواتر سببا وعلة للعلم بحيث يلزم من وجوده
وجوده بل هو يحصل عقيبه عادة جاز اي يمكن في شروطه (علم) الزيادة و
النقصان فحصول العلم في بعض الناس مشروط بشرط واحد مثلا وهو
ان لا يكون له علم قبل سماع الخبر وفي بعضهم بشرطين احدهما ما ذكر والاخر ان
لا يكون مسبوقا بالشبهة قوله بحسب ما يعلم الله من المصلحة اشارة الى
انه تعالى علم بان المصلحة في خلق عادة البشر كذلك اي بحيث اذا كان
مسبوقا بالشبهة مثلا لا يحصل له العلم بسبب التواتر وانما احتجنا الى هذا الشرط
لئلا يقال لنا حاصله ان اليهود والنصارى قالوا بان الاخبار الواردة في
معجزات نبيكم محمد ص ليست بمتواترة والا لحصل لنا العلم كما حصل بالبلاد اذ اي
فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي اي نبيكم سوى القرآن

فانه لا يقابل بالانكار كحنين الجذع اى بكاء النخلة في المسجد وانشقاق
القمر وتسبيح الحصى بالفارسية ❊ سنگ ريزه ❊ وما اشبه ذلك
من المعجزات فلا نتصور فرقا غير ان هذه الاخبار ليست بمتواترة واخبار
البلدان متواترة واجاب السيد ره بان هذه الاخبار ايضا متواترة لكنكم
مسبوقون بالشبهة فلم تفد لكم علما ولئلا يقال لنا اى فرق بين خبر
البلد الموجب للعلم وخبر النص الجلى على امير المؤمنين عليه الصلوة و
السلام حيث قال رسول الله ص مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهٰذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ فلا نتصور
فرقا غير ان خبر البلد متواتر فافاد العلم وهذا الخبر الذى ذكر ليس بمتواتر بل
انفرد الامامية فقط بنقله فلم يفد علما والا اجزتم ان يكون اى لو كان
الاخبار المذكورة متواترة لكان العلم بذلك كله اى بالمعجزات والنص على
امير المؤمنين ع ضروريا كما اجزتموه ❊ (علم) ❊ في اخبار البلدان وحاصل ما
اجاب به عنهم السيد ره ان هذه الاخبار ايضا متواترة لكنكم سبقتم
بالشبهة فلم يحصل لكم علم بها وقد اشترط بعض هنا اى في المتواتر شروطا
اخر كالاسلام والعدالة وغير ذلك ظاهرة الفساد لان المتواتر مع شرائطه
المذكورة يفيد العلم سواء كان المخبرون عدولا او مسلمين ام لا فهى ❊ (شروط)
بالاضراب عنها ❊ (شروط) ❊ اخرى اى اليق فايدة قد تتكثر الاخبار في الوقايع
وتختلف اى يكون كل واحد من الاخبار راجعا الى واقعة اخرى ولكن يشتمل
كل واحد منها ❊ (اخبار) ❊ على قدر مشترك بينها ❊ (اخبار) ❊ لجهة التضمن
او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى اى القدر المشترك
المتواتر بالمعنى مثال التضمن كما اذا اخبر رجل بان زيدا ضرب عمروا واخبر
اخر بان زيدا ضرب بكرا واخبر اخر بان زيدا ضرب خالدا وهكذا فلا يحصل
العلم بكل واحد من هذه الاخبار ولكن يحصل العلم من مجموعها بان زيدا

هو نفس الاسكار لا اسكار خصوص الخمر ولا الاسكار مع الميعان ولا الاسكار مع شئ آخر ومن ذلك علم ان اطلاق العلامة ره حسن حيث قال العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع

رجل ضارب اذ كل منهما متضمن الضرب وذلك اى الالتزام كوقايع
امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام في حروبه جمع الحرب من قتله في
غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا وفي الخيبر كذا الى غير ذلك فانه اى هذه
الاخبار يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك اى الشجاعة منه
بالالتزام وان كان لا يبلغ شئ اى كل واحد من تلك الاخبار والجزئيات
درجة التواتر والقطع **اصل** وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر
سواء كثرت رواته بان يرويه ثلاثة او اربعة او ازيد ويقال له المتضافر
ايضا ام قلت بان يرويه واحد او اثنان مثلا وليس شأنه افادة العلم
بنفسه اى خبر الواحد بما هو لا يفيد العلم نعم قد يفيده بانضمام القرائن
اليه *(خبر)*: وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن والاصح
الاول لنا انه لو اخبر ملك اى لو اخبرنا مخبر وكان خبره راجعا الى ملك اى
بموت ولده *(ملك)*: مشرف على الموت وانضم اليه قرائن من صراخ اى
سمعنا صوت البكاء وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة سيئة
غير معتادة من دون موت مثله اى لا توجد هذه الحالة في المخدرات
عادة الا بموته وكذلك رأينا انه خرج الملك واكابر مملكته على حالة منكرة
فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به *(خبر)*: موت الولد ونجد ذلك
اى حصول العلم من الخبر الكذائي من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق
اى لا يعرض اليه *(وجدان)*: الشك وهكذا حالنا في كل ما يوجد من
الاخبار التي تحف اى محفوفة بمثل هذه القرائن الواضحة بل بما اى قرينة
دونها اى اضعف منها فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا اى لا
يعرض بقلبنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه
احدها انه ليس في الدنيا شئ علة لشئ اخر وسببا له نعم قد جرت عادة

كان الخبر حجة للعلم بصدقه وكان الخبر الذي لا يفيد العلم لانتفاء احد الامرين المذكورين ليس بحجة وهو الحق والاصح قوله وكان الخبر الذي لا يفيد العلم لانتفاء احد الامرين المذكورين ليس بحجة وهو الحق والاصح

البارى خلق شئ عقيب اخر فالشمس مثلا ليست علة لوجود النهار نعم
جرت عادته تعالى بخلقه عقيبها فح لو حصل العلم به اى بالخبر المحفوف
لكان عاديا كما ان حصول النهار عقيب الشمس عادى اذ لا علية ولا ترتب
اى لا سببية كما ذكرنا الا باجراء الله تعالى عادته ثم بخلق شئ عقيب اخر ولو
كان حصول العلم عقيبه عاديا لاطرد فى جميع الموارد كما ان حصول النهار
عقيبها مطرد وانتفاء اللازم اى الاطراد بين اذ ربما لا يحصل العلم عقيبه الثانى
انه اى الخبر المحفوف بالقرائن لو افاد العلم لادى اى ينجر الى تناقض المعلومين
كموت زيد وعدمه اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه اى مع القرائن بالامرين
المتناقضين فان ذلك جايز بان يخبر واحد مع القرائن بموت زيد واخبر
اخر كذلك بعدمه واللازم اى تناقض المعلومين باطل لان العلم يكون موافقا
للواقع فعلمنا بموته موافق للواقع وعلمنا بعدمه ايضا موافق للواقع كما قال
المعلومين واقعان فى الواقع والا اى وان لم يكن المعلومان واقعين لكان
العلم جهلا واذا كان موت زيد وعدمه واقعين فى الواقع فيلزم اجتماع النقيضين
الثالث ان المجتهد ربما لا يعمل بالخبر المحفوف بالقرائن بل يخالفه باجتهاده
ولا يخطئه احد فى ذلك ومعلوم انه لو حصل العلم به لوجب على المجتهد الاخر
القطع بتخطئة من اى المجتهد الذى يخالفه بالاجتهاد لان المخالف بالعلم
خاطئ وهو اى القطع بتخطئته خلاف الاجماع فثبت انه لا يفيد العلم والجواب
اما عن الاول ان قولكم لو حصل العلم لاطرد والاطراد منتف ممنوع كما قال
فبالمنع من انتفاء اللازم بمعنى ان الاطراد ليس بمنتف بل هو موجود والتزام
اى نلتزم الاطراد فى مثله فانه اى الخبر المحفوف بالقرائن لا يخلو ابدا عن العلم
واما عن الثانى فانه اى الخبر المحفوف اذا حصل فى قضية كموت زيد امتنع
ان يحصل مثله اى خبر محفوف اخر فى نقيضها كعدم موته عادة فلا يلزم

وحكم السيد المرتضى ره بعدم حجية العلة المنصوصة مستدلا عليه بان العلة كما يمكن ان يكون هى الاسكار بما هو هو فيحتمل ان تكون هى اسكار الخمر بحيث يكون للخمرية مدخلية وفيه ان المتبادر هو الاول وفى بالجملة العمل

تناقض المعلومين واما عن الثالث ان المجتهد لا يخالف بالخبر لكذا
وان فرض مخالفته له فبالتزام التخطئة ح اى يحكم بانه خاطئ فلو وقع اى
اذا حصل العلم لم يجز مخالفته بالاجتهاد لانه لم يقع فى الشرعيات اى لم يخالف
احد من الفقهاء بالخبر المحفوف والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر
الفساد اذ لم يقع اجماع على انه لا يجوز تخطئة المخالف بالخبر المحفوف بل هو
خاطئ بلا ريب **اصل** فى حجية خبر الواحد المجرد عن القرينة و
النزاع فيه فى مقامين الاول فى الامكان وما عرى من خبر الواحد عن
القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به اى لا يلزم من حجيته محال ولا قبيح عقلا
ولا نعرف فى ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق عن ابن قبة
وهو كان من العامة ثم صار من الامامية وهو قائل بان التعبد بالخبر
وغيره من الظنون يستلزم تحليل الحرام وبالعكس اذ يمكن ان يكون الشئ
فى الواقع حراما ويؤدى الظن الى حليته وبالعكس ويعزى الخلاف الى جماعة
من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق والنزاع الثانى انه
بعد ما ثبت امكانه هل هو واقع اى جعله الشارع حجة او لا خلاف بين
الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابى المكارم ابن زهرة
وابن البراج وابن ادريس الى الثانى اى عدم الحجية وصار جمهور المتاخرين
الى الاول اى الحجية وهو الاقرب وله وجوه اربعة من الادلة الاول قوله تم
فَلَوْلَا نَفَرَ بالفارسية * چرا كوچ نمى كند * مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ اى
جماعة مِنْهُمْ طَائِفَةٌ اى عدة لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا اى
يخوفوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ دلت هذه الاية
على وجوب الحذر على القوم لقوله لعلهم يحذرون عند انذار الطوائف
وهم الذين نفروا للتفقه لهم «قوم» لقوله ولينذروا قومهم وحاصله

ان علماءهم اذا خوفهم واخبرهم بالاحكام الشرعية يجب عليهم قبول قولهم فلولم يكن خبرهم حجة لما وجب عليهم القبول ان قلت قوله لينذروا قومهم معناه انه يجب على مجموع النافرين انذار كل واحد من القوم ومعلوم ان انذار مجموعهم يكون تواترا ولا نزاع في حجيته قلت وهواى قوله لينذروا يتحقق بانذار كل واحد واحد من الطوائف والعلماء واحدا واحدا من القوم بان ينذر زيد عمرا وبنذر بكرا خالدا وبنذر حسن حسينا وهكذا حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع في قوله لينذروا قومهم وضمير قومهم هو الضمير العائد على الطوائف وعلقه (انذار) باسم الجمع اعني القوم فيكون المعنى يجب انذار مجموع الطوائف مجموع القوم ففي كلها اى في الطوائف وفي القوم ابدا المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى اى انذار مجموعهم مع التوزيع اى التقسيم بحيث يختص بكل بعض بعض من القوم بعض بعض من الطوائف قل كالواحد وكثر كالاثنين وما فوقهما ولو كان في المنذر بلوغ التواتر شرطا لقيل ولينذروا اى يجب على مجموعهم ان ينذروا كل واحد واحد من قومهم او قيل ولينذروا البعض الذي يحصل به التواتر كالعشرين مثلا كل واحد واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى بان يقال لينذر كل واحد من القوم عشرون منذر مثلا فوجوب الحذر عليهم (قوم) بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه وهو التقسيم دليل وجوب العمل بخبر الواحد وقد ورد على الاستدلال بالاية ثلاثة اشكال.

اولها قوله فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس في الاية ما يدل عليه (وجوب) فان كلمة لعل في قوله لعلهم يحذرون وان امتنع حمله على معناه الحقيقي وهو الترجي لان امتناع حمل كلمة لعل على معناه الحقيقي باعتبار استحالته لان الترجي ناش من الجهل وهو محال على الله تعالى لا يوجب المصير على ارادة الوجوب بل يوجب المصير الى اقرب المجازات وهو مطلق

الى الحكم. بل بقوله تعالى لعلهم حرام ومن هنا ظهر وجه عدم شمول الاية حرمة العمل بالقياس على العمل بعلة منصوصة منه ره كتبه اقل العباد عبد الرحيم الخيرآبادي الزنجاني

الطلب الشامل للندب لا الايجاب فقط قلت جوابين اولا قد بينا
فيما سبق في الاوامر في قوله تع وليحذر الذين الخ انه لا معنى لجواز الحذر او
ندبه لانه ان حصل من الشخص العمل القبيح المقتضي له «حذر» وجب عليه
الحذر والا لم يحسن الحذر وبالجملة فطلبه «حذر» دليل على حسنه (
حذر» ولا يحسن الا عند وجود المقتضي وحيث يوجد المقتضي يجب فجعل
المنذرين حجة ففي مخالفته عذاب فيجب على القوم الحذر فطلبه «حذر»
لا يقع الا على وجه الايجاب فايجاب الحذر عند انذارهم دليل على حجية
انذارهم واخبارهم على ما ثانيا ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب
المجازات على الترجي لا الايجاب في موضع النظر اذ يحتمل ان يكونا متساويين
في القرب وثانيها قوله فان قيل النزاع انما هو في حجيته مطلق الخبر سواء
كان انذارا ام غيره تارك الصلوة يدخل النار او غيره نحو الصلوة واجبة والاية
تدل على حجية القسم الاول فقط كما قال وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده
وانفراده دليلا على المدعى وهو حجية مطلق الخبر لكونه اي وجوب الحذر الخ
اخص منه «مدعى» فان الانذار هو التخويف فقط وظاهر ان الخبر الذي هو
موضوع النزاع اعم منه فالاية لا تدل على حجية الخبر الذي لا انذار فيه قلت
الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ي الجوهري لا يكون الانذار الا في الابلاغ
المشتمل على التخويف وقريب من ذلك ما ذكره في الجمهرة والقاموس والعرف
يوافقه «ذكر» ايضا ولا ريب في ان عمدة الاحكام الشرعية هو الوجوب والحرمة
وما اي بعض الاحكام كالصحة والبطلان مثلا يرجع بنوع من الاعتبار والتفكر
اليهما فقولنا هذه الصلوة صحيحة او باطلة اي مسقطة للتكليف او ليست
بمسقطة وهما اي الوجوب والتحريم لا ينفكان عن التخويف والانذار فان الواجب
يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا نهضت اي قامت

الآية بالدلالة على قبول وحجية خبر الواحد فيهما اي في الوجوب والتحريم
فالخطاب اي الامر فيما سواهما كالخبر الدال على الاستحباب او الجواز والكراهة
سهل تماما اولا اذا لقول بالفصل معلوم الانتفاء اي لم يفصل الامة بين الخبر الدال
عليهما او غيرهما وثانيا فلقوله مع انه يمكن ادعاء الدلالة اي دلالة الآية على القبول
فيه اي في غيرهما ايضا بلحن الخطاب اي بطريق الاولوية لانها اذا دلت بحجية
الخبر في القوي وهو الوجوب والتحريم ففي الضعيف وهو غيرهما تدل بطريق
الاولى وثالثها قوله فان قيل ذكر التفقه في الآية حيث قال ليتفقهوا يدل على
كون الآية راجعة الى الفقهاء دون الرواة وان المراد بالانذار الفتوى بين
الناس وقبول قول المجتهد الواحد فيها «فتوى» موضع وفاق وانما النزاع في
خبر الراوي الواحد قلت لا شك في ان التفقه في اصطلاح الفقهاء هو العلم
بالاحكام الخ ولكن نشك في ان هذا الاصطلاح كان ثابتا في زمن نزول الآية
ام ثبت بعده وهذا اي كون الآية راجعة الى الفقهاء موقوف على ثبوت عرفية
هذا المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين قوله للتفقه متعلق بقوله المعروف
قوله في زمن الرسول صلى الله عليه وآله متعلق بالثبوت والحاصل ان حمل
التفقه في الآية على معناه المصطلح موقوف على ثبوت هذا المعنى في زمن
الشارع ايضا قوله على الوجه المعتبر اشارة الى ان مطلق الثبوت لا يكفي بل
لا بد من ثبوته بنحو الحقيقة فان الثبوت على وجه الحقيقة قد اعتبر لحمل الخطاب
عليه اي على المعنى المصطلح وان لكم باثباته اي كيف تثبتون عرفية هذا المعنى في
زمنه ومعناه اللغوي مطلق التفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه «لغوي»
حتى يعلم النقل عنه «لغوي» الى العرفي ولم يثبت حصوله «نقل» في ذلك العصر
اي زمنه ثم فتشتمل الآية على نقل الرواية الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ اي خبر فتبينوا اي تجسسوا عن صدقه وكذبه وجه الدلالة انه سبحانه

واما في تحصيل الحجة فهذا الحجب يقال له التعليقة وقد يكون التسبب سببيا كتشريح عمرو وذلك لا يستلزم ان يكون وذلك التسبب موجودا في جميع افراد وذلك العمر مثلا علق بباب انما هو لدفع الحوادث

علق وجوب التثبت اى جعل وجوب التبين مشروطا وموقوفا على مجيئ
الفاسق فينتفي وجوب التثبت عند انتفائه اى مجيئ الفاسق عملا بمفهوم
الشرط وهو قوله ان جائكم فاسق واذا لم يجب التثبت عند مجيئ غير الفاسق
وهو العادل فاما ان يجب القبول اى قبول خبر العادل بلا تثبت وهو المطلوب
او الرد وهو باطل لانه اى رد خبر العادل بلا تثبت يقتضى كونه اى غير الفاسق
اسوء اى اقبح حالا من الفاسق لان خبر الفاسق لا يرد بمجرد صدوره بل
يتبين فرد خبر العادل بمجرد صدوره يقتضى كونه اسوء حالا وفساده بين و
ما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة ليست بحجة مدفوع بان الاحتجاج به
اى الاستدلال بمفهوم هذه الاية على حجية خبر العادل مبنى على القول بحجيته
(مفهوم) فيكون المفهوم ح من الظواهر التى يجب التمسك بها كالمنطوق
الثالث ان اصحاب المعصوم اجمعوا على العمل برواية الاحاد ونقلها الى
الغير ولم ينههم عن ذلك المعصوم كما قال الطباق قدماء الاصحاب الذين
عاصروا الائمة عليهم السلام واخذوا الاحكام عنهم (ائمة) اولم يكونوا معاصرين
معهم ولكن قاربوا عصرهم (ائمة) اى اطبقوا على رواية اخبار الاحاد اى اذا
سمع بعضهم خبرا عن بعضهم كانوا يرونه الى الغير وتدوينها اى كانوا يجمعون
الاخبار الاحاد والاعتناء اى كانوا يتوجهون بحال الرواة من الايمان و
العدالة والموثقية وغير ذلك والتفحص بالفارسية * جستجو * عن المقبول
والمردود والبحث عن الثقة اى فلان ثقة ام لا والضعيف اى اخبار فلان ضعيف
ام لا قوله واشتهارها عطف على قوله اطباق ذلك اى رواية اخبار الاحاد الخ
بينهم فى كل عصر من تلك الاعصار القديمة وفى زمن امام بعد امام ولم ينقل
عن احد منهم (اصحاب) انكار لذلك اى اخبار الاحاد ومصيره الى خلافه بان
لا يعمل بخبر الواحد ولا رووا عن الائمة حديث يضا ذه اى يدل على عدم حجية

والا لزم ان يكون قول الامام عليه السلام بعض افراد السنة وفعله بعض افراد السنة وتقريره بعض افراد السنة فيكون السنة اعم من قول الامام وفعله وتقريره وهو خلاف الواقع

خبر الواحد مع کثرۃ الروایات عنہم علیہم السلام فی فنون الاحکام حاصلہ
انہم بیّنوا طرق استخراج الاحکام من الادلۃ والاصول وبیّنوا علاج المتعارضین
کالرجوع الی المجمع علیہ وموافق الکتاب ومخالف العامۃ وغیر ذلک ولکن
لم یتعرضوا علی عدم حجیۃ خبر الواحد قال العلامۃ فی تراثنا الامامیۃ
فالاخباریون منہم وہم الذین لا یعملون بالاصل بل یعملون بالخبر فقط ومنہم
المصدوق والاسترابادی والجزائری وغیرہم رہ لم یعولوا اے لم یعتمدوا فی
اصل الدین وفروعہ الا علی الاخبار والاحاد المرویۃ عن الائمۃ ع والاصولیین
منہم کابی جعفر الشیخ الطوسی رہ وغیرہ وافقوا مع الاخباریین علی قبول
الخبر الواحد ولم ینکرہ ﴿خبر﴾ احد سوی المرتضی رہ واتباعہ کابن زہرۃ وابن ادریس
والطبرسی لشبہۃ حصلت لہم ووجہہا ان الامامیۃ حین بحثہم مع العامۃ لما لم یتمکنوا من الجواب
بکذبہم احتالوا فی ذلک ع وحکی المحقق عن الشیخ سلوک ہذا الطریق وہو اطباق
قدماء الاصحاب علی روایۃ اخبار الاحاد فی مقام الاحتجاج للعمل باخبارنا
المرویۃ عن الائمۃ علیہم السلام مقتصرا علیہ ﴿طریق﴾ اے اکتفی الشیخ فی
احتجاجہ بحجیۃ خبر الواحد بہذا الطریق ولم یتمسک بایۃ النفر والنبأ وغیرہما
فادعی الاجماع اے اجماع الاصحاب العلماء علی ذلک وذکرات قدیم الاصحاب
الاصحاب وحدیثہم اے متاخرہم اذا طولبوا بصحۃ ما افتی بہ المفتی الذی ہو
منہم ﴿اصحاب﴾ وبعبارۃ اخری اذا سئل احد منہم ان الفتوی الفلانیۃ
التی افتیتم بہا ما وجہ صحتہا ففی جوابہ عولوا علی الخبر المنقول فی اصولہم
کالکتب الاربعۃ وکتبہم المدونۃ فی الحدیث فیقولون صحتہا لخبر زرارۃ مثلا
وح فیسلم اے یقبل لہ اے لاجل الخبر خصمہ الذی سئل عن صحۃ الفتوی اے
یقبل منہم ﴿اصحاب﴾ الذی وہی الصحۃ فی ذلک الذی افتی بہ المفتی وہذا اے
العمل بالخبر سجیتہم اے طریقتہم من زمن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ الی زمن الائمۃ علیہم السلام

ع ﴿بالقول بان خبر الواحد لیس بحجۃ ترہم اللہ واتباعہ ان ذلک مذہبہم﴾ اورد اخبارہم

قسم ۲ الرمز المحوض فلا یوقع فی حقہ تسجیب منہ المجموعۃ للان رفع الرمز حکمۃ التشریع لا السبب لحکم وذکر الحکمۃ فی کلام الشارع فوق حد الاحصاء منہ رہ کتبہ اقل الحاج عبد الرحیم الخیر آبادی عفی عنہ

فلولا ان العمل بهذا الخبر جايز لانكروه «خبر» وتبرؤا اى يقولون نحن برئيون
من العمل به وموافقونا على حجية خبر الواحد من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه
الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة اى اصحاب الرسول ﷺ والتابعين اجمعوا
على ذلك اى نقل الخبر والعمل به بدليل اى الشاهد على ذلك ما نقل عنهم
«صحابة» من الاستدلال بالخبر الواحد وعملهم به فى الوقايع المختلفة التى لا تكاد
تحصى منها ما ورد انه اذا غيرت القبلة من بيت المقدس الى الكعبة اخبر
المنادى على اهل قبا ان رسول الله ﷺ توجه الى الكعبة فقبل اهل قبا
منه هذا الخبر وتوجهوا الى الكعبة وغير ذلك وقد تكرر ذلك اى العمل بالخبر
مرة بعد مرة اخرى وشاع وذاع اى انتشر بينهم ولم ينكر عليهم «صحابة» احد
والا اى لو انكر احد لنقل وذلك اى عدم نقل انكار احد يوجب العلم العادى
اى بحسب العادة باتفاقهم كالقول الصريح اى كانهم صرحوا بانا اجمعنا على
العمل به الرابع ان بعض الاحكام علم بالضرورة كوجوب الصلوة والزكوة و
امثالهما وبعضها علم بالخبر المتواتر او بالمحفوف المنقول عنهم ﷺ ولكن باب
العلم القطعى بالاحكام الشرعية التى لم يعلم بالضرورة من الدين او لم يعلم بالتواتر
وبالمحفوف من مذهب اهل البيت عليهم السلام اى باب العلم بهذه
الاحكام فى نحو زماننا المتاخرين منسد قطعا لان دليلنا اما الخبر الواحد
او الاجماع المنقول وظاهر الكتاب او اصالة البرائة مثلا وكل ذلك دليل
ظنى كما قال اذ الموجود من ادلتها «احكام» لا يفيد غير الظن لفقد السنة
المتواترة والمحفوفة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من زمن الشيخ ره
من غير جهة النقل بخبر الواحد فالدليل الموجب للعلم كالمتواتر والمحفوف
والاجماع المحصل مفقود ووضوح كون اصالة البرائة وغيرها من الاصول
والادلة لا يفيد غير الظن ووضوح كون الكتاب ظنى الدلالة وبالجملة

فائدة ١٣١ العمل بالاخبار الصحيحة من العامة والخاصة الفاظ علمية ليس للراوى ان يكون مجتهدا فى تلك الالفاظ الحكم للاعم الاغلب فى الاعلام الشخصية بالراء والتاء يكون صفة فى المكلف الذى هو الفاعل

التكاليف باقية الى يوم القيامة وباب العلم بها منسد والاحتياط حرج
فح كان التكليف فيه «حكم» هو العمل بالظن قطعا ولكن العقل قاض بان
الظن اذا كان له اسباب وجهات متعددة كالخبر الواحد والاجماع المنقول
وظاهر الكتاب وغير ذلك يتفاوت بالقوة والضعف اى بعضها يفيد الظن
القوى وبعضها الضعيف فالعدول عن القوى منها «جهات» الى الضعيف
قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما اى ظن قوى
لا يحصل بشئ من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها «اخبار» ومع عدمها
يعمل بساير الظنون قوله لا يق حاصله انا سلمنا ان خبر الواحد يفيد ظنا قويا
ولكن لا يلزم منه تقديم الخبر على سائر الادلة الا ترى ان قول الشاهد الواحد
ربما يفيد ظنا قويا ومع ذلك لا يقدم على قول الشاهدين وبالجملة لو تم هذا
الدليل اى لو وجب تقديم الخبر لافادته ظنا قويا لوجب فيما اذا حصل للحاكم
من شهادة العدل الواحد على موت زيد مثلا او دعواه بان يدعى العادل
الواحد موته ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين على عدم موته
مثلا اى لوجب ان يحكم الحاكم بالواحد او بالدعوى اى لوجب على الحاكم ان
يقدم شهادة الواحد ودعويه على شهادة العدلين وهو خلاف الاجماع لان
قول الشاهدين مقدم على كل حال لانا نقول فرق بين باب الشهادة و
باب الادلة اذ ليس الحكم من الحاكم فى باب الشهادة منوطا وموقوفا بالظن
بل موقوف بشهادة العدلين وان لم تفد ظنا فينتفى الحكم بانتفائها اى
شهادة العدلين ومثلها «شهادة» الفتوى والاقرار فانهما حجتان وان
لم يفدا ظنا كما اشار اليه المرتضى ره عند البحث فى معنى الاسباب الشرعية
والشروط الشرعية كما ذكرنا فى مبحث المقدمة كزوال الشمس وطلوع الفجر
بالنسبة الى الاحكام من وجوب الصلوة وغيره المتعلقة بهما اى بالزوال

كموجبات الوضوء والغسل والكفارات من النوم والحدث والجنابة وافساد الصوم وغيرها فان جميع ذلك العلل صفة فى الشخص وقد تكون من العلل الغائية نحو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا

والطلوع فكما ان الطهارة شرط شرعي للصلوة وطلوع الفجر وزوال
الشمس سببان شرعيان لوجوب صلوة الصبح والظهر كذلك شهادة العدلين
سبب شرعي لحكم الحاكم بخلاف محل النزاع اي باب الادلة فان المفروض
فيه «محل» كون التكليف الشرعي منوطا بالظن وهو متفاوت فيعمل
بالقوي الحاصل من الخبر لا يقال الكتاب مقدم على الخبر اذ الحكم المستفاد
من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون بخلاف الخبر وذلك اي كونه معلوما
بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي «مقدمة» انه تعالى حكيم وثبت
قبح خطاب الحكيم بما اي بلفظ له ظاهر اي هو ظاهر وحقيقة في معنى وهو
«حكيم» لا يريد المعنى الظاهر بل يريد خلافه «ظاهر» من غير دلالة وقرينة
تصرفه «ما» عن ذلك المعنى الظاهر مثلا قوله تعالى اقيموا الصلوة ظاهر في
معنى بلا اشكال مع عدم القرينة الصارفة نقطع بان مراده تعالى ذلك
الظاهر لان ارادة خلافه بلا قرينة قبيحة سلمنا ان المستفاد من الكتاب
مظنون لا مقطوع ولكن ذلك ظن مخصوص اي لازم العمل فهو اي الظن الحاصل
من الكتاب من قبيل الشهادة لا يعدل عنه «ظن» الى غيره كالخبر الواحد
الا بدليل فيقدم الكتاب على الخبر الا ان يقوم دليل على تقدم الخبر لانا
نقول قولكم احكام الكتاب معلوم الخ ممنوع اذ احكام الكتاب كلها من قبيل
خطاب المشافهة وقد مر انه «خطاب» مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب
فاحكام الكتاب معلوم لهم لا لنا وقد مر ايضا ان ثبوت حكمه «خطاب»
في حق من تاخر ليس لشمول الخطاب بل انما هو «ثبوت» بالاجماع وقضاء
الضرورة فنعلم بالضرورة والاجماع باشتراك التكليف بين الكل اي
الموجودين والمعدومين وح اي حين اختصاصه بالموجودين فمن الجائز
ان يكون حين نزول الايات قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما اي قرينة

بدلهم ✻(موجودين)✻ على ارادة خلافها ✻(ظواهر)✻ اى علموا بالقرائن ان المراد
هو خلاف الظاهر وهذه القرائن لم تصل الى المعدومين وقد وقع ذلك اى
ارادة خلاف الظاهر فى مواضع من الكتاب ان قلت اذا لم تصل القرائن الى
المعدومين فكيف علمتم ان المراد خلافه قلت علمنا ها ✻(مواضع)✻ بالاجماع
ونحوه من الادلة ان قلت نفى كل موضع ثبت لنا من القرائن ارادة خلاف
الظاهر يحمل عليه فى سائر المواضع يقطع بالظاهر ويعمل به قلت وجوب الاعتماد
فى تعريفنا بسائرها على الامارات انما يكون وظيفتنا فى معرفة ارادة خلاف
الظاهر فى سائر مواضع الكتاب ان نعتمد على الامارات المفيدة للظن
القوى وخبر الواحد من جملتها ✻(امارات)✻ فاذا دل الخبر على خلاف ظاهر الكتاب
يعرف ان المراد خلاف ذلك الظاهر ومع قيام هذا الاحتمال اى احتمال ان الوظيفة
هى الاعتماد بسائر الامارات ينتفى القطع بالحكم اذ لعل المراد خلاف الظاهر
وقولك بان ظن القران من قبيل الشهادة مم بل يستوح اى حين انتفاء
القطع الظن المستفاد من ظاهر الكتاب الظن الحاصل من غيره من الادلة
اى يستوى بالنظر الى انا طة التكليف به ✻(ظن)✻ وبالجملة ظواهر الكتاب ليست
بقطعية والتكليف عند الانسداد منوط بالظن ولا فرق من جهة المناطية
بين ظن الكتاب وغيره لابتناء الفرق اى يتوقف الفرق بينهما اى الظن الحاصل
من الكتاب وغيره على كون الخطاب متوجها الينا وبعبارة اخرى لو كان خطابات
الكتاب شاملة للمعدومين كانه يمكن القول بان ظن القران مخصوص
كالشهادة وقد تبين خلافه وان قلت دل الاجماع والضرورة باشتراك الكل
فى احكام الكتاب فلا بد من العمل بظاهره قلت لا يعمل به لظهور اختصاص الاجماع
والضرورة الدالين على المشاركة فى التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب
الظاهر اختصاص ما ذكر بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية فلا يعمل

الى ان قال
لكن لم يقم
لانه مسكو
فيه كل
العقلة فى
الحرمة
هو جهة ان يقع
اى صدقه
من الكفر
من جهة
الانكار
فجهات الحسن
والقبح
اى صلين
فى الافعال
الواجبة و
المحرمة كلها
من قبيل
العلل الغائية
منه

بالکتاب مع وجود الخبر المفید للظن الراجح ای یحصل منہ الظن بان التکلیف
بخلاف ذلک الظاہر المستفاد من الکتاب ومثلہ «جواب»: یقال فی
اصالۃ البراءۃ لمن التفت الیہا بنحو ما ذکر اخیرا فی ظاہر الکتاب من انہ ظن
مخصوص کالشہادۃ حاصل الاشکال ہو ان الظن الحاصل من الکتاب و
الظن الحاصل من اصالۃ البراءۃ کل منہما ظن مخصوص من قبیل الشہادۃ مع
وجودہما لا یعمل بالخبر الواحد حاصل الجواب ہو ان حجیتہما مختصۃ بغیر صورۃ
وجود الخبر الدال علی خلافہما حجۃ القول الاخر وہو عدم حجیۃ الخبر وجہان الاول
عموم قولہ تم ولا تقف ای لا تتبع ما لیس لک بہ علم فانہ «قول»: نہی عن اتباع
الظن وقولہ تم ان یتبعون ای لا یتبعون الا الظن وان الظن لا یغنی من الحق ای
العلم شیئا ونحو ذلک من الایات الدالۃ علی ذم اتباع الظن والنہی فی الایۃ
الاولی والذم فی سائر الایات دلیل الحرمۃ وہی «حرمۃ»: تنافی الوجوب فی الاشک
ان خبر الواحد لا یفید الا الظن فیحرم العمل بہ والثانی ما ذکرہ السید المرتضی
فی جواب المسائل التبانیات التبان بالفارسیۃ٭ گاہ فروش ٭من
ان اصحابنا اجمعوا علی عدم حجیتہ لانہم لا یعملون بخبر الواحد بالضرورۃ وان
ادعاء خلاف ذلک ای ادعاء انہم یعملون بہ دفع للضرورۃ المذکورہ قال لانا
نعلم علما ضروریا لا یدخل فی مثلہ «ضروری»: ریب ولا شک ان علماء الشیعۃ
الامامیۃ یذہبون الی ان اخبار الاحاد لا یجوز العمل بہا فی الشریعۃ ولا یجوز
التعویل والاعتماد علیہا وانہا لیست بحجۃ قولہ ولا دلالۃ عطف تفسیر لقولہ
لیست بحجۃ وملؤا الطوامیر ای الکتب وسطروا الاساطیر فی مقام الاحتجاج
بذلک ای بعدم حجۃ الاخبار الاحاد والنقض علی مخالفہم القائلین بالحجیۃ
فیہ ای فی خبر الواحد ومنہم «علماء»: من یزید علی تلک الجملۃ ای عدم الحجیۃ
ویذہب الی انہ «شان»: مستحیل من طریق العقول ای محال عقلا ان یتعبد اللہ

فائدۃ ٣٤ لا تنافی بین ان الاحکام الخ وبین ان الاحکام معلولۃ لمصالح ومجعولۃ لمنافع العباد لجواز ان یکون لہا علتان فصاعدا وان یکون لہا علۃ غیر منصوصۃ وان یکون لہا علۃ منصوصۃ غیر منحصرۃ فی واحد العلل الشرعیۃ قد تکون حقیقیۃ وقد تکون غیر حقیقیۃ وقد تکون موجبۃ للحکم بالجواز وقد تکون موجبۃ للحکم بالوجوب او الحرمۃ

عباده بالعمل باخبار الاحاد اذ یلزم ح تحلیل الحرام وبالعکس کما مرّ فی کلام
ابن قبة ویجری ظهور واشتهار مذهبهم وهو عدم جواز العمل فی اخبار الاحاد
مجری ظهوره «مذهبهم» فی ابطال القیاس فی الشریعة وحظره «قیاس» ای
منعه وبالجملة بطلان العمل بالخبر الواحد کبطلان العمل بالقیاس مشهور فی مذهب
الامامیة وقال فی المسئلة التی افردها ای جعلها مخصوصاً فی البحث عن العمل
بخبر الواحد انه تبین فی جواب المسائل التبانیات ان العلم الضروری حاصل
لکل مخالف للامامیة او موافق معهم بانهم «امامیة» لا یعملون فی الشریعة
بخبر واحد لا یوجب العلم وذلک ای عدم عملهم بها قد صار شعاراً وعلامة
لهم یعرفون به ای هم معرفون بعدم العمل بها کما ان نفی القیاس فی الشریعة
من شعائرهم ای من علائمهم المعروفة الذی یعلمه «شعار» منهم «امامیة»
کل مخالط ای معاشر لهم «امامیة» وتکلم فی الذریعة علی التعلق ای اجاب فی
الذریعة علی من تعلق وتمسک فی حجیة خبر الواحد بعمل الصحابة والتابعین کما
تقدم بان الامامیة تدفع ذلک ای عمل الصحابة وتقول الامامیة انما عمل باخبار
الاحاد من الصحابة المتامرون کابی بکر مثلاً والتامر بالفارسیة *
زورگوئی * الذین یحتشم التصریح بخلافهم ای یشکل ان یقال لهم بان الخبر
لا یعمل به ویشکل به الخروج عن جملتهم بل لا بد من الکون معهم تقیة فامساک
النکیر ای عدم انکار الامام ع علیهم لا یدل علی الرضا بما فعلوه من العمل بها
لان سکوته ع دلیل علی الرضا بشرط ان لا یکون سکوته لتقیة او غیرها کما قال
لان الشرط فی دلالة الامساک والسکوت علی الرضا ان لا یکون له «امساک»
وجه سوی الرضا من تقیة او خوف وما اشبه ذلک من غضب او مرض وهکذا
قوله والجواب عن الاحتجاج بالایات ذکر المص جوابین عن الایتین وجوابین
مختصین بالایة الاولی اما الجوابین الاولین فاحدهما ان قوله تع لا تقف الخ

عن المصلحة الداعیة لجعل الاحکام او کاشفات عن سبب المصلحة الداعیة للجعل لان الاحکام تابعة للمصالح والمفاسد والمراد من المصلحة الداعیة للجعل اما طلب منفعة دنیویة کطول العمر

وان كان عاما شاملا للخبر وقوله ان الظن الخ وان كان مطلقا شاملا للخبر
ايضا الا ان العام يخصص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد الدليل على تخصيص
الخبر كما عرفت فهو خارج عن الايات قوله على اشارة الى الجواب الثاني وهو
ان ايات الذم ظاهرة بحسب النسوق اى بملاحظة سياق الايات الواقعة
قبلها وبعدها في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين فالمراد ان الظن لا
يغني من الحق في اصول الدين واما في فروعه فيعمل به لان الذم فيها «ايات» انما
هو للكفار على ما كانوا يعتقدونه من البواطل وايه النهي محتملة لذلك ايضا
بان يكون المعنى لا تقف في اصول الدين ما ليس الخ قوله ومحتملة لغيره اشاره
الى الجواب الاول من الجوابين المختصين بالاية الاولى وحاصله ان مراد من لعم
الظن بان يكون المعنى لا تقف ما ليس لك به ظن فلا تمنع عن حجية الخبر لانه
مفيد للظن وبالجملة ازادة الظن تمامها في عمومها اى لا تمنع عن حجية الخبر لانه
مفيد للظن وبنا في صلاحيتها اى لا تصلح الاية للتمسك بها في موضع النزاع لانها
تمنع عن اتباع غير الظن والخبر يفيد الظن قوله لاستهما اشارة الى الجواب الثاني
وهو انك بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة من انه مختص بالموجودين
وبعد ملاحظة ما تقرر في وجه ثبوت حكمه «خطاب» علينا وهو ان الاجماع
قام على شتراك الكل في التكليف اى بعد ملاحظة ما ذكر تعلم ان قوله تعالى
لا تقف مختص بالموجودين مع ملاحظة ما علم في الوجه الرابع من ان باب العلم
بالاحكام منسد في زماننا وهو الحجة لما صرنا اليه من حجية خبر الواحد و
بالجملة اذا انسد باب العلم فلا بد من العمل بالظن فقوله لا تقف ما ليس لك
به علم مختص بحال الانفتاح ان قلت كما ان الموجودين مكلفون بالعمل بالعلم
فكذلك المعدومون للاجماع والضرورة الدالين على المشاركة قلت واجب
اجماع او ضرورة تقتضي لمشاركتنا اى المعدومين لهم «موجودين» في

بتحصیل العلم فیما ای فی المسائل التی لاریب فی انسداد باب العلم بہ «ما»
ای انسد عنا ای المعدومین دونہم «موجودین» وھذا واضح لمن تدبر و
واما ما ذکرہ السید المرتضی رہ فجوابہ اولا ان العلم الضروری الذی ادعاہ السید
بان الامامیۃ تنکر العمل بخبر الواحد مط انفتح باب العلم او انسد او احتف
بالقرائن اولا او کان الراوی عدلا او غیرہ غیر حاصل لنا الان قطعا ان قلت
ان السید رجل عادل اخبرنا ان الامامیۃ لایعمل بخبر الواحد فلابد من
قبول خبر السید قلت واعتمادنا فی الحکم بذلک ای انکار الامامیۃ علی
نقلہ «سید» لہ «حکم» نقض ای ابطال لغرضہ لان غرض السید اثبات
عدم حجیۃ خبر الواحد وخبر السید ایضا خبر الواحد فلو عملنا بہ بطل غرضہ
اذلم یحصل الینا معہ ای مع خبر السید ما ای اخبار اخر تجعلہ متواترا ویخرجہ
ای خبر السید عن کونہ خبرا واحدا وثانیا ان التکلیف بالمحال لیس بجایز
عندنا کما تقدم فی اجتماع الامر والنہی ومعلوم ان تحصیل العلم القطعی فی
محل الحاجۃ ای فی المسائل التی یحتاج فیہا الی العمل بخبر الواحد الان ای فی
زماننا مستحیل عادۃ لما تقدم من انسداد باب العلم نعم کان تحصیل
العلم فی زمن السید وقبلہ ممکنا لاحتفاف الاخبار ح بالقرائن ولکن
امکانہ «تحصیل» فی عصرہ «سید» وما قبلہ من ازمنۃ ظہور الائمۃ
علیہم السلام لایجدی بالنسبۃ الی زمان عدم الامکان کزماننا مثلا
قولہ ولعل الوجہ فی معلومیۃ الخ اشارۃ الی ما تقدم من السید رہ من
انا نعلم علما ضروریا ان علماء الشیعۃ یذھبون الی ان اخبار الاحاد
لایجوز العمل بہا وحاصل الجواب ھو ان مخالفۃ الامامیۃ لغیرھم «امامیۃ»
فی ھذا الاصل ای فی باب حجیۃ خبر الواحد بسبب تمکنہم فی تلک الاوقات
القدیمۃ من تحصیل العلم بالرجوع الی المتواتر او المحفوف بالقرائن او

المستحبات بل ہی المصالح الداعیۃ للشارع ان یحکم بوجوب الواجبات او استحباب المستحبات والمراد من المفسدۃ الداعیۃ اما دفع مضرۃ دنیویۃ کقصر العمر وقلۃ الرزق و رفع برکۃ المال

ائمتهم المعصومين عليهم السلام فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل
من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم «امامية» اى احتاج العامة الى العمل
باخبار الاحاد المنقولة عن النبى ص ولم يؤثروه اى لم يقدموه على العلم
الحاصل من الرجوع الى الائمة ع او الاخبار المفيدة للعلم واما فى زماننا
فلا بد من العمل بالظن وقد اورد السيد على نفسه فى بعض كلامه سؤالا
هذا لفظه «سؤال» فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار اى اذا منعتم
العمل باخبار الاحاد فعلى اى شئ ودليل تعولون اى تتمسكون فى الفقه
كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه اى اغلبه يعلم بالضرورة من مذاهب
بالفارسية * رفتار رشات * ائمتنا عليهم السلام والعلم بمذاهبهم
فيه «فقه» بالاخبار اى بواسطة الاخبار المتواترة وما اى المسئلة التى
لم يتحقق ذلك فيه «ما» ولعله «ما» الاقل يعول فيه على اجماع الامامية
وذكر كلاما طويلا فى بيان حكم ما اى المسئلة التى لا تكون اجماعية بل يقع
فيه الاختلاف بينهم ومحصوله «كلام» ما تقدم فى مسئلة اختلاف
الامة على قولين من انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق
بان يكون فى احدى الفرق مجهول النسب او تكون مستندة الى دليل
قطعى ذكرها «طرق» تعين العمل عليه والا بان يكون كلهم معلوم النسب
ولم يعلم مستندهم كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل يوجب
اليقين انتهى كلامه ولا ريب ان ما ادعاه السيد من علم معظم الفقه
بالضرورة من مذهبهم ع وباجماع الامامية امر ممتنع فى هذا الزمان و
اشباهه اذ لا يمكن الاخذ عنهم ع والاخبار ذات قرائنها وتحصيل العلم
غير ممكن فالتكليف فيها «ازمنة» بتحصيل العلم غير جائز لامتناعه و
الاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره

الزوال العصر فسحة لقلب وما وضع فضة كالعصر الحسرة من الله تعالى وفوت الاستحقاق العقاب فيه ما فيه الحكومات الحكومات

اى اكتفاء الظن عند امتناع العلم في غير موضع اى في مواضع متعددة من
كلامه «سيد» ايضا فيستوى ح اى حين اكتفاء الظن الاخبار وغيرها
من الادلة المفيدة للظن كظاهر الكتاب وغيره في الصلاحية لاثبات الاحكام
الشرعية اى يصلح جميع الظنون لاثبات الحكم في الجملة اى وان كان الخبر مقدما
كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم كما في زمن السيد وما قبله فلا يجوز
العمل بالظن الا ان يقطع بحجيته كما قال فيتوقف العمل بما لا يفيده «علم» على
قيام الدليل القطعي عليه «عمل» ان قلت هل الدليل قائم على حجية الظن
حين امكان العلم قلت ولا حاجة لنا الان اى في زمن امتناع العلم الى تحمل
مشقة البحث عن قيامه «دليل» ح اى حين امكان العلم على العمل بخبر الواحد
وعدمه «قيام» اذ يجوز لنا العمل به قطعا سواء جاز حين امكان العلم ايضا ام
لا مع ان مرادنا من الاخبار الاخبار المدونة في الكتب وان السيد ره قد اعترف
في جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع
على صحتها اما بالتواتر اذ بعضها متواتر واما بامارة وقرينة وعلامة دلت على
صحتها وصدق رواتها اذ بعضها محفوف بالقرائن فهى «اخبار» موجبة للعلم
ومقتضية للقطع وان لم نسمعها من لسان المعصوم ع بل وجدناها مودعة
ومجموعة في الكتب الروايتية بسند مخصوص من زرارة وغيره من طريق الاحاد
فعلم ان السيد ايضا كان يعمل بهذه الاخبار وبقى الكلام في التدافع والتناقض
بين ما اى الاجماع الذى عزاه السيد الى الاصحاب وبين ما اى الاجماع الذى
حكيناه عن العلامة في ير فانه «تدافع» عجيب لان السيد ادعى الاجماع على
عدم العمل والعلامة ادعى على العمل ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره
من عدم عملهم باخبار الاحاد على ما عهده اى كان مانوس الذهن من كلام
اوائل المتكلمين وهم علماء الكلام الذين يبحثون عن المبدء والمعاد وكان

بل في المفاسد الداعية للشارع ان يحكم بحرمة المحرمات وكراهة المكروهات والمراد من سبب المصلحة هو السبب الباعث لكون الواجبات والمستحبات ذات المصالح المذكورة كحسن الاحسان فانه سبب

المتقدمين منهم يستحيلون العمل بخبر الواحد كما قال والعمل بخبر الواحد بعيد
عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق من ابن قبة ومنهم «متكلمين» ومفعول
الحكاية قوله القول بمنع التعبد به عقلا واما تعويل العلامة اى اعتماد العلامة
على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله من الفقهاء وهم علمائنا المعتنين
اى لهم اعتناء بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا
اليها «اخبار» اى كانوا في راحة في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم «علماء» ما
اى لفظ يدل على موافقة المرتضى في عدم العمل بها والحاصل ان السيد نظر الى
علماء الكلام المانعين من العمل بها والعلامة نظر الى علماء الفقه والحديث
العاملين عليها والانصاف انه لم يظهر من حالهم «علماء» المخالفة له «سيد»
ايضا وتوضيح ذلك انك قد علمت ان السيد ره لا يجوز العمل على الخبر المجرد عن
القرينة لكنه كان يعمل بالاخبار المدونة في الكتب لكونها يومئذ محفوفة
بالقرائن فكذلك الشيخ واتباعه يعملون بالخبر المحفوف اذ كانت اخبار الاصحاب
يومئذ اى في زمن الشيخ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين عليهم السلام و
زمان استفادة الاحكام منهم ع وكانت القرائن المعاضدة والمقوية لها
«اخبار» متيسرة اى ممكنا كما اشار اليها «قرائن» السيد حيث قال وعلامة دلت
على صحتها وصدق رواتها ولم يعلم انهم «علماء» اعتمدوا على الخبر المجرد لنظهر مخالفتهم
اى يكون رايهم مخالفا لرايه «سيد» فيه «خبر» وقد تفطن المحقق من كلام
الشيخ لما قلناه من انهم يعملون بالخبر المعاضد بعد ما ذكر عنه «شيخ» فحكى
الخلاف هنا اى اذا حكى المحقق اختلاف العلماء في اخبار الاحاد ذكر عن الشيخ
انه عمل بخبر الواحد اذا كان عادلا من الطائفة المحقة اى الامامية وبعد ان
اورد اى المحقق احتجاج القوم من الجانبين اى المجوزين والمانعين فقال و
ذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل قوله من رواة اصحابنا بيان

فائدة ١٣٣ في القياس بطريق الاولى والقياس الجلي اما الاول فهو القياس الذي يكون علة الحكم فيه في الفرع اقوى واكد من الاصل سواء علم به الفارق ام لا واما الثاني فهو القياس الذي علم فيه الفارق سواء كان

لقوله عدل لكن لفظه «شيخ» وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه (شيخ) لا يعمل بالخبر مطلقا اي محفوفا كان او لا بل يعمل بهذه الاخبار المحفوفة التي رويت عن الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب في كتبهم لان كل خبر يرويه اما يجب العمل به وان لم يكن محفوفا قال المحقق هذا الذي تبين لي في كلامه «شيخ» ويدل اي الشيخ اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار المحفوفة حتى لو رواها «اخبا» غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب بحيث كان محفوفا بالقرائن عمل به ثم اخذ المحقق ينقل احتجاج الشيخ بما اي بنحو حكيناه سابقا من ان قد بهم الاصحاب حديثهم اذا ولبوا الى اخر ما ذكر هناك وزاد المحقق في تقريبه اي احتجاج الشيخ ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الحق الذي ينبغي ان يعتمد عليه وينبغي قبوله لا ما نسبه العلامة اليه «شيخ» من العمل بالخبر المجرد ان قلت لو لم يكن مطلق الخبر حجة لما يهتم به القدماء قلت واما اهتمام القدماء اي اعتنائهم بالبحث عن الثقة وغيره من احوال الرجال فمن الجائز اي الممكن ان يكون ذلك طلبا لتكثير القرائن اي يجدوا قرينة كثيرة وتسهيلا لسبيل العلم وهو القرائن بصدق الخبر لا اي لم يكن اهتمامهم لما مر في الوجه الثالث من حجة القول الاول وهو حجية الخبر المجرد وكذا اعتنائهم «قدماء» بالرواية من حيث المقبولية والمردودية فانه «اعتناء» محتمل لان يكون رجاء التواتر اي لرجاء حصول التواتر وحرصا عليه «تواتر» وعلى هذا اي رجاء التواتر يحمل رواياتهم «قدماء» و تدوينهم لاخبار اصول الدين فنقلهم لها انما هو لرجاء التواتر لا لاجل حجية خبر الواحد في الاصول فان التعويل والاعتماد على الاحاد فيها «اصول» غير معقول لاحتياجها الى العلم وبالجملة كما ان نقل اخبار اصول الدين لرجاء التواتر فكذا اعتناء الاصحاب لسائر الاخبار ولكن السيد لم يتوجه لذلك وزعم انهم نقلوها

للعمل فذهبهم كما قال وقد طعن بذلك اى بسبب ان العمل بها في الاصول غير
معقول السيد المرتضى رد على نقلها «احاد» حيث ظن منهم «قدماء» الاعتماد
عليها في الاصول ولا وجه له «طعن» بعد ملاحظة ما ذكرناه من ان النقل لرجاء
التواتر وان اقتضى هذا التوجيه ضعف الوجه المذكور وهو اهتمام القدماء
من الحجة لما صرنا اليه حاصله انا صرنا الى حجية خبر الاحاد واستدللنا عليه
بالوجوه الاربعة المتقدمة وكان ثالثها اهتمام القدماء والان ذكرت ان اهتمام
القدماء يحتمل ان يكون لرجاء التواتر فلا يكون دليلا على حجية الاحاد التي صرنا
اليها فان في بقية الوجوه كاية النفر والنبأ لاسيما الاخير وهو انسداد باب
العلم كفاية انتهى بحجية الاحاد **اصل** وللعمل بخبر الواحد لغير المفيد
للعلم شرائط كلها يتعلق بالراوي دون السامع الاول التكليف بالبلوغ و
العقل فلا تقبل رواية المجنون والصبي وان كان الصبي مميزا كذي العشرة و
الحكم اى عدم القبول في المجنون وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع عليه «حكم»
من الكل واما المميز فلا يعرف من الاصحاب فيه مخالف بل كلهم قائل بعدم
القبول وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم «عامة»
القبول قياسا على جواز الاقتداء فكما يجوز الاقتداء به في الصلوة كذلك يجوز
قبول خبره وهو «قبول» بمكان من الضعف لمنع الحكم اى الجواز في المقيس
عليه وهو الاقتداء اى لا نقبل جواز الاقتداء اولا سلمنا جواز الاقتداء لكن
الفارق بين الاقتداء وقبول الخبر موجود اذ العدالة ليست بشرط في الامام
عندا لعامة كما يعلم من قاعدتهم «عامة» في مسئلة القدوة اى الاقتداء
لكنها شرط في قبول الخبر وهي لا تتحقق في الصبي ولمنع جواز اصل القياس ثانيا
والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله اى خبر الصبي بطريق
اولى لان للفساق المكلف باعتبار التكليف اى بملاحظة انه مكلف

خشية من الله تع ربما منعته الخشية من الكذب ومع ذلك لا يقبل خبره
والصبي باعتبار علمه ويقينه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب
ولا يتحقق له «كذب» العقاب اي باعتبار علمه بذلك لا مانع له «صبي»
من الاقدام عليه «كذب» فلا يقبل خبره بطريق اولى هذا اي عدم القبول
اذا سمع الخبر وروى قبل البلوغ واما الرواية بعد البلوغ لما اي للخبر الذي
سمعه قبله «بلوغ» فمقبولة حيث يجتمع غيره «بلوغ» من الشرائط الاتية و
وجه قبوله ح لوجود المقتضي ح وهو «مقتضي» اخبار العدل الضابط اي
الحافظ ان قلت سماعه في حال صغره مانع من قبوله بعد كبره قلت وعدم
صلاحية ما يقدر اي يفرض مانعا اي سماعه في صغره لا يصلح للمانعية
الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تع اِنْ جَآئَكُمْ فَاسِقٌ
بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْا وهو اي قوله تع فاسق شامل للكافر اذ لا فسق اعظم من الكفر
وغيره كالمسلم الفاسق ولئن قيل باختصاصه «فسق» في العرف المتاخر
بالمسلم فلا يطلق الفاسق في العرف على الكافر فالاية تمنع عن قبول خبر المسلم
الفاسق لا الكافر قلت لدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر لانه
اذا لم يكن خبر المسلم الفاسق مقبولا فخبر الكافر لا يقبل بالطريق الاولى كما هو ظاهر
الثالث الايمان والمراد هو الاثنى عشرية فلا يكفي الاسلام وما ضارعه
بل لا بد من الايمان واشتراطه «ايمان» هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم في
قوله تع اِنْ جَآئَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْا لان من لم يكن مؤمنا فهو فاسق جدا
وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفتحية القائلين بامامة عبد الله
ابن صادق ع وكان افتحا اي عريض الرأس ومن ضارعهم من فرق الشيعة كالواقفية
بشرط ان لا يكون متهما بالكذب بين الناس محتجا اي احتج الشيخ لذلك بان
الطائفة المحقة عملت بخبر عبد الله بن بكير الفتحي وسماعة وعلي بن ابي حمزة
و

فلا شك في ان العلة وهي الايذاء في الضرب اكد من الاف ومعلوم ان خصوصية الافية وخصوصية الضربية لا تكون فارقا ومادة في افتراق القياس بطريق الاولى كقياس القتل بواسطة وضع حجر

وعثمان بن عيسى الواقفيين وبما رواه بنواء اولاد فضال وكلهم فتحي
وبما رواه الطاطريون اى اصحاب علي بن الحسن الطاطري كان يبيع الثياب
المنسوجة في الطاطر وكان من الواقفية واجاب المحقق عن الشيخ بانا لم نعلم
الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء المذكورين والعلامة مع تصريحه
بالاشتراط في ورائه مع انه صرح باشتراط العدالة في التهذيب اكثر ذكر
كثيرا في كتاب الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذاهب من
الفطحية وغيرها وحكى والدي الشهيد في فوائده وحواشيه على كتاب
الخلاصة عن فخر المحققين انه «فخر» قال سئلت عن والدي العلامة ره
عن اوضاع ابان بن عثمان فقال العلامة الاقرب عندي عدم قبول روايته
لقوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ الاية ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار
العلامة بذلك اى بقوله ولا فسق الخ الى ما رواه الكشي من ان ابانا ابن عثمان
كان من التناوسية وهي قبيلة منسوبة الى قريتنا ووساقا نلون بان
الصادق ع هو القائم المنتظر هذا والاعتماد عندي على المشهور وهو اشتراط
الايمان الرابع العدالة وهي ملكة وطبيعة ثانوية في النفس تمنعها «نفس»
من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر وتمنع من منافيات المروة كالاكل في
السوق واعتبار هذا الشرط اى العدالة هو المشهور بين الاصحاب ايضا
اى كالشرط السابق وظاهر جماعة من متاخريهم «اصحاب» الميل الى العمل
بخبر مجهول الحال الذي لا يعلم عدالته وفسقه كما ذهب اليه «عمل» بعض
العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يجوز العمل بخبر الفاسق الصادق اى
يكفي كون الراوي ثقة متحرزا اى متحفظا للسانه عن الكذب في الرواية وان كان
فاسقا بجوارحه كالسارق وتارك الصلوة مثلا وادعى الشيخ عمل الطائفة
على اخبار جماعة هذه اى المتحرزين عن الكذب الخ صفتهم ثم قال المحقق ونحن

نمنع هذه الدعوى اذ الطائفة لم تعمل باخبار الجماعة المذكورة ونطالب من الشيخ بدليلها «دعوى» ولو سلمنا ها لا قتصرنا على المواضع والمسائل القليلة التي عملت الطائفة فيها «مواضع» باخبار خاصة اى محدودة ولم يجز التعدى في العمل الى غيرها «مواضع» ولا يخفى ان دعوى التحرز عن الكذب اى دعوى الوثاقة مع ظهور الفسق مستبعد لان ظاهر الفسق كيف يكون ثقة وهذا الكلام من المحقق جيد والقول باشتراط العدالة عندى هو الاقرب لنا قوله تع ان جاءكم فاسق الخ ان قلت منطوق الاية يمنع عن حجية خبر الفاسق فمفهومه هو حجية خبر العادل والمتوسط بين العادل والفاسق قلت هذه الرواة الذين نحتاج الى العمل بروايا تهم كل واحد منهم اما عادل في الواقع واما فاسق ولا واسطة كما قال انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفى العدالة والفسق كما لا واسطة بين الحركة والسكون اى لا واسطة في موضع الحاجة اى في الرواة الذين نحتاج الى خبرهم ونحتاج فيهم من اعتبار هذا الشرط نعم في اول البلوغ قد يتحقق الواسطة بين الوصفين كما سيجيئ ووجه عدم الواسطة فيهم لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق قوله وتوسط مجهول الحال حاصل الاشكال هو انا سلمنا ان هؤلاء الرواة ليس منهم في الواقع متوسط بين العادل والفاسق ولكن منهم من هو مجهول الحال فخبره حجة كالعادل وحاصل الجواب ان المجهول انما هو واسطة بين من علم فسقه ومن علم عدالته بمعنى ان هؤلاء الرواة بحسب علمنا ينقسمون الى معلوم العدل ومعلوم الفسق ومجهول الحال واما بحسب الواقع فينقسمون الى العادل والفاسق وليس فيهم متوسط ولا مجهول ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل اى ليس للعلم مدخلية في حقيقته «وصف» بمعنى ان كون العادل عادلا والفاسق فاسقا لا يشترط فيه العلم حتى ينقسموا في الواقع الى العادل والفاسق والمجهول ووجوب لتثبت في

وما ذكره اقول القياس في الجملة كيف لا وهو عمدة الامة بالبعد في تقويم التصويب توضيحه انا نرى في فرض ان زيدا وعمرا شريكان في عبد فاعتق زيد نصيبه من العبد فيعتق العبد كله ويرد الى عمرو

في الاية متعلق بنفس الوصف اى الفسق الواقعي حيث قال ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا ومفهومه انه لا يجب في العادل الواقعي لا بما اى لم يتعلق التثبت بفسق تقدم العلم به «ما» منه «مكلف» اذ لم يقل ان جاءكم معلوم الفسق فتبينوا ومقتضى ذلك اى تعلق التثبت بنفس الفسق ارادة البحث والتفحص عن حصوله «وصف» وعدمه اى مراده ثم ان معلوم الفسق يتبين خبره ومعلوم العدل لا يتبين ومجهول الحال يتفحص ليعلم انه فاسق او عادل الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا دون ما يقتضى ارادة السؤال والتفحص اى مراد الامر ان يتفحص المامور عن من جمع في الواقع هذين الوصفين اى البلوغ والرشد لا اى ليس المراد الا اقتصار على معلوم البلوغ والرشد اى من سبق العلم باجتماعهما «وصفين» فيه «من» وبعد التفحص لا يبقى في البين المجهول الحال ويؤيد كون المراد من الاية هذا المعنى اى تعلق التثبت بالفاسق الواقعي سواء كان معلوم الفسق او مجهول الحال ان قوله ثم في اخر الاية ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت وذلك ان وليدا اخبر رسول الله ان بني المصطلق ارتدوا فغضب ثم اراد قتالهم فنزلت الاية فمراده ثم انه يجب التثبت عن خبر من له الفسق اذ لو عمل بخبره يحصل الندم فقوله ان تصيبوا اى كراهة ان تصيبوا الخ ان قلت كيف يدل هذا التعليل على تعلق التثبت بالفسق الواقعي قلت ومن البين ان الوقوع في الندم لظهور اى بسبب انكشاف عدم صدق الخبر انما يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث لا حجر اى لا مانع معها «صفة» عن الكذب وبالجملة الندامة اثر الخبر بخبر الفاسق لانه يكذب سواء علم فسقه اولا كما قال ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها «صفة» في ذلك اى في حصول الندم كما لا مدخلية للعلم بخمرية المشروب في حصول الاسكار اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الاية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة القبيحة في الواقع و

ونفس الامر وان كان في الزمن مجهول الحال فيتوقف القبول ٤ قبول الخبر على العلم بانتفائها «صفة» وهو ٤ التوقف على العلم بانتفائها يقتضي اشتراط العدالة اذ العلم بانتفاء الفسق عبارة الاخرى العلم بالعدالة لعدم الواسطة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه «قبول» مبني على توسط الجهالة بالحال ؛ بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده «توسط» لان المجهول ايضا في الواقع اما عادل واما فاسق وبالفحص يظهر حاله واما قول الشيخ بجواز العمل بخبر الثقة الفاسق فلا تعلق اى لا ربط له بحديث تحقق الواسطة وانما نظره فيه «قول» ؛ الى قضية العمل اى عمل الطايفة الذى ادعاه «عمل» ؛ ولو نهض دليلا اى لو جعلنا عليهم دليلا على قبول خبر الثقة الفاسق لخصصنا به «عمل» عموم ظاهر الاية الدال على عدم قبول خبر الفاسق مطلقا لكنه «قول» مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله كما تقدم منع حصول العمل اولا بمعنى نفي العلم بحصوله اى لم يثبت عمل الطائفة بما ذكر فيحتاج مدعيه «عمل» وهو الشيخ الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة اى لو تنزلنا ووافقنا مع الشيخ على الحصول اى ثبوت علمهم يرد الاحتجاج بعمل الطائفة ثانيا بان علمهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا اى لاكل خبر يرويه الثقة الفاسق ومن الجايز ان يكون العمل باخبار من ذكر منوطا بانضمام القرائن عليها لا بمجرد الاخبار وبقي في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفي الواسطة اى قيدنا انتفاء الواسطة في صدر الحجة بموضع الحاجة حيث قال لا واسطة بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب الذكرى ذكر من ان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق انما يتم فيمن بعد عهده وسنه عن اول زمن التكليف والبلوغ كما هو «بعد» الغالب والواقع في الاخبار لان اغلب الرواة كانوا في سن الكمال فكان بعضهم ابن عشرين سنة وبعضهم اربعين وهكذا التي هي محل الحاجة الى هذا البحث اى البحث عن شرايط الراوي ووجه انتفاء الواسطة ح فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك

ك بلا واسطة نفي الواسطة هنا بقرينة ذكرها بقرينة

فائدة ١٣ في بيان مفهوم الخ الثقة و دليل الخطاب ومفهوم الموافقة ومحل الخطاب و لحن الخطاب فتقول اذا قلت لا يجب اكرام فساق العلماء يستفاد من هذه الاخبار

سنة ثلاثة اشهر

كذلك بمعنى ان بعيد العهد لا ينفك عادة عن احد الوصفين لان من مضى من عمره مدة مديدة لا بد ان يحصل له احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف كصبي بلغ سنه ستة عشر فيمكن في حقه تحقق الواسطة فالشخص في سنه الكامل لا ينفك عن احد الوصفين واما في اول بلوغه فيمكن انفكاكه عنهما بان لا يقع منه معصية مما توجب الفسق ولا تكون له ملكة تصدق بها العدالة فان ذلك اي عدم الامرين غير ممتنع وح تثبت الواسطة فلا تقوم الحجة اي الاية باشتراط العدالة مطلقا حتى في اول البلوغ لان الاية تدل على وجوب التثبت في الفاسق فقط فخرج العادل اي عادم الوصفين واما مجهول الحال فقد عرفت انه اما عادل في الواقع واما فاسق فيجب الفحص وحله «اشكال» ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى الواقع ونفس الامر ولكن العلم بوجودها في الخارج متعذر فلا يمكن ان يقال هذا الشخص فاقد الوصفين لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة بل اكثر المعاصي يخفى على الغير ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنية ممتنع عادة بدون الملكة اي ما دام لم تعلم عدالته سلمنا انه يمكن العلم بوجود الواسطة لكن التعليل وهو عدم الوقوع في الندم الواقع في الاية اي العلة لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم اي وجوب التثبت عند خبر من لا ملكة له ولا فسق لمشاركته «من» الفاسق في عدم الحجر عن الكذب اذ ليس له ملكة العدالة فيقوم في قبول خبره «س» احتمال الوقوع في الندم ووجه الندم قوله لظهور عدم صدق الخبر على حد اي نظير قيامه «احتمال» في خبر الفاسق وسيأتي ان العلة المنصوصة كالوقوع في الندم يتعدى بها «علة» الى كل محل كعادم الوصفين توجد اي العلة فيه الشرط الخامس الضبط اي الحفظ ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد ينسى ويسهو عن بعض كلمات الحديث ويكون المنسي مما يتم به فائدته «حد» ويختلف الحكم بعدمه بان يقول المعصوم ع لا يجب فيرويه الراوي بلفظة يجب

احدها عدم وجوب الكرام فساق فقهاء لم يقال لم المفهوم حجة في الموضوع الجامد الفاسق فاكرم زيدا فقهاء لم يدل على وجوب اكرام عدول العلماء لم يجب لان المفهوم في الوصف انما هو في الحكم لا في الموضوع

مثلا او يزيد في الحديث ما يضطرب و يتفاوت معناه او يبدل لفظا باخر كتبديل
يجوز بيستحب او يروى عن المعصوم فيقول سمعت عن الصادق ع ويسهو عن الواسطة
مع وجودها اى مع انه لم يسمع عنه ع بل عن راو اخر الى غير ذلك من اسباب الاختلال
كان يقول اخبرني محمد بن مسلم مع انه سمع عن راو اخر فيجب ان يكون الراوي بحيث
لا يقع كذب منه على سبيل الخطاء اى لا يقع غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح
اذ لا يكاد يسلم منه «نادر» احد قال المحقق ره لو كان زوال السهو بان لا يسهو اصلا
شرطا في القبول لما صح العمل الا عن معصوم من السهو وهو اى عدم صحة العمل باطل اجماعا
من العاملين بالخبر لانهم يعملون بخبر من يسهو نادرا **اصل** قد علمت ان
العدالة شرط في الراوي وتعرف عدالة الراوي بامور اربعة فاولا بالاختبار والامتحان
بالصحبة والمعاشرة المؤكدة والملازمة اى اختباره بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع
على سريرته فمن كان ملازما ومصاحبا مع محمد بن مسلم ره مثلا في مدة مديدة في
الشدة والرخاء يطلع بعدالته حيث يكون ذلك الاختبار الكامل ممكنا وهو واضح
وثانيا مع عدم امكانه اى لو لم يمكن معرفة عدالته بالاختبار فتعرف باشتهارها
«عدالة» بين العلماء واهل الحديث وثالثا بشهادة القرائن والاحوال المتكثرة
المتعاضدة اى المؤيدة بعضها بعضا ورابعا بالتزكية من العالم والمطلع بها «عدالة»
وهل يكفي فيها «تزكية» الواحد ولا بد من التعدد قولان اختار اولهما وهو كفاية
الواحد العلامة في التهذيب ولكن عزاه «اول» في ية الى الاكثر من غير تصريح
بالترجيح اى لم يصرح في ية بترجيح القول الاول وقال المحقق ره لا يقبل فيها اى في تزكية
الراوي الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو «ما» شهادة العدلين وهذا عندي
هو الحق لنا وجهان احدهما انها «تزكية» شهادة على عدالة الراوي ومن
شانها «شهادة» اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر وثانيهما ان مقتضى اشتراط العدالة
في الراوي اعتبار العلم بها اى لا بد من العلم بحصول العدالة واذا تعذر العلم

وهو وجوب الاكرام مخالف لحكم المنطوق وهو عدم الوجوب و يقال له دليل الخطاب ايضا لانه مدلول الخطاب ثالثها عدم وجوب اكرام فساق الجهال ويقال له مفهوم الموافقة سمي مفهوما لان الموضوع لم ينطق وسمي موافقا

البينة اي الشاهدان تقوم مقامه شرعا فتغني عنه «علم» وما سوى ذلك كتزكية الواحد
يتوقف الاكتفاء به «ما» على الدليل وهو مفقود احتجوا على كفاية الواحد بان التعديل
والتزكية شرط قبول الرواية فلا يزيد بالفارسية «بالاترنجيشون» على مشروطه وهو
الرواية وقد اكتفى في اصل الرواية بالواحد فاذا عملنا برواية الراوي الواحد فنكتفي في تزكيته
ايضا بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين فاحتج على كفايته بعموم المفهوم في اية ان
جائكم فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه «مفهوم» فكما ان قول زرارة سمعت
عن الامام ع انه قال كذا خبر عادل داخل في المفهوم فقوله بان الفلان عادل ايضا خبر
عادل داخل فيه فحيث يكون المزكي عدلا كزرارة مثلا لا يجب التثبت عند خبره وتزكيته
واللازم من ذلك اي من عدم وجوب التثبت الاكتفاء به والجواب عن الاول بوجوه اربعة
اولها المطالبة بالدليل على نفي الزيادة اي ما الدليل على عدم جواز زيادة الشرط على
المشروط فلا نراه «نفي» الا مجرد دعوى اذ لا دليل له وثانيها انا سلمنا عدم جواز زيادته عليه
ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة اي عدالة الراوي في الواقع لا التعديل فقولكم بان
التعديل شرط الرواية الخ باطل نعم كما ان الاختبار طريق الى معرفة العدالة كذلك هو «تعديل»
احد الطرق الى المعرفة بالشرط اي العدالة وثالثها انا سلمنا كون التعديل شرطا ولكن
زيادة الشرط بهذه المعنى اي بمعنى انه طريق الى معرفة العدالة على مشروطه بهذه الزيادة
المخصوصة وهي التعدد اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد اي اظهر من ان
يبين اذ اكثر شروطها «احكام» يفتقر المعرفة بحصولها «شروط على بعض الوجوه وبعبارة
اخرى معرفة حصول اكثر شروطها على وجه القطع يفتقر الى شهادة الشاهدين والمشروط
وهو الحكم يكفي فيه الواحد مثلا ثبوت الحد على السارق حكم شرعي يكفي فيه خبر
زرارة فرضا الا ان شرط الحد وهو كون الشخص سارقا يحتاج الى الشاهدين والعجب
من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة وهو ان التعديل شرط الخ
بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد الاحتياط فيه على مشروطه اذ علمت ان

لان حكم المذكور موافق لحكم غير المذكور لان حكم فساق العلماء وفساق الجهال هو عدم وجوب الاكرام ويقال له فحوى الخطاب ايضا لان الفحوى هو ما يفهم من الكلام بسبيل القطع ومعلوم ان عدم وجوب

زيادة الشرط على المشروط اظهر من ان يبين واشار الى دابعها بقوله هذا والذي يقتضيه الاعتبار والفكر ان التمسك في هذا الحكم اي في كفاية الواحد بنفي زيادة شرط على مشروطه بناسب طريقة اهل القياس فكانه «تمسك»، وقع في كلامهم فقالوا بانه كما يكفي في قبول الرواية العدل الواحد كذلك في التزكية قياسا ولكن تبعهم اي اهل القياس عليه «تمسك»، اي تبع من غير تامل ودقة من ينكر العمل بالقياس فلم يتفطن بان ذلك طريقة اهل القياس ونبه على ذلك اي كون ذلك قياسا ما وجدته في كلام بعض العامة حكاه «كلام»، عن بعض اخر منهم «عامة»، ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس وعن الشافعي وهو شمول مفهوم الاية اذ مبنى اشتراط العدالة في الراوي وبعبارة اخرى اشتراط العدالة مبني على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة الخبيثة في الواقع فاذا وجب التثبت في خبر الفاسق الواقعي فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها «صفة»، وهو اي العلم بانتفاء الفسق موقوف على تيقن العدالة كما بيناه انفا من عدم الواسطة وانما صرنا على قبول الشاهدين مع انهما لا يوجبان اليقين لقيامهما مقام العلم شرعا وحرفرض العموم في مفهوم الاية ~~على وجه يتناول في مفهوم الاية~~ على وجه يتناول الاخبار بالعدالة كما تقدم من المستدل يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان شمول الاية على الاخبار بالعدالة يقتضي عدم توقف قبول الخبر من الراوي على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل المزكي بمجرده لا يوجب العلم بعدالة الراوي وانتفاء فسقه وقد قلنا ان مقتضاها «اية»، بملاحظة عدم الواسطة توقف القبول من الراوي على العلم بالانتفاء اي انتفاء الفسق ووجود العدالة وهذا اي توقف القبول على العلم بانتفائه وعدم توقفه عليه تناقض ظاهر فلا بد من حملها «اية»، على ارادة الاخبار بما سوى العدالة من الاحكام الشرعية لا يوهما ذكرتموه من ان الاية يدل على عتبار العلم بانتفاء الفسق فلا يكفي تعديل الواحد لانه لا يوجب العلم وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه اي لا يحصل من شهادتهما

الكرام فتاق الجمال يفهم قطعا من عدم وجوب اكرام فساق العلماء ولا يقال له من الخطاب ايضا لان اللحن هو صرف الكلام عن طريقه الذي يجري عليه اما بازالة الاعراب او تصحيف وهما ممنوعان وانما بازالة

العلم بانتفاء الفسق لانا نقول مقتضى الاية عدم كفاية الواحد ولا الشاهدين الا ان
اللازم من قبول قول العدلين تخصيص الاية بدليل خارجي ولا محذور فيه «تخصيص»
كيف يكون في التخصيص محذور وتخصيصها «اية» لازم وان وافقنا الخصم وحكمنا على
تناولها «اية» للاخبار بالعدالة حاصله ان تخصيص الاية لازم على كل حال سواء شمل
مفهومها على الاخبار بالعدالة كما يقول الخصم اولم يشمل كما هو الحق اما بناء على عدم الشمول
فيلزم تخصيصها بقبول العدلين كما تقدم واما بناء على الشمول فيلزم تخصيصها بتزكية
الشاهد من حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد بالاجماع وهذا اى عدم
كفاية الواحد في تزكية الشاهد من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول وهو ان
التعديل شرط الخ انما هو «نظر» الى القياس لانهم نظروا الى ان المعتبر في الشهادة العدالة
وفي تزكيتها ايضا يعتبر العدالة ولكن المعتبر في الرواية الواحد ففي تزكية راويها ايضا
يكفي الواحد كما نبهنا عليه «قياس» اذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح اى
الفسق كالتعديل فيعرف بالاختبار وتضافر القرائن وبالاشتهار وبشهادة العادل
والخلاف في الاكتفاء بالواحد اشتراط التعدد جار فيه «جرح» والمختار في المقامين
اى التزكية والجرح واحد وهو اعتبار التعدد **اصل** قد يذكر المزكي والجارح
السبب فيقول فلان عادل لانه فعل كذا وكذا او فاسق لانه فعل كذا وكذا وقد لا يذكر
السبب فيقول فلان عادل وفاسق اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين
عن ذكر السبب على اقوال ستة فقال بعض بالقبول فيهما اذ لا بد ان يكون المزكي والجارح
من اهل الخبرة فلا حاجة الى ذكر السبب وفيه انه قد يكون الفعل موجبا للفسق او
العدالة في نظر الشاهد دون الحاكم وصار اخرون الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب فيهما
ليعلم ان نظر الشاهد موافق مع الحاكم ام لا وفيه انه قد يعلم موافقتهما من الخارج
وفصل ثالث فاوجبه «ذكر» في الجرح دون التعديل لان الفعل قد يكون جارحا
عند الشاهد دون الحاكم وفيه ان التعديل ايضا كذلك ورابع فعكس لان التعديل
قد

قد يكون مستندا الى ظاهر حال المسلم وفيه ان الجرح ايضا قد يكون مستندا
اليه واستندوا في هذه الاقوال على اعتبارات واهية ووجوه ركيكة نحن ذكرناها
ولكن لا جدوى في التعرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب قائلا بشيء منها «اقوال»:
اذا المتعرض منهم «اصحاب»: بالبحث في هذا الاصل اي اعتبار ذكر السبب وعدمه
قليل على ما وصل الينا والذي استوجهه وقربه العلامة هنا هو ان المزكي والجارح
ان كانا عارفين بالاسباب والافعال الموجبة للعدالة والفسق قبل الاطلاق فيهما او
الا بان يكونا عاميين غير بصيرين وجب ذكر السبب فيهما اذ رب فعل يكون في نظر
العوام موجبا لاحدهما وليس كذلك وذهب والدي قدس سره الى قول سادس اي الاكتفاء بالاطلاق
فيهما حيث يعلم من الخارج عدم المخالفة بين الشاهد والحاكم فيما به «ما»: يتحقق العدالة
والجرح ومع انتفاء ذلك العلم يكون القبول موقوفا على ذكر السبب اذ يحتمل المخالفة
في نظرهما وهذا هو القوي ووجهه الذي بيناه ظاهر لا يحتاج الى البيان اي مما ذهب اليه
الوالد يعلم ضعف ما استوجهه العلامة قدس سره اذ مع كون الشاهد عارفا بالاسباب
يحتمل ايضا مخالفة نظره مع نظر الحاكم **اصل** اذا تعارض الجرح والتعديل بان
يقول المعدل فلان عادل ويقول معدل اخر ان بل فاسق قال اكثر الناس يقدم
الجارح لان فيه اي في تقديم الجارح جمعا بينهما اي الجارح والمعدل اذ غاية اي
نهاية قول المعدل انه «معدل» لم يعلم فسقه «راوي»: والجارح يقول انا علمته «فسق
وح فلو حكمنا بعدالته «راوي»: كان الجارح كاذبا والعادل لا يكذب واذا حكمنا
بفسقه «راوي»: كانا صادقين والجمع بينهما بحيث لا يلزم كذب احدهما اولى مما اي مما
امكن وهذه الحجة مدخولة اي ورد عليها الاشكال لان المعدل يقول انا عالم بعدالته
فالحكم بالفسق تكذيب له ومن ثم قال الشهيد العلامة جمال الدين بن طاوس قدس
روحه انه «شأن»: ان كان مع احدهما رجحان كالاعدلية مثلا بحيث يحكم المتدبر والمفكر
الصحيح باعتباره «رجحان»: فالعمل على الراجح والا اي وان لم يكن للمعدل والجارح رجحان و

قائل ٣٤٥ البحث في التجزي يقع في مواضع الاول في امكانه فقط الثاني في الوقوع الثالث في الاحكام التفصيلية كما يمكن ان يبلغ درجة يتمكن معها من معرفة

وجب التوقف وما قاله هو الوجه والقوي **فائدة** اذا قال العدل حدثني زيد العادل
عن الصادق ع كذا وكذا الخ يجوز العمل بهذا الحديث واما اذا قال حدثني عدل ولم يقل
اسمه لم يكف في العمل بروايته «عدل» على تقدير اي بناء على الاكتفاء بتزكية الواحد
وكذا لو قال العدلان حدثني زيد العدل الخ يجوز العمل به واما لو قالا ذلك اي حدثني
العدل فلا يجوز بناء على اعتبارهما «عدلين» في التزكية وهو اي عدم الكفاية اختيار
والدي ره وذهب المحقق الى الاكتفاء به اي اذا قال العدل او العدلان حدثني عدل يكون
ذلك تعديلا كافيا بل بما دونه حيث قال المحقق اذا قال العدل اخبرني بعض اصحابنا و
عني من الاصحاب الامامية يقبل الخبر وان لم يصفه «بعض» بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق
فكما يكفي قوله حدثني العدل كذلك يكفي قوله حدثني بعض اصحابنا لان الاخبار بمذهبه
«بعض» بانه من اصحابنا الامامية شهادة بانه من اهل الامانة والديانة وشهادة
بانه لم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان لم يقل عن بعض اصحابنا بل قال عن بعض
اصحابه اي قال الراوي اخبرني بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني اي يقصد نسبته
«بعض» الى الرواة واهل العلم بان يكون المراد من قوله بعض اصحابه بعض اصحاب الرواية
او بعض اصحاب العلم فيكون البحث فيه «بعض» كالمجهول لان اصحاب الرواية واصحاب
العلم بعضهم امامي عدل وبعضهم غير ذلك وهذا كلامه وهو عجيب منه «محقق»
بعد اشتراطه «محقق» العدالة في الراوي لان الاصحاب الامامية بعضهم فاسق ولا
ينحصرون في العدول فكيف يكفي قول العدل حدثني بعض اصحابنا سلمنا ان قوله
اصحابنا تزكية له لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له «تعديل» فاذا قال
المعدل حدثني عدل وبعض اصحابنا لا يعلم هل له جارح ايضا ام لا وانما يعلم الحال اي
وجود الجارح وعدمه مع تعيين المعدل بصيغة المفعول وتسميته «معدل» بان يقول
زيد عدل او حدثني زيد العدل لينظر هل له «معدل» جارح اولا ومع الابهام اي عدم
تعيين الراوي لا يؤمن من وجوده «جارح» ان قلت الاصل عدم الجارح قلت التمسك

في نفيه «جارح» بالاصل غير متوجه اى غير مقبول بعد العلم اى مع علمنا بوقوع الاختلاف
في شأن كثير من الرواة فقيل عادل وقيل فاسق وبالجملة فلابد للمجتهد من البحث
والفحص عن كل ما يحتمل ان له معارض فكل دليل يحتمل له المعارض وكل تعديل يحتمل له الجرح
حتى يغلب على ظنه «مجتهد» انتفائه «معارض» كما سبق التنبيه عليه «بحث» في العمل
بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا
من الروايات بالصحة فيقولون في الخبر الصحيح عن الصادق كذا وكذا الخ من هذا القبيل
اى من قبيل قولهم اخبرني عدل لانه اى وصف الرواية بالصحة شهادة بتعديل رواتها
وهو «تعديل» مجرده اى بدون تعيين الراوي غير كاف في جواز العمل بالحديث الذي
وصف بالصحة بل لابد للمجتهد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من
معارضة الجرح **اصل** لابد للراوي من مستند ومدرك يصح له «راوي» من
اجله «مستند» رواية الحديث ويقبل الحديث منه «راوي» بسببه «مستند» فقول
مستنده قد يكون السماع عن المعصوم وقد يكون غيره مما نذكره وهو «مستند» في
صورة الرواية عن المعصوم نفسه بان يقول زرارة سمعت عن الصادق ظاهر معروف
اذ لا مدرك اعلى منه واما في صورة الرواية عن الراوي بان يروي محمد بن مسلم عن
زرارة مثلا فله «مستند» ووجوه المذكور منها هنا ثلاثة اعلاها السماع من لفظه بان
سمع محمد بن مسلم عن لفظ زرارة سواء كان بقرائته في كتابه بان يكون لزرارة كتاب
فقرئه وسمعه محمد بن مسلم او باملائه من حفظه بان يحفظ زرارة عنه خبرا فاملاه
وسمعه محمد ودونه «سماع» القرائة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه بان
يقرء محمد كتاب زرارة في حضوره فيقول زرارة نعم الامر كذلك ودون ذلك اجازته
رواية كتاب معين بان يقول زرارة لمحمد اجزت لك في رواية اخبار هذه النسخة ونحوه
كان يقول اجزت برواية اخباراتي نسخة وجدت من هذا الكتاب فيحكى عن بعض الناس
انكار جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثرين خلافه وهو الجواز وهذا البحث في

اى اذا لم يعلم لا معارض لها والا يلزم الدور في احكام الطهارة كهذه ولا معارض لها ويعلم مواضع الاجماع والخلاف ويعلم طريقة الاستدلال وخالف في ذلك بعضهم فقال بان من لا احاطة له بالجميع لا يامن من وجود المعارض

اے جواز الروایۃ بالاجازۃ وعدمہ غیر منقح فی کلام الاصحاب وتحقیق القول فیہ ان
لجواز الروایۃ بالاجازۃ معنیین وقع الخلاف اے الانکار عن بعض اھل الخلاف فی
کل منہما احدھما «معنیین» قبول الحدیث والعمل بہ ونقلہ من المجاز لہ اے نقل المجاز لہ
الحدیث الی غیرہ بان یقبل ویعمل محمد باحادیث ھذا الکتاب الذی اجاز فیہ زوارۃ
وینقل الحادیثہ الی سائر المکلفین بلفظ یدل علی الواقع اے بلفظ صادق مطابق
للواقع کاخبرنی اے کقول محمد اخبرنی زوارۃ اجازۃ ونحوہ کحدثنی اجازۃ والقول بنفیہ
اے القول بعدم جواز ذلک فی غایۃ السقوط لان الاجازۃ فی العرف اخبار اجمالی فقول
زوارۃ اجزت لک فی روایۃ ھذا الکتاب خبار فی الجملۃ بامور مضبوطۃ فی الکتاب معلومۃ
علی المجیز مامون علیھا «امور» من الغلط والتصحیف اے التبدیل ونحوھما کالاسقاط
مثلا وما اے الروایۃ بالاجازۃ التی ھذا شانہ لا وجہ للتوقف فی قبولہ والتعبیر عنہ
«اذن» بلفظ اخبرنی وما فی معناہ کحدثنی لکن مقیدا بقولہ اجازۃ مجوز مع القرینۃ
لان استعمال خبر بمعنی اجاز مجوز وقرینتہ قولہ اجازۃ فلا مانع منہ ومثلہ اے مثل
ما ذکر فی الاجازۃ اتت فی صورۃ القرائۃ علی الراوی لان الاعتراف اے اعتراف زوارۃ
باحادیث کتاب قرئہ محمد اخبارا اجمالیا الخ ولم یلتفتوا الی الخلاف فی قبولہ اے قبول الخبر
فی صورۃ القرائۃ وانما ذکر بعضھم ان قبولہ موضع وفاق وان خالف فیہ من لا یعتد
بہ وبالجملۃ کما یجوز لمحمد ان یقول خبرنی قرائۃ کذلک یجوز ان یقول اخبرنی اجازۃ ثم ان
جمعا من الناس اجازوا فی صورۃ الاعتراف ان یقول الراوی اخبرنی وحدثنی ونحوھما کانبانی
وحدہ اے من غیر تقیید بقولہ قرائۃ علیہ ونحوہ کاعترافا واما الباقون فقالوا بجوازہ اے
بجواز اخبرنی مثلا مقیدا بما ذکرنا اے بقولہ قرائۃ لا مطلقا الا المرتضی رہ فانہ منع من استعمال
ھذہ الالفاظ ونحوھا اے اخبرنی وغیرہ فیہ اے فی صورۃ القرائۃ وان کانت مقیدۃ بقولہ قرائۃ
حیث قال واما قول بعضھم «علماء» یجب ان یقول حدثنی قرائۃ علیہ فیذکر القید
لزول الابہام ویعلم ان لفظۃ حدثنی لیست علی ظاھرھا وھو السماع من لفظہ

وذھب الخطیب البغدادی الی ان الراوی اذا قال فی روایتہ عن شیخہ اجاز لی ان یقول حدثنی اخبرنی وھو الصحیح لان الاجازۃ اخبار بالمجمل وھو بالمفصل ولفظ اخبرنی یشعر بالتفصیل بخلاف حدثنی فلا یجوز الا حالۃ السماع وھو الصحیح مع ان الاطلاق یحمل علی المقید عند بعضھم

فمناقضة لان قوله حدثني او اخبرني يقتضي ويدل انه سمعه «حديث» من لفظه
وادرك نطقه اي نطق المروي عنه به وقوله قرائة عليه نقيض ذلك وهو عدم السماع
فكانه «راوي» نفي ما اثبت وهو السماع وهذا من السيد ره في غاية الغرابة فانه اي
كلام السيد ره سد باب المجاز اذ ما من مجاز الا معه قرينة تعاند الحقيقة وتناقضها
وح اذا كان معنى حدثني في العرف ما ذكره السيد وهو السماع الخ فقوله «راوي»
بعد ذلك قرائة عليه قرينة انه «شان» ليس المراد من حدثني حقيقة اللفظ بل مجاز
وهو «مجاز» الاعتراف بما قرئه عليه اي اعتراف زرارة بما قرئه عليه محمد تشبيها
له «اعتراف» بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى اذ لا فرق بين تلفظ زرارة بالحديث
وبين اعترافه به في الدلالة على الصحة وقد نقل العلامة ره هذا الكلام اي حصول التناقض
عن السيد في ية وتنظر اي قال وفيه نظر قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها اي
لفظة حدثني الى لفظة قرائة عليه اي لا يقتضي ح انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به كما
ان اسد لا يدل على المفترس حال انضمام يرمي وهو «تنظر» جيد وتفصيله اي نظر العلامة
ما ذكرنا من انه ما من مجاز الخ واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد من عدم
جواز حدثني ولو مع القرينة وتبين اتفاق من عداه «سيد» من علمائنا على صحة
اطلاق المقيد اي حدثني قرائة على اي في صورة القرائة مع الاعتراف فاي مانع من
اجراء مثله بان يقول حدثني اجازة في صورة الاجازة والاعتبار اي وجه الصحة فيهما
اي في صورة القرائة والاجازة واحد وهو المجازية مع القرينة والمعنى الثاني لجواز الرواية
بالاجازة تسويغ اي تجويز ان يقول محمد حدثني زرارة ولم يقيده بقيد اجازة كما قال قول
الراوي اي بسبب الاجازة حدثني واخبرني وما اشبه ذلك كانبانى وغيره من الالفاظ
التي ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا اي كان زرارة اخبر لمحمد مفصلا وقد عزى الى جمع
من العامة القول به «جواز» وهو «قول» بالاعراض عنه حقيق لان قوله حدثني بلا
قرينة تلبيس فان الناس يزعمون انه سمعه من لفظه هذا ويظهر من كلام العلامة

مع عجزه عن تحصيل مقتضياتها وما يترتب عليها في منه ره فائدة ١٣٦ بناء على امكان التجزي فهل تكون ظنون المتجزي حجة له وفي لغيره ام لا في ذهب بعضهم في الى الاول واحتجوا له

في بيانه «علامة» فهم من كلام السيد المرتضى ره القول الى السيد يقول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا سواء كان مع القيد او بدونه سواء كان بلفظ حدثني او اخبرني او انبأني في قوله تفريعا على العمل بخبر الواحد اشارة الى ان السيد لا يعمل بخبر الواحد اصلا الا انه بنا على حجيته حكم بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا حيث قال واما الاجازة فلا حكم اى لا اثر لها الان ما اى كل خبر يجوز للمتحمل اى للراوي ان يرويه يجوز له «متحمل» ورواية ذلك وبعبارة اخرى كل خبر ثبت صحته لمحمد يجوز له نقله سواء اجازه «نقل» زيادة له «متحمل» اولم يجزه «نقل» وما ليس له «متحمل» ان يرويه يحرم عليه اى كل خبر لم يثبت صحته لا يجوز لمحمد نقله مع الاجازة من زرارة وفقدها وعبارة السيد هذه اى قوله واما الاجازة فلا حكم لها وان افهم ظاهرها القول بدل ظاهرها بان السيد قائل بنفي الجواز في صورة الاجازة على الاطلاق اى بايّ لفظ كان الا ان المتدبر في سابقها اى من حيث تفكر في سابق هذه العبارة ولاحقها يطلع على ان غرضه السيد نفي جواز الرواية بها اى بسبب الاجازة بلفظ حدثني واخبرني ونحوه كنقلني واما الرواية بلفظ انبأني او نبأني فيجوزها السيد ايضا اما سابق العبارة المذكورة فانه «سيد» ذكر قبل ذلك اى قبل بحث الاجازة في البحث عن القرائن على الراوي اى قرائن محمد على زرارة ان كل من صنف اصول الفقه اجازان يقول من كحمد قرء الحديث على غيره كزرارة اى يقول ممن قرئه «حديث» عليه «من» فاقرئه وبعبارة اخرى اذا قرء محمد حديثا في حضور زرارة فاقرزرارة بصحته يجوز لمحمد ان يقول للمكلفين حدثني واخبرني زرارة واجروه «قرائن» مجرى ان يسمعه «حديث» من لفظه «مقر» ثم قال السيد والصحيح انه اذا قرئه عليه واقر له به اى اذا قرء محمد حديثا على زرارة واقر زرارة لمحمد بصحة الحديث فح انه «قارى» يقول به اذا كان القارى ممن يذهب الى جواز العمل بخبر الواحد ويعلم القارى انه حدثه «مقر» ويعلم انه «مقر» سمعه «حديث» من المعصوم او من الواسطة ووجه ذلك كله لا قراره «مقر» له «قارى» بذلك الحديث ولكن

لا يجوز ان يقول القارئ للمكلفين حدثني واخبرني فلان نعم يجوز ان يقول انبأني او اقر عند
قرائتي له لان معنى حدثني واخبرني انه «ناقل» نقل للمكلفين حديثا وخبرا سمعه
عن ذلك الواسطة وهذا كذب محض لم يجز لان محمدا لم يسمع الخبر من لفظ زرارة و
انما اقر به زرارة وذكر بعد هذا ان المناولة وهي ان يشافه المحدث غيره اي يشافه
زرارة لمحمد ويقول له في حق كتاب اشار اليه اي يقول زرارة لمحمد هذا الكتاب سماعي
من فلان كالصادق ع اي هذه المناولة يجري مجرى ان يقرئه عليه ويعترف به فكان
محمد اقرء الكتاب على زرارة فاعترف زرارة بصحته له اي لمحمد وبالجملة مشافهة زرارة
محمدا كاعترافه له في علمه بانه حديثه وسماعه اي في كلتا الصورتين يعلم محمد ان هذا
الكتاب حديث زرارة ومسموعه قال فان كان محمد ممن ذهب الى جواز العمل باخبار
الاحاد عمل به «حديث» ولكن لا يجوز ان يقول للمكلفين حدثني ولا اخبرني نعم يجوز ان
يقول انبأني واطلعني مثلا ثم بعد الفراغ عن بحث القرائة والمناولة ذكر حكم الاجازة
بتلك العبارة السابقة وهي قوله واما الاجازة فلا حكم لها الخ وقال بعدها اي في
لاحق هذه العبارة واكثر اي غاية ما يمكن ان يدعى ان تعارف اي عرف اصحاب
الحديث اثر اي علامة في ان الاجازة جارية مجرى المناولة وهي ان يقول زرارة ع
لمحمد في حق كتاب بعينه اي معين هذا حديثي سماعي فيجوز العمل به «كتاب» عند من
عمل بالاخبار الاحاد فاما ان يروي محمد للمكلفين ويقول اخبرني او حدثني فذلك
كذب اذ لم يسمعه من لفظ زرارة وسوق هذا الكلام الذي ذكره السيد كله اي من
اوله الى اخره كما ترى يدل على ان نفي اي نفي السيد حكم الاجازة انما هو «نفي»
بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه كاخبرني فانهما يدلان بان الراوي
سمع الفاظ الخبر عن المروي عنه فيلزم الكذب لا مطلقا فيجوز بالالفاظ التي تدل
على مجرد الاطلاع ولو حصل بالاجازة كاطلعني وانبأني وقد حكم السيد بمثل ذلك
اي عدم جواز حدثني واخبرني في صورة القرائة على الراوي كما عرفت فهما اي القرائة

لعلها لعموم القدرة وكمال الملكة وهما مفقودان في المتجزي وليس هنا علة منصوصة مشتركة بين المتجزي والمطلق واحتجوا ايضا بان الايات والاخبار الدالة على حجية الادلة شاملة على المطلق والمتجزي

والاجازة عنده «سيد» في هذا الوجه اي في عدم جواز حدثني واخبرني وجواز انبأني
ونبأني واطلعني سواء ان قلت عبارة السيد في مسئلة القرائة صريحة في جواز قبول
الحديث حيث قال يجوز ان يعمل به ولكن في مسئلة الاجازة ليست بصريحة فيه
حيث قال واكثر ما يمكن الخ قلت وتفاوت عبارته في مقام التأدية عن جواز القبول
فيهما اي في صورة القرائة والاجازة حيث صرح بجواز العمل في صورة القرائة ولكن لم يصرح
به في صورة الاجازة بل عبر هنا بما اي بلفظ يشعر بنوع شك حيث قال واكثر ما
يمكن الخ نظرا منه «سيد» الى ان اي وجه التفاوت هو ان دلالة الاجازة على المعنى
المراد وهو صحة مضمون الحديث دون اي ادون من دلالة القرائة والامر كذلك وقد
عرفته «امر» في اول الاصل حيث قيل ودون ذلك اجازته الخ فظهر ان ما يوهمه
ظاهر تلك العبارة اي قوله واما الاجازة فلا حكم لها غير مراد فليعلم ذلك فمراده
نفي حدثني واخبرني لا انبأني مثلا اذا عرفت هذا فاعلم ان الكتاب اذا لم يعلم صحته
ففي اجازة صاحب الكتاب فائدتان احداهما جواز العمل باخبار كتابه وثانيهما بقاء
اتصال الاسناد الى المعصوم عليه السلام كما سيجيء واما اذا علم صحته بسبب التواتر مثلا
فجواز العمل لا يحتاج الى اجازته لان تاثير الاجازة اي فائدتها بالنسبة الى جواز العمل
انما يظهر حيث لا يكون متعلقها «اجازة» معلوما بالتواتر ونحوه من القرائن في
ككتب اخبارنا الاربعة وهي التهذيب والاستبصار للشيخ ومن لا يحضره الفقيه
للصدوق والكافي للكليني فانها «كتب» متواترة فاخبر علمائنا السالفين كلهم
بان هذه الكتب مدونة من اهل العدل فعلمنا بصحتها اجمالا والعلم بصحة
مضامينها «كتب» اي احاديثها تفصيلا اي جزء فجزء تستفاد من قرائن الاحوال
كدقة صاحب الكتاب مثلا فلا مدخل اي لا اثر للاجازة فيه «علم» غالبا اي
اغلب الناس يعلمون بصحة مضامينها من القرائن من دون حاجة الى الاجازة
وانما فائدتها اي حين العلم بالصحة امر واحد وهو بقاء اتصال سلسلة
الاسناد

الاسناد بالنبي ص والائمة ع مثلا اذا اجازنا الشيخ بكتاب له فيجوز ان نقول حدثنا
الشيخ اجازة عن فلان عن المعصوم ع واما لو لم يجز فلا بد ان يقال في الكتاب الفلاني
عن فلان الخ وذلك اي بقاء الاتصال امر مرغوب اليه للتيمن فان في اتصال السند
اليه ع تبرك كما لا يخفى قوله على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة فيها (كتب) ربما اتى وجرى
في غيرها (اجازة) من وجوه جواز الرواية اي كما ان كون هذه الكتب متواترة جعلنا مستغنيا
عن اجازة صاحبها كذلك جعلنا مستغنيا عن قرائة صاحبها واملائه او القرائة عليه
مع اعترافه نعم ربما يحتاج الى القرائة ليؤمن من الغلط وغيره كما قال غير ان رعاية
التصحيح ورعاية الامن من حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل العارض على
الحديث يزيد في وجه الحاجة اي يوجب زيادة الحاجة الى السماع من لفظ المؤلف ونحوه
كالقرائة عليه وذلك ظاهر وبقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن اي الاصول
منها ان يكتب المحدث في ورقة سمعت عن الصادق ع كذا فيرسلها الى الراوي فيقول
الراوي حدثني فلان كتابة ومنها غير ذلك يعلم حكمها مما ذكرناه في الاجازة وغيرها
فلذلك اي لاجل ان حكمها يعلم مما ذكر اثرنا طي ذكرها اي جعلنا ذكر ساير الوجوه تابعا
على غرة اي على الوجوه المذكورة لمناسبة بينها وبين ساير الوجوه **اصل** اذا
سمع الراوي حديثا منه ع فان لم ينكشف مراده ع انكشافا كاملا فلا بد للراوي نقل
عين الفاظه ع فاذا سمع منه لفظ القرء فلا يجوز له نقله بلفظ الطهر وان ظن به اذ لعل
مراده ع الحيض ويجوز نقل الحديث بالمعنى اي نقل مضمون الحديث بالفاظ اخر غير الفاظه
بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ لان بين تقديم المسند اليه مثلا وتاخيره
تفاوتا كثيرا وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى فاذا قال ع اذا بقي من اليوم
بمقدار صلوة العصر فهو مختص به لا يجوز ان يقول الراوي اذا بقي من اليوم مقدار اربع
ركعات لان مراده ع اعم من المسافر والحاضر والاربع يختص بالحاضر ومساواتها
له في الجلاء والخفاء فاذا قال ع اتقوا الله يجوز نقله بلفظ خافوا الله واجتنبوا عن المحرمات

ومنها استصحاب وجوب التقليد ومنها غير ذلك واما حجية اجتهاده في حق الغير بان يجوز له تقليده فقيل بعدمها مع التمكن من الرجوع الى المجتهد المطلق للاصل وقيل بحجيته لرواية ابي خديجة عن الصادق ع

وواظبوا علی الواجبات ولم نقف علی مخالف فی ذلک من الاصحاب نعم لبعض اھل
الخلاف فیہ خلاف ولیس لہ دلیل یعتد بہ وعجبتنا علی الجواز وجوہ منہ ما رواہ الکلینی
فی الصحیح عن محمد بن مسلم قال قلت لابی عبد اللہ علیہ السلام اسمع الحدیث منک
فازید وانقص فقال لا شک فی انہ عند الترجمۃ قد یزید اللفظ وقد ینقص قال ان کنت
ترید معانیہ ای ان کان مرادک اسناد المعنی الینا دون الالفاظ فلا باس ومنہا ان
اللہ سبحانہ قص ای نقل القصۃ الواحدۃ کقصۃ ابلیس بالفاظ مختلفۃ فی مواضع من
القران ومن المعلوم ان تلک القصۃ وقعت فی اول حدوثہا اما بغیر العربیۃ او بعبارۃ
واحدۃ منہا «عربیۃ» وذلک ای بیانہ ثم قصۃ واحدۃ الخ دلیل علی جواز نسبۃ المعنی
والمضمون الی القائل وان تغایر اللفظ بالترجمۃ **اصل** قد یکون الخبر مسندا
وھو ما ذکر الواسطۃ فیہ واحدا کان او اکثر الی المعصوم ثم فاذا فرض ان زرارۃ سمع منہ
ومحمد بن مسلم سمع عن زرارۃ فقال محمد سمعت عن زرارۃ عن الصادق ثم فھو مسند
قد یکون مرسلا وھو ما لم تذکر الواسطۃ او ذکرت مبہمۃ اذا ارسل العدل الحدیث بان
رواہ عن المعصوم علیہ السلام والحال انہ لم یلقہ کان یقول محمد قال الامام ثم کذا و
المفروض انہ لم یسمع عنہ ثم بل سمع عن زرارۃ الخ سواء ترک ذکر الواسطۃ رأسا کما ذکرنا
ذکرہا مبہمۃ لنسیان ای نسیان اسمہا ولغیرہ «نسیان» کالاختصار کقولہ ای کقول
محمد سمعت عن رجل عن الصادق ثم او سمعت عن بعض اصحابنا عن الصادق ثم ولم
یقل عن زرارۃ مثلا ففی قبولہ «حدیث» خلاف بین الخاصۃ والعامۃ والاقوی عندی
عدم القبول مطلقا ای سواء علم بان محمدا مثلا لا یرسل الا اذا کان الواسطۃ عدلا او لم یعلم
وسواء کان لہ معارض او لا وھو مختار والدی ره وقال العلامۃ فی ہذا الوجہ المنع من العمل
بالمرسل الا اذا عرف ای کان الراوی معروفا بین الاصحاب انہ لا یرسل الا مع عدالۃ
الواسطۃ کمراسیل محمد بن ابی عمیر وھو من الامامیۃ کان معروفا بانہ لا یرسل الا
اذا کان الواسطۃ عدلا ولکن کلامہ فی یب خال عن ہذا الاستثناء فحکم بالمنع مطلقا و

وهو الوجه لما سنبينه وحكى في عدة القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو *(قول)* قول محمد بن خالد وهو من قدماء الامامية وقال المحقق اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ان كان الراوي ممن عرف بين الاصحاب انه لا يروي الا عن ثقة فالواسطة المحذوفة او المبهمة ثقة قبلت مطلقا سواء كان لهذه الرواية معارض اولا وان لم يكن الراوي معروفا كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد من الاخبار المسندة الصحيحة واحتج الشيخ لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت الطائفة بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر اذ لم يفرقوا بين المسند والمرسل هذه عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه *(محقق)* في الحكم اي في جواز العمل وعدمه حيث اقتصر على نقله *(حكم)* عن الشيخ بحجته اي مع احتجاجه من غير اشعار من المحقق بالقبول والرد لنا على عدم القبول مطلقا ان من شرائط القبول اي قبول خبر الواحد معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي بمعرفة *(منتفية)* في موضع النزاع اذ لا نعلم ان الواسطة عادل اولا اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها *(عدالة)* من استقراء وغيره وبالجملة لا دليل عليها سوى رواية العدل عنه اذ المفروض ان العادل ارسل بالحديث وهو اي رواية العدل عن الواسطة المحذوفة او المبهمة غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله اي عن العادل وغيره *(مثل)* اي عن غير العادل ان قلت المفروض ان هذا الراوي لا يرسل الا مع عدالة الواسطة قلت ومع فرض اقتصاده *(راوي)* على الرواية عن العدل لا غيره فهو انما يروي عمن يعتقد في عالم نفسه عدالته اي عدالة الواسطة وذلك الاعتقاد غير كاف في اثبات العدالة في الواقع لجواز ان يكون له اي للواسطة جارح لا يعلمه *(جارح)* الراوي كما ذكرنا انفا في قوله حدثني عدل وبالجملة لا بد من تعيين الواسطة اذ بدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال اي احتمال الجارح فلا يتوجه

فائدة لا يتوقف كمال الاجتهاد على امور منها علم المعاني والبيان والبديع فالمشهور جعلوها من مكملات الاجتهاد بمعنى ان العلم بها له مدخلية في استكمال ملكة الاجتهاد وتقدم عن الشهيد

القبول لهذا الحديث ومن هذا اى من ان الراوى قد يعتقد عدالة المروى عنه لعدم علمه بالجارح يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في نية من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير وغيرها مما عرف ان الراوى فيه ﴿مرسل﴾ ؛ لا يرسل الا مع عدالة الواسطة ووجه ضعف كلامه لان العلم اى علم الاصحاب بعدالة الواسطة المحذوفة المبهمة ان كان مستندا الى اخبار الراوى بمعنى ان ابن ابي عمير مثلا اخبرهم بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو اى استناد علمهم باخبار الراوى عمل بشهادته ﴿راوى﴾ ؛ على عدالة شخص مجهول العين وقد علم حاله فيما تقدم من ان شهادة الواحد لا تكفي في تزكية الراوى وان كان مستندهم ﴿علم﴾ الاستقراء لمراسيله بمعنى ان الاصحاب استقرأوا مراسيل ابن ابي عمير مثلا فحصل لهم العلم والاطلاع من دليل خارج وهو الاستقراء على ان المحذوف فيها ﴿مراسيل﴾ ؛ لا يكون الا ثقة فهذا اى استناد العلم بالاستقراء معنى الاسناد فهذه المراسيل مسانيد عندهم ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ذكر في مقام الاحتجاج على مختاره في نية وهو عدم جواز العمل بالمرسل الا اذا عرف انه لا يرسل الخ ما هذا لفظه عدالة الاصل اى الواسطة مجهولة علينا لان عينه واسمه غير معلومة فصفته اى عدالته اولى بالجهالة ولم يوجد دليل على عدالته الا رواية الفرع عنه ﴿اصل﴾ ؛ و ليست رواية الفرع تعديلا للواسطة فان العدل قد يروى عمن لو سئل عنه اى لو سئل عن العدل بان من تروى عنه عادل وفاسق توقف فيه فيقول لا اعلم او جرح ولو فرض انه عدله وقال بانه عدل لم يصر الواسطة عدلا واقعيا لجواز ان يخفى عنه ﴿فرع﴾ ؛ حاله ﴿اصل﴾ فزعم انه عادل فلا يعرف اصل ؛ بفسق ولكن لو عينه باسمه لعرفنا فسقه الذى لم يطلع عليه ﴿فسق﴾ ؛ العدل الذى اوسل الحديث وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة اى موافقة العلامة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده ﴿تعديل﴾ ؛ ومع ذلك فكيف حكم بجواز العمل بمراسيل امثال محمد بن ابي عمير قوله فتعين حاصله انه ليس مستند العلامة هو التعديل بل لا بد ان يكون

المتن

المستند عنده (م) في ذلك الاستقراء فهو استقراء مراسيل امثال ابن ابي عمير ووجد الواسطة عدلا فعمل بها ولكن حصوله (الاستقراء) في نهاية البعد لانه امر مشكل وعلى تقديره وحصوله يخرج عن محل النزاع فيكون من باب المسند كما عرفت واما كلام الشيخ فيرد على اوله وهو انه ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الخ ما ورد على العلامة من ان الراوي يجوز ان الواسطة عدل والحال انه فاسق وعلى آخره وهو ان الطائفة عملت بالمراسيل الخ ان عمل الطائفة بما هو هو ليس بحجة بل يتوقف التمسك به (عمل) عندنا على بلوغه اذ عمل الطائفة حد الاجماع ولا نعلمه (بلوغ) حجة القائلين بالقبول مطلقا سواء عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة اولا ووجه منها ان رواية العدل عن الاخر اي الواسطة المسكوت عنه تعديل له فالفرع معدل للاصل لانه (عدل) لو روى عن اي عن الواسطة انها ليس بعدل ولم يبين على الناس حاله اي لم يبين فسق الواسطة لكان ملبسا غاشا بالفاسية وهو ينافي عدالته (عدل) تأمل في ذلك اي التلبيس ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول او الى الامام بان يقول قال النبي او قال الصادق يقتضي صدقه (حديث) لان اسناد الكذب بنا في العدالة وان ثبت صدقه (حديث) تعين قبوله وذكروا وجوها اخر رديئة تركنا نقلها لظهور فسادها منها الاجماع على المراسيل وفيه لم يثبت والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققنا فلا نطيل بتقريره وحاصل الجواب عن الاول انه على فرض كونه تعديلا غير مسموع لانه تعديل المجهول وحاصل الجواب عن الثاني انه ربما يزعم عدالة الواسطة فيظن صدق الحديث فيسنده اليه والحال ان الواسطة كان فاسقا **تتمة** ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته التي تختلف في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها (تأمل) اي ينقسم الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها في الاسم باسم الاول الصحيح وهو يطلق في ثلثة مواضع الاول الخبر الذي اتصل سنده اليه مع كون الراوي في الطبقة الاولى والوسطى والاخرى عدلا ضابطا كما قال ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات مثلا اذا قال الشيخ حدثني ابو بصير عن محمد بن مسلم عن زرارة عن الصادق كذا فهذا خبر صحيح لاجتماع الشرائط المذكورة والثاني في قولهم يطلق هذا اللفظ ايضا في الراوي فيقال المثال المذكور يترك الشيخ وابو بصير

فيه مع ما فيه من الخلط بين الحكم والموضوع

الخ قال المحقق البهائي بعض المتأخرين على المعالم والبيان ممن يتوقف عليه الاجتهاد كما حث المقصود الثالث والخمسون من الحقيقة و

فيقال صحيح محمد بن مسلم عن زرارة عن الصادق كذا فاطلق على ما اداه على خبر جميع السند
اليه الشرائط اى جميع سند هذا الخبر من اوله الى هذا الراوى المعين الشرائط من العدالة
والضبط خلا الانتهاء الى المعصوم ففى المثال المذكور سند الخبر من اوله الى محمد بن مسلم عدل
ضابط لكنه ليس بمتصل اليه بل متصل لمحمد بن مسلم وهو متصل بزرارة وهو متصل به قوله
وان اعتراه اى وان عرض بهذا الخبر بعد ذلك الراوى المعين ارسال وغيره كضعف الراوى
من وجوه الاختلال وبالجملة فقد لا يعرض الارسال فيقال صحيح محمد عن زرارة عن الصادق وقد
يعرض فيقال صحيح فلان اى صحيح زرارة عن بعض اصحابنا عن الصادق مثلا فعرض الارسال
بعده لابهام الواسطة والثالث ان يذكر اسم الراوى الاخير ثم يحذف عدة من الرواة
مع كونهم عدلا ضابطا فيعوض عنهم لفظ الصحيح كما قال قد يطلق على جملة اى يكون لفظ
الصحيح عوضا عن عدة من الاسناد الجامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم وهذه الجملة
محذوفة للاختصار فيقال فى المثال السابق مثلا روى الشيخ وهو الراوى الاخير فى الصحيح عوض
عن ابى بصير ومحمد عن فلان اى عن زرارة الخ ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة
اى المقصود من تعويض لفظ الصحيح عن العدة المحذوفة الدلالة على انهم عدل ضابط وكثيرا
ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من السند اكثر من واحد كما ذكر فى المثال الشيخ
وهو الراوى الاخير وزرارة وهو الراوى الاول الثانى الحسن وهو ايضا يستعمل فى ثلثة مواضع
اولها متصل السند الى المعصوم وجميع رواته الامامى الممدوح عند الاصحاب من غير معارضة
ذم مقبول هو ذم العدلين ولا ثبوت عدالة اى لم يثبت العدالة فى جميع المراتب فى الطبقات او
لم يثبت العدالة فى بعضها مع كون الباقى بصفة رجال الصحيح وهى العدالة مثلا وثانيها
انه قد يستعمل ضعيفا فى الراوى معين ويحذف من تاخر عنه فيقال حسنة فلان الخ وثالثها انه
قد يكون عوضا عن جملة محذوفة وبذكر الراوى الاخير مثلا فيقال روى الشيخ فى الحسن الخ
على قياس ما ذكر فى الصحيح الثالث الموثق وهو ايضا يطلق فى ثلثة مواضع اولها ما اى
خبر دخل فى طريقه اى سنده من ليس بامامى ولكنه منصوص على توثيقه اى صدقه

بین الاصحاب کان باعث الطریق اما میا عدلا مثلا کما قال ولم یشتمل باعث الطریق علی ضعف
من جهة اخری کالذم والفسق ویسمی القوی ایضا واشار الی ثانیها وثالثها بقوله ویستعمل
اللفظ الاول هو الموثق فی المعنیین المذکورین فی ذینک القسمین ای الصحیح والحسن فقد
یضاف الی راو معین ویحذف الرواة المتاخرة عنه فیقال موثقة عما وانح وقد یکون عوضا
عن الجملة مع ذکر الراوی المتاخر فیقال روی الشیخ فی الموثق الرابع الضعیف هو ما ای
خبر لم یجتمع فیه شروط الثلثة ای اوصاف الصحیح والحسن والموثق بان یشتمل طریقه ای
سنده علی مجروح لکن جراحته بغیر فساد المذهب کالذم والفسق اما فاسد المذهب
فقد یکون موثقا کما تقدم او یشتمل علی مجهول الحال ویسمی هذه الاقسام الاربعة اصول
الحدیث بمعنی ان الاقسام الاخر فروع تابع وراجع الیها کما قال لان له (خبرا) اقساما
باعتبارات شتی فباعتبار ذکر الرواة وحذفها ینقسم الی المسند والمرسل وقد ینقسم الی
المشهور والشاذ وهکذا ولیس هذا موضع تفصیلها وانما تعرضنا لبیان الاربعة لکثرة
دوران وتداول الفاظها (اربعتها) علی لسن الفقها **المطلب السابع فی النسخ**

اصل لاریب فی جواز النسخ بان یحکم الشارع بحکم ثم یرفعه لمصلحة ولاریب فی وقوعه کقوله
ثم فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فانه نسخ للصلوة الی البیت المقدس وغیر ذلک وما یحکی فیهما ای فی
جوازه ووقوعه من الخلاف فقیل بعدم الجواز لامتناع کون فعل واحد حسنا وقبیحا وقیل بعدم
الوقوع اذ لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه وغیر ذلک لا یستحق ان ینظر الیه
(طلا) لامکان کون الفعل مصلحة فی وقت دون اخر وقد علمت وقوعه وجمهور اصحابنا علی اشتراط
بحضور وقت الفعل سواء فعل ام لا ووافقهم علی ذلک جمع من العامة فاذا امر فی رجب بصوم
رمضان یجوز نسخه بعد حضور رمضان صما او ترکه لعصیان اولمانع لا قبله وحکی المحقق عن
المفید ره القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فیجوز نسخ صوم رمضان فی شعبان وهو مذهب اکثر
اهل الخلاف والحق الاول لنا وجهان اولا انه لو وقع ذلک ای النسخ قبل حضور وقت العمل
لاقتضی تعلق النهی بنفس ما تعلق به الامر مثلا لو قال فی رجب صم فی رمضان وقال

بعد الحمد ... الجواز ... شهر ... ثلثین ... یوما بعض ... الاشخاص ... ولها مرضا ... فی مرة ... العشرة ... ومنها بعض ... مستلزم ... الطب ... الاستراح ... الی مرة ... القرن ... وهو لحم ... بنت فی ... الفرع ... والمرض ... ای بسبب الافطار

في شعبان لا تصم في رمضان يلزم كون الفعل الواحد هو الصوم الواقع في رمضان مامورا به ومنهيا عنه
وهو محال لان الامر يدل على كونه اي صوم رمضان مثلا حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما
اي الامر والنهي يستلزم كونه حسنا وقبيحا معا اي في وقت واحد وهو ظاهر الاستحالة و
ثانيا لان الفعل الواحد في وقت واحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي
عنه قبيحا وبتقدير ان يكون الفعل قبيحا يكون الامر به قبيحا واما لو نسخ وجوب الصوم بعد
حضور رمضان فيكون الامر دالا على حسنه الى هذا الوقت والنهي يدل على قبحه بعد ذلك و
لا منافاة اصلا احتج المخالف القائل بجوازه قبل الحضور بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء
ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع فيشاء صوم رمضان فيامر في رجب ويشاء محوه في
شعبان الثاني انه تعالى امر ابرهيم ع بذبح ابنه ثم نسخه (ذبح) عنه (ابرهيم) قبل وقت الفعل الثالث
ما روي عن النبي ص امر اي امره الله تعالى بخمسين صلوة ثم راجع ع فقال يا رب هذه كثيرة الى ان
اي راجع كرات حتى عادت الصلوة الى سبع عشرة ركعة في اوقات خمس وذلك نسخ قبل وقت
الفعل الرابع ان المصلحة قد توجد في نفس الفعل فيريده الامر وقد تتعلق بنفس الامر و
النهي فجاز الاقتصار عليهما اي على مجرد الامر والنهي من دون ارادة الفعل فيمكن ان لا يكون
في صوم رمضان مصلحة بل تكون المصلحة في ان يامر به في رجب وينهى عنه في شعبان كالاوامر
والنواهي الامتحانية والجواب عن الاول ان المحو والاثبات متعلقان على المشية اي نسلم
ان مشيته تعالى تتعلق بمحو شيء واثباته ولكن لا نسلم انه تعالى يشاء مثل هذا اي محو الحكم قبل
الحضور وعن الثاني ان ابرهيم ع لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج وليس هنا نسخ اصلا
بل امر بالمقدمات وقد اتى بها كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله من
المقدمات بعض المامور به وبعضه الاخر الذبح لكان مصدقا لبعض الرؤيا وهو المقدمات
وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية اي كيف تكون هذه الرواية
صحيحة مع ان فيها (رواية) طعنا وتوهينا على الانبياء لانها يدل على انه ص قد اجترأ على الله
واستخف امره بالاقدام اي بسبب الاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة فالامر المطلق

لم يتعلق من الاول الا بسبع عشرة ركعة وعن الرابع ان الامر والنهي لا يكونان بانفسهما حسنا
بل يتبعان متعلقهما فان كانا اي متعلق الامر كالصلوة ومتعلق النهي كالزنا حسنا كانا اي الامر
والنهي كذلك اي حسنا والا اي وان كان المتعلقان قبيحا فرضا كان الامر والنهي قبيحا على انه
لو صح ذلك اي لو كان نفس الامر والنهي مرادا كما عند الامتحان لم يكن متعلق الامر كالصوم مرادا
فلا يكون المتعلق مامورا به في الواقع ولا ينتفي ح بالنسخ اذ لا حكم حتى ينسخ **اصل** يجوز نسخ
كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله اي نسخ الكتاب بالكتاب والمتواتر بالمتواتر والاحاد
بالاحاد ولا ريب فيه لتساوي رتبة الناسخ والمنسوخ ويجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهي
اي نسخ المتواتر بالكتاب ولا نعرف فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه
اي في الجواز وانكره شذوذ منهم فقال بعدم جواز نسخ المتواتر بالكتاب لان الكتاب ظني والمتواتر
قطعي وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه لان دلالة المتواتر على اصل الحكم وان كان قطعيا الا ان دلالته
على دوام الحكم ليست باقوى من دلالة الكتاب بعدم دوام الحكم ولا يجوز نسخ الكتاب والسنة
المتواترة بالاحاد عند اكثر العلماء لان خبر الواحد الدال بعدم دوام الحكم مظنون وهما اي الكتاب
والمتواتر الدالان على الدوام معلومان ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون وذهب شرذمة من العامة
الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف فقال لا خلاف في الجواز مدعيا ان محله (خلاف) هو الوقوع اي
الاختلاف في وقوع نسخهما به اما اصل الجواز فموضع وفاق لان النسخ نوع من التخصيص فكما يجوز
تخصيصهما به كذلك نسخهما وفيه ان التخصيص اهون من النسخ كما تقدم في مبحث وارى البحث
في ذلك اي جواز نسخهما به وعدمه قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه احرى لان عدم الجواز
اجماعي واما الاجماع ففي جواز نسخه بالكتاب والسنة والنسخ اي نسخهما به (اجماع) خلاف وهذا
الخلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره وحصوله قبل انقطاع الوحي اي في
زمن النبي ص اولا اذ لا شك في ان النسخ لا يتحقق الا في زمن النبي لنزول الوحي ح فان قلنا بان
الاجماع يمكن في زمنه ص فيمكن كونه ناسخا للكتاب والسنة وبالعكس وان قلنا بانه استقر
بعده فكيف يمكن كونه ناسخا او منسوخا قال المرتضى ره اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا

فائدة ١٣٨ العلوم العربية اثنى عشر قسما الاول متن اللغة يبحث فيه عن نفس الكلمات من حيث المادة الثاني علم الصرف يبحث فيه عن نفس الكلمات من حيث الهيئة الثالث علم

كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك اي على ما علموه بانه (اجماع) دليل
مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه بالكتاب او السنة ولا النسخ اي نسخهما به اذ لا وحي
ح ينسخ بشئ قال السيد هذا القدر هذا التعليل غير كاف لان لقائل ان يعترضه ويرده فيقول
اما الاجماع عندنا فدلالته على الحكم الشرعي مستقرة في كل حال لان الاجماع يحصل بتبع اقوال
الكتابعين للمعصوم ع حتى ينكشف حال رئيسهم ع وهذا امر ممكن قبل انقطاع الوحي وبعده وفي حال
حضور الامام وغيبته واذا ثبت ذلك اي امكانه في كل حال سقطت وبطلت هذه العلة على
ان مذهب مخالفينا في مسئلة كون الاجماع حجة يقتضي انه (اجماع) في الاحوال كلها مستقر
لان دليلهم على حجيته ان الله ع امر باتباع المؤمنين حيث قال ومن يتبع غير سبيل
المؤمنين الخ وهذا حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي ع اخبر بناء على مذهبهم (مخالفينا)
بان امته لا تجتمع على خطاء هذا ايضا ثابت في سائر اي في جميع الاحوال اذا كان الاجماع دليلا
على الاحكام الشرعية كما يدل اي كما يكون الكتاب والسنة دليلا على الاحكام ومعلوم ان النسخ
لا يتناول الادلة اي لا يرفع نفس الدليل وانما يتناول ويرفع الاحكام الشرعية التي تثبت بها
(ادلة) اي اذا كان الامر كذلك فما المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ
باية تنزل البتة على خلاف ذلك (حكم) او بالعكس بان يثبت حكم باية تنزل فينسخ باجماع الامة قبل
انقطاع الوحي على خلاف ذلك (حكم) وبالجملة العلة المذكورة في كتب اصول الفقه لعدم جواز النسخ بالاجماع
قابلة للرد قال السيد الاقرب ان يقال ان الامة مجتمعة على ان ما اي كل حكم ثبت بالاجماع لا
ينسخ بالكتاب والسنة ولا ينسخ به (اجماع) شئ منهما هذا كلام السيد وحكى المحقق عن الشيخ
بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه (شيخ) قال الاجماع دليل عقلي بمعنى ان الامة اذا اتفقت
على حكم فالعقل يحكم بان هذا الحكم لو كان باطلا لوجب على الامام اظهار الحق لئلا يختل
امر الدين والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي كالكتاب والسنة فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستند
العقلاء اذا كان حجية الاجماع مستندة الى العقل فلا يكون ناسخا ثم حكى المحقق عن بعض المتاخرين
انه قال الاجماع يجوز ان يكون ناسخا لانه لا يكون اتفاقا اي ليس الاجماع مجرد الاتفاق وانما يكون

عن مستند قطعي كدخول قول المعصوم ع فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع بما هو
اجماع قال المحقق وفي هذه الوجوه اشكال اما عدم استقرار الاجماع ح فقد علمت بطلانه اما
الاجماع الذي ادعاه السيد فلم يثبت اما كون الاجماع دليلا عقليا ففيه ان العقل الفطري كلما
حكم به حكم به الشرع ايضا واما كون الاجماع عن مستند مسلم الا ان احكام الدليل يجري
بحسب الظاهر على نفس الاجماع دون المستند فيق الاجماع مخصص ومقيد ومبين وناسخ
والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى
قول لو انفرد لكانت الحجة فيه «قول» وهو قوله ع فجايز حصول مثل هذا الاجماع في زمن النبي ص
ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية عن الاجماع وكذا يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة و
القران باقوال اي باجماع يدخل في جملتها قول النبي ص وهذا الكلام الذي ذكره المحقق جيد غير اي
الا انه لا يترتب عليه «كلام» فايدة مهمة كما لا يخفى اذ لم يقع ذلك اصلا **اصل** معنى
النسخ لغة الازالة وشرعا هو الاعلام من الشارع بزوال مثل الحكم الشرعي الثابت بالدليل
الشرعي مثلا وجوب الصلوة الى البيت المقدس ثبت بدليل شرعي بخلاف حلية التتن فانه
ثبت باصالة البرائة العقلية فلو قام دليل شرعي على حرمة التتن لا يسمى نسخا اذ لم يكن الاصل
دليلا شرعيا بل عقليا اي زواله بدليل شرعي اخر متراخ عنه كقوله فَوَلِّ وَجْهَكَ الخ فانه
دليل شرعي متراخ ناسخ لوجوب الصلوة الى بيت المقدس فنحو الا زيدا مثلا ليس ناسخا لاكرم
العلماء لانه ليس بمتاخر عنه بل متصل به قوله على وجه لولاه «اعلام» لكان الحكم الاول ثابتا
دائما متعلق للاعلام فارتفاع الحكم الموقت بعد تمام الوقت ليس نسخا اذ لم يكن فيه اقتضاء
الدوام وعليهذا التعريف فزيادة العبادة المستقلة اي المنفصلة على العبادات ليست
نسخا للمزيد عليه لان هذه العبادة لا ربط لها على ساير العبادات صلوة كانت تلك
العبادة الزايدة او غيرها من العبادات وهو اي عدم النسخ مذهب جمهور العلماء
ويعزى الى قوم من العامة القول بان زيادة صلوة اخرى على الصلوة الخمس المتعارفة
نسخ لان قوله تع حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى يدل على وجوب الصلوة

كالابتداء والخبر الخامس علم المعاني يبحث فيه عن احوال المركبات من حيث التركيب وتادية اصل المعنى المراد مع مطابقة الكلام لمقتضى الحال السادس علم البيان يبحث فيه عن المركبات من حيث

الواقعة في الوسط كالمغرب على قول فانه متوسط بين الظهرين وبين العشاء والصبح واذا وجب
صلوة اخرى قبل الظهر فرضا فلا يقع المغرب في الوسط كما قال لانها تخرج الوسطى عن كونه وسطى وهو
ظاهر الفساد لان نفس المغرب لا ينسخ بل يزول كونها وسطى واما زيادة العبادة الغير المستقلة
كما لو صار الصبح اربع ركعات متصلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ اولا والمحققون
على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا فلو فرضنا ان الشارع قال يجب
في الصبح ركعتان ثم قال لا يجب ركعتان بل اربع فيكون ذلك نسخا لقوله يجب في الصبح ركعتان
والا فلا فلو فرض انه قال يجب في الصبح ركعتان ثم قال صل الصبح اربعا فلا يكون نسخا له بل مجرد
تغيير وهو الظاهر لما علم من تفسيره وهو الاعلام بزوال الحكم الخ وقال المرتضى ان لم يكن الزيادة
مغيرة لاحكام المزيد فليست نسخا له كما لو فرض انه قال صل الصبح اربعا الا انك لو عصيت بالزيادة
وصليتها ركعتين كانت واجبة صحيحة مجزية كما قبل الزيادة واما ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد
عليه في الشريعة حتى يصير اي كان مغيرا للمزيد عليه بحيث لو وقع مستقلا اي من دون
تلك الزيادة لكان كالمعدوم اي عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التي كانت له قبل وجوب
هذه الزيادة او كان عاريا من بعضها فهذه الزيادة المغيرة يقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين
على ركعتين على سبيل الاتصال بحيث لو عصى وصلى ركعتين كانت كالمعدوم كما قال وانما قلنا
ان هذه الزيادة قد نسخت وغيرت الاحكام الشرعية لانه «مكلف» لو فعل بعد الزيادة اي بعد
وجوب الاربع الركعتين على ما اي على كيفية كان يفعلهما عليه «ما» اولا اي قبل وجوب الزيادة
لم يكن لهما حكم فلا وجوب لهما ولا صحة ولا غير ذلك وكانه «مكلف» ما فعلهما ويجب عليه استينافهما
منضما بركعتين زايدتين ووجه وجوب الاستيناف لان التشهد والتسليم كانا واجبين عقيبهما
وبعد وجوب الاربع لا يقع التشهد والتسليم عقيبهما بل عقيب الاربع كما قال لان مع هذه
الزيادة يتأخر ما يجب من التشهد والتسليم ومع فقد هذه الزيادة لا يكون كذلك اي متأخرا
وكل ما ذكرناه من انه لو فعلهما بدون الزيادة لم يكن لهما حكم وكانه ما فعلهما ويجب استينافهما
يقتضي تغيير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق عن الشيخ موافقة اي موافقة الشيخ

مع السيد ره على هذه المقالة اى كون الزيادة نسخا للمزيد عليه لحصول التغيير واختار هو رحمه الله
ما حكيناه اولا من ان الزيادة لا تكون نسخا الا ان ترفع حكما شرعيا محتجا بان شرط النسخ ان
يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد من الدليل الشرعي كما مثلنا في اول الاصل ان قلت في
المفروض ان الزيادة غيّر حكم الركعتين فيكون نسخا قلت فبتقدير ان يكون اى اذا كان ذلك
الحكم الاولي مستفادا من العقل لا يكون الرافع لمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع البرائة الاصلية
العقلية نسخا فالاصل يدل على حلية الخمر والميتة والدم والغيبة وهكذا ويدل على عدم وجوب
الصلوة والصوم وهكذا والاخبار يرفع هذا الاصل وتدل على المحرمات والواجبات فلو كان
رفع الحكم العقلي نسخا لكان هذه الاخبار طرا ناسخا للبرائة العقلية وهو باطل ومعلوم ان
العبادة الزايدة لا ترفع وجوب المزيد عليه حتى تكون ناسخا كما ذكر السيد نعم كان المزيد
عليه مجزيا بمجرده وبعد هذه الزيادة لا يكون بدونها مجزيا والاجزاء حكم عقلي ثم ذكر المحقق
كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال فقال ان قلت زيادة ركعتين على ركعتين
قد رفعت احكام تلك الركعتين واجاب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا ناسخ
للتشهد والتسليم وان كان التغيير فيهما اى في الركعتين والتشهد ثابتا حيث كانا منفردين
فصارا منضمين وكان التشهد والتسليم عقيبهما فصارا عقيب الاربع ولكن هذه التغييرات
عقلية بل بتقدير اى على فرض ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم
ان يكون الامر بتاخيره عقيب الرابعة نسخا لتعجيله عقيب الثانية اولا اذ لم يرفع الدليل
الثاني الدال على الزيادة شيئا غير ذلك وبالجملة وجوب التشهد والتسليم لم ينسخ واما تعجيلها
فهو امر عقلي وعلى فرض شرعيته فهو المنسوخ فقط واما الركعتان فان حكمهما باق قوله من
كونهما واجبين بيان للحكم غاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما والشئ لا
ينسخ بانضياف اى بازدياد غيره «شئ» كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها
فريضة مستقلة اخرى واما كونهما «ركعتين» بعد الزيادة بحيث لو انفردتا لما اجزأتا بل كانتا
كالعدم بعد ان كانتا قبل الزيادة مجزأتين فجوابه ان الاجزاء امر عقلي كما قال فان الاجزاء
يعلم

التاسع علم الخط يبحث فيه عن كيفية الكتابة العاشر علم عرض الشعر يبحث فيه عن كيفيات النظم و صناعاته الحادي عشر علم الانشاء يبحث فيه عن كيفيات [illegible] الثاني عشر علم الخطابة

يعلم لا من منطوق الدليل وهو صل ركعتين مثلا بل العقل بمعنى ان الشرع اذا حكم بوجوبهما حكم
العقل باجزائهما والا لما وجبا فلم يكن نسخا فلو علم الاجزاء اى لو فرضنا ان الاجزاء علم من نفس
الدليل الشرعى بان قال تجزى الركعتان لكان المنسوخ اجزائهما منفردتين لا وجوبهما وبالجملة
وجوبهما لم ينسخ واما اجزائهما فاما عقلى او هو المنسوخ فقط اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا
الاختلاف يظهر فى جواز اثبات الحكم وهو الزيادة بخبر الواحد فان قلنا بان الزيادة ليست نسخا
فيجوز اثباتها بخبر الواحد لانه حجة وان قلنا بانها نسخ فلا يجوز اثباتها به بناء على انه «خبر»
لا ينسخ به «خبر» الدليل المقطوع الدال على الركعتين مثلا فكل ما اى كل حكم زيادة كان او غيرها
ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته «ما» به اى بالاحاد وهذا اى جواز الاثبات وعدمه عند التحقيق
اثر حين اذ لم يوجد خبر واحد دال على مثل هذه الزيادة كغيره من اثار اكثر مباحث هذا الباب
فان اكثرها بلا ثمرة

المطلب الثامن فى القياس والاستصحاب اصل

١٢٦ القياس عند الاصوليين هو الحكم على معلوم كالنبيذ بمثل الحكم كالحرمة الثابت لمعلوم
اخر كالخمر لاشتراكهما «معلومين» فى علة الحكم فالنبيذ والخمر مشتركان فى الاسكار الموجب للحرمة
فموضع الحكم الثابت كالخمر فانه موضع ثبوت الحرمة يسمى اصلا وموضع الاحكام الاخر كالنبيذ
١٢٧ فانه موضع الحرمة المشكوكة يسمى فرعا والمشترك كالاسكار جامعا وعلة وهى «علة» اما مستنبطة
وهى ان يق علة حرمة الخمر ليس كونه مايعا لان الماء ايضا مايع وليس احمر اره لان الدبس ايضا احمر و
هكذا فعلة الحرمة هى الاسكار او منصوصة بان يقول الشارع حرمت الخمر لاسكارها وقد اطبق
اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة فاذا استنبطنا ان علة الخمر هى الاسكار فلا يجوز التعدى الى
١٢٨ النبيذ الا من شذ وحكى اجماعهم فيه «منع» غير واحد اى كثير منهم «اصحاب» وتواتر الاخبار
بانكاره «عمل» عن اهل البيت ع وبالجملة فضعفه «عمل» يعد فى ضروريات المذهب واما
١٢٩ المنصوصة ففى العمل بها خلاف بينهم وظاهر المرتضى ره وجماعة المنع منه ايضا ولكن قال انه
١٣٠ اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على العلية المنحصرة اى سقوط
اعتبار الشرع ما عدا تلك العلة فاذا قال الخمر حرام لاسكارها وقامت القرينة الحالية

على ان العلة في ثبوت الحكم ليس الا الاسكار جاز تعدية الحكم الى كل مسكر وكان ذلك اى
نص الشارع برهانا فيقال هذا مسكر وكل مسكر حرام وقال العلامة الحق عندى ان
العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع بان يعلم ان النبيذ مسكر كان حجة
اى يجوز التعدى واحتج العلامة في ية لذلك اى لجواز التعدى بان الاحكام الشرعية تابعة
للمصالح والمفاسد الواقعية الخفية علينا والشرع كاشف عنها «مصالح» في بعض الموارد
فاذا نص الشرع على العلية عرفنا انها المصلحة الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت
العلة كالاسكار وجب وجود المعلول كالحرمة ثم حكى العلامة عن المانعين اى السيد و
امثاله الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان تكون العلة للحرمة
هي الاسكار المطلق الموجود في جميع المسكرات ويحتمل ان يكون العلة اسكار خصوص الخمر
بحيث لا يكون مطلق الاسكار علة بل يكون قيد الاضافة اى اضافة الاسكار الى الخمر
معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس اذ لعل خصوص اسكار الخمر معتبر واجاب
العلامة عنهم بوجوه ثلاثة اولا بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك اى
لو جاز اعتبار القيد في العلة في الشرعيات فانما يستلزم تجويز مثله «احتمال» في العقليات
حتى يق الحركة انما اقتضى المتحركية لقيامها «حركة» بمحل خاص وهو اى المحل الخاص محلها كالشجرة
مثلا فالحركة القائمة بغيره «محل» كحركة الانسان لا يكون علة للمتحركية وبالجملة لو جاز ان
يق الاسكار القائم بالخمر علة للحرمة لا كل اسكار لجاز ان يق الحركة القائمة بالشجر علة للمتحركية
لا كل حركة وذلك باطل بالبديهة اذ الحركة علة مط كذلك الاسكار وثانيا سلمنا امكان
اى احتمال كون القيد معتبرا في الجملة اى وان كان العمدة هي الاسكار ولكن العرف يسقط
هذا القيد عن درجة الاعتبار ولا يعتنى بالاحتمال الضعيف فان قول الاب لابنه لا تاكل
هذه الحشيشة اى النبت لانها سم يقتضى عرفا منعه «اب» من اكل كل حشيشة تكون
سما وثالثا سلمنا عدم ظهور الغاء القيد اى سلمنا ان احتمال اعتبار القيد ليس بساقط
في نظر العرف لكن دليلكم وهو احتمال اعتبار القيد انما يتمشى اى يتم فيما اذا قال الشارع

فائدة ١٣٩ الحكم الصادر من المعصوم عليه السلام قد يكون بعنوان القضاوة والرياسة العامة وقد يكون بعنوان التعليم والفتوى اما الاول فكحكمه بالجهاد وكنصب القضاة والتصرف في بيت المال

حرم الخمر لكونه مسكرا وامّا لو قال علة حرمة الخمر هى الاسكار انتفى ذلك الاحتمال فالشارع
جعل مطلق الاسكار علة بدون الاضافة ثم اورد عليه الاعتراض بمعنى ان العلامة اورد
على نفسه اشكالا واجاب عن جميع ما ذكره فقال بان الحركة ان استعملت فى معناه
الحقيقى وهو ضد السكون فهى بهذا المعنى يمتنع انفكاكها عن المتحركية كما قال ان عنيتم بها
معنى اى معناها الحقيقى الذى يقتضى المتحركية فهذا المعنى الحقيقى يمتنع فرضه بدون المتحركية
فلا وجه لقياس الاسكار عليه وان استعملت فى معنى اخر بان يراد منها الريح مثلا مجازا
فهى بهذا المعنى يمكن انفكاكها عن المتحركية كما قال وان عنيتم بها امرا اخر كالريح يتأتى فيه
(امر) ذلك الاحتمال اى اعنينا القيد فاذا قيل الحركة اى الريح علة متحركية الشجر فقيد الاضافة
الى الشجر معتبر لان الريح لا يكون علة لحركة الحجر مثلا فهناك اى عند حصول هذا الاحتمال
فلم انه لا بد فى ابطاله (احتمال) بدليل منفصل فلم يوجد دليل منفصل يحتمل اعتبار القيد
قولكم العرف يقتضى الغاء هذا القيد فى مخولاتاكل هذه الحشيشة قلنا ذلك الالغاء عرف
بالقرينة وهى شفقة الاب المانعة من تناول المضر مطلقا فلم قلتم انه (قيد) فى العلة
المنصوصة ايضا كذلك اى ملغى والحال انه لا قرينة اصلا قولكم لو صرح الشارع بان العلة
هى الاسكار انتفى هذا الاحتمال قلنا خرجتم عن محل النزاع اذ فى هذه الصورة يستلزم الآ
الحرمتين وجد الاسكار ولكنه (استلزام) ليس بقياس اى ليس من باب القياس لان العلم
بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضى الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم فى كل
(اسكار) ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال كالنبيذ متاخرا عن العلم بالبعض كالخمر فمجرد
قوله حرمت الخمر للاسكار يعلم حرمة جميع المسكرات فان واحد فلم يكن جعل البعض كالنبيذ
فرعا والاخر كالخمر اصلا اولى من العكس بان يجعل النبيذ اصلا والخمر فرعا فلا يكون هذا
قياسا لان حكم الجميع علم فى مرتبة واحدة وقال العلامة بعد ذلك والتحقيق فى هذا
الباب ان يق النزاع هنا لفظى لانهم متفقون بان الاسكار المطلق يعم والمقيد لا يعم
لان المانع انما منع من التعدية بدليل (منصوص) لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا محتمل

والنقض والاول وفى الاخير نجيب بمنع الحصر الفقه جامع للشرع والعقل والنقل فقيه بالاحكام العبادات والمعاملات وقوله شرعية الاحكام لا يجب ان يكون

للاسكار الخاص ويحتمل ان يكون في تقدير اء غرضه التعليل بمطلق الاسكار فيعم لان الاسكار المطلق متحقق في الجميع والمثبت بجواز التعدي يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام لسائر المسكرات ويسلم ان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ان تلك الكبرى وهي ممنوعة الاسكار المطلق وعدم عمومية المقيد نعم النزاع وقع في الصغرى وهي ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة قوله علة التحريم الاسكار المطلق ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا الصغرى لا في الكبرى وهي ان النص على العلة المطلقة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع موارد ها ام لا فان ذلك الاقتضاء متفق عليه واقول كان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى وهو من المانعين في هذا الباب فلذلك اى لعدم وقوفه حسب اى العلامة النزاع فيه ﴿باب﴾ بين القوم وحسب انهم متفقون في المعنى وهو الكبرى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه العلامة اى مصرح بان النزاع معنوي فانه ﴿سيد﴾ احتج على المنع بان علل الشرع اى العلل المذكورة في كلام الشارع ليست علة حقيقية كعلية الشمس للنهار بل انما تنبئ عن الدواعي اى كاشفة عن العلة الغائية او كاشفة عن وجه اى سبب المصلحة فيه ﴿فعل﴾ فاذا قال قد فرض الصيام لانعلم انه اى شئ كان داعيا وباعثا لايجابه وكان سببا لكونه ذا مصلحة ثم اذا قال جئت من اجل فعلم الداعي وجه المصلحة وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ومع ذلك تكون هذه الصفة في احدهما ﴿شيئين﴾ داعيا وباعثا الى فعله ﴿احد﴾ دون الاخر مع ثبوتها ﴿صفة﴾ فيه ﴿اخر﴾ مثلا لزيارة الحسين ثواب واحسان الفقير في كليهما ثواب الا ان ذلك الثواب قد يكون باعثا للشخص الى فعل الزيارة دون الاحسان وقد يكون مثل المصلحة فيه فيه ﴿اخر﴾ مفسدة مثلا تحصيل الماء للوضوء قد يكون موقوفا الى اعطاء درهم لبائع الماء وقد يكون موقوفا الى اعطاء درهم للسارق كما اذا كان الماء في محل فيه سارق فمع الاول اعطاء الدرهم واجب مصلحة وفي الثاني حرام ومفسدة مع انهما شريكان في تحصيل ماء الوضوء وقد يدعو الشئ اى يكون داعيا الى غيره في حال دون حال وعلى جه دون وجه وقد دون قد مثلا حسن الاحسان قد يكون داعيا الى اعطاء الفقير في حال مرضه لا في حال صحته على وجه الصدقة لا على وجه الهبة ودرهما لا درهمين مع كون

اوبيتوان التعليم ﴿ الكونه علية ﴿ استلام ﴿ لوجوه ابه سفيان ان خذى لك ولولدك ﴿ يكفيك ﴿ حاصرين ﴿ لوجوه ابه سفيان ﴿ شكت عنه بانه زجر ﴿ قاع لتميم لا يعطيني و ولدي ﴿ بقدر ﴿ الكفاية فقال ﴿ عليه السلام ﴿

كل ذلك مشتركا في حسن الاحسان وهذا باب في الدواعي معروف بين العلماء ولهذا اي لاجل ان الشئ قد يكون داعيا وقد لا يكون جاز ان يعطي بوجه بعنوان الاحسان فقير دون فقير ودرهم بعشرة دون درهم خالص في حال كالمرض دون الاخرى مع ان الوجه وهو حسن الاحسان موجود في الجميع كما قال وان كان فيما لم تفعله الوجه وهو حسن الاحسان الذي لاجله فعلناه اي وان كان الوجه موجودا بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما اي جهة يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم فقوله حرمت الخمر لاسكاره جار مجرى قوله الخمر حرام في قصره «حكم» على موضعه فالحرمة منحصرة على الخمر سواء نص على العلة تام لا اذ يمكن ان يكون الاسكار داعيا لحرمة الخمر لا غير وليس لاحد ان يسئل ويقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي يعني انه عند النص على العلة لو لم يجز التعدي الى سائر المسكرات كان النص عبثا وجواب ذلك انه «نص» يفيدنا ما اي شيئا لم نكن نعلمه «ما» لولاه «نص» وهو ما اي الداعي الذي لاجله كان هذا الفعل المعين مصلحة فاذا قال لاسكاره نعلم ان الداعي ووجه المصلحة في تحريمه هو الاسكار ولو لم يذكر ذلك من اين نعلمه هذا كلامه «سديد» ودلالته «كلام» على كون النزاع في المعنى لا في اللفظ ظاهرة لان المجوزين يجعلون علل الشرع علا حقيقية اينما وجدت وجدت معلولها والسديد يجعلها دواعي فلا وجه لدعوى العلامة الاتفاق فيه «نعم» من اي بعض المانعين جعل الحجة غير حجة السديد هو ما ذكره العلامة من احتمال اعتبار قيد الاضافة فهو «من» موافق مع المجوزين في المعنى كما تقدم فلا ينبغي ان يعد اي من ذكر في جملة المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق من انه اذا نص الشرع على العلة الى قوله جاز تعدية الحكم ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره وحاصله ان نص الشارع كان برهانا واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من العلة اي قوله لاسكاره مثلا حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها بحيث لا يكون في حكم الخمر خصوصية اي المتبادر تعلق الحكم بها كتعلق النهار بالشمس لا بيان الداعي بيان وجه المصلحة **اصل** قوله تعالى ولا تقل لهما اف تدل على حرمة التأفيف الذي هو مرتبة

ضعیفة من الایذاء ومنه یعلم ان جمیع مراتب الایذاء محرم لکن اختلفوا فی ان حرمته علم
من مفهوم الایة او من منطوقها او بقیاسه بالاف ذهب العلامة فی یب کثیر من العامة الی
ان تعدیة الحکم الثابت فی تحریم التافیف الی سایر انواع الاذی الزاید الشدید عنه «اف»
ليس من باب دلالة اللفظ بل من باب القیاس وسموه بالقیاس الجلی وهو ما کان المقیس اقوی
من المقیس علیه کقیاس الضرب بالاف وانکر ذلک المحقق وجمع من الناس فقالوا بانه من باب
دلالة اللفظ اما بالمفهوم او بالمنطوق کما قال واختلفوا فی وجه التعدیة فقیل انه «وجه» دلالة
مفهومه وفحواه ای تحریم الاف یدل بالمفهوم والفحوی علیه ای علی تحریم سایر المراتب وسموه
«وجه» بهذا الاعتبار ای باعتبار دلالة المفهوم مفهوم الموافقة لکون حکم غیر المذکور فیه «کلام»
موافقا لحکم المذکور فکما ان حکم الاف المذکور فی الکلام هو التحریم کذلک حکم سایر المراتب الغیر
المذکورة هو الحرمة ویقابله ای مفهوم الموافقة مفهوم المخالفة وهو ما یکون غیر المذکور فیه «کلام»
مخالفا للمذکور فی الحکم کمفهوم الشرط والوصف نحو اکرم العالم ان جائک او العالم العادل فالمذکور
هو العالم الجائی وحکمه وجوب الاکرام وغیر المذکور وهو العالم الغیر الجائی وحکمه عدم الوجوب ویسمی
هذا ای مفهوم المخالفة دلیل ای مدلول الخطاب ویق للاول ای مفهوم الموافقة فحوی ای مفهوم الخطاب
ایضا ولحن ای مفهوم الخطاب ایضا وقال قوم انه «اف» منقول عن موضوعه اللغوی الی المنع من
جمیع انواع الاذی فمنطوق الایة یدل بحرمة الجمیع لان معنی لا تقل لهما اف ای لا تؤذهما وهو صریح
کلام المحقق ره حجة الذاهبین الی کون مثله ای امثال ما نحن فیه قیاسا انه کما ان السبب المشترک
بین تحریم الخمر وتحریم النبیذ هو الاسکار کذلک السبب المشترک بین المنع من الاف والمنع من
سایر الاذی هو احترامهما اذ لو قطع النظر عن المعنی ای عن السبب المناسب المشترک المقصود
من الحکم کالاکرام الذی هو السبب فی منع التافیف وقطع النظر ایضا عن کونه «معنی فی الفرع» کذا
فان سببیة الاکرام فی منع الضرب اقوی وبالجملة لو قطع النظر عن السبب المشترک وهو الاکرام
لما حکم به ای بتحریم انواع الاذی ولا نعنی من القیاس الا ذلک واجیب بان تحریمه ثبت بمفهوم
الایة والمعنی المناسب لم یعتبر ای لم یلاحظ لاثبات الحکم حتی یکون قیاسا کملاحظة الاسکار
بل

بل اعتبر لكونه «معنى» شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة فدلالة تحريم الاف بالمفهوم على تحريم سائر الاذى موقوف على اعتبار الاكرام ولهذا اى لعدم كونه قياسا قال به «تعدى» كل من لا يقول بحجية القياس و بديهي انه لو كان قياسا لما قال به النافي له «قياس» وردبانه قياس جلي والنافي للقياس الجلي اعنى من القياس الجلي ما يعرف الحكم فيه «ما» بطريق الاولى فاذا حرم الاف حرم الضرب بطريق الاولى حتى بين انه «نافي» قائل بهذا المفهوم اى دلالة تحريم الاف بالمفهوم على تحريم جميع الاذى دون القياس و يجعل ذلك اى كونه قائلا بالمفهوم دون القياس حجة على انه اى ما نحن فيه ليس بقياس و حجة النافين لكون ما نحن فيه قياسا القطع بافادة الصيغة في مثله المعنى المذكور فقوله لا تقل لهما اف يستفاد منه تحريم جميع انواع الاذى من غير توقف على استحضار القياس و ملاحظة المعنى المشترك واجيب بان ما نحن فيه قياس جلي ومعلوم ان المتوقف على استحضاره واعتبار المعنى المشترك هو القياس الشرعي كقياس النبيذ للخمر فانه «جلي» مما يعرفه كل من يعرف باللغة فكل من يعرف معنى الاف يفهم منه جميع انواع الاذى من غير افتقار الى نظر واجتهاد اى مشقة واذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع هينا لفظي لاتفاقهم بانه يفهم منه تحريم انواع الاذى ونزاعهم في اسمه هل هو مفهوم او منطوق او قياس لا طائل تحته اى لا ثمرة فيه **اصل** اختلف الناس في جواز استصحاب الحال السابق ومحله «استصحابا» ان يثبت حكم في وقت كوجوب التيمم وقت عدم الماء ثم يجيئ وقت خروج الماء في اثناء الصلوة ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم اى والمفروض انه لم يقم دليل خارجي على بطلان التيمم عند وجدان الماء فهل يحكم عند وجدان الماء ببقائه اى التيمم مثلا على ما كان سابقا وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به اى ببقاء التيمم في الوقت الثاني اى عند وجدان الماء الى دليل آخر ولا يكفي الاستصحاب لمرتضى وجماعة من العامة الى الثاني ومرتقبا البقاء الى دليل و يحكى عن المفيد المصير الى الاول اى جواز الاستصحاب وهو اختيار الاكثر وقد صلى به المتيمم اذا دخل بالتيمم في صلوة ثم رأى الماء في اثنائها فالاتفاق واقع على مجئ المضي في الصلوة بالتيمم قبل الرؤية للماء اى قام الاجماع على وجوب التيمم لفاقد الماء فهل يستمر على فعلها الى

الى اخرها بالتيمم بعده «رؤية» استصحابا بالحال الاول وهو وجوب التيمم قبل الرؤية ام يبطل
التيمم ويستأنفها اى يجدد الصلوة بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول اى الاستمرار و
من اطرحه اى اسقطه قال بالثانى اى الاستيناف احتج المرتضى ره بان فى استصحاب الحال الاول
جمعا بين الحالين فى حكم واحد للحكم بكفاية التيمم حال فقدان الماء وحال وجدانه من غير دليل
اخر على اتحاد حكم الحالين ولا دلالة اى الدليل الدال على حال الفقدان لا دلالة فيه على حال
الوجدان لان الحالين مختلفة من حيث انه كان غير واجد للماء فى احديهما «حالين» وكان واجدا
له فى الحال الاخرى فكيف سوى بين الحالين من غير دليل ولا دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم فى
الحالة الاولى بدليل كاثبات كفاية التيمم عند فقدان الماء بالاجماع فالواجب ان ننظر فان كان
هذا الدليل يتناول الحالين بان يقوم الاجماع على كفايته حتى بعد الوجدان سوينا بينهما «حالين»
فيه «حكم» وليس ههنا اى عند تناول الدليل استصحاب واما ان كان تناول الدليل انما
هو للحال الاول فقط والحالة الثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم الاولى لها «ثانية»
من غير دليل اخر وجرت هذه الحالة الثانية مع الخلو من الدليل مجرى الحالة الاولى لو خلت
من دلالة فكفاية التيمم تحتاج الى الدليل فى حالتى فقدان الماء ووجدانه كما قال فاذا لم يجز
اثبات الحكم للاولى الا بدليل كالاجماع فكذا الثانية ثم اورد على نفسه سؤالا حاصله ان
ثبوت الحكم فى الحالة الاولى يقتضى استمراره «حكم» فثبوت وجوب الصلوة مثلا يقتضى استمراره
الى يوم القيامة فكفاية التيمم اول الصلوة يقتضى كفايته الى اخر الصلوة الا لمانع بان يقوم
دليل على ارتفاع الحكم اذ لو لم يجب ذلك اى لو لم يكن الحدوث مقتضيا للاستمرار لم يعلم
استمرار الاحكام الشرعية فى موضع من العبادات والمعاملات وحدوث الاحداث كوجدان
الماء مثلا لا يمنع من ذلك اى الاستمرار كما لا يمنع من استمرار احكام العبادات والمعاملات
حركة الفلك وما جرى مجراها كاختلاف الفصول وعروض الهرم وغير ذلك من الحوادث التى
لا تحصى فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال
على ثبوت الحكم فى الحالة الاولى ولا بد من اعتبار كيفية اثباته «حكم» واعتبار انه هل يثبت ذلك

الحكم في الحالة الواحدة كفقدان الماء وعلى سبيل الاستمرار واعتبار انه هل يتعلق كفاية التيمم بشرط مراعاة
كعدم الوجدان اولم يتعلق قال قد علمنا بالاجماع ان الحكم الثابت في الحالة الاولى انما يثبت بشرط فقدان
الماء والماء في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة على ثبوته «حكم» في الحالة الاولى ولكن اختلف الامة
في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه اذا ذهب
المشاهد الى محل اخر فشك في الحالة الثانية في ان زيدا استمر في الدار ام خرج منها لا يحسن ان يعتقد
استمرار كونه «زيد» في الدار لا بدليل متجدد فلا تكفي الرؤية الاولية فضلا كونه «زيد» في الدار في الآن الثاني
وقد زالت الرؤية الاولية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية فكما ان كون عمرو يحتاج الى دليل كذلك كون
زيد في الآن الثاني واما القضاء اى الحكم بان حركة القلت وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام
فذلك اى عدم مانعية هذه الحوادث معلوم بالدلالة اى بسبب الدليل الدال على استمرارها وان
هذه الحوادث لا تؤثر فيها ان قلت وجدان الماء ايضا لا يغير الحكم قلت وعلى من ادعى ان وجدان الماء
لم يغير الحكم الدلالة اى لا بد من الدليل ثم قال وبمثل ذلك الذي ذكرنا هو انه لا بد من اعتبار الدليل
نجيب من قال بانا نقطع بسبب الاستصحاب باستمرار مكة مثلا فنجيب اى لو لم يعمل بالاستصحاب
ليلزم ان لا نقطع حين اخبرنا عن وجود مكة وما جرى مجريها من البلدان اى لا نقطع باستمرار وجودها
وذلك اى جوابه انه لا يكفي الاستصحاب بل لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم
مقامه كالمتواتر مثلا فالعادة قاضية باستمرار مكة ولو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل
البحر لجوزنا زواله بغلبة البحر ولا نقطع باستمراره اذ العادة لا تقتضي استمراره الآن يمنع من
ذلك اى من احتمال الزوال الخبر المتواتر الدال على استمراره فالدليل على ذلك كله اى الاحكام وغيرها
لا بد منه ولا يكفي الاستصحاب حجة لقول الآخر وهو حجية الاستصحاب في الاول ان المقتضي وهو
الدليل للحكم في الحال الاول ثابت والمعارض كرؤية الماء لا يصلح ان يكون رافعا له «حكم» فنجيب
الحكم بثبوته في الحال الثاني اما ان مقتضى الحكم في الحال الاول فلا نسلم على هذا التقدير اى الفرض
وجود الدليل على كفاية التيمم عند عدم الماء مثلا واما ان المعارض لا يصلح رافعا فلان المعارض
انما هو احتمال تجدد ما اى محتمل ان رؤية الماء يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال

عدمه بمعنى انه كما يحتمل ان يكون وجود الماء موجبة لزوال الحكم كذلك يحتمل ان لا يكون موجبة له فيكون كل واحد منهما احتمالين مدفوعا بمقابله فيتساقطان فيبقى الحكم الثابت في الاول سليما عن الرافع ويرد عليه ان المفروض ان المقتضي للحكم مقتضى له في الجملة واما كونه مقتضيا بالنسبة الى الازمنة اللاحقة فمشكوك فيه الثاني ان الشيء اما ممكن ذاتا كالانسان واما ممتنع ذاتا كشريك الباري ولا يمكن ان يكون شيء في زمان ممكنا ذاتيا وفي زمان ممتنعا فنقول ان الثابت اولا اي كل شيء وجد في زمان قابل للثبوت ثانيا اي دائما لان ثبوت شيء في ان دليل على انه ممكن الوجود والا اي وان لم يكن قابلا للثبوت دائما لانقلب الثابت اولا من الامكان الذاتي الى الاستحالة اي الامتناع فيجب ان يكون كفاية التيمم مثلا في الزمان الثاني جايز الثبوت كما كان ثابتا اولا فلا ينعدم في الحال الثاني الا لمؤثر اي علة لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه «ممكن» اي الوجود والعدم الى الطرف الاخر فلا يخرج الانسان من الوجود الى العدم او من العدم الى الوجود الا لمؤثر اي بدون العلة فاذا كان التقدير فيما نحن فيه تقدير اي المفروض عدم العلم بالمؤثر اي الرافع يكون بقاء ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد العمل بالراجح واجب فيه ان وجود الممكن في كل ان يحتاج الى المؤثر ووجود المؤثر في الزمان الاول لا يكفي بالنسبة الى الزمان الثاني الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال الاول في كثير من المسائل واليقين السابق الموجب للعمل بالاستصحاب هناك اي في كثير من المسائل موجود في موضع الخلاف ككفاية التيمم عند فقد الماء وذلك كمسئلة من تيقن الطهارة في الحال الاول وشك في حدوث الحدث في الحال الثاني فانه يعمل على يقينه الاول كذلك العكس فان من تيقن اولا بالحدث وشك في الحال الثاني في تحصيل الطهارة فيعمل بيقينه ومن تيقن طهارة ثوبه في حال اي وقت بنى على ذلك الطهارة حتى يعلم زوالها كعروض النجاسة ومن شهد سابقا شهادة على امر ثم شككنا انه باق على شهادته او رجع عنها بنى على بقائها «شهادة» حتى يعلم زوالها كرجوع الشاهد عن شهادته ومن غاب غيبة منقطعة مطولة كما اذا غاب في يد خمس سنوات وشككنا انه مات حتى تزوج زوجته وتقسم امواله او لم يحكم بحياته وببقاء انكحته ولم يقسم امواله بين الورثة ولو مات ابوه وقسم ماله عزلت بالفارسية ٭ جدا ميشود ٭ نصيبه «غايب» في المواريث جمع الميراث وما ذاك الا لاستصحاب حال حياته و

هذه العلة اعالیقین السابق موجودة في جميع مواضع الاستصحاب فيجب العمل به «لاستصحاب» و فيه انهم لم يعملوا في هذه المسائل بالاستصحاب بل عملوا في بعضها بالنصوص وفي بعضها بحكم العادة الى ان العلماء مطبقون على وجوب بقاء الحكم اعالاباحة الاصلية مع عدم الدلالة الشرعية «ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية حاصله ان الاصل في كل شيء هو الاباحة بمقتضى العقل ويقال له البراءة الاصلية العقلية فعند عدم دليل شرعي على الوجوب والحرمة يعملون بالاصل السابق ولا معنى للاستصحاب الا هذا اعالعمل بالسابق وفيه ان حكمهم بالبراءة الاصلية لعله لاجل النص دون الاستصحاب اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ذكر في اول كلامه الذي ذكره في كتابه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد ره وقال انه «عمل» المختار واحتج له «عمل» بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع كما لسيد غيره ولكنه ره اعرض عن ذلك كله وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن هو عدم العمل بالاستصحاب فلا بد ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم في الحال الاول فان كان يقتضيه مطلقا في جميع الاحوال وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه بمقتضى الادلة سبب يوجب حل الوطي مطلقا دائما الا ان يرفعه الطلاق الصحيح قوله فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق توضيحه ان لفظة انت طالق مثلا لا اشكال في كونها طلاقا رافعا للنكاح ولكن بعض الالفاظ مختلف فيه كقولها انت خلية او برية فمن يستدل القائل بعدم وقوعها بان النكاح سبب على حل الوطي مطلقا بعد النطق بهذين اللفظين ايضا يكون الحل ثابتا كما قال فان المستدل اعالذي يستدل على ان الطلاق لا يقع بهما لو قال في استدلاله حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه الالفاظ فيجب ان يكون الحل ثابتا بعد هذه الالفاظ «لكان ذلك استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل هو العقد اقتضاه «حل» مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء اعاقتضاء الحل فيكون الحكم الاول ثابتا لا بالاستصحاب بل عملا بالمقتضي اعالعقد لان المقتضي للحل هو العقد لم يثبت انه «مقتضي» باق بعد هذه الالفاظ فلم يثبت الحكم بعدها لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي مطلقا لا مقيدا بوقت مخصوص فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لان المقتضي قد يكون بحيث اذا وقع في وقت واحد يبقى اثره دائما الا

لا نظر الى دوامه (مقتضى) اذ لا حاجة الى بقاء نفس المقتضى دائما فالعقد الذي هو صوت بمجرد وجوده
ينعدم لكن اثره باق فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع نحو انت طالق فان كان الخصم العامل
بالاستصحاب يعني ويريد بالاستصحاب ما اشرت اليه وهو العمل بمقتضى الدليل الاول فليس
ذلك استصحابا وعملا بغير دليل وان كان يعني به (استصحاب) امرا وراء اي غير ذلك بان اراد
العمل بالحال السابق بدون اقتضاء الدليل فنحن مضربون اي معرضون عنه وهذا الكلام من
المحقق جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا وهو العمل بالاستصحاب ومصير الى القول الآخر
اي عدم العمل كما يرشد عليه (رجوع) تمثيلهم (علماء) لموضع النزاع بمسئلة المتيمم فالمحقق لم يمثل به
لان الدليل لا يقتضي كفاية التيمم مط ومثل بعقد النكاح لاقتضائه الحل مط ويفصح اي يكشف
عنه (رجوع) حجة المرتضى لان كلام المحقق نظير حجة السيد فكلاهما يقولان على وجوب النظر الى الدليل
فكانه (محقق) ره استشعر اي التفت الى ما يرد على احتجاجه بالحجج الاربعة من المناقشة وقد بينا
لك مناقشات حججه فاستدل بعد الاعراض عن قوله الاول بهذا الكلام واختار صريحا في المعتبر قول
المرتضى وهو عدم العمل به وهو الاقرب

المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد

اصل الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر اي فعل يق اجتهد فلان في حمل الثقيل ولا يق
ذلك في حمل الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه اي بذل الفقيه تمام طاقته و
سعيه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله (اجتهاد) للتجزية بمعنى جريانه (اجتهاد)
في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما اي الاقتدار على الاستنباط الذي هو مناط
الاجتهاد اي يحصل في بعض المسائل فقط فله (عالم) ح اي عند حصول ذلك ان يجتهد فيها
اولا يقبل التجزية ذهب مه في التهذيب والشهيد ره في الذكرى والدروس ووالدي الشهيد الثاني
ره في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين على قبول التجزية
انه (عالم) اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء اي بسبب التفحص التام فقد ساوى المجتهد
المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه (متجزي) بادلة غيرها (مسئلة) من المسائل لا مدخل له (
عدم) فيها (مسئلة) فكما جاز لذلك اي للمطلق الاجتهاد فيها (مسئلة) فكذا هذا اي المتجزي

احتج الاكثرون على عدم التجزى بان شرط العمل بالدليل هو ان لا يكون لمانع من المعارض او غيره فاذا جهل بادلة سائر المسائل يحتمل ان يكون بينها مانع من هذا الحكم كما قال بان كل ما يقدر يفرض جهله متجزى يجوز تعلقه يمكن ربطه بالحكم المفروض وهو ما اطلع بدليله فلا يحصل له متجزى ظن عدم المانع اذ يمكن ان يكون هناك دليل اخر يمنع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون القائلون بالتجزى بان المفروض حصول المفروض اذا اطلع بحسب ظنه على جميع ما هو دليل فى تلك المسئلة وحيث يحصل التجويز المذكور اى احتمال المانع يخرج عن الفرض والتحقيق عندى فى هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه كامل بحيث يساوى استنباط المتجزى استنباط المجتهد المطلق لها مسائل اى هذا الفرض غير ممتنع ولكن لا دليل على حجية استنباطه ان قلت اذا كان استنباطه مساويا مع استنباط المجتهد المطلق فيكون حجة مثله قلت التمسك فى جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة اى التمسك فى حجية استنباط المتجزى بانه مساو فيه استنباط المجتهد المطلق قياس لا نقول به قياس نعم لو علم بالاجماع او السنة ان العلة فى جواز العمل ظن المجتهد المطلق هى قدرته مجتهد على استنباط المسئلة فى امكن الالحاق اى الحاق المتجزى بالمطلق من باب منصوص العلة ولكن الشان اى البحث فى العلم بالعلة اى لا علم بالعلة المذكورة لفقد النص عليها فيمكن ان تكون العلة مطلق الاستنباط فيجوز العمل باستنباط المتجزى والمطلق ويحتمل ان تكون العلة هى الاستنباط التام المختص بالمجتهد المطلق كما قال لمن الجايز ان يكون هى علة قدرته مجتهد على استنباط المسائل كلها بل هذا اى الاستنباط التام اقرب الى الاعتبار ومن حيث ان عموم القدرة بجميع المسائل انما هو بعموم لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من القوة الناقصة فكيف يستويان اى المطلق والمتجزى سلمنا جواز قياسه له لكن الاشكال فى جهة اخرى وهى ان المجتهد المطلق يستند فى حجية ظنونه الى دليل قطعى وهو الاجماع والضرورة واما المتجزى فلا بد ان يستند فى حجية ظنونه بدليل ظنى وهو القياس فيلزم الدور وكما قال التعويل اى الاستناد فى اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو بتعويل على دليل قطعى وهو اجماع الامامية على اعتماد وقضاء الضرورة به اعتماد ولكن اقصى غاية ما يتصور فى موضع النزاع يعنى المتجزى

ان يحصل دليل ظني وهو القياس يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي اليه يفضي
الى الدور لان حجية ظنون المتجزي موقوف على اعتماده بالقياس اذ لو لم يقس نفسه الى المطلق لا يثبت
حجية ظنونه واعتماده بالقياس موقوف على حجية ظنونه اذ لو لم يكن ظنونه حجة لا يجوز اعتماده بالقياس
لانه من جملة الظنون وهذا دور لانه تجز في مسئلة التجزي وبعبارة اخرى تعلق اي تمسك بالظن القياسي
في العمل بالظن اي ظنون المتجزي ان قلت لا حاجة الى القياس اذ يمكن ان يقلد المتجزي في حجية ظنونه للمجتهد
المطلق ثم يعمل بظنونه قلت ورجوعه في ذلك اي في حجية ظنونه الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا
لكنه «رجوع» خلاف المراد اذ المراد والغرض الحاقه «متجزي» ابتداء اي من الاول بالمجتهد وهذا
الرجوع الحاق له «متجزي» بالمقلد بحسب الذات اي ابتداء وان كان ثانيا وبالعرض الحاقا بالاجتهاد
لعمله بظنونه ومع ذلك اي مع انه يلزم الحاقه ابتداء بالمقلد فالحكم بالرجوع مستبعد اذ كل مكلف
اما ياخذ احكامه بالاستنباط او بالتقليد ورجوعه الى المطلق يستلزم الواسطة وهي كونه مقلدا
ومستنبطا كما قال لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم الشرعي بالاستنباط وبين الرجوع فيه
الى التقليد وان شئت تعبيرا اخر قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو «تركب» غير معروف

اصل وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف الاجتهاد عليها وهي «شرائط» بالاجمال اي اجمالا
ان يعرف ما اي يعرف المقدمات التي يتوقف عليه «ما» الاستنباط واقامة الادلة على
المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومن معاني الالفاظ العرفية الخاصة كعرف
الشرع مثلا او العامة ما اي بقدر يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو علم
بها بالرجوع الى الكتب المعتمدة في اللغة اذ لو لم يعلم بمعاني الالفاظ لا يمكن له فهم المراد من الكتاب والسنة
ويدخل في ذلك اي في علم اللغة معرفة النحو والصرف وان يعلم من الكتاب قدر ما اي الايات التي
يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها اي محلها في السور ويتمكن من الرجوع اليها «مواقع» عند
الحاجة ولو علم بمواقعها في كتب الاستدلال لان هذه الايات مذكورة في هذه الكتب ويعلم من السنة
الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول اي الكتب المصححة ما يجمعها «احاديث»
كالكتب الاربعة ويعرف كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها «اصول» ولا بد ان يعلم احوال

الر

الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة الى كتب علم الرجال وان يعرف مواقع الاجماع اي يعلم المسائل
الاجماعية ليحترز عن مخالفته «اجماع» وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر و
النواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده «اصول» التي يتوقف الاستدلال عليها وهو «اصول»
اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون ذلك اي العلم بالمطالب الاصولية بطريق
الاجتهاد والاستدلال على كل اصل منها «اصول» لما فيها «اصول» من الاختلاف لا كما توهمه القاصرون
من انه لا حاجة الى علم الاصول اذ فيه ان الحاجة اليها بديهي وان يعرف من علم المنطق شرائط البرهان
اي الصغرى والكبرى لامتناع الاستدلال بدونه «برهان» الا من فاز اي بلغ بقوة قدسية عاصمة
من الخطاء بعناية من الله تغنيه عن ذلك الاستدلال وان يكون له ملكة مستقيمة اي تامة وقوة
ادراك يقتدر بها «ملكة» على اقتباس اي اكتساب الفروع الفقهية من الاصل اي من الادلة
التفصيلية ويقتدر بها على رد الجزئيات الى قواعدها اي كلياتها ويقتدر على الترجيح في موضع
التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرائط معرفة مقدار من علم
الكلام وهو ما يتوقف عليه العلم بالشارع تعالى والمراد من ما يتوقف هو معرفة حدوث العالم وافتقاره
«عالم» الى صانع فالعالم حادث وكل حادث محتاج الى صانع موصوف بما يجب وهو الصفات الثبوتية
منزه عما يمتنع وهو الصفات السلبية باعث للانبياء مصدق اياها بالمعجزات اي اللازم هو معرفة
ما ذكر بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو داب المتبحرين في علم الكلام
وبالجملة ذهب جمع من الاصحاب وغيره الى هذا الشرط ولكن ناقشهم في ذلك بعض المحققين بان
هذا القدر من الكلام من لوازم الاجتهاد ولوازمه فان من لم يعرف خالقه لا يجتهد في احكامه
لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك اي معرفة ما ذكر لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط
الايمان واما معرفة فروع الفقه كتدريس شرح اللمعة مثلا فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد ولكنها
قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل بها «معرفة» الدرية اي الخبروية فيه «اجتهاد» وتعين
اي فيها اعانة على التوصل اليه «اجتهاد» وما يلهج اي ينطق به اما جهلا في الواقع او تجاهلا في الظاهر
من توقف الاجتهاد المطلق اي بدون قيد الكمال على امور وراء اي غير ما ذكرناه من علم المعاني
و

والبيان والطب الهندسة والهيئة فمن الخيالات التي البديهة بفسادها ومن الدعاوى التي
يقتضي الضرورة من الدين بكذبها نعم لها مدخل في كمال الاجتهاد اصل يبحث فيه عن اختلاف
المجتهدين في الاعتقاديات بان يقول بعضهم بوجود المعاد مثلا وقال الاخر بعدم وجوده واتفق
الجمهور من المسلمين على ان المصيب في الواقع من المجتهدين المختلفين في الاعتقاديات وهي
العقليات التي وقع التكليف بها اي المصيب واحد والاخر مخطئ اثم كافر لان الله تعالى كلف فيها بالعلم
كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وغير ذلك ونصب عليه (علم) دليل اذ التكليف بالعلم بلا نصب
دليل تجويز فالمخطئ له مقصر اذ الخطاء في الدليل لاجل التقصير فيبقى في العهدة اي تكون ذمته مشغولة
بوجوب تحصيل العلم وخالف في ذلك اي في الاثم شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف
واما الاحكام الشرعية الفرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد كما لوضحنا
ان المتواتر دل على وجوب السورة ومع ذلك بعضهم قال بوجوبها فهو المصيب وقال الاخر باستحبابها
وهو المخطئ والمخطئ غير معذور لقصوره وان كانت الاحكام مما ليس له دليل قاطع بل يفتقر الى النظر
والاجتهاد والاستنباط فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع لتحصيل الظن فيها ولا اثم عليه بعد ذلك
ح اي حين الاستفراغ قطعا لانه لم يقصر بغير خلاف يعبأ به نعم اختلف الناس في التخطئة والتصويب
فقيل كل مجتهد مصيب الى الواقع بمعنى انه لا حكم معينا لله تعالى فيها بل واقعة اي لم يعين في اللوح المحفوظ
ان الفعل الفلاني واجب او حرام مثلا ودليلهم انه لو كان لله تعالى حكم معين يلزم ان يكون الحاكم على خلافه
كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفيه ان المخطئ ايضا يحكم بما انزل الله من
الاحكام الظاهرية فالمصوبة يقول بل حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه من الوجوب او الحرمة
او غيرهما فيها بل واقعة كل مجتهد فهو حكم الله تعالى فيها في حقه وحق مقلديه فاذا قال بعضهم بوجوب
شئ فهو حكمه تعالى في حقه وقال الاخر بحرمته فهو ايضا حكمه تعالى في حقه وقيل ان المصيب فيها واحد
لان لله تعالى فيها حكما واحدا معينا في اللوح للاخبار المتواترة عن اصابه (معين) فهو مصيب و
غيره من المجتهدين مخطئ لكنه معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله (ره) المحقق
في بعض اجوبته وهو (جعل) مذهب اي مشعر بعدم الخلاف بينهم فيه (قول) وكيف كان فلا

فلا ارى البحث فی ذلك اى فی التخطئة والتصويب بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل اذ لا اثم عليه
على كلا القولين فلا جرم كان ترك الاشتغال بحججهم على اى مع ما فيها «حجج» من الاشكال اى الترك
اوفق بمقتضى الحال اى حال الكتاب قد اشرنا الى بعضها **اصل** والتقليد فی الاصل هو العمل
بقول الغير من غير حجة ودليل كاخذ العامی بقول مثله اى العامی واخذ المجتهد بقول مثله وعلى هذا
التعريف فالرجوع فی اخذ الحكم الى الرسول مثلا ليس تقليدا له ص وكذا رجوع العامی الى المفتی لقيام الحجة
فی الاول فالاخذ منه ص ليس بلا حجة بل بالمعجزة وفی الثانی بما سنذكره من ادلة جواز رجوع العامی بالمجتهد
هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا اى مع قطع النظر عنه فلا ريب فی تسمية اخذ المقلد العامی بقول المفتی
تقليدا فی العرف وهو ظاهر اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد
سواء كان عاميا ام عالما بطرف اى قدر من العلوم وعزى الشهيد ره فی الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب
والى فقهاء حلب الذين منهم «قدماء» القول بوجوب الاستدلال على العوام بزعم ان الاستدلال امر
سهل وانهم اى القائلين بوجوب الاستدلال اكتفوا فيه «استدلال» بمعرفة الاجماع الحاصل من
مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع بمعنى ان العامی اذا احتاج الى حكم واقعة وفعل فيناقش العلماء
اى يسئل عن فتاويهم فيطلع بالاجماع او يعمل على النصوص الظاهرة المعنى او يقول ان الاصل فی المنافع
اى فی الامور التی فيها نفع على الناس الاباحة وفی الامور المضار الحرمة فيعمل بالاصل مع فقد نص قاطع فی
متنه «نص» ودلالته اى اذا لم يجد خبرا قطعی السند والدلالة والنصوص محصورة فی الكتب يمكن للعوام
ان يعمل بها وضعف هذا القول ظاهر لان الاستدلال امر مهم وقد حكى غير واحد من الاصحاب
لا يقدر عليه الا الخاصة
اتفاق العلماء على الاذن للعوام فی الاستفتاء عن المجتهد من غير تناكر بين العلماء واجماعهم حجة
واحتجوا مع ذلك اى مع الاجماع بانه لو وجب على العامی النظر والرجوع فی ادلة المسائل الفقهية
لكان ذلك اى وجوب النظر اما قبل وقوع الحادثة التی احتاج العوام الى معرفة حكمها او يجب النظر
عندها «حادثة» والقسمان باطل اما قبلها فبالاجماع اى اجمع العلماء بانه لا يجب على العوام النظر
فی حكم واقعة قبل وقوعها ولانه «نظر» يؤدی الى استيعاب وقته واستفراغ وسعه بالنظر فی ذلك الحكم
فيؤدی الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة فلان ذلك اى نظر العوام عند

نزولها متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين اي لا يمكن له فهم
حكمها بالفور مثل المجتهد وبالجملة هذا الحكم اي جواز التقليد لا مجال للتوقف فيه **اصل** لا اشكال
في جواز التقليد في فروع الدين واما اصول الدين فالحق منع التقليد في اصول العقائد بل يجب على كل مكلف
ان يعرف عقائده بالدليل للايات الامرة بتحصيل العلم وهو لا يحصل بالتقليد وهو قول جمهور علماء
الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف فقالوا بجواز التقليد لعموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر والبرهان
الواضح كالايات قائم على خلافه «من» اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق بعد مصيره الى المنع في هذا
الاصل اي بعد قوله بعدم جواز التقليد وبعد ذكر الاحتجاج عليه «منع» قال واذا ثبت انه «تقليد»
غير جايز فلو لم يجتهد احد بل قلد غيره فهل هذا الخطاء اي التقليد موضوع اي مرفوع عنه «مقلد»
بحيث لا يكون له عقاب قال شيخنا ابو جعفر ره نعم هو موضوع عنه وخالفه الاكثرون وقالوا
بانه معاقب احتج الشيخ ره باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه «عامي»
لا يعلم تحرير العقائد اي بيانها بالادلة القاطعة فمع ان الفقهاء يعلمون ان هذا العوام ليس بمجتهد
بل مقلد في اصوله يقبلون شهادته فلو كان تقليده حراما لكان فاسقا لا يقبل شهادته لا يقال
قبول الشهادة من العوام انما كان بسبب انهم مجتهدون اجمالا لانهم «عوام» يعرفون اوائل الادلة
اي ملخصها وهو اي العلم باوائلها سهل الماخذ واما اواخر الادلة وهي اشكالاتها ودفعها لا يمكن
الا للمحققين لانا نقول هذا الاجتهاد الاجمالي هل هو حاصل لجميعهم او بعضهم فعلى الاول اي ان كان
ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة اي لا يكون احد مقلدا مستحقا للعقاب
فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم والعقاب وعلى الثاني اي ان لم يكن اوائل الادلة معلوما لكل مكلف
للزم على الحاكم ان يطلع بانهم عالمون باوائل الادلة ام لا كما قال لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا
على العلم اي علم الحاكم بحصول تلك الادلة اي اوائلها للشاهد منهم «عوام» لكن ذلك اي علم الحاكم
بحصول ما ذكر محال اذ لا يطلع على السرائر الا علام الغيوب والمفروض انهم لا يسئلون عن حصولها
واما ثانيا لان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي بمجرد اقراره بالشهادتين من غير ان يعرض
ويبين عليه «اعرابي» ادلة علم الكلام لا يلزمه اي لا يجبر الاعرابي بها «ادلة» فهذا يدل على ان

العقاب قد ارتفع عمن لا يعلم الادلة بل يامره «اعرابي» بتعلم الامور الشرعية اللازمة كالصلوة
وما اشبهها وفي هذا الكلام الذي نقله المحقق عن الشيخ اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ على ما
اي وافقه فيما حكاه عنه «شيخ» وهو ان الخطاء موضوع عنه او تردده «محقق» فيه «ما» فالمحقق
لم يرد كلام الشيخ بل اما قبله او تردد فيه مع انه اي ما حكاه عن الشيخ ليس بشيء لان جميع المكلفين
يعلمون ادلة اصولهم اجمالا كما تقدم وان تحرير اي بيان الادلة بالعبارات المشكلة المصطلح
عليها في علم الكلام ودفع الشبه الواردة فيها «ادلة» ليس بلازم بل اللازم معرفة الدليل الاجمالي بحيث
يوجب الطمانينة اي يحصل اطمينان النفس وهذا المذكور يحصل لكل مكلف بايسر نظر وفكر فلذا
قبلوا شهادة العوام ولم يوقفوا اي لم يجعلوا قبول الشهادة موقوفا على استعلام المعرفة بان يسئلوا
عن حصولها وعدمه ولذلك ايضا لم يكن النبي ص يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذ كانوا اي
الفقهاء والنبي ص يعلمون منهم اي من العوام والاعرابي العلم بهذا القدر الكافي كما قال الاعرابي عند
استدلاله بوجوده تع البعرة بالفارسية * پشكل * تدل على البعير اي كان هناك بعير واثر
الاقدام تدل على المسير اي السير افسماء ذات ابراج جمع البرج وارض ذات فجاج بالفارسية
* دريا * لا تدل على اللطيف الخبير **اصل** ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع
الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وهل يجب على المقلد ان يعلم بكون المفتي جامع الشرائط ام يكفي
ظنه قال المص ويعتبر في صحة رجوع المقلد اليه علمه «مقلد» بحصول الشرائط المذكورة فيه
«مفتي» وعلمه به اما بالمخالطة اي المعاشرة المطلعة فان الشخص الذكي اذا عاشر المفتي مدة
يطلع انه جامع الشرائط ام لا او الاخبار المتواترة الدالة على ان فلانا جامع الشرائط او القرائن الكثيرة
المعاضدة المؤيدة لكونه جامع الشرائط كاجتماع الناس حوله واستفتائهم وافتائه وغير ذلك
او بشهادة العدلين العارفين اي كائنين من اهل الخبرة لانها «شهادة» حجة شرعية الا ان
اجتماع شرائط قبولها «شهادة» في هذا الموضع اي في الشهادة على كون المفتي جامع الشرائط
عزيز الوجود لان من شرائط قبولها ان يكونا من اهل الخبرة وهو فيما نحن فيه نادر الوجود كما لا
يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب نوع اختلاف في اعتبار العلم فان العلامة ره قال

في يب لا يشترط في المستفتي والمقلد علمه بصحة اجتهاد المفتي وكونه جامع الشرائط لقوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد ~~بكون اهل الذكر من غير تقييد~~ بكون اهل الذكر جامع الشرائط
بل يجب عليه «مستفتي» ان يقلد على من يغلب على ظنه اي يظن المستفتي انه «مفتي» من اهل الاجتهاد
والورع وانما يحصل له «مستفتي» هذا الظن برؤيته له اي اذا راه منتصبا اي نصب نفسه للفتوى
بمشهد من الخلق اي في العلانية وراى اجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه اي يسئلون عنه المسائل
ويعظمونه وقال المحقق ولا يكتفي العامي اي لا يجوز للعوام ان يكتفي في تقليده بمشاهدة المفتي متصدرا اي جالسا
في صدر المجالس مثلا ولا بمشاهدته داعيا اي يدعو الناس الى نفسه ولا بمشاهدته مدعيا اي يدعي كونه
جامعا للشرائط ولا يكتفي باقبال اي توجه العامة عليه ولا يكتفي باتصافه «مفتي» بالزهد والورع فانه
«مفتي» قد يكون غالطا في حق نفسه فيتخيل انه جامع لها او مغالطا اي يدخل في خيال الناس انه جامع
لها والحال انه ليس بجامع بل لا بد للعامي ان يعلم منه «مفتي» الاتصاف بالشرائط المعتبرة ويحصل العلم بذلك
من ممارسته اي معاشرته مع المفتي وممارسة ساير العلماء وشهادتهم «علماء» له «مفتي» باستحقاق
اي لياقة منصب الفتوى وبلوغه «مفتي» اياه «منصب» والاختلاف بين هذين الكلامين الصادرين
من العلامة والمحقق بين فان العلامة قال بكفاية الظن باجتماع الشرائط والمحقق اعتبر العلم به وكلام
المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان اذ ما لم يقطع باجتماعه الشرائط لا يكون قوله حجة عقلا
واحتجاج مه بالاية الى ما صار اليه من كفاية الظن مردود اما اولا فلمنع العموم فيها لان المراد من
اهل الذكر المعصوم ع دون العلماء وقد نبه اي مه عليه (منع) في النهاية واما ثانيا فلانه «شان»
على تقدير العموم بحيث تشتمل العلماء لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن اي المفتي الذي جمع شرائط الفتوى
اذا كان السؤال عن الراي والفتوى كما قال بالنظر الى سؤال الاستفتاء واما بالنظر الى السؤالات الاخر
فلا يشترط فيها ما ذكر والدليل على اعتبار اجتماع الشرائط للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره
(من) بل كذا اتفقوا على عدم جوازه «استفتاء» وح اي حين الاتفاق المذكور فلا بد من العلم بحصول
الشرائط او ما يقوم مقامه «علم» وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق
من اعتبار العلم حيث قال وللعامي طريق الى معرفة اي يمكن له معرفة صفة المفتي وهو من يجب عليه

عامي ان يستفتيه «من» ويقلده لانه «عامي» يعلم بالمخالطة والمعاشرة والاخبار المتواترة والقرائن
المتعاضدة حال العلماء الساكنين في البلد الذي يسكنه العامي ويعلم رتبتهم في العلم والصيانة
عن المعاصي ايضا والديانة قال السيد ليس يطعن في هذه الجملة اي لا يضر بما ذكرنا من ان للعامي طريق
الى معرفة صفة المفتي قول من يبطل الفتيا اشارة الى ما تقدم من ان بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب
ابطلوا الافتاء والاستفتاء واستدلوا عليه بان العامي لا يعرف المجتهد حتى يقلده كما قال بان
يقول كيف يعلمه عالما وهو «عامي» لا يعلم شيئا من علومه «مفتي» لانا نقول يمكن للعامي ان يعرف
اعلم الفقهاء كما انا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من كيفية التجارة
والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وساير فنون الادب من علم البلاغة والمنطق وغيرهما فان
العامي يعلم ان فلانا نحوي او لغوي اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد اي وحدة المفتي ظاهر
اذ ح يتعين الرجوع اليه وكذا حكمه ظاهر مع التعدد والاتفاق في الفتوى اذ يجب على العامي اخذ
قولهم واما مع التعدد والاختلاف في الراي فان علم استوائهم في المعرفة اي العلم والعدالة تخير المستفتي
والمقلد في التقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه «مستفتي»
تقليده وهو «تعين» قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم «اصحاب» عليه «تعين» ان الثقة
اي الاطمينان بقول الاعلم اقرب واوكد واكمل ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا اي في صورة
الترجيح ايضا يحكم بوجوب تقليد الاعلم والاعتماد على ما عليه الاصحاب من تعين الاعلم ولو ترجح
احدهم بالعلم والبعض بالورع والتقوى قال المحقق ره يقدم الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا
الورع ان قلت الورع لا يفتي بلا علم فهو المقدم قلت والقدر المرجوح الذي عنده «اعلم» من الورع
يكفي ويحجزه اي يمنعه عن الفتوى بما لا يعلم فيفتي بما يعلم فلا اعتبار ولا حاجة برجحان اي زيادة ورع الاخر
وهو «قول» حسن **اصل** اذا استدل المجتهد على مسئلة فافتى بها ثم نسي دليلها فهل يجب
عليه تجديد النظر في كل وقت افتى بها ام يكفي الاجتهاد الاول ذهب مه في يب الى الثاني اي جواز بناء
المجتهد في الفتوى بالحكم اي اذا اراد الافتاء بحكم مسئلة على الاجتهاد السابق وان نسي الدليل ومنع
من ذلك المحقق ره فعد في شرائط تسويغ الفتوى اي حكم بان من جملة شرائط جواز الفتوى ان يكون

المفتي حافظا لدليل الفتوى بحيث اذا سئل عن لمية اي دليل الحكم في كل واقعة ومسئلة يفتي بها
ويبين حكمها جواب قوله اذا قوله اتى به «حكم» واتى بجميع اصوله اي ادلته التي يبنى الحكم عليها
اصول» وقال في موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر واجتهاد في واقعة ومسئلة من المسائل ثم وقعت
الواقعة بعينها في وقت اخر فسئلوا عنه حكمها فان كان ذاكرا اي حافظا لدليلها جاز له الفتوى
وان نسيه افتقر الى استيناف اي تجديد نظر فان ادى نظره واجتهاده الى الحكم الاول فلا كلام
في جواز فتويه وان خالفه «اول» كما اذا ادى اجتهاده الاول الى وجوب شيء مثلا واجتهاده الاخير
الى عدمه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق من اعتبار تجديد النظر اولى واحوط
غير اي الا ان ما ذهب اليه مه من عدم اعتبار التجديد متوجه لان القدر الواجب على المجتهد
تحصيل الحكم الشرعي بالاجتهاد وقد حصل بالاجتهاد الاول فوجوب الاستيناف عليه «مجتهد»
بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر اي لم يظهر دليل عليه **اصل** لا يجب على المقلد
ان يسمع الفتوى من لسان المفتي بل يكفي سماعه ممن يروي راي المفتي وفتويه كما قال لا نعرف خلافا
في عدم اشتراط مشافهة المفتي اي لا يشترط ذلك في العمل بقوله «مفتي» بل يجوز العمل بالرواية عنه «مفتي»
ما دام حيا واحتجوا لذلك الجواز بالاجماع على جواز رجوع الحايض في احكامها الى الزوج العامي اذا
روى عن المفتي واحتجوا ايضا بلزوم العسر والمشقة بالتزام السماع اي لو لزم السماع منه «مفتي»
وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت وبعبارة اخرى هل يجوز تقليد الميت ابتداء اي لا بعنوان البقاء
على تقليد الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه «جواز» ومن اهل الخلاف من اجازه «عمل»
والحجة المذكورة للمنع من العمل في كلام الاصحاب على ما اي على النحو الذي وصل علينا ردية جدا
لا تستحق ان تذكر فمن جملة حججهم انه يجب تقليد الاعلم فمن اين يعلم اعلمية الميت وفيه انه يمكن
العلم به بتتبع كتبه واوضاعه واحواله المحكية وكذا ساير حججهم ويمكن الاحتجاج له «منع» بان
التقليد انما ساغ اي جاز في الشريعة للاجماع المنقول سابقا حيث قال حكى غير واحد من
الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف
اي لو كلف جميع الخلق بالاجتهاد كما تقدم وكلا هذين الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع

اي لا يدلان على جواز تقليد الميت لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد
الاحيا اي صرح الناقلين بان الاجماع قام على جواز تقليد الحي فقط واما الحرج والعسر فلا
يوجبان جواز تقليد الميت لانهما يندفعان اي لا يبقى عسر ولا حرج بتسويغ اي بسبب جواز
التقليد في الجملة اي اجمالا فمع وجود الحي يقلد به لانه المتيقن قوله على ان حاصله ان العامة اعتقادهم
على جواز العمل بفتاوى ابي حنيفة ومالك والحنبلي والشافعي فالقول بجواز تقليد الميت كثير
الفائدة عندهم لكن القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة عندنا اجتهادية
وفرعية وفرض العامي فيها اي يجب على العوام في المسائل الاجتهادية الرجوع الى فتوى المجتهد
وح فالقائل بالجواز ان كان مجتهدا ميتا فالرجوع الى فتويه «ميت» فيها «مسئلة» دور ظاهر
لان رجوع العوام في هذه المسئلة على الميت موقوف على جواز تقليد الميت اذ لو لم يجز فكيف يرجع
عليه في هذه المسئلة وجواز تقليد الميت موقوف على الرجوع عليه في هذه المسئلة لانه وحده
قائل بجواز تقليد الميت وان كان مجتهدا حيا فاتباعه فيها اي الرجوع على الحي في هذه المسئلة فقط
والعمل بفتوى الموتى في غيرها «مسئلة» بعيد عن الاعتبار والعقل غالبا اذ الحي لا ينقص علمه عن
الميت غالبا ومخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود
الحي بل قد حكى الاجماع فيه «منع» صرح بعض الاصحاب **خاتمة** في التعادل والترجيح اذا
دل دليل على حرمة شيء مثلا ودل اخر بعدمها فهما متعارضان والمتعارضان قد يكونا متعادلين
اي متساويين في جميع الجهات وقد يكون لاحدهما مرجح من المرجحات الاتية تعادل الامارتين اي
تعادل الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره فالمجتهد مخير عند تعادل المتعارضين
في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك اي في التخيير من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف و
منهم اي من العامة من حكم بتساقطهما اي تعارضا تساقطا والرجوع الى البراءة الاصلية اي براءة
الذمة من التكليف الثابتة قبل الشرع وانما يحصل التعادل في المتعارضين مع الياس من الترجيح
بكل وجه اي اذا لم يمكن ترجيح احدهما بوجه من المرجحات قوله لوجوب المصير اليه «ترجيح» اولا عند
التعارض حاصله انه اذا تعارض الدليلان فان كان الجمع بينهما ممكنا كحمل المطلق على المقيد
و

والخاص على العام فيجمع بينهما ومع عدم امكان الجمع كتعارض وآلتحريم بخبر التباين الكلي فلا بد من الرجوع الى الترجيح ومع اليأس عن الترجيح يحكم بالتخاذل لان التعارض لا يقع بين الدليلين القطعيين بل بين الظنيين ولما كان تعارض الادلة الظنية عندنا منحصرا في الاخبار لانا لا نعمل بالقياس حتى نفرض تعارضه والاجماع المنقول داخل في الاخبار والكتاب لا يعارض بالخبر بحيث تعتد بمعهما لا جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها «اخبار» وهي «وجوه» كثيرة منها الترجيح بالسند يحصل ذلك باموراولها كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فقال زرارة سمعت عنه ع وجوب هذا وقال محمد ايضا سمعت عنه ع وجوبه وقال ابو بصير سمعت عدم وجوبه فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من العدد الاقل ولان كل واحد بانفراده يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره أي انضم خبر زرارة الى خبر محمد قوي الظن حتى ينتهي لو كثر الرواة الى التواتر المفيد للعلم بخلاف الاقل الثاني رجحان راوي احدهما على راوي الاخر في وصف يغلب في ظنه معه «وصف» ظن الصدق كالفقاهة والفطنة اي الذكاوة والورع والعلم والضبط اي غلبة الحفظ مع قطع النظر عن المرجحات الاخر يقدم الاوثق على الثقة والافطن على الفطن وهكذا قال المحقق ورجح الشيخ بالضابط والاضبط فقدم الشيخ على الاول العالم والاعلم وهكذا محتجا بان الطائفة باجمعها قدمت عند التعارض ما رواه محمد بن مسلم وزيد بن معاوية والفضيل بن يسار ونظائرهم من اعاظم الرواة على من ليس له «من» حالهم اي صفة المذكورين قال المحقق يمكن ان يحتج لذلك الترجيح مع محل الطائفة بان رواية العالم والاعلم والاضبط وهكذا ابعد من احتمال الخطاء وانسب بنقل الحديث على وجهه اذ كما صدر عن المعصوم ع فكانت رواياتهم اولى من غيرهم الثالث قلة الوسائط وهو اما يوجب علو الاسناد ايضا فاذا اخبر الشيخ بخبر وسائط عنه ع بوجوب واخبر الكليني باربعة وسائط عنه ع عدمه فيرجح العالي كخبر الكليني لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل كالنسيان مثلا فيه «اي في العالي» اقل قال العلامة قدس سره علو الاسناد وان كان راجحا من حيث انه «شان» كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط والكذب اقل الا انه «اي علو» مرجوح بالنسبة الى ندوره «اي علو» فان اغلب الروايات كثير الواسطة ونادرها قليل الواسطة واشكال اخر ايضا فان احتمال الخطاء والغلط وغيرهما في العدد الاقل انما يكون اقل في صورتين احدهما ما لو اتحد اشخاص الرواة في كلا

الخبرین کما اذا فرضنا انه روی زرارة عن محمد عن ابی بصیر عنه ع وجوب شیء وروی ایضا زرارة عن محمد
عنه ع عدمه فراوی الخبرین زرارة عن محمد ولکن زاد فی احدهما ابو بصیر فیقدم العالی او تساووا فی
الصفات کما لو فرضنا انه روی زرارة عن محمد عن ابی بصیر عنه ع وجوبه وروی یزید عن فضیل عنه ع عدمه
فرواة الخبرین متغایران والفرض انهما متساویان فی الاعلمیة والاضبطیة وهکذا فیقدم العالی واما اذا
تعددوا ای کان رواة هذا الخبر غیر رواة ذلک وکانت صفات الاکثر اکثر فلا یقدم العالی کما اذا فرضنا
انه روی زرارة عن محمد عن ابی بصیر عنه ع وجوبه ویزید عن الفضیل عنه ع عدمه فرواة الخبر الاول ثلاثة و
فرضنا انهم اعلمون واورعون وراوی الثانی اعلمان ولیسا اورعین فیقدم الاول وهذا الکلام لیس بشیء
لان تاثیر الندور فی مثله غیر معلوم ای کون الخبر القلیل الواسطة نادر الوجود لا یوجب مرجوحیة واما
اشتراط الاتحاد والمساوات فی الصفات حیث قال لو اتحد اشخاص الخبرین او تساووا فی الصفات
مستدرک ای زاید لان المفروض فی باب الترجیح ایثار ای تقدیم احد الدلیلین بجهة الترجیح کتقدیم قلیل
الواسطة علی کثیرها وهو «ایثار» انما یکون مع الاستواء فیما عداها «جهة» فاذا کان رواة الخبرین
مساویة فی جمیع الجهات ولکن قلت الواسطة فی احدهما فح یحکم بتقدمه اذ لو وجد مع الخبر الاخر ما
ای مرجح یساویها «جهة» کان یکون فی احدهما قلة الواسطة وفی الاخر کثرة الاوصاف او یرجح علیها
کان یکون فی احدهما الاورعیة وفی الاخر الاعلمیة وهی اقوی من الاورعیة فح لم یعقل اسناد الترجیح
الیها «جهة» لان لکل منهما مرجح وبالجملة فهو فی غایة الظهور ومنها الترجیح باعتبار الروایة فاذا روی
احدهما عین الفاظه ع والاخر ترجمته فیترجح المروی بلفظه علی المروی بمعناه وحکی المحقق عن الشیخ انه قال
اذا روی احد الراویین اللفظ والاخر المعنی وتعارضا فان کان راوی المعنی معروفا بالضبط والمعرفة
فلا ترجیح بینهما لان نقل المعنی مع معرفة مواقع الالفاظ ومعانیها لا یوجب المرجوحیة وان لم یوثق ای
لم یکن اطمینان منه «راوی» بذلک ای الضبط والمعرفة ینبغی ان یؤخذ المروی لفظا ثم قال المحقق هذا
التفصیل من الشیخ حق لانه ای المروی لفظا ابعد من الزلل ای الخلل والعجب منه «محقق» کیف
رضی من الشیخ بالتفصیل الذی حکاه عنه وهو عدم الترجیح فی صورة الضبط والمعرفة مع ان
صحة الروایة بالمعنی مشروطة بالضبط والمعرفة توضیحه ان الضبط والمعرفة شرط لصحة النقل بالمعنی
و

ولكن مع ذلك كله لا يكون المنقول معنا مساويا بالمنقول لفظا بل الثاني راجح على الاول مطلقا سواء حصل الضبط والمعرفة في المنقول معنا ام لا كما قال في تعليله «محقق» ترجيح اللفظ بانه «لفظه» ابعد عن الزلل يقتضي تقديمه مطلقا مع عدم الضبط والمعرفة في الراوي كما شرط عدمهما الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو الفاظ الحديث وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر لان الفاظهم «ص» فصيحة لا وحشية واما الافصح اذا تعارض مع الفصيح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في بعض احكامه بترجيحه ووجه عدم الترجيح ان المتكلم الفصيح كالمعصوم «ص» لا يجب ان يكون كل كلامه افصح فالافصح والفصيح كلاهما يصلح لهم «ص» وثانيها ان يتأكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات دلالته ويكون دلالته اقوى واظهر والاولى مثله اي التعدد والقوة في الخبر الاخر فيرجح متأكد الدلالة ومن امثلته «متأكد» ما جاء في بعض اخبار وجوب التقصير للمسافر اذا خرج من منزله بعد دخول الوقت بان خرج بعد مضي مقدار اربع ركعات من الظهر مثلا قصر فان لم تفعل فقد عصى الله خالفت رسول الله «ص» فهو متعدد الدلالة لان قوله قصر يدل على وجوب القصر وكذا قوله فان لم تفعل فقد خالفت الخ وايضا دلالته اقوى لاجل القسم فهو مقدم على الخبر الدال على جواز الاتمام اذا خرج بعد الوقت وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما «متعارضين» حقيقيا وفي الاخر مجازيا وليس بغالب لم يكن مجازا مشهورا مثلا اذا سمعنا خبرين احدهما زيد اسد الدال على شجاعته مجازا والاخر زيد ليس بشجاع الدال على نفيها حقيقة فيرجح ذو الحقيقة واما المجاز الغالب المشهور فلا يرجح عليه الحقيقة ويكون الدلالة فيها مجازيا لكن مصحح التجوز فيهما اعني العلاقة في احدهما اشهر واقوى واظهر منها من المصحح الذي هو موجود في الاخر فاذا سمعنا في احدهما زيد بحر الدال على سخاوته مجازا والاخر زيد جامد ليد الدال على بخله مجازا والمشابهة بين السخاء والبحر اتم من مشابهة البخل وجمود اليد فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه (اعد) غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الخبر الاخر موقوفة عليه «توسط» فاذا سمعنا خبرين احدهما زيد ليس بشجاع ودلالته على نفي الشجاعة لا يحتاج الى الواسطة لانه معناه المطابقي والاخر زيد قتل في الغزوة الف رجل وهو يدل ولا على معناه المطابقي ثم يدل

بواسطة معناه الحقيقي على معناه الالتزامي وهو الشجاعة فيرجح غير المحتاج وقد ذكر بعض الناس
ههنا وجوها اخر كثيرة بعضها مقبولة وبعضها مردودة والمقبولة منها داخل في عموم ما ذكرناه وان
كان اي الوجوه الاخر في كلام الكل اي جميع الاصوليين منفردا بالذكر اي ذكروها فردا فردا كترجيح العام
الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على العام المخصص والمطلق المقيد مثلا اكرم العلماء الا زيدا
عام مخصص معارض بلا تكرم العلماء وهو عام لم يخصص فهو المقدم واعتق رقبة مؤمنة مقيد في
معارض بلا تعتق رقبة وهو مطلق فهو المقدم وكترجيح ما فيه تعرض للعلة نحو الخمر حرام لاسكاره فهو
مقدم على ما اقتصر فيه على الحكم نحو الخمر حلال وكترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر
احتمالا كالمشترك بين معنيين فهو مقدم على المشترك بين ثلاثة معان مثلا وفرضا قوله زيد من
الامة له معنيان واحتمالان كونه من المسلمين وكونه من المؤمنين فهو مقدم على قوله زيد كافر
لان فيه معان واحتمالات كونه زارعا كونه معطي الكفارة كونه من الكفار ووجه دخولها فيما ذكرنا
ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز لان العام الغير المخصص والمطلق الذي لم يقيد حقيقة
والعام المخصص والمطلق المقيد مجاز والثاني وهو ترجيح المعلل على غيره يرجع الى ترجيح الاقوى دلالة
على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث لان اللفظ كلما قل الاحتمال فيه قوي
دلالته ومنها الترجيح بالامور الخارجة عن الرواية وهي اربعة الاول اعتضاد اي تاييد احدهما بدليل
اخر فاذا دل خبر على نجاسة عصير العنب واخر على طهارته فيقدم الثاني لانه مؤيد بقوله ع
كل شيء طاهر الخ كما قال فانه (احد) يرجح به اي بسبب المؤيد على ما اي خبر لا يؤيده دليل
الثاني عمل المشهور اي اكثر السلف باحدهما فيرجح به اي بسبب العمل على الاخر قال المحقق اذا عمل
اكثر الطائفة على احدى الروايتين المتعارضتين كانت اولى من الاخرى اذا كان بعضهم مجهول النسب
بحيث جوزنا اي احتملنا كون الامام ع في جملتهم لان الكثرة امارة اي دليل الرجحان والعمل
بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل العقلي وموافقة الاخر له (اصل) وقام اخر
على حليته فهو موافقه فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم (عامة)
الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ حجة الاول اي ترجيح المخالف وجهان احدهما ان المخالف

للاصل يعبرون عنه اى يسميه الاصوليون بالناقل لانه يقل ويبدل حكم الاصل يستفاد
منه «مخالف» مثال حكم جديد لم يعلم الا منه فحرمة التتن لم يعلم الا من المخالف الموافق يسمى
بالمقرر لانه يقرر ويثبت حكم الاصل حكمه معلوم من الاول بالعقل فكانه لغو فكان اعتبار الاول
اولى والثانى ان العمل بالناقل المخالف يقتضى تقليل النسخ لانه «ناقل» يزيل حكم العقل فقط اذ
العقل دل على حليته والخبر الدال على الحرمة ناسخ له فقط بخلاف المقرر الموافق فانه «مقرر»
يوجب تكثيره «نسخ» لازالته «مقرر» حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل فالعقل دل
على الحلية فالناقل الدال على الحرمة نسخ العقل والمقرر الدال على الحلية نسخ الناقل وحجة الثانى
اى تقديم المقرر ان حمل الحديث عليها اى حكم جديد لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما
اى حكم اولى يستقل العقل بمعرفته «ما» اذ فايدة التاسيس اى بيان حكم جديد اقوى من فايدة
التاكيد اى تاكيد الحديث حكم العقل وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اى التاسيس اولى
اذا علمت هذه المقدمة فنقول ما ان تاريخ صدور الناقل متقدما عن تاريخ صدور المقرر
واما بالعكس والحكم بترجيح الناقل الدال على الحرمة يستلزم الحكم بتقدم تاريخ صدور المقرر
عليه «ناقل» وذلك اى تقديم تاريخه يقتضى كونه «مقررا» وارد احيث اى فى زمان لا حاجة
اليه والحاصل انه لو عملنا بالخبر الدال على الحرمة يلزم ان يكون الخبر الصادر اولا الدال
على الحلية لغوا لان العقل ايضا دال ولا على الحلية فلا حاجة الى هذا الخبر كما قال لان مضمونه
«مقرر» معلوم اذ ذاك اى مضمونه علم بالعقل فلا يفيد المقرر سوى التاكيد لحكم العقل
وقد علم مرجوحيته «تاكيد» بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضى تقدم تاريخ صدور
الناقل عليه «مقرر» فاذا عملنا بالخبر الدال على الحلية يلزم ان يكون الدال على الحرمة صادرا
قبله فيكون كل منهما واردا فى موضع الحاجة اما الناقل فظاهر لانه صدر اولا فرفع حكم العقل ثم ثبت
الحرمة واما المقرر فلورود «مقرر» بعده «ناقل» فيؤسس ويفيد ما اى الحلية التى رفعها الناقل
لان الناقل رفع الحلية وافاد الحرمة والمقرر الصادر بعده يرفع الحرمة ويفيد الحلية فيكون هذا
اى ترجيح المقرر اولى وكلتا الحجتين اى حجة ترجيح المخالف حجة ترجيح الموافق لا تنهض باثبات المدعى

قال المحقق ره بعد نقله للقولین وبعد نقله حاصل الحجتین ونعم ما قال الحق انه «شان» اما ان یکون
الخبران المتعارضان صادرین عن النبی ص او عن الائمة ع فان کانا عن النبی ص وعلم التاریخ کان
المتاخر اولی لانه ناسخ للمتقدم سواء کان مطابقا للاصل او لم یکن ومع جهل التاریخ یجب التوقف لان
کلا منهما یحتمل ان یکون ناسخا وان یکون منسوخا کما قال لانه کما یحتمل ان یکون احدهما ناسخا للاخر یحتمل
ان یکون منسوخا للاخر وان کان صدورهما عن الائمة ع وجب التخییر بینهما سواء علم تاریخهما او جهل
لان فائدة التاریخ مفقودة هنا ای فی صورة کونهما عن الائمة ع ووجه ذلک اذ النسخ لا یکون بعد
النبی الرابع ان یکون احدهما موافقا لاهل الخلاف والاخر مخالفا بان یدل خبر علی جواز قرائة
السور العزائم فی الصلوة کما یقول العامة ودل اخر بعدم جوازه فیرجح المخالف لاحتمال التقیة فی الموافق
دون المخالف وقد حکی المحقق عن الشیخ ره انه قال اذا تساوی الروایتان فی العدالة والعدد عمل بابعدهما
عن قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه «شیخ» فی ذلک ای العمل بمخالف العامة بروایة
رویت ای روی عمر بن حنظلة عن الصادق ع حیث قال فیها الحکم ما حکم به اعدلهما الی قوله یوخذ
المشهور بین الاصحاب ویترک الشاذ الی قوله خذ ما خالف العامة وهو ای الاحتجاج بهذه الروایة اثبات
لمسئلة علمیة بخبر الواحد ولا یخفی علیک ما فیه اذ الحکم بتقدیم مخالف العامة یحتاج الی العلم وخبر
عمر بن حنظلة لا یفید العلم لانه خبر الواحد مع انه «شان» قد طعن واستشکل فیه «خبر» فضلا
من الشیعة کالمفید ره وغیره فمن جملة ما ورد فیها ان یزید بن خلیفة وقع فی سندها واخباره ضعیفة
فان قلت لا یحتج الشیخ بهذه الروایة بل احتج بان الابعد المخالف لا یحتمل فیه الا الفتوی وبیان الحکم الواقعی
والموافق للعامة یحتمل التقیة فوجب الرجوع الی ما لا یحتمل التقیة قلنا لا نسلم انه «ابعد» لا یحتمل الا الفتوی
لانه «شان» کما جاز الفتوی لمصلحة یراها الامام ع کذلک یجوز الفتوی بما ای بلفظ یحتمل التاویل والحاصل
انه یحتمل کون الخبر الدال علی جواز قرائة العزائم صادرا لتقیة والاخر صادرا لبیان الحکم الواقعی ویحتمل ان
یکون الدال علی جوازها صادرا لبیان الحکم الواقعی والاخر الدال علی عدم الجواز قابلا للتاویل بان
یحمل عدم الجواز علی الکراهة فیتوافق الخبران ویدلان علی الجواز ان قلت احتمال التاویل انما هو لاحتمال
ارادة خلاف الظاهر والامام لا یرید خلاف الظاهر بلا قرینة قلت یمکن ان یریده مراعاة

لمصلحة یراها ویعلمها الامام ع وان کنا لا نعلمها فان قال الشیخ ذلک الکلام سد باب العمل
بالحدیث اذ فی کل حدیث یحتمل التاویل لمصلحة یراها الامام ع قلنا انما نصیر الی ذلک
ای احتمال التاویل علی تقدیر التعارض وعلی تقدیر حصول ما ای المعارض الذی یمنع من
من العمل بالظاهر ولا نصیر الیه مط والحاصل ان احتمال التاویل مختص بصورة التعارض فلا
یلزم سد باب العمل بالاحادیث هذا کلامه «محقق» وهو ای کلام المحقق ضعیف اما اولا فلان
رد الاستدلال ای رد المحقق استدلال الشیخ بالخبر المروی عن الصادق ع ای رده بانه استدلال
اثبات المسئلة العلمیة بخبر الواحد لیس بجید اذ لا مانع من اثبات مسئلة کمسئلة تقدیم
مخالف العامة بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن نطالب من المحقق بدلیل منعه فبای دلیل
حکم ببطلان الاستدلال بخبر الواحد نعم هذا الخبر الذی اشار الیه هو روایة عمر بن حنظلة
لم یثبت صحته لان فی سنده یزید بن خلیفة واخباره ضعیفة فلا ینهض حجة واما ثانیا فلان
الافتاء ای افتاء الامام ع بما یحتمل التاویل وان کان محتملا فی الخبر المخالف الا ان احتمال التقیة
فی الخبر الموافق علی ما هو معلوم من احوال الائمة علیهم السلام اقرب واظهر لان التقیة
فی کلامهم ع اکثر وذلک ای اقربیة احتمال التقیة کاف فی الترجیح ای ترجیح
المخالف فکلام الشیخ القائل بترجیح المخالف عندی
هو الحق الحمد لله رب العالمین والصلوة
علی خاتم النبیین واله
الطاهرین

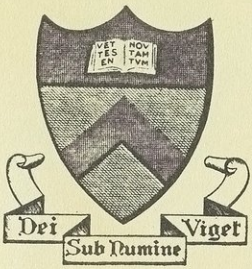
قد تم الجزء الثانی بعون الله الباری بید الفقیر الی رحمة ربه اقل الحاج والعمار عبد الرحیم بن ابی الفضل
النصیرابادی الزنجانی غفر الله ذنوبهما فی تاریخ شهر رجب
من شهور سنة ١٣٧٧ من الهجرة النبویة
علی هاجرها الاف التحیة

فهرست الفوائد

١	في معنى الفقه	٢٦	ثمرة المرة والتكرار	٥١	التخيير الشرعي والعقلي
٢	في معاني الحكم	٢٧	كيفية غفران المؤمن	٥٢	معاني لفظ الشرط
٣	في معاني الدليل	٢٨	حمل الكلي على الفرد	٥٣	المنطوق والمفهوم
٤	كيفية علم المقلد	٢٩ و ٣٠	استعمال الكلي في الفرد	٥٤	معاني الجملة الشرطية
٥	ظنية الطريق علمية الحكم	٣١	ينتفي العام بانتفاء الخاص	٥٥	لا تكرموا فيانكم وكر فيوجوه
٦	مقدمة العلم والكتاب	٣٢	اقسام المقدمة	٥٦	تعليق الحكم بالوصف
٧	المشترك والمنقول والمرتجل	٣٣	المقدمات الشرعية والعقلية والعادية	٥٧	المغيا والغاية
٨	كيفيات وضع المشترك	٣٤	شرائط التكليف	٥٨	دخول الغاية في المغيا
٩	معنى الحقيقة والمجاز	٣٥	ثمرة وجوب المقدمة شرعا	٥٩	في تحقيق الحصر
١٠	في الحقيقة الشرعية	٣٦	فرق وجوب المقدمة والنهي عن الضد	٦٠	مفهوم اللقب
١١	نزاع الصحيحي والاعمي	٣٧	الضد امر وجودي	٦١	في مفهوم الزمان
١٢	علائم المجاز	٣٨	اقسام الدلالات	٦٢	تحقيق الواجب المشروط
١٣	استعمال المشترك في الاكثر	٣٩	اقسام اللوازم	٦٣	الامر مع العلم بانتفاء الشرط
١٤	معاني التثنية والجمع	٤٠	دلالة التبعية والاقتضاء والاشارة	٦٤	كيفية ذبح اسماعيل
١٥	يكفي في التثنية اتحاد اللفظ لا المعنى	٤١	التقابل الاربعة وغيره	٦٥	امر الجدي واصحاب الصوم والتوطين
١٦	في اقسام القرائن	٤٢	ترك الضد مقدمة ام لا	٦٦	الفاظ النسخ مختلفة
١٧	في اقسام القرائن	٤٣	اقسام المقارنة	٦٧	ثمرة نسخ الوجوب وبقاء الجواز
١٨	في اقسام التبادر	٤٤	ثمرة النهي عن الضد	٦٨	حكم الفعل قبل الوجوب والنسخ
١٩	علائم الحقيقة والمجاز	٤٥	المعتزلة والاشاعرة	٦٩	اذا نسخ الوجوب بقي الجواز
٢٠	توهم معارض الاستعمال في الاكثر	٤٦	الاقوال في الواجب التخييري	٧٠	معاني مادة النهي
٢١	للقرآن سبعون بطونا	٤٧	ثمرة الاقوال فيه	٧١	معاني صيغة لا تفعل
٢٢	تقدم الاوامر على النواهي	٤٨	وسعة الوقت على ثلاثة وجوه	٧٢	الاقوال في لا تفعل
٢٣	في الفور والتراخي	٤٩	الواجب العيني والكفائي	٧٣	وجوه ترك المنهي عنه
٢٤	معاني مادة الامر	٥٠	القضاء على خمسة معان	٧٤	امتثال النهي بالترك او الكف

٧٥	ترك الحرام لعدم القدرة	٩٨	اقسام الوضع	١٢١	دليل الحسن والقبح الذاتيين
٧٦	الترك من مقولة الفعل ام لا	٩٩	في الالفاظ المترادفة	١٢٢	مذهب الاشاعرة فيهما
٧٧	الترك مدة العمر امتثال واحد	١٠٠	في تحقيق الاستعارة	١٢٣	ادلة الاشاعرة
٧٨	اجماع الامر والنهي مسئلة كلامية	١٠١	في تحقيق الكناية	١٢٤	معاني الحسن والقبح
٧٩	الترجيح بجانب الامر او النهي	١٠٢	اقسام الاستعارة	١٢٥	الافعال الاضطرارية
٨٠	موارد توهم اجتماع الامر والنهي	١٠٣	في الجبر والتفويض	١٢٦	معاني القياس
٨١	يتعلق التكليف بالفرد او الكلي	١٠٤	الاستثناء المستوعب	١٢٧	علة منصوصة ومستنبطة
٨٢	اختلفوا في وجود الكلي	١٠٥	اختلفوا في دلالة الالفاظ	١٢٨	حرمة العمل بالقياس
٨٣	فرق الاجتماع والنهي عن العبادة	١٠٦	في تعيين واضع الالفاظ	١٢٩	القياس بعلة منصوصة
٨٤	وجوه حرمة العبادة والمعاملة	١٠٧	اقسام الاستخدام	١٣٠	فرق العلة والحكمة
٨٥	التعبديات والتوصليات	١٠٨	تحقيق قول الصحيحي والاعمي	١٣١	اقسام العلل الشرعية
٨٦	دلالة النهي على الفساد	١٠٩	تحقيق ثمرة النزاع	١٣٢	العلة الفاعلية للاحكام
٨٧	الحسن والقبح الذاتيان	١١٠	متابعة فعل المعصوم	١٣٣	القياس الاولوي القياس الجلي
٨٨	الامر الواقعي الظاهري والاضطراري	١١١	التسامح في ادلة السنن	١٣٤	اصطلاحات المفهوم المخالف والموافق
٨٩	معنى الصحة في العبادة	١١٢	الاجماع البسيط والمركب وعدم القول	″	
٩٠	الصحة عند الفقهاء والمتكلمين	١١٣	بالفصل والقول بعدم الفصل	١٣٥	في امكان التجزي
٩١	علم الشخص والجنس وغيرهما	١١٤	كيفية حصول العلم من التواتر	١٣٦	حجية ظن المتجزي
٩٢	النكرة والعهد الذهني	١١٥	في تفسير الصدق والكذب	١٣٧	ما يتوقف عليه كمال الاجتهاد
٩٣	العام افرادي ومجموعي وشمولي وبدلي	١١٦	الاجماع والضرورة والسيرة	″	
٩٤	فرق النكرة والعهد الذهني	١١٧	حد الخبر الواحد	١٣٨	اقسام العلوم العربية
٩٥	معاني المحلى باللام اهو	١١٨	تقرير المعصوم	١٣٩	فرق القضاوة والفتوى
٩٦	حقيقة في جميع المعاني ام لا	١١٩	الدليل الامارة والاصل العملية اللفظية		
٩٧	النص والظاهر والمجمل والمأول	١٢٠	الكتب الاربعة ونقد الرضام		

Library of



Princeton University.