

شرح معالم الدين

بحمد الإسلام الشيخ مصطفى الأعمى



محمد المصطفى

2264
- 1118
- 744
1957

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE
DATE	JUN 1 1984		
DUE	JUN 15 1984		
	JUN 1 1984		
	JUN 15 2011		
DUE	JUN 15 1984		
RETURNED	12 1984		
	JUN 15 2010		



a32101



005995244b



أُفْتُتْ

جَاب

Sharh
Ma'ālim
al-dīn

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعلموا اخواني الصالحين
ان هذه النسخة والطبعة برحمة
من الكمال بالنسبة الى النسخ
السابقة لاني بذلت جهدي وطاقتي في
رفع نواقصها من حيث المطلب والايضاح والكتابة
وهي بعد ذلك في غاية النقصان كيف لا
وانا المعلق «الشارح» الغواص في بحر
العصيان عمن النقصان وفنن السهو والفتيان
فالغرض والاصلاح والدعامر حرمين
الاخوان لعل الله جل شأنه يوفقنا
الى الرضوان ويجمعنا مع الابرار
في الجنان ويحفظنا عن التخطؤ والنزاع

آمين آمين

محمد بن الحاج

عبد الله

١٣٧٦

قد طبع بنفقة الحاج الميرزا حسين المصطفوي امد الله وعفي عنه وعن والديه في
* (روضة الطبع محفوظة مكتبة المصطفوي) *

هذا
كتاب
الفوائد
للإمام
المصطفى
الأعمام
الشيخ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فائز

الفقه الكبير
جل جلاله

الغمامة

الحکام

سوال کا جواب

الحمد لله

خانہ

نعمه بطریق

سنا ووالا

الاسم
في الاصل

بسم الله الرحمن الرحيم

بطلانی
ان احمدی

مکتبہ اسلامیہ

卷之四

نفس الحکماء

2264
·1118
·744
·1957



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي عرفنا نفسه وهدينا بشهادته أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له و
أن محمد عبده ورسوله وأن علينا وأبنائه الأحد عشر أوليائه والصلاة والسلام
على سيد الأنبياء والمرسلين محمد وآله أجمعين الطيبين الطاهرين المعصومين
أما بعد فمن أعظم ما انعم الله به أنه وفقني لتأسيس شرح وجيز لعالم
الدين في الأصول وليعلم الأخوان أنه لما لم يكن المقصود أن ينجح ذلك وسيلة لينا
ما قال به الأعلام ويمكن أن يقال في المطالب الأصولية كما هو دأب أغلب المشايخ و
المحسين للكتب فقد اقتضت على قدر الحاجة لأيضاح مطالب هذا الكتاب لخاصة
كميل الرحمة وجزيل الثواب واستل الله أن يتقبله ويجعله ذخيرة لمعادى هو يوم
لا يتفق ما لا يؤمن بالله بقلب سليم ثم المعروف في تعريف علم الأصول
أنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية ولما كان نظر صاحب
المعالم ره إلى ذي المقدمة وهو الفقه افتتح عنوان البحث بتعريف الفقه ولم يتعرض
بتعريف المقدمة وهي الأصول فقال ره **فصل** الفقه في اللغة مطلق الفهم

انه اما ان يكون المراد من لفظ الاحكام بعض الاحكام الشرعية او كلها فعلى الاول
 ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد اى لا يكون التعريف ماضعا عن الاعيار لدخول
 علم المقلد على التعريف اذا عرفت بعض الاحكام الشرعية كذلك اى بالدليل التفصيل
 ووجه دخوله في التعريف لاننا لا نزيد به مقلدا عاما المحض بل المراد من المقلد من
 لم يبلغ مرتبة الاجتهاد وهو قد يكون عاميا محضا وقد يكون عالما متمكنا اى قادرا ومن
 تحصيل ذلك اى بعض الاحكام عن الدليل التفصيلي لعلو رتبته في العلم فيدخل في
 تعريف الفقه مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل اى كل الاحكام
 لم ينحس اى لا يكون تعريف الفقه جامعا للافراد لمخرج اكثر الفقهاء المسلم فقاهتهم
 عنه تعريفه ان لم يكن الخارج عن التعريف كلامه ووجه خروجهم لانهم لا يعلمون
 جميع الاحكام بل ما يعلمون بعضها واكثرها قوله ثم اشارة الى الايراد الثاني وحاصله
 ان يقال ان الفقه اكثره يستفاد من باب الظن واما باب العلم فهو منسند في اغلب
 احكام الفقه لا بتمامه فقهه غالبا على ما هو ظني الدلالة وقطعي الصدور كما لقرآن
 فاننا نقطع بانه صدر عن الله ثم لكن لانهم معناه بالقطع بل بالظن او ظني السند و
 قطعي الدلالة كالاحكام لا تالا نقطع بان الخبر الفلاني مثلا صدر عن المعصوم ام لا
 لكن نفهم معناه بالقطع وح فكان الحق في 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 فبما نأخذنا اول ان المراد بها احكام البعض قولكم لا يطرد
 التعريف لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع بيان ذلك ان الفقهاء اختلفوا في ان الاجتهاد
 هل يقبل التجريم والافتقار بان يكون الشخص مجتهدا في باب لطاهرة مثلا ولا يكون
 مجتهدا في باب الصلوة ام لا يقبل بل لا بد ما ان يكون مجتهدا في جميع المسائل او لا يكون
 مجتهدا في شئ منها اصلا ذهب الى كل فريق وعلى كلا القولين يمكن الجواب ويحصل المنع
 عن ايرادكم بدخول المقلد اما على القول بعدم تجريم الاجتهاد فظاهرا لا يدخل

والاحكام الشرعية
 او الفقه
 انما يكون
 بان قد عرفت
 انما الصلوة
 دليل على وجوب
 الصلوة وانما
 كونها بان العلم
 مستقيم ولا من غير
 حادث دليل
 في صدور العلم
 وفي اصطلاح
 المصنفين هو
 قولان فسادا
 يلزم من اجتمعا
 العلم بتمامه
 فالدليل من غير
 يقتضي بالمراد
 انما يكون من غير
 دليلا فاذن
 فبقول بان
 المقلد

عن اليراد الثاني وهو سؤال الظن فيعلم العلم المذكور في تعريف الفقه على معناه
 علم : العلم اعني ترجيح احد الطرفين كترجيح ان هذا الشخص زيد سواء كان هذا التبرع
 بحيث منع من احتمال التقيض الى لا يمتثل له شخص اخر كما اذا علم جرم ما بانه زيد وان لم
 يمنع من احتمال التقيض الى يمتثل له ليس يزيد وح اى حين ارادة المعنى العلم فيقننا
 العلم الظن وهذا المعنى الى استعمال العلم بمعنى ترجيح احد طرفي الشئ بحيث يشمل الظن
 شائع 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 المحاصل للجهل انما هو في طريق الحكم اعني الكتاب والسنة لافيه حكم : نفسه
 بل الحكم في نفسه على الظن وظنية الطريق المستفاد منه الحكم لا ينافي عليه نفس الحكم
 فضعه ظاهرا 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 ذهب الى كل فريق
 ويقال للفرقة الاولى مصوبة وللفرقة الثانية مخطئة فضعت الجواب المذكور ظاهرا
 عند المخطئة ان لما كان الطريق ظنيا لا بد ان يكون الحكم ايضا ظنيا لا احتمال مخالفة للواقع
 واما عند المصوبة المقاتلين بان كل مجتهد مصيب الى الواقع كما سياتي الكلام فيه
 انشاء الله تعالى في بحث الاجتهاد فله اى الجواب المذكور وجه للصحة فكانت : جواب :
 لهم : مصوبة : وتبهم : مصوبة : فيه : جواب : العلامة وهو من لا يوافقهم على هذا
 الاصل في مسألة التصويب فات العلامة من المخطئة لان المصوبة فانما تبهم
 في ذكر هذا الجواب غفلة عن حقيقة الحال في غفلة عن ان هذا الجواب يستلزم التصويب
اصل يليق بحال المصنفين ان يثيروا في اوائل الكتب برتبة العلم الذي
 يبحث عنه ليحصل الطالب في رتبته بان يقال مثلاً في اول كتب النجاة متأخر عن
 علم التصوف رتبة فلذا اذا اراد المصنف ان يثير برتبة علم الفقه وقال من باب المقدمة
 اعلم ان بعض العلوم تقدم على بعض اخر فجهة من المجتهات على سبيل منع الخلق

الادراج بان في
 عليه تمام الظاهر
 فائدة
 ان يكون يدركون
 في ادراجكم كرم
 ثم يغفلون فمما
 العلم فائدة
 الكتاب
 من الكلام
 الامام العلم واما
 مقدمة العلم في
 عبارة من تروى
 العلم فيكون
 فائدة ثم ان
 مقدمة العلم في
 في مقدمة العلم
 يعني ان مقدمة
 الكتاب
 ومقدمة العلم
 مقدمة العلم
 ان تشتمل
 على العلم

أما تقدم موضوعه كعلم الكلام فإن موضوعه وهو المبدء ثم شأنه مقدم عن جميع
 الموجودات فعلم الكلام مقدم عن جميع العلوم من جهة الموضوع ولتقدم غايته كعلم
 الفقه فإن غايته وهي الامتثال بتكاليفه تعالى الموجب للوصول الى درجات الاخرة
 اشرف الغايات واقدما فعلم الفقه مقدم عن غيره من جهة الغاية ولاشتماله
 على مبادئ ومقدمات العلوم المتأخرة كعلم التصرف مثلا فإنه متقدمة عن جميع
 العلوم من جهة أنه مقدمة على غيره ولا غير ذلك الجهات الثلاثة من الاصول التي
 ليس هذا الاصل العلم موضع ذكرها وهذا كعلم النجوم مثلا فإنه مقدم على غيره
 من جهة زمان التأسيس يعني أنه كان متعارفا بين الناس في زمان لم يكن في ذلك
 الزمان من علم الاصول مثلا اسم ولا اثر ثم قال بعد ذكر هذه المقدمة ومرتبته هذه
 العلم أي لفقه متأخرة عن غيره بالاغتبار والثالث أي من جهة أن أغلب العلوم
 مقدمة له لاقتنائه إلى أغلب ساير العلوم واستغنائها « علوم » عنه أي علم الفقه
 أمّا تأخره « فقه » عن علم الكلام فلا أنه « شأن » يبحث في هذا العلم أي لفقه عن
 كيفية التكليف أثره بان يقال الفعل الفلاني واجب أم لا وذلك أي يبحث عن
 كيفية التكليف مسبوقة عن معرفة نفس التكليف كمعرفة حقيقة الوجوب والحركة
 مثلا ومعرفة المكلف بالذكر كمعرفة الباري تعالى والمعرفتان المذكورتان أما
 مختصان في علم الكلام فهو سابق عن الفقه وأما تأخره عن علم اصول الفقه فظاهر
 لأن هذا العلم أي لفقه ليس ضروريا بل هو كسبي ومحتاج الى الاستدلال كالاستدلال
 بوجوب الاذن مثلا بدليل من الاذلة وعلم اصول الفقه متضمن لبيان وتعليم كيفية
 الاستدلال بان يقال في الاصول مثلا اذا تعارض دليلان في المسئلة فخذ
 المستدك كذا وكذا ومن هذا الوجه المذكور لتقدم علم الاصول يظهر وجه تأخره عن
 علم المنطق ايضا لكونه متضمنا ومتكفلا ببيان صحة الطرق أي طرق الاستدلال
 وفنداها فبعلم المنطق يعلم صحة استدلال الفقيه بحجة الحزب مثلا بقوله حجة الحزب

بنفسه مقترن باحدا لازمة واما الحقيقة الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها
وفيها فذهب الى كل ^{من} الاشبات والنفي فزين وقبل الخوض في الاستدلال
من الطرفين لابد من تحرير وتبقيق محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ للتداول
على لسان اهل الشرع اهل المشريعة كالصلوة والصوم والحج كانت قبل زمن النبي
حقايق في معانيها اللغوية والنزاع ايضا في ان هذه الالفاظ المذكورة المستعملة بعد
بعثة النبي في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق في تلك المعاني ^{الثانية}
كما استعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال
الزكاة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للتمو واستعمال الحج في اداء
المسالك اعمال الحج المخصوصة بعد وضعها في اللغة لمطلق القصد الى صروا
والنزاع في ان صيرودتها (الفاظ) كذلك اى حقيقة في المعاني الثانوية الشرعية
هل هي (صيرورة) بوضع الشارع وتعيينه (شارع) اياها (الفاظ) بانها
تلك المعاني بحيث تدل عليها على المعاني الثانوية 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 الثانوية المذكورة
في لسان اهل الشرع فقط وانما استعمالها الشارع في كلامه فيها (معاني) بطريق المجاز
بمعونة القرائن كقوله صلوا كما وايقو في الصلوة ثم قام فضلى فتكون حقايق عرفية
للمشريعة خاصة لا شرعية ان قلت فعلى كلا القولين اننا نقطع بان هذه الالفاظ
صارت حقايق في تلك المعاني فانثمة الخلاف والتمتع في ثبوت الحقيقة الشرعية
وعدم ثبوتها قلت وتظهر ثمة الخلاف المذكور فيما اذا وقعت هذه الالفاظ مجردة
عن القرائن الدالة على المراد في كلام نفس الشارع كما وردت في اغلب الايات والفتا
فاتها الى الالفاظ المجردة عن القرائن تحمل على المعاني الثانوية المذكورة بناء على
اى ثبوت الحقيقة الشرعية وتحمل في كلام الشارع على المعاني اللغوية بناء على ان
٥١١

في معانيها
مجازيا لغويا
لذلك لان الالفاظ
مستعملة في زمن
النبي بوضع
الافعال في
فائدة
القول في
حقيقة الشرعية
عنه احدان
في الالفاظ
لم يقر من
القول في
جديدا صلاحي
لا في زمن
ولا في لسان
المشريعة وليس
بما معانيها
فانطوية مثلا
بمعنى الالفاظ
الزوايد شرعية
للمعاني

الشرعية حجة التآفين للحقيقة الشرعية وجهان الأول أنه لو ثبت نقل الشارع
 هذه الالفاظ من معانيها اللغوية الى غير معانيها اللغوية لفهمها لفهم المتأخرين
 المتأخرين بها «الفاظ» كان يقول مراد من الصلوة كذا ومن الصوم كذا الخ فهذا
 امور ثلثة الملزوم وهو نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية واللازم
 وهو تفهيم الشارع هذه المعاني للمتأخرين والملازمة بين اللازم والملزوم المذكور
 فاحفظ هذه الثلثة لينفعك فيما يأتي ان قلت من اين يتحقق الملازمة بين نقل
 المذكور والتفهم المذكور ويمكن ان لا يكون بينهما ملازمة قلت حيث اتهم «المتأخرين»
 مكلفين بما تقتضيه المخرجات من الاحكام الشرعية ولا ريب ان الفهم من المكلفين
 شرط في تحقق التكليف فلونقل الشارع هذه الالفاظ الى المعاني الشرعية يجب عليه
 التفهيم ان قلت نقل الشارع وفهم على صحابه قلت ولو فهمهم «المتأخرين» اي
 هذه المعاني الحديثة لنقل ذلك التفهيم اليها ايضا لما شاركهم «صحابه» في التكليف
 اشرع ان قلت قد نقل اليها وضع هذه الالفاظ بالمعاني الشرعية قلت ولو نقل
 فاما بالتواتر والاحاد والاول التواتر لم يوجد قطعا والا وان كان في البرهان
 متواترا وقع الخلاف فيه انه في ثبوت الحقيقة الشرعية والآثار وهو الاحاد فلي
 تقدر وجودها لا يفيد العلم على اني مع ان العادة البشرية تقتضي مثله
 في مثل مسألة ثبوت الحقيقة الشرعية بالتواتر اذ كل امركان هو المستلزم به بنقل
 الخبر المتواتر عادة ومن المعلوم ان مسألة الحقيقة الشرعية التي هو محل التوقع من
 المسائل المهمة فلوثبت وضع الشارع لنقل ذلك اليها بالخبر المتواتر فثبت وضع
 الشارع لعدم الخبر المتواتر الوجه الثاني في عدم ثبوت الحقيقة الشرعية انها
 «الفاظ» لو كانت حقاين شرعية بسبب وضع الشارع لكانت غير عربية فهذا
 لازم وهو كون الالفاظ غير عربية وملزوم هو كون الالفاظ حقاين شرعية و
 اللازم باطل فالملزوم ايضا باطل مثله «لازم» ان قلت لا ملازمة بين كونها

الشرعية حجة التآفين للحقيقة الشرعية وجهان الأول أنه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ من معانيها اللغوية الى غير معانيها اللغوية لفهمها لفهم المتأخرين المتأخرين بها «الفاظ» كان يقول مراد من الصلوة كذا ومن الصوم كذا الخ فهذا امور ثلثة الملزوم وهو نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية واللازم وهو تفهيم الشارع هذه المعاني للمتأخرين والملازمة بين اللازم والملزوم المذكور فاحفظ هذه الثلثة لينفعك فيما يأتي ان قلت من اين يتحقق الملازمة بين نقل المذكور والتفهم المذكور ويمكن ان لا يكون بينهما ملازمة قلت حيث اتهم «المتأخرين» مكلفين بما تقتضيه المخرجات من الاحكام الشرعية ولا ريب ان الفهم من المكلفين شرط في تحقق التكليف فلونقل الشارع هذه الالفاظ الى المعاني الشرعية يجب عليه التفهيم ان قلت نقل الشارع وفهم على صحابه قلت ولو فهمهم «المتأخرين» اي هذه المعاني الحديثة لنقل ذلك التفهيم اليها ايضا لما شاركهم «صحابه» في التكليف اشرع ان قلت قد نقل اليها وضع هذه الالفاظ بالمعاني الشرعية قلت ولو نقل فاما بالتواتر والاحاد والاول التواتر لم يوجد قطعا والا وان كان في البرهان متواترا وقع الخلاف فيه انه في ثبوت الحقيقة الشرعية والآثار وهو الاحاد فلي تقدر وجودها لا يفيد العلم على اني مع ان العادة البشرية تقتضي مثله في مثل مسألة ثبوت الحقيقة الشرعية بالتواتر اذ كل امركان هو المستلزم به بنقل الخبر المتواتر عادة ومن المعلوم ان مسألة الحقيقة الشرعية التي هو محل التوقع من المسائل المهمة فلوثبت وضع الشارع لنقل ذلك اليها بالخبر المتواتر فثبت وضع الشارع لعدم الخبر المتواتر الوجه الثاني في عدم ثبوت الحقيقة الشرعية انها «الفاظ» لو كانت حقاين شرعية بسبب وضع الشارع لكانت غير عربية فهذا لازم وهو كون الالفاظ غير عربية وملزوم هو كون الالفاظ حقاين شرعية و اللازم باطل فالملزوم ايضا باطل مثله «لازم» ان قلت لا ملازمة بين كونها

حقائق شرعية وكونها غير عربية قلت بيان الملازمة بينهما ان اختصاص
 الالفاظ باللغات انما هو اختصاص بحسب دلالتها «الفاظ» بالوضع فيها
 «دلتا» مثلا اختصاص لفظة ضرب ونصر وعلم باللغة العربية انما هو بسبب
 دلالتها بالوضع فيها وكذلك اختصاص لفظة زون رفن آمن مثلا باللغة
 الفارسية انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها فكما ان لفظة زون رفن آمن
 ليست بعربية اذ لم يضعها العرب في لغة العرب بمعانيها المعلومة فكذلك
 لفظة الصلوة والصوم والحج لا تكون عربية وذلك لان العرب لم يضعوها
 في لغة العرب بمعانيها الشرعية لانه عدم وضع العرب المفروض فاذا لم يضعها
 العرب بهذه المعاني بل ابداع استعمالها فيها فلا تكون هذه الالفاظ عربية لانه
 ابداع ليس واضعا للغة العرب ان قلت سلمنا انه لو كانت هذه الالفاظ حقيقة
 شرعية يلزم كونها غير عربية لكن لا سلم بطلان اللازم وهو كونها غير عربية قلت
 واما بطلان اللازم فلا انه يلزم ان لا يكون كل القرآن عربيا بل بعضه خاصة عربية
 وبعضه غير عربي لاشتماله «قرآن» عليها «الفاظ» وما بعضه خاصة عربية لا يكون
 عربيا كله والمفروض ان القرآن كله عربي ليس فيه لفظ غير عربي وانما شهد على
 انه قد قال الله سبحانه انا انزلناه قرآنا عربيا والحاصل انه لو كان هذه الالفاظ
 حقيقة شرعية يلزم ان تكون غير عربية فيلزم ان يشتمل القرآن بغير العربي فلا يكون
 قوله ثم انا انزلناه الخ صادقا واجيب عن الاول بان التفهيم على قسمين قسم
 يحصل بالتصريح كان نقول لحاطبك الجاهل ان لفظة الكرسي مثلا موضوع للنسي
 الفلانة وقسم يحصل بالاثبات بالقرآن كان نقول لحاطبك الجاهل بمعنى الكرسي
 لا تجلس حتى ناتي بالكرسي ثم اتيت ثم امرت بغلامك دفع الكرسي فرفع فاذا تعلم
 لفظة الكرسي مرتين واميت بالقرينة المقامية يعلم قهرا ان هذا اللفظ موضوع
 لذلك المعنى فتقول بان فهمها انه هذه المعاني المحدثه لهم «مخاطبين» ولنا لكن

القيامة وطلوع
 الشمس بوضوح
 الشدة بالبرق
 مطلق الشدة
 اطلاق اللانتم
 على المردم فيكون
 كالمطلق كقوله
 على وجهه وبالعكس
 اطلاق الفاضل
 على العام وبالعكس
 كالمطلق كقوله
 على الصلوات وبالعكس
 والحيار كقوله
 المضافات فيمنز
 القرية وبالعكس
 كقوله المضاف
 اليه فانا بان
 الضم اباي
 ان اكرمك
 اطلاق على جميع
 على الاطلاق كقوله
 المربوب على الله
 اطلاق على المبدل
 على المبدل

لا بالتصريح بل باعتبار الترديد بالقرائن وهو عبارة عن ذكر اللفظ مكرراً مع اقتراح
كالأطفال يتعلمون اللغات من غير أن يصريح لهم بوضع اللفظ للمعنى إذ هو أكثر
بالوضع متبع بالنسبة إلى من لا يعلم شيئاً من الألفاظ كالأطفال فلهذه باللفظ
انما هو بالآتيان بالقرائن لا بالتصريح وهذا في التفهيم والترديد طريق معروف
بين العقلاء فطبي لا يتكروح فتقول قولكم ولو فهمهم أياها لنقل ذلك اليها الخ
صل المراد من التفهيم والنقل مطلق التفهيم وطوبى لترديد بالقرائن والمراود خصوصاً
فان غنيم بالتفهيم وبالنقل ما إلى معنى يقتضيه هذا في الترديد بالقرائن منصوصاً
بطلان اللازم من معناه عدم تفهيم الشارع إذ قد علمت أن الشارع فهمه ولنا
باعتبار الترديد بالقرائن وان غنيم بهاء بالتفهيم والنقل التصريح بوضع اللفظ
للمعنى أكثر من معناه أصل الملازمة لصل الملازمة بين نقل الشارع وتفهيمه وتصريحه
للمخاطبين إذ يمكن أن يضعها الشارع لهذه المعاني الشرعية ولكن لا يصح به بل
يفهم باعتبار الترديد بالقرائن فيحصل الحقيقة الشرعية والجواب عن الثاني بوجوب
الأول بالمنع من كونها ألفاظاً غير عربية ببيان أن الألفاظ العربية هي التي وضعها
واضع لغة العرب والوضع أما شخصي كوضع الحقايق كالأسد للمفوس والصلوة للصلوة
وهكذا فهما من الحقايق اللغوية وأما نوعي كوضع المجازات فإن الواضع وضع نوع
اللفظ الموضوع للجزء للكل مثلاً أي جازاً استماله فيه كما استعمال الرقبة في العبد الصالح
في الأدكان فهما من المجازات اللغوية ومن عليهما سائر المجازات فلهذا إذا نقل اللفظ
لفظ الصلوة والصوم وهما من المعاني اللغوية إلى الشرعية تكون هذه الألفاظ عربية
أيضاً كيف لا تكون عربية وقد جعلها الشارع حقايق شرعية في تلك المعاني الشرعية
قوله ومجازات لغوية في المعنى اللغوي فهو منه وقصيح إن بين ومجازات لغوية في
لغة المعاني الشرعية أيضاً لأن لفظ الصلوة مثلاً مجاز لغوي في الأركان لأنه الدعا
وما أصل الكلام أن هذه الألفاظ في المعاني الشرعية وإن جعلت حقيقة في نظر العرب

الانها مجازات فيها نظر لغوي واذا كانت مجازا فان القوة فتكون عربية فانت
المجازات الحادثة في العالم كلها عربية للوضع النومي الذي بيناه وان لم يصح العرب
حين الوضع باحادهما «مجازات» ان قلت من اين علم ان واضع لغة العرب جوزلما
لمجازات قلت لدلالة الاستقراء والتخصص على تجويزهم «عرب» نوعيا اى نوع هذا
الاختصاص استعمال الجزء في الكل والمشتبه به في المشتبه فهذا اللفاظ على تقدير شوب
الحقيقة الشعرية عربية ايضا الشاعرة انما مع التسليم ومع التنزل وقبول كونها غير عربي
منع كون القرآن كله عربيا بل بعضه عربي وبعضه غير عربي واما الضمير في انا اتلناه
فهو راجع للسورة لا للقرآن كله فمنع الآية انا اتلناه هذه السورة قرانا عربيا ان قلت
كيف اطلق القرآن في قوله قرانا عربيا على السورة الواحدة قلت وقد يطلق على سورة
الواحدة وعلى الآية كما يطلق على المجموع وكما يطلق على المفهوم الكلي وهو الكلام المتروك
من السماء على طريق الامجاد فان قيل لا يصدق على السورة والاية انه قران بل يصح
على كل سورة وايضا انها بعض القرآن ومن المعلوم ان بعض التثنية كيد زيدا مثلا لا يصح
عليه «بعض» انه «بعض» نفس ذلك الشيء فلا يصدق على يد زيدانه زيد فلا
يصدق على السورة انها قران وقد قال سبحانه قرانا عربيا فلا بد من القول بعد
الضمير في انا اتلناه على المجموع قلنا قد يشارك البعض مع الكل في مفهوم الاسم كما
البحر الواحد ومجموع مياه العالم فان كلاهما شريران في اسم الماء وقد لا يشارك البعض
مع الكل في مفهوم الاسم اذا علمت ذلك فاعلم ان هذا قولكم بان بعض الشيء لا
يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء انما يكون فيما لم يشأ له البعض الكل في مفهوم
كالشجرة فانها اسم للمجموع الاحاد المنصوصة فقط فلا تصدق على البعض وهذا
ما اذا تشاركا في مفهوم الاسم نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط الباودا لطلب بالكل
فيصدق على الكل المجموع في العالم وعلى بعض فرض منه «كل» كالبحر الواحد القطرة
الواحدة كما انه قد يطلق على المفهوم الكلي لا للمجموع الخاص ولا بصنائه فعليه

فكل جزء من الماء يصدق له الماء باعتبار وبعض الماء باعتبار فبقول هذا البحر
الذي هو جزء من مياه العالم ماء من باب حمل الكل على الفرد مثل زيد انسان
بالماء مفهومه الكل الطبيعي ويكون هذا البحر فردا منه كان زيد فردا من الاناس
وقد يقال انه (بحر) بعض الماء ويزاد به (ماء) مجموع المياه في العالم القوي هو مجموع
احد جزئيات ذلك المفهوم الكل وبعبارة اخرى مجموع مياه العالم فرد وجزء من جزئيات
مفهوم الماء وهذا البحر جزء وبعض من المجموع كان زيد فردا من مفهوم الانسان ويده
بعضه والقران من هذا القبيل انه من قبيل الماء دون العشرة فيصدق على السورة
الواحدة انها قران كقولك هذا البحر ماء ويصدق ايضا انها بعض من القران كقولك
هذا البحر بعض الماء بالاعتبارين فباعتبار ان يراد من القران مفهومه الكل ان الكلام
المنزل من السماء على طريق الاجاز فلا بد ان يقال بان السورة قران ان فردا منه باعتبار
ان يراد من القران مجموع ما انزل من السماء على طريق الاجاز انما المجموع الذي هو جزء من
من كل المنزل من السماء على طريق الاجاز كانت جميع مياه العالم جزء من مفهوم الماء
الكل كما ذكرنا قبل سطور فلا بد من ان يقال بان السورة بعض القران هذا الذي ذكر
احد معني القران وله معنى اخر وهو انه علم للمجموع الشخصي الواقع بين الدفتين فان
كان المراد من القران هذا المعنى فلا بد من ان يقال بان السورة بعض القران كيد
زيد ولا يصح ان يقال بان السورة قران بخلاف المعنى الاول اذ قد علمت صحة قولنا
السورة قران او بعض القران بناء على المعنى الاول مثل الماء والى ذلك اشار بقوله
على اننا نقول ان القران قد وضع بحسب الاشتراك اللفظي للمجموع الشخصي الواقع بين
الدفتين وصفا اخر غير المعنى الاول وهو الكلام المنزل الخ فيصح بهذا الاعتبار دأى
باعتبار وضعه للمجموع ان يقال السورة بعض القران والحاصل ان التسمية انا انزلنا
يرجع الى السورة ولا ينافيه قوله ثم قرانا فربما اذا القران يصدق على السورة ايضا
فلترجم بنبوت الحقيقة الشرعية وان الالفاظ المذكورة ليست بغيرية وان القران
شغل

فكل جزء من الماء يصدق له الماء باعتبار وبعض الماء باعتبار فبقول هذا البحر
الذي هو جزء من مياه العالم ماء من باب حمل الكل على الفرد مثل زيد انسان
بالماء مفهومه الكل الطبيعي ويكون هذا البحر فردا منه كان زيد فردا من الاناس
وقد يقال انه (بحر) بعض الماء ويزاد به (ماء) مجموع المياه في العالم القوي هو مجموع
احد جزئيات ذلك المفهوم الكل وبعبارة اخرى مجموع مياه العالم فرد وجزء من جزئيات
مفهوم الماء وهذا البحر جزء وبعض من المجموع كان زيد فردا من مفهوم الانسان ويده
بعضه والقران من هذا القبيل انه من قبيل الماء دون العشرة فيصدق على السورة
الواحدة انها قران كقولك هذا البحر ماء ويصدق ايضا انها بعض من القران كقولك
هذا البحر بعض الماء بالاعتبارين فباعتبار ان يراد من القران مفهومه الكل ان الكلام
المنزل من السماء على طريق الاجاز فلا بد ان يقال بان السورة قران ان فردا منه باعتبار
ان يراد من القران مجموع ما انزل من السماء على طريق الاجاز انما المجموع الذي هو جزء من
من كل المنزل من السماء على طريق الاجاز كانت جميع مياه العالم جزء من مفهوم الماء
الكل كما ذكرنا قبل سطور فلا بد من ان يقال بان السورة بعض القران هذا الذي ذكر
احد معني القران وله معنى اخر وهو انه علم للمجموع الشخصي الواقع بين الدفتين فان
كان المراد من القران هذا المعنى فلا بد من ان يقال بان السورة بعض القران كيد
زيد ولا يصح ان يقال بان السورة قران بخلاف المعنى الاول اذ قد علمت صحة قولنا
السورة قران او بعض القران بناء على المعنى الاول مثل الماء والى ذلك اشار بقوله
على اننا نقول ان القران قد وضع بحسب الاشتراك اللفظي للمجموع الشخصي الواقع بين
الدفتين وصفا اخر غير المعنى الاول وهو الكلام المنزل الخ فيصح بهذا الاعتبار دأى
باعتبار وضعه للمجموع ان يقال السورة بعض القران والحاصل ان التسمية انا انزلنا
يرجع الى السورة ولا ينافيه قوله ثم قرانا فربما اذا القران يصدق على السورة ايضا
فلترجم بنبوت الحقيقة الشرعية وان الالفاظ المذكورة ليست بغيرية وان القران
شغل

مشمول لالفاظ غير عربية افا عرفت هذا كله ذكرنا من الجواب عن المجتدين اللتين اقامتا
التأني في الحقيقة الشرعية فقد ظهر لك ضعف هذين المجتدين المذكورين والتحقين ان
يقال انه لا ريب في وضع هذا الالفاظ للمعاني اللغوية ولا ريب في كونها «الفاظ» حقا في
المعاني اللغوية لانه لم يعلم من حال تشاع شيء الا اننا نعلم اجمالا انه «شارع» استعماله
المعاني الشرعية المذكورة واما كون ذلك الاستعمال من اشرار بطريق النقل من اللغوية
الى الشرعية حتى تكون حقا في شرعية تخصيصا وان الشارع استعمالها مجازا ثم انه
«استعمال» غلب في زمانه في لسان اصحابه واشهر حتى افاد اللفظ للمعنى الشرعية
بغير قرينة حتى تكون حقا في شرعية تخصصا فليس شيء من الامرين معلوم لجواز وقوع
استعمال الشارع مجازا والاستناد في فهم المعنى لشرعي المراد منها «الفاظ» الى القراء
الحالية كان يكون قد امر بالصلوة ثم قام ضلوا والقراءن المقالة كان يكون قد امر
اولا بالصلوة ثم قال دكوا اسجدوا الخ فاذا احتملنا ان الشارع استعمالها بواسطة القراء
مجازا فلا يبقى لنا وثوق وطمينان بالافادة مطمئة بلا قرينة وبدون ذلك انه بدون
الوثوق بالافادة مطلقا لا يثبت المطلوب وهو الحقيقة الشرعية واذ لم يثبت المطلوب
المثبتين فالترجيح للمذهب التافين وان كان المنقول من دليلهم وهو المجتدين التافين
مشادكا في الضعف لدليل المثبتين بمعنى ان دليل التافين والمثبتين كلاهما ضعيفان
لكن قول التافين من **اصل** اشاد المصنف في هذا الاصل باختلافات ثلاثا
الاول انه هل الاشتراك اللفظي واقع في لغة العرب ام لا الحق عند المصنف ان الاشتراك
واقع في لغة العرب ولا مانع منه وقد حاله الى جعل الاشتراك محالا لشرعية ودليلهم على
ذلك ان المقصود من وضع الالفاظ هو الافادة والاستفادة والاشتراك يمنع منهما ان
لا يعلم اقله معنى اريد منه وجوابه انه يعلم بالقرينة ولذا قال وهو ان القول بالاشتراك
شاذ ضعيف لا يلتفت اليه واما الاختلاف الثاني فاشاد اليه بقوله ثم ان القائلين
بالوقوع اختلافه هو اذا استعماله في الاطلاق واحد في اكثر من معنى واحد

في الحقيقة الشرعية
مجازا
الاشتراك اللفظي
واقع في لغة العرب
ولا مانع منه
وقد حاله الى جعل
الاشتراك محالا
لشرعية
ودليلهم على ذلك
ان المقصود من وضع
الالفاظ هو الافادة
والاستفادة
والاشتراك يمنع
منهما ان لا يعلم
اقله معنى اريد منه
وجوابه انه يعلم
بالقرينة
ولذا قال وهو ان
القول بالاشتراك
شاذ ضعيف لا يلتفت
اليه
واما الاختلاف الثاني
فاشاد اليه بقوله
ثم ان القائلين
بالوقوع اختلافه
هو اذا استعماله
في الاطلاق واحد
في اكثر من معنى واحد

ابن عمرو وبضها زيد بن خالد لكن اللفظ متحد وهو زيد فيمكن ان يقال عينان وبرداهما
الذمبة عين الفضة مثلاً ان قلت قد يقال بان لفظ زيدان مثلاً يدل على فردين متحدين
لفظاً ومعنىً اما اتحادهما لفظاً فقط اهما واما معنىً فلا تأفرض مناكلياً وهو المسمى بزيد و
بجعل كلامي الزيد في فرد ذلك الكل مثل رجلين قلت وتاويل بعضهم له معنى زيد
مثلاً بالمسمى بزيد ليكون كلياً نصف وتكلف بعيدوح اء حينئذ كان كل من التثنية و
الجمع في قوة تكرير المفرد فكما انه يجوز اعادة المعاني المتعددة كالذهب والفضة آخ من الالفاظ
المفردة المتحدة المتعاطفة كعين وعين على ان يكون كل واحد منهما مستعلاً في معنى واحد
الحقيقة فكذلك ما هو «ما» في قوته «تكرار» يعني التثنية والجمع فيجوز اعادة المعاني بهما حقيقة
احتج المانع من استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد مطلقاً في شئ كان او منفياً
كان او غيره بانه يلزم المحال فوضع 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 لعين وبرداهما
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 اء مع قيد الوحدة واذا كان استعمال المشترك في المعنيين بطريق الحقيقة لكونهما مع
قيد الوحدة يلزم كونه «متكلم» مريداً لاحدهما خاصة واحد من الذهب والفضة على
البديلية وغير مريد له «احدهما» خاصة بل يريد كلاهما معاً لان لازم قيد الوحدة اعادة
ولازم الاستعمال في المعنيين اداتهما معا وهما كونه مريداً لاحدهما على البدل وكونه غير
مريد له على البدل بان يريد ما محال للزوم اجتماع التقيضين ان قلت لا ملازمة بين
استعمال الشئ في المعنيين حقيقة اء مع قيد الوحدة وبين ان يكون المتكلم مريداً لاحدهما
خاصة على سبيل البدلية وغير مريد لاحدهما خاصة بل مجتمعا مع الاخر قلت بيات
الملازمة ان له اللفظ المشترك حينئذ اء حين استعماله في المعنيين مع قيد الوحدة

الاول القائمة
الان ان مع
يقترن بها
اولها يدونها
الاستخدام
ان ان ادس
الربح معنى
فيه معنى
بالمعطيات
يتضمن بعض
ان قوله بولس
احق بروين
لان المراد
غير بولس
الوجبات
البيانات
فالمراد
او علم
وصول
ايضا
الضمير
المراد

ثلاثة معان هذا وحده كالذهب وحده وهذا وحده كالفضة وحدها وهما معا كالفضة
مع الذهب وقد فرض استعماله في جميع معانيه الثلاثة أما الأولان فلا يتما المعنيان الموضوع
لها المستعمل فيهما اللفظ وأما الثالث إذ المفروضة لا يريد أحدهما بل كليهما فيكون مراد هذا
وحده ولهذا وحده على سبيل البدلية ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه أن لا يريد هذا وحده
وهذا وحده فبين المعنى الثالث وبين الأولين تناقض وح يلزم من المعنيين الأولين أنه
من ارادته لهما على سبيل البدلية كالذهب وحده والفضة وحدها الاكتفاء بكل واحد
منهما ويلزم كونهما مرادين على الافتراض على البدلية ويلزم من المعنى الثالث أن ارادة
المجموع مع عدم الاكتفاء بأحدهما على سبيل البدلية ويلزم كونهما مرادين على الاجتماع وكون
الافراد وهو ما ذكرنا أولا من المحال لللازم من استعمال المشترك في المعنيين فلو قال جئنا
بمعين واستعمله في معنيين الذهب وحده والفضة وحدها يحصل فهم معان ثلاثة بينهما
تناقض والجواب أنه في احتياج المانعين مناقشة لفظية أنه نزاع لفظي ظاهره ذلك الواجب
مثلا لو قال أحد المتنازعين بأن زيدا قائم وقال الآخر بأن زيدا ليس بقائم والمراد من
زيد الأول زيد بن عمرو ومن زيد الثاني زيد بن بكر فالنزاع في قيام زيد وعدم قيام زيد
ظاهره صوري دون الواقعي لأن المفروض أن مورد الأبحاث غير مورد التفتيش فكذلك هنا
عن فيه المراد أنه مراد المجوزين إنما هو نفس المدلولين الذهب والفضة لا بقائه اللفظ
المشترك لكل واحد من المعنيين منفردا به بقيد الوحدة ومراد المانعين إنما هو استعمال
المشترك في المعنيين مع قيد الوحدة فالنزاع صوري دون الواقعي إذ المفروض أن مورد الجواز
غير مورد المنع إذا الأول استعمال المعين في نفس الذهب والفضة والثاني استعماله في الذهب
والفضة مع قيد الوحدة فالطرفان متفقان في الواقع على جواز الأول وعدم جواز الثاني و
غاية ما يمكن ح أنه حين استعمال المشترك في المعنيين معا بدون قيد الوحدة أن يقال مراد
المانعين أن مفهوم المشترك هما الذهب والفضة مثلا منفردين أنه في حال الافراد والوحدة
فإذا استعمل في المجموع أنه بلا قيد لوحدة لم يكن اللفظ مستعملا في مفهوميه بل استعمل في غير

معنى
اللامعنى
أما زيد بن بكر
وغيره
فإنه
من سبيل
الافتراض
بأنه
مقتضى
تفسير
بقرينة
وغيره
في معنى
ذلك
الافتراض
فإنه
قد ورد
في بعض
الآثار
التي
سبيل
فإنه
بأنه
الافتراض
فإنه
قد ورد
في بعض
الآثار
التي

المذكورة الاستعمال في المعنيين بالنسبة الى المفرد حقيقة واما في محتملة واستعماله حتى
بما لا حيث توجد العلاقة المجردة له «بما» كما ذكرنا سابقا فضلا فلا يقتضيه الدليل اصلا
فيجوز الاستعمال في المفرد ايضا لكن مجازا واجتزاع من خص الجواز بالنفي ومنع في الاثبات بان النفي
يفيد العموم فيعتقد مدلوله بمعنى ما ديت عيننا انه ما ديت فردا من الذهب ولا من الفضة
الخ بخلاف الاثبات فان معنى طيت عيننا ديت فردا من الذهب مثلا وجوابه ان النفي
وان فاذا العموم ولكن من المعلوم انما هو «نفي» يتعلق للمعنى المستفاد عند الاثبات وقد
علمت ان معنى طيت عيننا ديت فردا من الذهب مثلا فيكون معنى ما ديت عيننا ما
ديت ذهبها اصلا فالتميز المعنى المستفاد عند الاثبات متعدد فمن ان يجهى التعدد
في النفي فلا يكون معنى ما ديت عيننا ما ديت ذهبها ولا فضة حجة مجوزة حقيقة مطلقا
ان الوضع قد يكون بشرط شي كالصلوة فانها وضعت للادكان بشرط الطهارة وقد يكون
لابشرط شي كالرجل فانه وضع للماهية من دون ان تشترط تلك الماهية بشرط من
القيام والقعود والنوم والاكل والاجتماع والا فتراف او غير ذلك وقد يكون مجزا وليس
هنا مورد ذكره وما نحن فيه من قبيل القسم الشا في معنى ان ما وضع له اللفظ المشترك
وان ما استعمل فيه اللفظ المشترك هو كل من المعنيين كالذهب والفضة لا بشرط شي
اصلا لا لا بشرط ان يكون وحدة ولا بشرط كونه مجتمعا مع غيره على ما هو شأن الماهية
لا بشرط شي فان شأن الماهية لا بشرط شي هو ان لا يكون مشروطا بشي من الوحدة او
الاجتماع او غير ذلك وهو كل من المعنيين لا بشرط متحقق في حال الانفرد عن الآخر 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 ان استعمال اللفظ فيها وضع له والجواب ان
في الوحدة يتبادر من المفرد عند اطلاقه «مفرد» فعند اطلاق العين يتبادر اليها
وحدة مثلا وغيره من المعاني وذلك التبادر اذ اية علامة الحقيقة روح اية عين يتبادر

فائدة لا بد ان يكون
ما ذكرناه في هذا
معدة منها الطلب
فوائد كذا في طلب
ومنها الطلب بالقول
الخاص في ما عرفت
ان لا يتصور ان يكون
والمراد من الامر قوله
السجدة ومنها انفس
من انفس من امر الله
ان فعله ومنها انفس
كقولنا لا بد ان يكون
امر ان انفس في ان
شعبان ومنها
ان ان انفس في ان
الادراك والفضيلة
حين في الشهوة امور
نفسانية احوالات
نفسانية ومنها
الصفة كقول
العمل

الوحدة فالمعنى الموضوع له فيه «مشارك» ليس هو «معنى» الماهية لا بشرط شئ كما توهم بل الموضوع له هي «ماهية» بشرط شئ وهو الوحدة فاستعمال المفرد في المعنيين لا يكون حقيقة وأما فيما عدا «مفرد» كالتثنية والجمع فالمعنى وهو كون الاستعمال حقيقة حتى مسلم كما اسلفناه من ان استعمال التثنية والجمع في الأكثر حقيقة بقى الكلام في ان المشترك اذا اطلق مجردا عن القرائن هل يكون ظاهرا في احد معانيه لا على التعيين كما عليه المشهور ولما اردت الوحدة عند الاطلاق او يكون ظاهرا في جميع معانيه كما عليه البعض اشار بدليله بقوله وحجة من زعم انه ظاهرا في الجميع عند التجرد عن القرائن قوله ثم اَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَهْدِيَ آلَ هَارُونَ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ السَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالْجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْأَنْبَاءُ وَكَذَلِكَ يَهْدِي السَّمْعَ وَجاء الدلالة على المطلوب ان لفظ يهتد ذكرت في الآية مرة واحدة واسندت الى الناس الملائكة في قوله وكثير من الناس الى غير الناس من الامور المذكورة في الآية فمن حيث انها اسندت الى الناس اريد منها وضع الجبهة على الارض ومن حيث انها اسندت الى غير الناس اريد منها معنى اخر كالتخضع والطاعة فان التجرود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مختلف لذلك «وضع» قطعاً كالتخضع فان وضع الجبهة لا يعقل في كل شئ فاستعملت لفظة واحدة في معنيها وقوله ثم إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ وجه الدلالة ان لفظة يصلون ذكرت في الآية مرة واحدة واسندت الى شئين فمن حيث اسندت الى الله اريد منه المغفرة له الرحمة ومن حيث انها اسندت الى الملائكة اريد منها الاشارة الى طلب الرحمة فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما معنيان مختلفان فاستعملت لفظة واحدة في معنيها والجواب من التبيين من وجوه اربعة احدها ان معنى التجرد في الكل المذكورين في الآية واحد وهو «واحد» غاية التخضع والتذلل فلم يرد معناه الاخر وهو وضع الجبهة وكذا المراد في الصلوة معنى واحد وهو الاعتناء به المقصد باظهار الشرف للنبي فلم يرد منها المغفرة ولا الاستغفار بل اريد بالمعنى المذكور فقط ولو مجازاً لان غاية التخضع معنى لغوي التجرد فهو مجاز فيه وكذا الاعتناء باظهار الشرف

والسجدة
والشجاعة
الامور الجيدة
الاداءات الجيدة
ومنها العذر
لوجها صديقا
ومنها الحارة شئ
ما اقيم الامور
الاجادة ومنها
الطريق في امور
المعاش اربعة
ومنها الهدى
كقول فلان صاحب
القوة والادب
اخاف فانه
حقيقة في جميع
المعاني اشتراك
لفظة ادمونيا
او في غيرها

الثرف معنى مجازة للصلاة وثانيها ان لفظة يصعد مكررة في الآية فذكرت مرة واريده
المخفوع وقد ردت اخرى واريده وضع الجبهة وكذلك الصلاة ذكرت مرة واريده الاستغفار
وقد ردت مرة اخرى واريده المغفرة والى ذلك اشار بقوله ان الآية الاولى بتقدير فعل وهو يصعد
مسندا الى كثير من الناس كانه قيل ويصعد كثير من الناس والاية الثانية بتقدير فعل
خبر لان وهو يصلى كانه قيل ان الله يصلى ملائكته يصلون الخ ان قلت جواز التقدير
يحتاج الى القرينة قلت وانما جاز هذا التقدير في الايتين لان قوله يصعد من في السموات
في الآية الاولى وقوله وملائكته يصلون في الثانية مقادير له «مقدرة» وهو «مقدرة» مثل
المحذوف فكان قوله ثم يصعد من في السموات وقوله ملائكته يصلون دالا وقرينة عليه
«مقدرة» فافهم منه بضمه نحو قوله «قال» نحن بما عندنا وانت بما عندك واضح والراء مختلف
فخبر نحن وهو راضون محذوف للدلالة خبر انت وهو راض عليه فالمذكور هنا يدك على
المحذوف اء نحن بما عندنا راضون فكذلك المذكور في الايتين يدك على المقدار المفروض
وعلى هذا التقدير فيكون قد ذكرنا اللفظ مراد به في كل مرة معنى كما ذكرنا اولاد ذلك اى كلاً
اللفظ مراد به في كل مرة معنى جازيا لا لقان وثالثها انه وان ثبت الاستعمال لموسنا
ان لفظي يصعد يصلون قد استعملوا في المعاني المتعددة فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول
موجازا لما قدمناه من الدليل لئلا على ان استعمال المفرد في اكثر من معنى واحد جاز
بما وان كان الاصل الحقيقة والمجاز خلافا للاصل ان يصعد قيام الدليل على المجازية كما
ذكرناه مفضلا لا بد من القول بما دون الحقيقة راجعا الى ما اشاد اليه بقوله ولو سلم كونه
اه الاستعمال في الجميع حقيقة فالقرينة وهي سناد يصعد بما وود متعده واسناد يصعد
الى الله والملائكة على اداة الجمع فيه «قوله» ظاهرة وواضحة فافهم وجه الدلالة اء
لادلالة في الايتين على ظهوره «مشترك» في ذلك اء في جميع المعاني مع فقد القرينة كما هو
اه الظهور في الجميع المدعى وبعبارة اخرى الدليل اخفى من المدعى لان المدعى هو ظهور
المشترك في جميع معانيه عند التبرؤ من الغرائز والتدليل وهو الاثبات يدل على كونه

فان قيل
قوله ان الله
يصلى ملائكته
يصلون الخ
ان قلت جواز
التقدير
يحتاج الى
القرينة
قلت وانما
جاز هذا
التقدير
في الايتين
لان قوله
يصعد من في
السموات
في الآية
الاولى
وقوله
وملائكته
يصلون في
الثانية
مقادير له
«مقدرة»
وهو «مقدرة»
مثل
المحذوف
فكان قوله
ثم يصعد
من في
السموات
وقوله
ملائكته
يصلون
دالا وقرينة
عليه
«مقدرة»
فافهم منه
بضمه
نحو قوله
«قال»
نحن بما
عندنا
وانت بما
عندك
واضح
والراء
مختلف
فخبر نحن
وهو راضون
محذوف
للدلالة
خبر انت
وهو راض
عليه
فالمذكور
هنا يدك
على
المحذوف
اء نحن
بما عندنا
راضون
فكذلك
المذكور
في الايتين
يدك على
المقدار
المفروض
وعلى هذا
التقدير
فيكون
قد ذكرنا
اللفظ
مراد به
في كل مرة
معنى
كما ذكرنا
اولاد ذلك
اى كلاً
اللفظ
مراد به
في كل مرة
معنى
جازيا لا
لقان
وثالثها
انه وان
ثبت
الاستعمال
لموسنا
ان لفظي
يصعد
يصلون
قد
استعملوا
في
المعاني
المتعددة
فلا يتعين
كونه
حقيقة
بل نقول
موجازا
لما
قدمناه
من
الدليل
لئلا
على
ان
استعمال
المفرد
في
اكثر
من
معنى
واحد
جاز
بما
وان
كان
الاص
لحقيقة
والمجاز
خلافا
للاصل
ان
يصعد
قيام
الدليل
على
المجازية
كما
ذكرناه
مفضلا
لا بد
من
القول
بما
دون
الحقيقة
راجعا
الى
ما
اشاد
اليه
بقوله
ولو
سلم
كونه
اه
الاستعمال
في
الجميع
حقيقة
فالقرينة
وهي
سناد
يصعد
بما
وود
متعده
واسناد
يصعد
الى
الله
والملائكة
على
اداة
الجمع
فيه
«قوله»
ظاهرة
وواضحة
فافهم
وجه
الدلالة
اء
لادلالة
في
الايتين
على
ظهوره
«مشترك»
في
ذلك
اء
في
جميع
المعاني
مع
فقد
القرينة
كما
هو
الظهور
في
الجميع
المدعى
وبعبارة
اخرى
الدليل
اخفى
من
المدعى
لان
المدعى
هو
ظهور
المشترك
في
جميع
معانيه
عند
التبرؤ
من
الغرائز
والتدليل
وهو
الاثبات
يدل
على
كونه

قوله واحتجوا لكونه مجازاً الخ وقوله واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازاً الخ فهما ساقطتان عن
 درجة الاعتبار بعد بطلان المجازة الاولى وهي مجاز لانها فرعان للجواز بمعنى انه لا يبدأ ولا من
 اشبات جواز الاستعمال ثم اشبات ان هذا الاستعمال بطريق المجاز او الحقيقة والمجاز اذا
 بطل الاصل جاز الاستعمال بطلاً بطريق الاولى قوله وترديد السقوط والبطالان المجازة لفظاً
 على مجازيته «استعمال» حاصلتان التجهتين الاخيرتين قد سقطتا وبطلتا بسبب بطلان
 المجازة الاولى الا ان المجازية لها سبب اخر ايضا على السقوط والبطالان وهو قوله بان فيها
 امة في مجازية هرو جاعن محل التزاع اذ موضع البحث والتزاع بين الاصوليين هو استعمال
 اللفظ في المعنيين الحقيقة والمجازة على ان يكون كل منهما مناطاً للحكم ومتعلقاً للاشياء
 والنفي كما مر مفصلاً انفاً في المشترك بان يقال جنى بالاسد ولا يجنى به ويراد به الحيوان
 المفترس الرجل الشجاع كل منهما على سبيل الاستقلال وما ذكر في المجازة القائمة على المجازية يد
 على ان اللفظ مستعمل في معنى واحد مجازاً شامل للمعنى الحقيقة والمجازة الاول بان يقال
 اسد ويراد به مطلق الشجاع وهو معنى واحد مجازاً شامل للمعنى الحقيقة وهو الحيوان المفترس
 وشامل ايضا للمعنى المجازة الاول وهو الرجل الشجاع فهو المعنى المجازة العام معنى واحد مثلك
 شامل لهما كما ذكرنا في المثال المذكور وهذا استعمال في معنى ثالث شامل للمعنيين لا تزاع
 فيه بين الاصوليين فان كانت للصحة وهو الذي يمنع من استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز
 يجوز اذادة المعنى المجازة الواحد الشامل للمعنيين وفي ذلك الاستعمال بهوم المجاز مثل ما تقدم
 من المثال ومثل ان ترديد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان معنى واحد مجازاً
 وهو مطلق الدخول فيقال على المعنيين احدى دخولها «دار» حافياً اية بدون الفعل وهو الحقيقة
 وثانيهما دخولها ناعلا وراكبا وهما اية دخولها ناعلا وراكبا مجازان والتحقيق عندك في هذا
 والمقام ان يقال انهم «مجازيون» ان ارادوا بالمعنى الحقيقة الذي يستعمل فيه اللفظ مع المعنى
 المجازة ح ا حين استعمال في المعنى الحقيقة والمجازة تمام الموضوع لرجع مع تبدل الوحدة المعنى
 في وضع اللفظ المفرد كما علم في بحث المشترك ان الالفاظ المفردة وضعت على المعاني يعبر
 عن الواحد

طبيعة الرجل
 هي صفة في الذهن
 وانما صفة زيد
 فليسان في ذلك
 تقدم ما ذكره
 في ترديد ما ذكره
 وبما ذكره في مقدم
 لان استعمال
 استعمال في معناه
 حقيقة اخرى طبيعية
 هي صفة في الذهن
 وعلل زيدان
 لان متعارفين
 ان هذه الطبيعة
 موجودة في ضمن
 زيد فلا سند
 حقيقة وان كان
 ذاتاً بمعنى ان
 اسما مضافة
 في زيد فلا سند
 في ايراد فكرة
 زيد بل هو جنس
 التسمية لان طبيعة
 هي صفة في الذهن
 في معناه حقيقة

اعتبار قيد الوحدة كلهم ما نفون ومن هنا ان المجوزين يلغون قيد الوحدة يظهر
ضعفت القول بكونه استعمال حقيقة ومجازا بالاعتبارين بيان ذلك فان المعنى الحقيقي
لم يرد بكلامه مع قيد الوحدة حتى تكون حقيقة وانما اريد منه ان المعنى الحقيقي البعض
بدون قيد الوحدة فيكون اللفظ في المعنى الحقيقي مجازا ايضا فلا يبقى في البين معنى حقيقي فالجواب
لله رب العالمين **المطلب الثاني** في الاوامر والنواهي وفيه اء في المطلب الثاني بحثا
البحث الاول في الاوامر مادة الامر لغة بمعنى الازام والحتم واصطلاحا هو اطلب بالقول صاد
من الشخص العا في **فصل** صيغة اطلب مثل افعل وما في معناه كايها الصيغ الطليعة
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 وقا
قوم انها حقيقة في التندب فقط لغة وعرفا وقبل انها حقيقة في مطلق اطلب وهو القدر المشترك
بين الوجوب والتندب كل لفظ كان معناه كليتا مشتركا بين فردين وافراد يقال له القدر المشترك
والمشترك المعنوي كالانسان لان معناه وهو الحيوان الناطق قد مشترك بين زيد وعمر و
غيرهما من افراد الانسان وقر عليه جميع الكليات فصيغة الامر على هذا القول مشترك
معنوي وضع للطلب شامل للوجوب والتندب وقال السيد المرتضى علم الهدى رضي الله عنه
عنه انها مشتركة بين الوجوب والتندب اشتراكا لفظيا في اللغة لا معنويا وكل لفظ كان له وضع
متعدد دايقا له اللفظ المشترك والمشارك اللفظ كلفظ العين فانه وضع مرة للذهب في اخره
للفضة وهكذا فصيغة الامر بناء على هذا القول وضع مرة لخصوص الوجوب في اخره لخصوص
التندب واما بناء على القول الاول لم يوضع للوجوب ولا للتندب بل للطلب لتامل لهما
واما في العرف اشرع في صيغة حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك المطلب اء في معنى
صيغة الامر فم يردوا للوجوب هي ام للتندب وقيل هي مشتركة لفظية بين ثلث اشياء
اء وضع لخصوص الوجوب وخصوص التندب وخصوص الاباحة وقيل بانها مشتركة معنوي
وضعت مرة واحدة للقدر المشترك بين هذه الامور الثلاثة وهو القدر المشترك لان
في

وان لم يكن
معنى وانما
الحق بلام بعد
فان في اذكر
او ان يكون
الاشياء في
جاء زيد
فان في
لان المفرد
باللام مجاز في
العهد في
انما على زيد
فان في
عين الوجوب
ان الاسباب
ليس في
لان ليس
باب في
الفرد في
في الفرد في
زيد وانما
الحق بلام
في زيد
الوجه

في الفصل الثامن للوجوب والتدب والاباحة وزعم قوم انها مشرقة لفظية بين اربعة امور
الثلاثة السابقة والتمديد بهذه ثمانية اقوال قيل فيها «صيغة» اشياء له مثلاً اخر لكنها شديدة
الشذوذ بنية واضحة الوهم فلا جدوه انه الفائدة في التعرض لمقلها والمجته لنا على كون الحقيقة
حقيقة في الوجوب وجوه اربعة الاول حكم العرف والعقلاء بيان ذلك انا لنقطع بان السيد ذاتاً
لعبد فعل كذا فلم يفعل عند في العرف عاصياً وذمة العقلاء وان سئلت عنهم علة حسن الذم
ترىهم محللين حسن ذمة «عبد» بمجرد ترك الامثال هواء حسن الذم بمجرد ترك الامثال
معنى الوجوب لا يقال المدعى دلالة صيغة الامر على الوجوب مجردة عن القرائن وهذا الدليل
لا يثبت تلك المدعى ذا القرائن دلالة على اداة الوجوب في مثله انه في مثل الامر الصادر من
المولى الى العبد موجودة غالباً فلعلمه «وجوب» انما يفهم منها «قرائن» لان مجرد صيغة الامر
على الوجوب مجردة عن القرائن وهذا الدليل لا يثبت تلك المدعى ذا القرائن دلالة على اداة
الوجوب في مثله انه في مثل الامر الصادر من المولى الى العبد موجودة غالباً فلعلمه «وجوب» انما
يفهم منها «قرائن» لان مجرد صيغة الامر صيغة الامر مجردة عن القرائن لا تدل على الوجوب
يثبت المطلوب لانا نقول المفروض فيها ذكرناه من امثال انتفاء القرائن بمعنى انه لو امر المولى عبده
بفعل ولم ينصب قرينة اصلاً فلم يفعله العبد ذمة العقلاء صيغة الامر بمجرد ادلة على الوجوب
ان قلت يمكن ان تكون هناك في الواقع قرينة دالة على الوجوب وان خفيت في الظاهر قلت
فليقتد كذلك ان يفرض انتفاء القرائن ولو كانت القرائن في الواقع موجودة اذا لاصل عدم القرينة
فالوجدان الصحيح يشهد ببقاء الذم حينئذ انه حين فرض انتفاء القرينة في الواقع عرفاً بحكم
العقلاء فعلم ان الصيغة بمجرد ادلة على الوجوب ان قلت هذا الدليل يدل على ان الصيغة
حقيقة في الوجوب عرفاً فلا يدل على انها حقيقة فيه لغة وشرعاً ايضاً قلت وبضميمة اصلاً للعبد
انقل انه اذا انضم هذا الاصل الى ذلك الدليل المذكور يتم المطلوب وهو كون الصيغة للوجوب
لغة وشرعاً ايضاً لانا نشك في ان الصيغة كانت للوجوب من السابق وكان لمعاً اخر تم نقل في
العرف الى الوجوب فالاصل عدم تحقق هذا النقل فكانت للوجوب من السابق الخط قوله خطاً لا

مجانبة لما تقدم
والاصح ان يذكر
والا فاستدلوا
الان ليس من
باب على كل
الفرق من باب
على كل عام
فان ذلك في
الخطا من نفس
في خبره
بمسند
ما في بعض
نعم ان يكون
راجح
اجوزاً للجمعية
اجتزاعاً للجمعية
من دون
نقل من الفرد
وبما لا يكون
بالفردانية
بما لا يكون
بما لا يكون

ما منعك الا تسجد اذا امرتك والمراد بالامر صيغة اسجدوا في قوله ثم في آية اخرى واذا قلت
للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس وجه الدلالة فان هذا الاستفهام الواقع بلفظه
ليس على حقيقة (استفهام) احليل استفهاما حقيقيا لعلم سبحانه بالمانع من السجود وهو
الكبر والاستفهام يختص بالجاهل والمتاهو (استفهام) في معرض الانكار والذم والاعتراض
ابليس ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان الذم والانكار متوجها الى ابليس الثالث قوله
فليحذر الذين يخافون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب ليم حذر الاستفهام من
هذه الآية هو قوله ثم فليحذر وجه الدلالة حيث هدد الله سبحانه خوفه ووجب المحذور
العذاب بقوله فليحذر فالحذف والمراد من المحذورات ترك العمل كما سيجي والمراد من الامر مثلا
صلصم حسح وغير ذلك من الاوامر والتهديد واجبا للمحذور عن العذاب دليل على الوجوب
في الاوامر وبعبارة اخرى لو لم تكن صيغة الامر كما فيهما الصلوة واتوا الزكوة وغير ذلك للوجوب
واجب سبحانه المحذور على مخالفتها فسلم ان على الاستفهام قوله فليحذر واورد على الاستفهام
بالآية باشكال ثلاث اشارة الى الاول بقوله فان قيل الآية الشريفة اتمت دلالتها على مخالفت
الامر كما فيهما الصلوة وغير ذلك مما هو واجب المحذور فلو دلالة في ذلك فيكون محذورا
الامر ما هو واجب المحذور على وجهه (وهذه) افترض ان يكون الامر بالمحذور وجوبا فيحتمل ان يكون
استصحابيا او باحثة بمعنى ان المحذور مستحب ومباح فاذا لم تثبت دلالة الآية على وجوب المحذور
عند مخالفة الامر فلا يثبت كون الامر كما فيهما الصلوة وغير ذلك للوجوب بل يحتمل ان يكون
لعنه اخرا لا بقدر تركه مطلق الامراء قوله للمحذور وسائر الامر للوجوب وهو ان يكون الامر
لوجوبه اولا لغيره وعين المتأخر فيه فيلزم الدور بين ان يكون لفظه للمحذور للوجوب
على ان يكون مطلق الامر للوجوب لان لفظه للمحذور من افراد الامر وكون مطلق الامر للوجوب
موقوف على كون صيغة المحذور في الآية للوجوب اذ لو كانت للاستصحاب لا باحثة لما دلت
على ان صيغة الامر كما فيهما الصلوة وغير ذلك للوجوب اذ لو كانت للوجوب لوجب المحذور على
مخالفة والمفروض ان المحذور مستحب ومباح قلنا يجازي بين الاول ان يكون الامر للوجوب

ما منعك الا تسجد اذا امرتك والمراد بالامر صيغة اسجدوا في قوله ثم في آية اخرى واذا قلت للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس وجه الدلالة فان هذا الاستفهام الواقع بلفظه ليس على حقيقة (استفهام) احليل استفهاما حقيقيا لعلم سبحانه بالمانع من السجود وهو الكبر والاستفهام يختص بالجاهل والمتاهو (استفهام) في معرض الانكار والذم والاعتراض ابليس ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان الذم والانكار متوجها الى ابليس الثالث قوله فليحذر الذين يخافون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب ليم حذر الاستفهام من هذه الآية هو قوله ثم فليحذر وجه الدلالة حيث هدد الله سبحانه خوفه ووجب المحذور العذاب بقوله فليحذر فالحذف والمراد من المحذورات ترك العمل كما سيجي والمراد من الامر مثلا صلصم حسح وغير ذلك من الاوامر والتهديد واجبا للمحذور عن العذاب دليل على الوجوب في الاوامر وبعبارة اخرى لو لم تكن صيغة الامر كما فيهما الصلوة واتوا الزكوة وغير ذلك للوجوب واجب سبحانه المحذور على مخالفتها فسلم ان على الاستفهام قوله فليحذر واورد على الاستفهام بالآية باشكال ثلاث اشارة الى الاول بقوله فان قيل الآية الشريفة اتمت دلالتها على مخالفت الامر كما فيهما الصلوة وغير ذلك مما هو واجب المحذور فلو دلالة في ذلك فيكون محذورا الامر ما هو واجب المحذور على وجهه (وهذه) افترض ان يكون الامر بالمحذور وجوبا فيحتمل ان يكون استصحابيا او باحثة بمعنى ان المحذور مستحب ومباح فاذا لم تثبت دلالة الآية على وجوب المحذور عند مخالفة الامر فلا يثبت كون الامر كما فيهما الصلوة وغير ذلك للوجوب بل يحتمل ان يكون لعنه اخرا لا بقدر تركه مطلق الامراء قوله للمحذور وسائر الامر للوجوب وهو ان يكون الامر لوجوبه اولا لغيره وعين المتأخر فيه فيلزم الدور بين ان يكون لفظه للمحذور للوجوب على ان يكون مطلق الامر للوجوب لان لفظه للمحذور من افراد الامر وكون مطلق الامر للوجوب موقوف على كون صيغة المحذور في الآية للوجوب اذ لو كانت للاستصحاب لا باحثة لما دلت على ان صيغة الامر كما فيهما الصلوة وغير ذلك للوجوب اذ لو كانت للوجوب لوجب المحذور على مخالفة والمفروض ان المحذور مستحب ومباح قلنا يجازي بين الاول ان يكون الامر للوجوب

عن الامر فذيت بعن حيث قال سبحانه بما لقون عن امره فلو كانت المخالفة بمعنى التغيير
عديت بعن ثم اشاد الى الاشكال الثالث بقوله فان قيل لا يستفاد من الآية ان جميع الاوامر
للوجوب بل المستفاد هو ان لم يرد امر واحد غير معين لنا اريد منه الوجوب اذ قوله في الآية
امر مطلق يدل على فرد واحد غير معين فلا يتم جميع الاوامر والمتعاضد فادته «قوله ثم» الوجوب
في جميع الاوامر بطريق العموم قلنا جوابين الاول ان لفظة عن امره عام يشمل جميع الاوامر اذا ضاف
المفرد عند عدم العهداء اذ لم يرد منه فرد معهود للعموم والامر مفودا ضعف الى الضمير فاذا قلنا
مثل ضرب زيد وكل عمرو فانهما عامتان وايضا علامة ذلك ان العموم جواز الاستثناء من المصدر
المضاف فانه يصح على سبيل الفرض ان يقال في الآية فليحذر الذين بما لقون عن امره الا الامر لفظ
وكل لفظ جازا للاستثناء منه فهو للعموم والجواب الثاني ما اشاد اليه بقوله على ان الاطلاق
اطلاق لفظ امره ايضا كانه في اثبات المطلوب من دون حاجة الى جعله للعموم لان المطلق يدل
على الماهية في ضمنه فرد كانت بيان ذلك اذ لو كان الامر مشتركا حقيقة في الوجوب وفي غير
الوجوب ايضا لم يحسن منه ثم الذم والوعيد والتهديد بقوله فليحذر على مخالفة مطلق الامر الثالث
لكل فرد من افراد الامر بل كان اللازم حقيقته بان يقول فليحذر الذين بما لقون عن امره الا
ليخرج غير الايجاب وحيث لم يقيد فيعلم ان جميع الاوامر للوجوب الرابع قوله في مقام الذم و
اقاميلهم اركوا الاركون وجدا لدلالة فانه سبحانه ذمهم «كقوله» على مخالفتهم الامر وهو اركوا
ولولائه «امر» للوجوب لم يتوجه الذم الى الكفار وقلة عرض على الاستدلال بوجهين اوليات
الكفار وكما ان من شأنهم مخالفة الاوامر من الامر بالركوع والتجود والصوم وغير ذلك كذا
كان من شأنهم تكذيب الرسل حيث يقولون انه كاذب ليس برسول فيمكن ان يقال بمنع كون
الذم في الآية على ترك المامودية وهو الركوع بل الذم على تكذيب الرسل في وقت التبليغ وكون
الذم في هذه الآية لاجل التكذيب انما هو بدليل قوله في آية اخرى في مقام ذم المكذبين للرسل
وقيل يومئذ للمكذبين وثانيها ان النزاع انما فيما كان الامر مجزعا عن القرآن ومن العلوم
ان الصيغة تقيد للوجوب عند انضمام القرآن اليها «صيغة» اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقادرا

داما وعل الام
 ائح د ج ل
 فوض الطبية
 المطلقة واستمر
 سنا فز مانظ
 عليه ان كان
 عتار فوضطة
 والا فز لكتقم
 في الشكرة واما
 سوت علام
 عتار فوضطة
 الربر في الربر
 المصوب من علم
 والحق طب
 اليه تجازي
 العهد في رجي
 لا انها وضعت
 لتعرف بحسن
 داما وعل الام
 ائح د ج ل
 فوضطة
 الفروض في رجي
 ان كان يوض
 فوضطة
 فوضطة

بما هي قرينة يقتضي كونها امر بالركوع للوجوب فلا تدل الآية بان الامر بفعل الوجوب
عند عدم القرينة ايضا واجيب عن الاول بانها ليست الايتان كلتاها واجبتان الى
ذم المكذبين بل الآية الاولى واجبة الى ذم تارك الركوع والاية الثانية واجبة الى ذم المكذمين
بيان ذلك بان المكذبين من الكفا واما ان يكونوا «مكذبون» بينهم الكفا والذين لم
يركعوا عقيب مرهم «الذين» به «ركع» وبعبارة اخرى فرقة المكذبين اما عين الفرقة الثانية
لتركوع او يكونوا المكذبون غيرهم بان يكون الكفا وفرقتين فرقة المكذبين وفرقة التاركين
لتركوع فان كان الاول كما ان المكذبون عين التاركين لتركوع جاز ان يستحقوا المكذبون
الذم بترك الركوع بمقتضى الآية الاولى ويستحقوا الويل بواسطة التكذيب بمقتضى الآية الثانية
فان الكفا عندنا معاشرا لامامية معاقبون على الفروع كالركوع والصلوة والصوم وهكذا
كعباهم على الاصول الاعتقادية كترك واجب الوجود وتكذيب الرسل وغير ذلك وان كان
اثباته على ان «المكذبون» غيرهم غير التاركين لتركوع لم يكن اثبات الويل بقوم وهم
المكذبون بسبب تكذيبهم كما هو مقتضى الآية الثانية من ايمان لذم قوم اخر وهم التاركون
لتركوع بتركهم اذ بسبب تركهم ما امروا به وهو الركوع مثلا كما هو مقتضى الآية الاولى بالجملة
الاية الاولى تدل على ذم مخالفة الامر وهو اركعوا فهو الوجوب واجيب عن الثاني بانها تدل
الذم في الآية على مجرد مخالفة الامر وهو اركعوا ولم يقل واذا قيل لهم اركعوا مع قرينة الوجوب
لا يكون فعل ترتب الذم على مجرد مخالفة الامر على ان النظر والاعتبار في الذم به داسر
لأما القرينة ضيغة الامر مجردة دالة على الوجوب حتى القائلون بانها للتدب بوجهين احدهما
قولهم اذا امرتكم بشئ فانوامنه ما استطعتم وجه الدلالة ان الاستطاعة في اللغة الاداة
والمشيئة فيكون معنى الحديث اذا امرتكم بشئ فانوامنه اذ قدرتم انتم انتم ردوا الامر
الادواتنا ومشيتنا وهو الراد الى مشيتنا معنى التدب واجيب بالمنع من دله الى ادواتنا
ومشيتنا واثباته الى استطاعتنا الله قدرتنا فان استطاعة العرب بمعنى القدرة فيكون
معنى الحديث اذا امرتكم بشئ فانوامنه بقدر قدرتم وهو الراد الى استطاعة والقدرة
معنى

بما هي قرينة يقتضي كونها امر بالركوع للوجوب فلا تدل الآية بان الامر بفعل الوجوب
عند عدم القرينة ايضا واجيب عن الاول بانها ليست الايتان كلتاها واجبتان الى
ذم المكذبين بل الآية الاولى واجبة الى ذم تارك الركوع والاية الثانية واجبة الى ذم المكذمين
بيان ذلك بان المكذبين من الكفا واما ان يكونوا «مكذبون» بينهم الكفا والذين لم
يركعوا عقيب مرهم «الذين» به «ركع» وبعبارة اخرى فرقة المكذبين اما عين الفرقة الثانية
لتركوع او يكونوا المكذبون غيرهم بان يكون الكفا وفرقتين فرقة المكذبين وفرقة التاركين
لتركوع فان كان الاول كما ان المكذبون عين التاركين لتركوع جاز ان يستحقوا المكذبون
الذم بترك الركوع بمقتضى الآية الاولى ويستحقوا الويل بواسطة التكذيب بمقتضى الآية الثانية
فان الكفا عندنا معاشرا لامامية معاقبون على الفروع كالركوع والصلوة والصوم وهكذا
كعباهم على الاصول الاعتقادية كترك واجب الوجود وتكذيب الرسل وغير ذلك وان كان
اثباته على ان «المكذبون» غيرهم غير التاركين لتركوع لم يكن اثبات الويل بقوم وهم
المكذبون بسبب تكذيبهم كما هو مقتضى الآية الثانية من ايمان لذم قوم اخر وهم التاركون
لتركوع بتركهم اذ بسبب تركهم ما امروا به وهو الركوع مثلا كما هو مقتضى الآية الاولى بالجملة
الاية الاولى تدل على ذم مخالفة الامر وهو اركعوا فهو الوجوب واجيب عن الثاني بانها تدل
الذم في الآية على مجرد مخالفة الامر وهو اركعوا ولم يقل واذا قيل لهم اركعوا مع قرينة الوجوب
لا يكون فعل ترتب الذم على مجرد مخالفة الامر على ان النظر والاعتبار في الذم به داسر
لأما القرينة ضيغة الامر مجردة دالة على الوجوب حتى القائلون بانها للتدب بوجهين احدهما
قولهم اذا امرتكم بشئ فانوامنه ما استطعتم وجه الدلالة ان الاستطاعة في اللغة الاداة
والمشيئة فيكون معنى الحديث اذا امرتكم بشئ فانوامنه اذ قدرتم انتم انتم ردوا الامر
الادواتنا ومشيتنا وهو الراد الى مشيتنا معنى التدب واجيب بالمنع من دله الى ادواتنا
ومشيتنا واثباته الى استطاعتنا الله قدرتنا فان استطاعة العرب بمعنى القدرة فيكون
معنى الحديث اذا امرتكم بشئ فانوامنه بقدر قدرتم وهو الراد الى استطاعة والقدرة
معنى

معنى الوجوب اذ كل عمل واجب فهو مشروط بالقعدة وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لافرق بين
السؤال الصادر من السائل وبين الامر الصادر من الامر الا من جهة واحدة فقط وهي التثنية
بالرتبة فان رتبة الامر على من رتبة السائل والسؤال انما يدل على التثنية في الالهي فكذلك
الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق اخر غير الفرق في اختلاف الرتبة وهو ان
الفرق الاخر خلافت ما نقلوه عن اهل اللغة ان المنقول عنهم انه لا فرق بينهما الا في اختلاف الرتبة
فقط فلا بد من القول باننا ايضا للتدب واجيب بان القائل يكون الامر للايجاب لا يفرق بينهما
وبين السؤال بل يقول ان السؤال يدل عليه «ايجاب» ايضا لان صيغة فعل وما في معناها
عنده «قائل» موضوعة لطلب الفعل مع المنع من التثنية وبعبارة اخرى صيغة فعل وضعت
لطلب الحتمي سواء صدرت من الامر او الملتزم والسائل ومن المعلوم انه قد استعمل في
فيه في طلب الفعل مع المنع من التثنية ان قلت لو كان السؤال للايجاب فاذا طلب لفقيه شيئا
من الطعام واللباس مثلا لوجب قبوله ويعاقب على تركه قلت لم اذ ان السؤال يدل على الوجوب
اللفظي وهو مطلق الالتزام لا الوجوب الشرعي وهو الالتزام الذي يوجب مخالفة العقاب فاذا
السائل اعطى حصل الايجاب في الطلب الحتمي من قبل السائل ولكنه لا يلزم منه ان يوجب
السائل الوجوب الشرعي اذا لوجب كشرعي انما يثبت بالشرع انه يحكم الشرع لا بالسؤال ولذلك
ان لعدم لزوم الوجوب الشرعي لا يلزم المسئول القبول وفيه جواب «نظرات القائل بالوجوب
في الامر يمكن ان لا يقول به في السؤال فكيف يقول المجيب بان القائل يكون الامر للوجوب يقول
بالوجوب في السؤال ايضا والتحقيق ان بين الامر والسؤال فرق اخر غير اختلاف الرتبة وهو ان الامر
للووجوب والسؤال للتدب والنقل المذكور عن اهل اللغة وهو ان اهل اللغة قالوا لافرق بين الامر
والسؤال الا في اختلاف الرتبة فقط غير ثابت بل صرح بعضهم ان اهل اللغة كتبهم بعدم صحة
ان النقل المذكور جهة القائلين بان القعدة المشتركة اعطوا لطلب ان الصيغة استعملت تارة
في الوجوب كقوله تم اقيموا الصلوة وتارة اخرى في التدب كقوله تم فكا تبوم فان الكتابة وهي
المولف للطلب والامتثال اذا قيلت له ما درهم مثلا فان كانت حرة مستحبة لا واجبة فاذا استعمل في الحنيف
فان كان

من اهل اللغة
يعنون ان هذا
الطلب الحتمي
هو الذي يوجب
في المثبت ان
طبيعة الرتبة
مستقيمة في نفس
الامر او الشخص
في حاله وانما
هو عبارة عن
حكم عليه بعنوان
انه يوجب بالامر
في المثبت ان
الوجوب مستقيم
في حاله وانما
هو عبارة عن
حكم عليه بعنوان
الفرق بين الامر
والسؤال في
الطلب الحتمي
فان كان الامر
بالوجوب في
السؤال في
الطلب الحتمي
فان كان الامر
بالوجوب في
السؤال في
الطلب الحتمي

لا احتمال الحقيقة مثلا لو فرضنا ان الاسد لكثرة الاستعمال كان مجازا مشهورا في الرجل ايضا
فعند الاطلاق يحتمل ان يكون المراد الحيوان المفترس والى ذلك اشار بقوله المساء في المجاز
الراجحة من اللفظ لاحتمال اعادة الحقيقة عند انتفاء المرجح الخاص لم يعلم من دليل اخر ان
المراد هو المعنى الحقيقي والمجازيه واذا كان استعمال الامر في التدب واجبا فيشكل التعلق به

في مقام اثبات وجوب امر الفعل كوجوب صلاة الجمعة مثلاً بمجرد ورود الامر به (فصل) منهم
من الائمة عليهم السلام ان يجتنب ان يكون الامر الذي ورد في صلاة الجمعة مثلاً للتدب

فلا بد من التوقف والرجوع الى القرآن **اصل** اختلفوا ان الامر يد على التكرار او
 المرة ام لا الحق عند المصنفان صبغة الامر مجرد ما يدون القصة لا اشعاؤه لا دلالة

فرد واحد واكثر خالف في ذلك الذ ذكر قوم فقالوا بانها التكرار فيجب تكرار المأمورين

بمعاملهم يمنع عذر عقله كتحصيل المعاش أو شرعي كالإتيان بواجب شرعي أو خروجهما للمرة من
برزخية عليهما «مرة» وتوقف في ذلك الأصل جماعة فلم يبدوا الإتيان للمرة أو التكرار في

صفة: لئلا المتبادر من الصريح الا طلبنا بحقيقة ما هيته الفعل والمرة والتكرار
صفات خارجة عن حقيقة، مثل: كالزمان والمكان ونحوهما من الاوصاف كالشيء والخص

كانت فون تعامل المصرب غير متناول لا ينهل مكان للضرب ولا زمان للضرب ولا التوقيع
الضرب كذلك غير متناول للعدد عدد الضرب لا في كثرة وتكرار ولا في قوة ومرة ان قلت

فلا نفم العقل يدل على وجوب المرة اذ لما كان اقل ما يمثل اء يطاع به الامر الصناد ومن المولى
«اقل» المرة لم يكن يذاع لم يكن محققا كونها «مرة» «مادة» في كماله صدى بلاقينة ومحسوسا

الامتنال لصدن الحقيقة التي هي المطلوب بالامر على اء المصنف بهاء توجها لما هيته بان
 حدة كما توجبا لمرأت الكثرة وبقرائ بيان اخر وهو: (تقرير) انا نقطع بان المرة والتكرار

صفات الفعل بالمعنى اللغوي اعني المصدر كالضرب والمشي مثلا كالقليل والكثير لانك تقول

[illegible]

سند
المقدّم
من
من
بالشئ
ترك
عده
ترك
مقدم
مقدم
الماء
قلب
المقدم
فقط
ترك
ايضا
وبالحكمة
الاول
والثاني
مطلق
شمر
فما
جمله
بواسطه
ان
الاول
اذن

تقول ضرب ضرباً مصاداً تصف بقوله قليلاً أو كثيراً أو مكرراً أو غير مكرراً فتقيد «مصاداً»
بالصفات المختلفة ومن المعلوم أن الموصوف بالصفات المتقابلة كالقلة المقابلة للكثرة وتكرار
المقابل للمرة لا دلالة له «(موصوف)» عند الإطلاق على خصوصية شئ منها «صفات» فلفظ الانشائي
مثلاً يدل على ما هيته ولا يدل على صفاته المتقابلة كالابيضه والاسوديه والصغور والكبر والعلم
والجهل وغير ذلك وكذلك الضرب يدل على ما هيته لا على الصفات المذكوره وقوله بالصفات
المتقابلة احتراز عما اذا تصفت شئ برصف دون مقابله فان هذا الشئ يدل على هذا الوصف
عند الإطلاق فاذا قلت ايتني باللبن يفهم منه الياس لان اللبن لا يكون اسوداً ان قلت سلمنا
ان المصدا لا يدل بشئ من اوصافه المتقابلة لكن البحث في صيغة الامر لا المصدا قلت ثم اقل
خفاء انه ليس المفهوم من الامر لا طلب ايضاً بالفعل بالمعنى اللغوي اعني المعنى المصدا فيكون معنى
اضرب مثلاً طلب ضرب ما له ضرب غير معين فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك
من الصفات المتقابلة وما يقال ان الامر كلفظة اضرب مثلاً لمادة وصيغة فاذة اضرب هي
الضرب صيغته مركبة من اربعة حروف ولها مكدور الخ وهذا التكرار المذكور بما يدل على عدم افا
صيغة الامر الوحدة او التكرار بالمادة اء نظر الى المادة فلم لا يدل عليها بالصيغة اء بالنظر الى
الصيغة مثلاً لفظة اضرب لا تدل على المرة والتكرار نظراً الى المادة لكن يمكن ان تكون دالة عليها
نظراً الى صيغتها الطليعية بخوابه انا قد بينا في اول الحجّة انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التباد
في طلب ايضاً بالفعل وين هذا كيف تكون الدلالة على طلب ايضاً بالفعل من باب الدلالة
على الوحدة او التكرار فهية الامر كما دته لا تدل على الوحدة او التكرار ارجح الاولون وهم القائلون
بالتكرار بوجه ثلاثة احدها انه لو لم يكن للتكرار لما تكررت الصوم والصلاة وقد تكررت قطعاً ثبت
انه للتكرار والثاني ان الامر والهي متشابهان ومعلوم ان الهي يقتضي التكرار فان معنى لا
تقتب جتنب عن الغيبة ما دام العرف كذلك الامر يجتمع مع الوجه الشبه بين الامر والهي
اشتراكهما في الدلالة على الطلب فان الامر يدل على طلب بالفعل والهي يدل على طلب التكرار
والثالث ان الامر بالشئ نهى عن ضده «شئ» مثلاً قولك صل يستأزم قولك لا تترك الصلاة
والف

❦ في المرة والتكرار ❦ (٢٩) .

واللهي يمنع النهي عنه دائما فقولك لا تفعل الضرب نهى عن ترك الضرب دائما فيلزم التكرار في
 الامر مودبه فيكون معنى اضرب طلبا لضرب دائما لا تفعل اذا كان ترك الضرب منهيا عنه دائما كما فعل
 الضرب ما مودبه دائما وهكذا جميع الاوامر والجواب عن الاول ما اولا المنع من الملازمة المذكورة
 انه لو لم يكن للتكرار لما تكرار الصوم والصلاة حاصل المنع انه لا ملازمة بين تكرار الصوم والصلاة
 وبين كون الامر للتكرار اذ يمكن ان لا يكون الامر للتكرار ولكن يتكرر الصوم والصلاة اذ لعل
 في الصوم والصلاة مثلا انما يفهم من دليل اخر غير الامر واما ثانيا سلمنا الملازمة لكنه
 التلازم المذكور في الصوم والصلاة معارض بالتحج فانه قد امر به لا تكرار فلو كان الامر للتكرار
 لتكرر التحج والجواب عن الثاني من وجهين احدهما انه القليل الثاني قياس في اللغة لا تقتضي
 معنى الامر بمعنى النهي في اللغة وهو القياس في اللغة باطل وان قلنا بالفرض يجوز «نبا» في العكس
 الشرعية كقياس حرمة التبييد بحرمة الخمر وثانيهما ان بين الامر والنهي فرق بيان الفارق فان النهي
 يقتضي انتفاء الحقيقة فقولك لا تزن يقتضي طلب انتفاء ما هيته الزنا وهو انتفاء الحقيقة انما
 يكون انه يحصل بانتفاءها «حقيقة» في جميع الاوقات لان انتفاء ما هيته موقوف بانتفاء جميع افرام
 والامر يقتضي اثباتها لا يجاد الحقيقة وهو «اثبات» يحصل مرة لان ما هيته توجد بفرد واحد
 فالنهي يقتضي التكرار دون الامر وبهنا فرق اخر ايضا اذ التكرار في الامر مانع من فعل غير المأمور به
 فلو كان الشخص مشغولا بالصلاة مثلا ما دام العزم لم يشغل بالكب لاختل المعاش بمخالفة
 تكرار في النهي اذ التروك له ترك المحرمات مثلا لا يمنع من سائر الافعال بل تجتمع كل فعل له تقبل
 وتجامع في يجمع كل فعل معها وهي تجماع كل فعل والجواب عن الثالث ان للصلاة مثلا ضد عام
 وهو ترك الصلاة وضد خاص كالاكل مثلا فان كان مرادكم ان الامر بالثني نهى عن ضده العام
 والخاص معان فهو ممنوع لا قالنا لانكم كون الامر بالثني نهيا عن ضده الخاص بل عن ضده العام فقط
 بعد تسليم كون الامر بالثني نهيا عن ضده مطلقا وكان مرادكم تخصيصه «منه» بالضد العام
 واداة التروك بمعنى ان الامر بالثني نهى عن ضده العام بمعنى التروك منع كون النهي الذي في ضمن الامر
 مانعا عن النهي عنه دائما بيان ذلك ان النهي قد يكون مذكورا بالتحراة وبلا استقلال لغيره

في ان النهي
 واما في قوله
 انما يفهم من
 دليل اخر غير
 الامر واما
 ثانيا سلمنا
 الملازمة لكنه
 التلازم المذكور
 في الصوم والصلاة
 معارض بالتحج
 فانه قد امر به
 لا تكرار فلو كان
 الامر للتكرار
 لتكرر التحج
 والجواب عن الثاني
 من وجهين احدهما
 انه القليل الثاني
 قياس في اللغة
 لا تقتضي معنى
 الامر بمعنى النهي
 في اللغة وهو
 القياس في اللغة
 باطل وان قلنا
 بالفرض يجوز
 «نبا» في العكس
 الشرعية كقياس
 حرمة التبييد
 بحرمة الخمر
 وثانيهما ان بين
 الامر والنهي
 فرق بيان
 الفارق فان
 النهي يقتضي
 انتفاء الحقيقة
 فقولك لا تزن
 يقتضي طلب
 انتفاء ما هيته
 الزنا وهو
 انتفاء الحقيقة
 انما يكون
 انه يحصل
 بانتفاءها
 «حقيقة» في
 جميع الاوقات
 لان انتفاء
 ما هيته
 موقوف
 بانتفاء
 جميع افرام
 والامر يقتضي
 اثباتها لا
 يجاد الحقيقة
 وهو «اثبات»
 يحصل مرة لان
 ما هيته
 توجد
 بفرد واحد
 فالنهي يقتضي
 التكرار دون
 الامر وبهنا
 فرق اخر ايضا
 اذ التكرار في
 الامر مانع
 من فعل غير
 المأمور به
 فلو كان
 الشخص مشغولا
 بالصلاة مثلا
 ما دام العزم
 لم يشغل بالكب
 لاختل المعاش
 بمخالفة
 تكرار في النهي
 اذ التروك له
 ترك المحرمات
 مثلا لا يمنع
 من سائر الافعال
 بل تجتمع كل
 فعل له تقبل
 وتجامع في
 يجمع كل فعل
 معها وهي
 تجماع كل فعل
 والجواب عن
 الثالث ان
 للصلاة مثلا
 ضد عام وهو
 ترك الصلاة
 وضد خاص
 كالاكل مثلا
 فان كان
 مرادكم ان
 الامر بالثني
 نهى عن ضده
 العام والخاص
 معان فهو
 ممنوع لا قالنا
 لانكم كون
 الامر بالثني
 نهيا عن ضده
 الخاص بل عن
 ضده العام
 فقط بعد
 تسليم كون
 الامر بالثني
 نهيا عن ضده
 مطلقا وكان
 مرادكم
 تخصيصه
 «منه» بالضد
 العام واداة
 التروك
 بمعنى ان
 الامر بالثني
 نهى عن ضده
 العام بمعنى
 التروك منع
 كون النهي
 الذي في
 ضمن الامر
 مانعا عن
 النهي عنه
 دائما بيان
 ذلك ان
 النهي قد
 يكون
 مذكورا
 بالتحراة
 وبلا
 استقلال
 لغيره

لا تزن ولا تقب ولا تكذب غير ذلك وقد لا يكون مصححا بل يستفاد من الامر كما مر في المثال
من ان قولك صل عشاء 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 عنه يتبع على الامر الذي
هو بغيره في ضمنه وامره بخلاف ترك الصلوة فانه في ضمن صل فان كان ذلك الامر دائما دائما
انه يكون النهي دائما وان كان الامر في وقت مخصوص ففي وقت يكون النهي ايضا في وقت مخصوص
مثلا الامر بالحركة دائما نحو تحرك دائما يقتضي المنع من التكون الذي هو ضد الحركة دائما والامر
بالحركة في ساعة نحو تحرك في ساعة يقتضي المنع من التكون فيها ساعة لا دائما واجتنب من قال بدلا
الامر بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل القدر فدخلها مرة واحدة عد هذا العبد مثملا امي
مطيعا عرفا ولو كان الامر للتكرار لما عد مثملا بمرة واحدة والجواب انه (عبد) انما صار مثملا بال
مرة واحدة لان المأمور به وهو الحقيقة له ما هيته الفعل حصل بالمرة لما ذكرنا قبل ودقة من ان
الما هيته توجب مرة واحدة لان الامر ظاهرا ليس كون العبد مثملا بسبب وضع الامر في المرة
بخصوصها اذ لو كان الامر كذلك لكان في خاصه في خصوص المرة لم يصدق الاشتغال فيها لو دخل وتكرر
بعد ما وقته ولا ينبغي شهادة العرف بانه (عبد) لانه بالفضل كالقول مثلا مرة ثانية وثالثة
او ازيد لعد ايضا مثملا له مطيعا واتباعا بالمأمور به وما ذاك له لانه لو كان العبد مثملا فيما
اخذ بالفضل مرة واحدة او مرتين او ثلاث مرات لا تكون (امره) موضوعا للقدوم المشترك بين
والتكرار وهو مطلب ايمان الحقيقة وقلنا مكررا بان ذلك في الحقيقة والما هيته يحصل بايها (امره)
او التكرار وقع واجتنب المتوقفون بمثل ما مر في الاصل السابق من قوله (امره) لو ثبت كونه موضوعا
لما هيته او للمرة والتكرار لو ثبت بدليل والتقليد ان كان مرارا العقل معلوم انه لا يدخل له في تنحيز
اوضاع الالفاظ وان كان الدليل هو نقل الاحاد معلوم انه لا يقيد العلم وانما النقل المتواتر
فهو ليس موجودا اذ لو كان موجودا بمنع الخلاف في هذا الاصل والجواب على سائر طرق ما سبق
في الاصل السابق بمنع حصر التقليد له ليس الدليل منحصرا فيما ذكره سمي العقل والاحاد والتواتر
بل منها وليس اخر فان سبق المعنى الى الفهم من اطلاق اللفظ اشارة له علامة وضعه لم يقد
اي

ان اطلاق
عليه حقيق
يجهل ان
ما كان ترك
المأمور به
فكذلك
الفعل الذي
اسم يكون
على مجاز
هو ترك
الفعل عليه
مجاز علاقة
المأمور به
فائدة ٣٨
الدلالة على
ثانية حقيقة
اللفظية كدالة
اللفظ لموضوع
من دالة
على وجود
اللفظية
اللفظية كدالة
الدلالة على
اللفظية كدالة
كذلك له

أه صيغة ساءوا واستبقوا بينهما «ايتين» منافيا لما يقتضيه المادة يعني الترعته والاستبنا
 وذلك في مخالفة الصيغة مع المادة ليس مجازا بل بالجملة مادة ساءوا واستبقوا اعني الترعته و
 الاستبنا تذلان على كون الاوامر موسعة وهيئة ساءوا واستبقوا تدل على كونها مضيق
 فتناهيان فلا بد من حمل الهيئة على كندب ليرتفع المنافاة اذ منافاة بين كون الاوامر موسعة
 وبين استحباب الفود فتأمل شادة الى تعارض مجازية الهيئة مع مجازية المادة توضيحه ان
 هيئة ساءوا واستبقوا حقيقة في الوجوب ومجاز في التندب ومادة الترعته والاستبنا
 حقيقتان في اتیان الموسع اول وقته ومجازان في الفود والبداروح فان اريد من الهيئة
 الوجوب حقيقة ومن المادة الفوز مجازا فيكون معنى ساءوا واستبقوا وجوب الفودة الا
 ويثبت المطلوب وان اريد من الهيئة التندب مجازا ومن المادة اتیان الموسع اول وقته يكون
 معنى ساءوا واستبقوا استحباب الفودة الاوامر الموسعة وهذا هو الأرجح لان استعمال
 الهيئة في التندب مجازا شايع الخاضعين الكلام اما خبر كزيد واما انشاء غير طلبي كانت طلبا
 واما انشاء طلبي كضرب ولا شك ان كل مجرور كالفاعل زيد قائم وعمر وعالم وكل مفتوح كالفاعل
 هي طالق وانت هرا تاء يقصد لزمان الخاضع زيد قائم الآن وهو مجرور بواجراء العقد و
 هكذا كذلك كالمضمر الامر يقصد الحال الخاضع الخاضع له امره بالانتم الاغلب وهم
 المخبرون والمنشون فانهم اغلب من الامرين وجوابه اما اول فبانه قياس في اللغة لانك
 قلت الامر في فادته الفود على غيره «امر» وبطلانه بطلان القياس في اللغة بخصوصه
 ظاهر مجزئ انه ولو لم يكن القياس في الاحكام باطلا لكن خصوص القياس في اللغة ظاهر لطلاله
 كما مر سابقا واما ثانيا فبالفرق بينهما بين الامر وبين الاخبار والانشاء بان الكلام
 المخبر به يمكن ان يكون واجعا الى شئ موجود في حين الاخبار او يمكن ان يكون زيدا قائما في
 الحادج حين تقول زيد قائم وكذلك الكلام الانشاء اذ يجرد لتلفظ بقولك هي طالق
 يتحقق الطلاق مقداره في اللفظ ومعلوم ان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال الخاضع
 لا يجوز في حين اشتغال المخاطب بالضرب ان تقول ضرب اذا الحال لا يطلب فان حصل

فان قيل
 الدلالة
 على صفة
 حاصلة في
 حاصلة في
 ايضا فان
 المركب
 انتم الدلالة
 المطابقة
 زيد قائم
 زيد الدلالة
 كذا في زيد قائم
 في زيد او القائم
 الدلالة
 كذا في زيد قائم
 وهو قوله
 وهو قوله
 فلا تفرق
 وقول
 لم يرض
 اولادهم
 جولين
 كانا
 سنة

والثالث والخامس والتاسع منها «ادله» ما لا يدل على ذلك على ان الصيغة بنفسها
وضعت للفرد بل انما هو دليل خارجي يدل على وجوب المبادرة الامثال الامر وهو ان التكل
على ذلك هو التليل كترابع اعني الايات المأمور فيها بالمبادرة كما لا يلاي الاولى والاستباق كالا
الثانية فان الايتين المذكورتين لا تدلان على ان الامر وضع للفرد بل دليلان من خارج على
وجوب المبادرة والاستباق له المبادرة واذ كانت الادلة على قمين فمن اعتمد من الاصول
في استدلاله على كون الامر للفرد على الادلة الاولى وثبت ان الصيغة بنفسها تنفي الفرد
ليس له من «عن القول بسقوط الوجوب عن المكلف حيث يمضي» يتجاوزا واذ كانت
قوله مقرا لم ليس والحاصل انه لا بد له ان يقول بعدم وجوب الاثنيان بعد تجا واذ اول وقت
الامكان لاق اداة الوقت الاول على ذلك التقديره تقدم يكون الصيغة بنفسها مفيضة
للفرد بعض مدلول صيغة الامر فكان الامر بمنزلة ان يقول الامرا وجبت عليك الامر فلان في اول
اوقات الامكان وبصير لما مودبه من قبيل الواجب الموقت بوقت مخصوص ولا يرب في فواته
بموجب «موقت» بفوات وقته المنصوص فالمطلوب بالامر هو الفعل الفرد وما الغير الفردي فليس
بمطلوب وما من اعتمد من الاصوليين في استدلاله على وجوب الفرد على الادلة الاخرى وهي
الايات فله «من» ان يقول بوجوب الاثنيان بالفعل في الوقت الثاني لاق المكلف مأمور
بامر من احدهما الامر بالفعل كما قيموا الصلوة مثلا والاخر الامر بالفرد كما دعوا واستبقوا
المفروض ان الامر بالفعل كما قيموا الصلوة اقتضى بالاطلاق من دون تقييد بوقت وجوب
الاثنيان بالما مودبه وهو الصلوة مثلا في وقت كان والامر الاخر وهو الجواب المسامحة
والاستباق لم يصيره «ما مودبه» موقتا وانما هو الجواب المسامحة والاستباق امر خارج
اقتضى وجوب المبادرة فحيث يعصى المكلف بخلافته بسبب مخالفة وجوب المبادرة
المستفاد من قوله تم سارعوا واستبقوا يبقى مغاذا لامر الاول وهو الامر بالفعل كما قيموا
الصلوة بخلافه فيجب الاثنيان في الوقت الثاني هذا في هذه الذي يظهر من مسان ا
جريان كلامهم «اصوليين» اداة المعنى الاول وهو اداة الصيغة بنفسها الفرد

شك ان كذا
فرد والافان
لما هو جودين
ولم يكن تصور
احدهما موقفا
على تصور الآخر
وامكن اجتماعهما
فكانا كالكل
وملا اداة وان
لم يكن اجتماعهما
ففسدان
كما لو ادرك
وان وقت
تصورا احدهما
تصورا لآخر
فقتضيان
كالابوة والبنوة
وان كان
احدهما وجوديا
والآخر عدم
فكان الوجود
ولم يكن محلا
للمعنى مستحقا
لذلك

فينبغي ان حين ارادة المعنى الاول القول بقوط الوجوب فلا يجب الاتيان في الوقت
 الثاني لغزات لغز اول اصل الوجوب ما مطلقا وما مقيدا ^{ويجب} ما المطلق فهو ما لا يكون
 وجوبه موقوفا على حصول المقدمة كالصلوة بالنسبة الى الطهارة فانها واجبة على المكلف
 سواء طهرام لا وكالنج بالنسبة الى المسافة فانه واجب على المستطيع سواء سافر الى مكة
 ام لا واما المقيتد فهو ما كان وجوبه موقوفا على مقدمة كالصلوة بالنسبة الى دلوك
 الشمس فلم يحصل لدلوك لا يجب للصلوة وكالنج بالنسبة الى الاستطاعة فلم يحصل
 الاستطاعة لا يجب النج وبالمجمله كل واجب بالنسبة الى بعض المقدمات مطلقا وبالنسبة
 الى بعضها مقيدا ما مقدمات الواجب المقيتد فلا اشكال في عدم وجوبها واما مقدمات
 الواجب لمطلق فهو محل الاشكال بمعنى ان الامر بك المقدمة امر بالمقدمة ايضا ام لا
 الاكثر ان على ان الامر بالشئ مطلقا وبلا قيد يقتضيه ايجاب المقدمات وهي ما لا
 الواجب الابد شرط كان وهو ما يلزم من عدمه عدم الشروط ولا يلزم من وجوده وجوده
 كالطهارة للصلوة او سببا وهو ما يلزم من وجوده وجودا مستتب ومن عدمه عدمه كالقيد
 للعتق او غيرهما من المقدمة العقلية كالفكر للعلم والغادية كنصب لتسم للكون على
 التسليح مع كونه مقدورا بمعنى ان مقدمات الواجب لمطلق كلها مقدمات واما المقدمات
 الخادجة عن مقدمة المكلف كاللدلوك فهي مقدمات الواجب المقيتد وفصل بعضهم
 فوافق في السبب قال بوجوده وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهر حكايته هذا
 القول ان التفصيل بين السبب وغيره عن المرتقظه ولكن كلامه «سيد» في الذب عنه والشأن
 غير مطابق للحكاية المذكورة اعني التفصيل في مقدمات الواجب لمطلق بين السبب وغيره و
 لکنه «كلام» يوم ذلك التفصيل في بادئ الرأى في اول الفكر غرض ان التفصيل بين سبب
 وغيره التفصيل الذي ذكره السيد وسنبتين فرقا بعد نقل كلام المرتضى حيث حكى فيها
 انه في الذريعة والكشاف عن بعض العامة تطلق القول انه لم يفرق بين السبب وغيره
 بل قال بان الامر بالشئ امر بالايتم الشئ الابد وقال بعد ذلك ان الصحيح في ذلك

الوجوب
 تقضي ان
 عدم القيام
 فان الشخص
 الغير القائم
 استحسان
 بالقيام وان
 كان محلا لعدم
 استحسان الوجوب
 فاما المكلف عدم
 المكلف بالصر
 يعني فان
 يعني ان
 لا معنى
 لا يجوز ان
 وبعبارة اخرى
 المعنى
 من شأنه
 البصر
 حكمه
 فان
 استغنى

اعني باب المقدمات التفصيل بانه ان كان الذم لا يتم الا بشيئا فالا مر بما يستب
كالقبح يجب ان يكون امرا به بالسبب كالعقد ان كان غير مسبب انما هو مقدمة للفعل
وشروط فيه كالوضوء للصلاة لم يجب ان يعقل له لم يثبت ان يتصور من مجرد الامر امر به
بمعنى ان نفس الامر بك المقدمة كصل لا يدل على وجوب غير السبب من المقدمات كالقول
لكن يمكن العلم بوجوبه من دليل خارجي يستعرف ان غرض المرتضى ليس هو التفصيل في
مقدمات الواجب المطلق بين السبب وغيره ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه من التفصيل
وقال في جملة له في ضمن احتجاجه ان الامر وود في الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب
الفعل دون مقدماته كالواجبات المقتضية كالزكاة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتب لما
ونحصل التصاب مقدمة للزكاة ونتمكن ان يحصل التمكن من اكراد والارادة مقدمة للحج و
الضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو « مثل » في نفسه وهو الصلاة وما جره
مجره من سائر الواجبات المطلقة بالنسبة الى الوضوء فانه مقدمة للصلاة فاذا انقسم
الامر في الشرع الى قسمين مقيد ومطلق كما ذكر فكيف نجعلهما متما واحدا ان كيف يجعل جميع
الواجبات مطلقة حتى يحكم بوجوب جميع المقدمات وفوق السيد ذلك انه في كون
الواجبات مطلقة او مقيدة بين السبب وغيره توضيحه ان السيد قد وافق المشهور في
الحكم ومالفهم في الموضوع بمعنى انه وافقهم في وجوب مقدمات الواجب المطلق مطلقا
انه شرط ان كان اوسيبا وفي عدم وجوب مقدمات الواجب المقيد لكنه خالفهم في تعيين
المطلق والمقيد بمعنى ان له واجب مطلق واياه مقيد فذهب المشهور الى ان الظاهر ان
من كل امر هو الواجب المطلق فيجب مقدماته الا ان يقوم قومية متصلة او منفصلة على
التقيد كقوله تم اقر الصلاة للذوات النائم - واتوا الزكاة المقيد بدليل اخر بالتصا
اما السيد فهو لا يقول بذلك بل يقول بان كل امر بالنسبة الى السبب مطلق جزوا فيدل على
وجوب السبب واما النسبة الى سائر المقدمات فيجوز كونه واجبا مطلقا ويجوز كونه مقيدا
واذا حصل الاحتمال ان فلا يدل على وجوب المقدمات واستدل على اطلاق السبب

مقدمة من غير ضرورة
ام لا ولا ضرورة
مقدمة من ضرورة
ام لا ضرورة
في الامور الغير
بمعنى ان تكون
الضرورة مقدمة
بالعكس في
الواجبات
تلك الاضداد
مقدمة للفعل
الواجب كمن
الا كالمصلحة
في المحلات
فقد لا تضاد
مقدمة من كون
هو امر كشرط
تكون شرط
ومن بين ترتيب
الحكي الى ان
صحح البها
وجبات

ووجوب سببه بأنه محال ان يوجب علينا السبب من دون ايجاب السبب بان يقول وجبت عليك العتق بشرط اتفاق وجود السبب وجده المحالية اذ مع وجود السبب في العقد لا بد من وجود السبب كالعتق اذا السبب لا ينفك عن السبب فغند وجود السبب يكون فليكن طلب السبب لغوا وتحصيلا للمحصل كما قال ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل كان يقول فاذا وجد العقد وجد العتق يجب العتق ثم استدل على ان سائر الواجبات يحتمل كونه مطلقا وكونه مقيدا فلا يدل الامر بوجوب مقدماته بقوله بخلاف مقدماته الافعال بمعنى انه لا مانع من ان يوجب علينا الافعال الغير السببية ولا يوجب علينا مقدماته بان يقول وجبت عليك الفعل الفلاني اذا اتفق وجود مقدماته مثلا فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان تكون متطهرا قد تكلفنا الطهارة ان تحصلنا على وزن نصفنا من ضبيعة المستكلم مع الغير كما في الزكوة والحج فكما ان وجوبها مقيد بحصول الفبا والاستطاعة كذلك وجوب الصلوة يحتمل ان يقيد بحصول الطهارة ان قلت تحصيلها والاستطاعة ليس بواجب لكن تحصيل الوضوء واجب قلت كل ذلك من الخارج فغرض السيد هو ان الواجبات الغير السببية تحتمل الاطلاق والتقييد فلا ينفاد من الامر بها وجوب مقدماتها فلا بد من التوقف حتى يعلم من الخارج انه مطلق فيجب مقدماته كالصلوة او مقيد فلا تجب كالحج والزكوة وبني السيد على هذا التفصيل وجوب السبب دون غيره في كتاب الشافعي نقض ابطال استدلاله المعتزلة حاصلة ان المعتزلة قد استدلو لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامته المحدود كقطع اليد للسرقة واجبة فالامام لا يتم اقامته المحدود الا بجمعي ان الامام مقدمة لا قامة المحذور يجب عنه السيد بان وجود الامام شرط لا قامة المحدود لانه سبب له اذ يمكن ان يكون الامام موجودا ولا يامر بالمحدد والمقدمات الغير السببية ليست بواجبة وهذا التفصيل الكذب ذكره المرتضى كما تراه وبيناه بنادى باعلى صوته بالمغايرة والمباينة للمعنى المعروف بين الاصوليون في كتب الاصول قوله الشهيرة صفة للكتب قوله لهذا الاصل متعلق للمعروف

مقدمة
وجوب سببه
عدم المقدمات
في كلام الفقهاء
بمعنى ان ترك الواجب
من المقدمات
الاتفاقية بفعل
الغرض لا من مقدمات
وكذا فعل الغرض
ترك الضد
وجوب السبب
وتبين التفصيل
بان ترك الاصل
من مقدمات
فعل الغرض دون
العكس بمعنى ان
ترك الاصل
مقدمات ففرض
الصلوة والشرع
الماضي
مقدمات ترك
شيء اخر
ما زلت في نظري

وهو عدم الدلالة ظاهر والشاهد على عدم الدلالة أنه لا يتمتع عنداء في نظر العقل تصريح
 الامر بأنه غير السبب غير واجب كان يقول صل وليس الوضوء واجب والاعتبار بالالفكر
 الصحيح بذلك بعدم امتناع التصريح شاهد ولو كان الامر مقتضيا للوجوب غير السبب
 لا تمتنع التصريح بغيره «وجوب» مثلاً لولا قيموا الصلوة بوجوب الوضوء لم يمكن عقلاً ان يصح
 الامر بعدم وجوب الوضوء اذ لا يمكن ان يكون الشيء الواحد واجباً وغير واجب احتجوا بالقائلون
 بوجوب المقدمة في السبب وغيره بوجهين الاول ان الواجب كالصلوة لا يمكن ان يتحقق بذاته
 اثره كالوضوء فنقول بانه «امر» لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضاً كما يقتض في السبب
 للزم احداً الامرين اما تكليف ما لا يطاق وهو التكليف الذم المكلف او خروج الواجب
 المطلق عن كونه واجباً والثاني يعني لزوم احداً الامرين المذكورين بقسميه باطل ان قلت لا ملائمة
 بين عدم وجوب غير السبب وبين لزوم احداً الامرين قلت بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب
 امر وجوب غير السبب كما هو «استقواء» المفروض مجوز تركه مثلاً لو فرض ان الوضوء ليس بواجب
 فيجوز للمكلف تركه الاخر اذ من الممكن وجوبه حين جاز ترك الوضوء مثلاً الاخر اذ من الممكن
 فان بقي ذلك الواجب كالصلوة واجباً لم يخرج عن وجوبه لزوم تكليف ما لا يطاق امر اذا كان
 الغرض جاز ترك الوضوء ولو كانت الصلوة واجبة يكون ذلك تكليفاً بالحال لا حصوله «واجب»
 حال عدم ما يتوقف عليه يعني المقدمة تمتنع اذا الصلوة لا تصح بدون الوضوء وان لم يتبين
 واجباً في صورة جاز ترك المقدمة الاخر اذ من الممكن خراج الواجب المطلق كالصلوة عن كونه
 واجباً مطلقاً وبيان بطلان كل من قسمي اللازمين ظاهر اما الاول فلا ان التكليف بامر غير
 مقدور والمكلف قبيح والقبح محال من البارئ تعالى واما الثاني لان الصلوة مثلاً واجب مطلق
 امر لم يقيد بالوضوء فكيف تمخرج عن الوجوب بانتفاء الوضوء والوجه الثاني قوله وايضاً انه لو
 لم يكن غير السبب من المقدمات واجباً لما كان تاركه المقدمة كالوضوء مذموماً وهو
 مذموم قطعاً فان العقل لا يرتابون انه لا يشكون في ذم تاركه المقدمة مع سببها كان او
 وهو «ذم» دليل الوجوب والجواب عن الاول اننا نلزم مجاز ترك المقدمات الغير السببية

الكل من فائز
 هم القائلون بان
 افعال العباد امر
 قصد من ارادته
 وبقية امره
 مستند ان لا يتم
 وهو من مطلق
 كان في مجلس
 احسن به صريح
 فقال ان صاحب
 المصلحة بكثرة
 لا منس ولا
 كما في الامرين
 الامرين فامر
 البصر من الدار
 اخراج من المجلس
 فسمي هو وجوبه
 بالمعقود في المجلس
 هم القائلون
 بان افعال
 العباد

وتختار الشق الاول على بقاء الواجب على وجوبه ولا تختار الشق الثاني اعني خروج الواجب
عن وجوبه وبهذا القطع ببقاء الوجوب نقول بان لا يلزم التكليف بما لا يطاق ووجهه ان
المقدّم وكيف يكون متمنعاً والعبث انما هو في الواجب المقدّم كالصلوة مثلاً ان قلت اذا لم
يجب المقدّم وبما تركها الى اخره من الامكان يكون ذو المقدّم غير مقدّم والمكلف قل
وتأثيره لا يجاب به ايجاب المقدّم في القدره على في المقدّم غير معقول مثلاً وجوب الوضوء
لا يكون مؤثراً للمقدّم المكلف على الصلوة بل المكلف قادر عليها بالذات اذ يمكن له ان
يتوضأ ويصلي سواء وجب له الوضوء او لم يجب ان قلت قبيح على الشارع ان يحكم بجواز ترك
المقدّم ويحكم بوجوب ذم المقدّم قلت يجوز ان يكون عقلياً مثلاً اذ لم يحكم الشارع
بجرمة شرب الخمر فيحكم العقل بجوازه وقد يكون شرعياً كما اذا صرح الشارع بجواز فعله
الحكم بجواز الترك الى اخره من الامكان هناك في المقدمات الغير السببية عقلياً لا شرعاً
لان الخطاب به عبثاً في نصريح الشارع بجواز ترك المقدمات قبيح لانه من شأنه لا يجاب
ذم المقدّم فلا يقع العبث من الشارع الحكيم ثم ان القوم اطلقوا جواز الترك لم يثبتوا
المراد من الجواز انه شرعي او عقلي فتوهم بعض ان المراد من الجواز هو الشرعي فانكر الجواز الشرعي
كما قال والطلاق القول فيه في جواز الترك يرمي اذ المعنى في الجواز الشرعي وجب فيكون غرضه
ان المتأمل يعلم ان المراد هو الجواز العقلي لا الشرعي حتى يتكرو جواز تحقق الحكم العقلي منها
انه في باب المقدمات دون الشرعي يظهر بالتأمل لان الشرع اذا حكم بوجوب الصلوة مثلاً
فيقيح منه الحكم بجواز ترك الوضوء واما العقل فهو يحكم بجواز تركه لعدم نص من الشرع بوجوبه
وبالجملة المقدمات الغير السببية يجوز تركها عقلاً ولكن لا يخرج الواجب عن وجوبه فان
ان في المقدمات ووصل الى ذم المقدّم فهو لا في افعال على ترك ذم المقدّم والجواب عن
الثاني منع كون الذم على ترك المقدّم واعتنا هو «دتم» على ترك نفس الفعل المأمور به حيث انه
لان ترك الماء ودبر لا يفتك عن تركها «مقدمته» والشكر لله رب العالمين **اصل**
المأمور به لا عند ثلثة احدهما القصد الخاص كالاكل للصلوة وسمي خاصاً لان النية

مختار الشق الاول على بقاء الواجب على وجوبه ولا تختار الشق الثاني اعني خروج الواجب عن وجوبه وبهذا القطع ببقاء الوجوب نقول بان لا يلزم التكليف بما لا يطاق ووجهه ان المقدّم وكيف يكون متمنعاً والعبث انما هو في الواجب المقدّم كالصلوة مثلاً ان قلت اذا لم يجب المقدّم وبما تركها الى اخره من الامكان يكون ذو المقدّم غير مقدّم والمكلف قل وتأثيره لا يجاب به ايجاب المقدّم في القدره على في المقدّم غير معقول مثلاً وجوب الوضوء لا يكون مؤثراً للمقدّم المكلف على الصلوة بل المكلف قادر عليها بالذات اذ يمكن له ان يتوضأ ويصلي سواء وجب له الوضوء او لم يجب ان قلت قبيح على الشارع ان يحكم بجواز ترك المقدّم ويحكم بوجوب ذم المقدّم قلت يجوز ان يكون عقلياً مثلاً اذ لم يحكم الشارع بجرمة شرب الخمر فيحكم العقل بجوازه وقد يكون شرعياً كما اذا صرح الشارع بجواز فعله الحكم بجواز الترك الى اخره من الامكان هناك في المقدمات الغير السببية عقلياً لا شرعاً لان الخطاب به عبثاً في نصريح الشارع بجواز ترك المقدمات قبيح لانه من شأنه لا يجاب ذم المقدّم فلا يقع العبث من الشارع الحكيم ثم ان القوم اطلقوا جواز الترك لم يثبتوا المراد من الجواز انه شرعي او عقلي فتوهم بعض ان المراد من الجواز هو الشرعي فانكر الجواز الشرعي كما قال والطلاق القول فيه في جواز الترك يرمي اذ المعنى في الجواز الشرعي وجب فيكون غرضه ان المتأمل يعلم ان المراد هو الجواز العقلي لا الشرعي حتى يتكرو جواز تحقق الحكم العقلي منها انه في باب المقدمات دون الشرعي يظهر بالتأمل لان الشرع اذا حكم بوجوب الصلوة مثلاً فيقيح منه الحكم بجواز ترك الوضوء واما العقل فهو يحكم بجواز تركه لعدم نص من الشرع بوجوبه وبالجملة المقدمات الغير السببية يجوز تركها عقلاً ولكن لا يخرج الواجب عن وجوبه فان ان في المقدمات ووصل الى ذم المقدّم فهو لا في افعال على ترك ذم المقدّم والجواب عن الثاني منع كون الذم على ترك المقدّم واعتنا هو «دتم» على ترك نفس الفعل المأمور به حيث انه لان ترك الماء ودبر لا يفتك عن تركها «مقدمته» والشكر لله رب العالمين **اصل** المأمور به لا عند ثلثة احدهما القصد الخاص كالاكل للصلوة وسمي خاصاً لان النية

بشخصه ضد للصلوة وكذا سائر الأضداد الخاصة الثلاثة الضد العام بمعنى أحد الأضداد الوجودية
 حتى عما لأن قولنا أحد الأضداد عام شامل للثبوت والاكمل وغيرهما الثالث للضد العام بمعنى الترتك
 فترك الصلاة ضد عام لها ومعنى الترتك ضد عام لأنه يحصل بالاشتغال بفعل وجوده وبما يخلو عنه
 الحق أن الأمر بالتشي على وجه الإيجاب لا يقتضي التهي عن ضده الخاص كالل للصلوة لا لفظا ولا معنى
 المراد من الدلالة اللفظية أن اللفظ يدل بنفسه بلا ضم دليل عقلي على معنى بالمطابقة والتضمن أو
 أو التوام والمراد من الدلالة المعنوية أن اللفظ لا يدل بنفسه على المعنى لأن الدليل العقلي تام على أن
 المتكلم أراد هذا المعنى من هذا اللفظ كما ستعرفه دليل القائل لا استلزام العقلي فغرض المصنفات
 الأمر لا يدل على التهي عن الضد الخاص لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام والعقل أيضا لا يدل على
 إرادته من الأمر وأما الضد العام فقد يطلق ويراد به أحد الأضداد الوجودية لا بعينه كما بينا وهو وجه
 للضد الخاص الذي بيناه أيضا بل هو له الضد العام بمعنى أحد الأضداد بعينه «خاص» في الحقيقة لأن
 قولنا أحد الأضداد دليل المراد منه مفهوم واحد بل مصاديقه وهي ليست إلا الأضداد الخاصة ووجه
 فلا يقتضي الأمر بالتشي التهي عن ضده عن العام بهذا المعنى أيضا وقد يطلق الضد العام ويراد به الترتك كما
 بيناه وهذا الضد العام بمعنى الترتك يدل الأمر بالتشي على التهي عن التضمن لا بالمطابقة والالتزام وقد
 كثرت الخلافات والأقوال في هذا الأصل ونسقلها بعد بيان محل النزاع واضرب كلامهم في بيان
 محله «نعم» من المعاني الثلاثة المذكورة للضد فاختلّفوا في تعيين محل النزاع إلى أربعة أقوال فبعضهم
 جعل النزاع في العام وبعضهم أطلق لفظ الضد وبعضهم جعله في الخاص والمصنف جعل في الخاص والعام
 معًا كما قال فبهم من جعل النزاع في الضد العام بعناه المشهود أعني الترتك وسكت عن الخاص ومنهم
 من أطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه «نعم» ومنهم من قال أن النزاع إنما هو في الضد الخاص و
 أما العام بمعنى الترتك فلا خلاف فيه بمعنى أن دلالة الأمر بالتشي على التهي عن الترتك إجماعية إذ لو لم يدل
 الأمر بالتشي على التهي عن «تركه» لم يخرج الواجب عن كونه واجبًا لو لم يدل الأمر بالصلاة مثلاً على تركه
 عن تركه لما تركه وإذا جاز تركه فما خرج عن الوجوب وعندنا في هؤلاء في خروج العام عن محل النزاع
 نظراً لأن النزاع في هذا الأصل وقع في مقامين أحدهما أن الأمر بالتشي هل يقتضي التهي عن الضد لا

أما الحكم بالترتيب
 في الواجب
 المعاد في الأول
 بفرض واحد منها
 ليقتطع الباقي
 تأنيهاً أن الواجب
 هو مفهومهما
 رأيهما أن الواجب
 هو واحد منهما
 معين عند الله
 ثم معين عندنا
 فأما أن الواجب
 في حق كل واحد
 ما ينفذه
 فأنكره
 ويظهر من قولنا
 في الواجب التخيير
 إنما إذا تراءى
 اتیان ثبات
 وجبات فلم
 عشرة مسائل
 إلى

وثانيهما انه بناء على لاقتضاء هل الامر بالثني عن النهي عن القصد ويستلزمه فالنزاع الاقليتي
 في العام لان لاقتضاء فيه مسلم واما النزاع الثاني فيجوز في الخاص والعام معاً كما قال النزاع ليس
 بمختص في المقام الاول لثبات لاقتضاء ونفيه ليرتفع هذا النزاع في القصد العام لان لاقتضاء
 فيه مسلم باعتبار استلزام نفي لاقتضاء فيه لم يلزم يقتض الامر بالثني عن النهي عن القصد فيستلزم
 خروج الواجب عن كونه واجباً كما بيناه مع مثاله قبل سطور بل الخلاف واقع بين الاصوليين على
 القول باللاقتضاء في المقام الثاني وهو انه لا الامر بالثني هل هو عينه النهي عن القصد ويستلزمه
 كما ستمعه «خلاف» وهذا النزاع الثاني انه النزاع في انه عينه ويستلزمه ليس بعيد عن القصد
 العام بل هو «نزع» اليه الى القصد العام اليق واقر بان يقال هل الامر بالثني عن النهي عن
 تركه ويستلزمه ووجه القربان الامر بالثني بالنهي عن تركه متحدان في النتيجة والاثروا المال فحل النزاع
 اعم من القصد الخاص والعام ثم ان محصل الخلاف بينهما انه ذهب قوم الى ان الامر بالثني عن النهي
 عينه مطلقاً في المعنى في الحقيقة كما سيأتي تفصيله انهم ذهب قوم اخرون الى انه «امر»
 يستلزمه «نهي» وهم اهل القانون بالاستلزام بين ثلاث فوق ايه بين مطلق بصيغة اسم الفاعل
 الاستلزام انه قال بالاستلزام ولم يبين ان الاستلزام لفظي ومعنوي بين مخرج بشوته «استلزم»
 لفظاً انه قال بان الامر بالثني يستلزم النهي عن ضد العام والخاص لفظاً وفصل بعضهم فتقيد الدلالة
 لفظاً واثبت لزوم معنى مع تخصيصه «بعض» محل النزاع بالقصد الخاص انه قال بان الامر بالثني
 يستلزم النهي عن ضد الخاص معناه لا لفظاً واما القصد العام فلا خلاف فيه وذهب قوم الى انه لا
 يقتضي النهي عن ضد الخاص ولا العام لا بالعينية ولا بالاستلزام لا لفظاً ولا معناه فالاقوال ستة
 عدم الدلالة لا لخاص ولا العام لا لفظاً ولا معنى والعينية مطلقاً والاستلزام في الخاص والعام من
 دون تعيين انه لفظي او معنوي والاستلزام في الخاص والعام لفظاً والاستلزام في الخاص معناه لا لفظاً
 والدلالة في العام فقط تضمنت وهو محتاج للمص كما قال لنا علوهم الاقتضاء في الخاص لفظاً انه «امر»
 لو دل على النهي عن القصد الخاص لفظاً لكانت دلالة واحدة من الدلالات الثلاث وكلها منتفية اما
 المطابقة انتفاء الدلالة المطابقة فلات مفاد الامر معناه المطابقة لفظاً وعرفاً هو الواجب

شأنه
 واشق وجوب
 القول بغيره
 حكماً في غيره
 ومع القول بوجوب
 احكامه على غيره
 لمن تيان
 واجباً آخر
 انفس
 فانه لا
 الوسعة وقت
 الواجب تشبه
 على ثلثة وجوه
 الوسعة وقت
 الوجوب كان
 القول بوجوب
 من الممكن ان
 الغرض والوقت
 في وقت
 كان يقول
 جميع في عام
 الا ان يصح ادم
 العمير تقديراً
 لمصلحة

على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست لأدجمان الفعل مع المنع من الترك ومعلوم أنه ليس ههنا رجحان الفعل مع المنع من الترك معنى انتهى عن الضد الخاص ضرورية فلا يكون انتهى عن الضد الخاص معناه مطبقاً للأمر وأما التضمن في انتفاء الدلالة التضمنية فلا جزء جزء مفاد الأمر هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته أي المنع من الترك للآضداد الوجودية المعبر عنها «أضداد» بالخاص فعمام أن معناه التضمن هو المنع من الترك لا انتهى عن الضد الخاص وأما الالتزام أي انتفاء الدلالة الالتزامية فلا شرطها كما ذكره الأدبيون للزوم العقلي بين المعنى المطابق والآكام بين العمى والبصيرة والزم العرفي كما بين الحاتم والجود ونحن نقطع بأن تصور معنى صيغة الأمر هو الوجوب لا يحصل منه للمخاطب الانتقال لذهني إلى تصور نفس الضد الخاص فضلاً عن انتهى عنه بمعنى أن تصور انتهى عن الضد موقوف على تصور الضد ونحن عند سماع الأمر لا تصور الضد حتى تصور انتهى عن الضد فلا بد لا المر عليه بالالتزام لنا على انتفائه معنى إلى الدليل على عدم دلالة الأمر على انتهى عن الضد الخاص عقلاً أيضاً ما سبقه من ضعف مقسئت أي حجة مثبتة أي أنها معنى وعدم أي مع عدم قيام دليل آخر صالح أي معتبر سواء «مقتك» عليه «إثبات» وإذا لم يقد دليل على الإثبات فلا بد من القول بالانتفاء ولنا على الاقتضاء العام أي الدليل على أن الأمر بالشيء يقتضي انتهى عن الضد العام بمعنى الترك لفظاً بالتضمن ما علم قبل طرد من أن الأمر يدل على الوجوب معلوم أن ما هيته الوجوب مركبة من أمرين أحدهما طلب الفعل بالآخر المنع من الترك فصيغة الأمر الدالة على المركب أي الوجوب دالة على انتهى عن الترك بالتضمن كذلك الإنسان على أنط في ضمن الحيوان أنط وذلك لأنه ذكر واضح أحتج إذا ذهب إلى أنه أي الأمر بالشيء عين انتهى عن الضد الخاص العام فقولك صل عين قولك لا تترك الصلوة ولا تأكل مثلاً كما أن الإنسان عين الحيوان أنط في أنه أي الأمر بالشيء لا يتخلو عن أحداً لحوال السبعة لأنه أما عين انتهى عن الضد وهو المطلوب ومغاير له وعلى كشافه أي لو لم يكن نفسه «نهي» لكان أي الأمر بالشيء أحداً لحوال السبعة لأنه أمثله «نهي» كما أن زيداً مثل عمرو أو ضداً كما أن السواد ضد البياض ونقيضه كما أن الوجود نقيض العدم أو مضايفه كما أن الإبرة

والرسالة في وقت
الحضرة كان يقول
عليه الصلاة والسلام
عند الدلوك و
لا عقب عليك
لما قرأتم القرآن
كما قال ابن
الوقت رضوان
الله عليه
عقوبة الله
فانق ٣٩
الواجب اما
عني كالتصوات
اليومية الواجبة
على كل واحد واما
كفالة كصلاة
المستحق
يكنه اتيان
البعض عن
الباقي واما
اما يقين واما
اما يقين لا يصح
اليومية واما
يختص كصلاة
الكنانة واما

الآلية مضايقة مع البسوة او من قبيل العدم والمملكة كالعلم مع البصر وخلافه كما ان الخلاوة
 خلاف السواد فهذا تمام السبعة والعلم الاول هو المطلوب والبواقي باطله كما قال واللازم بان
 الستة باطل ان قلت كيف تمكون بان الامر بالشيء لو لم يكن عين انتهى عن الضد لكان احد الاقسام
 الستة المذكورة قلت ببيان الملازمة بينهما ان كل شئين متغايرين اما ان يكونا متساويين
 في الصفات النفسية اى الذاتية والا والمراد بالصفات النفسية ما يكفي في تعقل انصاف الذات
 بها تعقل نفس الذات ولا يفتقر انصاف الذات بها «صفات» الى تعقل مرزايد على نفس الذات
 كالانسانية للانسان والمجرية للمجر وهكذا اذ مجرد تعقل ذات الانسان يتعقل انصافها بالانسان
 وبصور ذات المجر يتصور انصافها بالمجرية وتعايلها اى الصفات النفسية الصفات المعنوية
 فالمراد من الصفات المعنوية ما لا يكفي في تعقل انصاف الذات بها تعقل نفس الذات بل هو المقدر
 الى تعقل مرزايد على نفس الذات كالحديث للانسان والتميز له «انسان» فبمجرد تعقل الانسان
 لا يعقل الانصاف بالحدث والتميز بل لابد من تعقل امر اخر فلا بد ان يعقل انه مسبوق بالعدم
 ليعقل انه حادث ولا بد ان يعقل انه جسم ليعقل انه متخيز وبالجملة فان تساويا اى المتغايران فيها
 اى في الصفات النفسية فثلاث كسادين فانهما متساويين في الصفة المخصوصة وبناضين
 كزبد عرو فانهما متساويان في صفة الانسانية والآء وان لم يتساويا في الصفات النفسية
 فانما ان تنافيا بانفسهما بان يتبع اجتماعهما في محل واحد بالتظر الى ذاتهما اى كانا متنافيين في
 اول فان تنافيا كذلك اى بانفسهما فصدان اء من الضدين اعم من الضدين الاصطلاحيين
 كالسواد والبياض والمتناقضين والمتضايقين والعدم والمملكة وقد مر مثالا للجميع وتفصيل
 هذه الاقسام خارج عن محل البحث والآء وان لم يتنافيا بانفسهما فخلا فان كالسواد والخلوة
 فانهما مجبب ذاتهما قابلتان للاجتماع كالتماثل الاسود نعم قديتنا فيان بالتظر الى الموارد مثلا
 حلاوة العنب لا يجتمع مع سواد الفهم فلم انه لو كان الامر بالشيء متغايرا مع انتهى عن الضد
 فلا بد ان يكون من احد الاقسام الستة واما وجه انتفاء اللازم بانقسام الستة انهما اى الام
 بالشيء وانتهى عن الضد لو كانا ضدين او متناقضين او متضايقين والعدم والمملكة

او مشلين لم يجتمعا في محل واحد وما مجتمعان والشاهد على ذلك ضرورة انه يتحقق في مولى
الحركة اذا قال لمولى تحركه الامر بها والنهي عن السكون التزم هو ضدها ولو كانا خلافين لم
فيهما حكم الخلافين اى لجا واجتماع كل واحد منهما مع ضده لا خلاف ذلك اى اجتماع كل
مع ضده لا يخرج حكم الخلافين بمعنى ان الخلافين كما يجتمع كل منهما مع الاخر كما اجتماع التواديع
الحلاوة كذلك يجتمع كل منهما مع ضده لاخر كما اجتماع التواد وهو خلاف الحلاوة مع الحلو
اتى هي ضده الحلاوة فلو كان الامر بالثني والنهي عن الضد خلافين فكان يجوز ان يجتمع
الامر بالثني مع ضده النهي عن ضده وهو الضد النهي عن ضده الامر بضده مثلا
لو كان الامر بالحركة والنهي عن السكون خلافين للزم جواز اجتماع الامر بالحركة مع ضده
عن السكون وضده النهي عن السكون هو الامر بالسكون فيجتمع الامر بالحركة مع الامر
بالسكون لكن ذلك الاجتماع محال لانه تكليف محال وتكليف بالخالف اليها اشارة بقوله
اما لانها اى الامر بالثني والامر بضده نقيضان اذ يعد قول لا مرا فعل هذا تحرك مثلا
وافعل ضده اى اسكن مثلا امر متناقضا معلوما ان الامر بالتقيضين تكليف محال
اى لا يمكن للمولى ان يتعلق ارادته بكل المتناقضين مثلا اذا اراد المولى الحركة في وقت
مخصوص فلا يتعلق ارادته بالسكون في ذلك الوقت كما يعد قول المحبر فعلة اى قام فعد
مثلا وفعل ضده اى قعد زيد مثلا خبرا متناقضا واما لانه الامر بالثني مع الامر
بضده تكليف بغير الممكن مع قطع النظر عن كونها امرين متناقضين بمعنى انه لا يمكن للعبد
امثال كلا الامرين في ان واحد وانه التكليف بغير الممكن محال على الحكيم لانه ظلم
على العبد فعلم ان الامر بالثني والنهي عن الضد ليسا من قبيل المثليين والنهي عن الضد
التقيضيين والمتناقضيين والعدم والملكية والخلافين فلا بد من كونها عينين والجواب
ان ترك الضد يصدق على امرين احدهما الكف عن الضد والاخر فعل ضده الضد مثلا
ترك الاكل يصدق على الكف عن الاكل ويصدق على فعل ضده الضد اى الصلوة المأمورة
بها وبالجمله لا بد ان يراد من ترك الضد اى الكف عنه وفعل ضده الضد فنقول

الضم والحدوث
على قول واحد
موقت لا ضرورة
لا ضرورة ان يكون
لا ضرورة ان يكون
بالمر الطلق
ايضا انما مطلق
لا ضرورة ان يكون
فان وجوبها لم
يقبض بالطاعة
مثلا وانما يقيد
بالاحتمال
بالاستعداد
فان
القضاء بالطلق
على خمسة مسائل
الاول بيان
الفصل قوله تعالى
اذا قضيت
الصلوة فاذكروا
ايها المفلحون
بعد وقتها

فليس ذلك الاستلزام بصحيح اذ مفهوم الوجوب كما مر واذا ليس بما يد على دجمان
الفعل مع المنع اء التمهيد من التارك واين هو من ذلك اء كيف يكون التمهيد عن الاضداد
الوجودية جزءا من مفهوم الوجوب وانت ايتها المحصل اذا حطت خبرا اء كنت خيرا
محبطابا حكينا 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 والاستلزام فراجع علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر لخواذ كون الاحتجاج
المذكور داجعا الى المقام انشاء اء اثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في
مقابلة من ادعى انه اء الامر بالشيء عين التمهيد عن الضد فحاصل الاحتجاج هو ان اقتضاء
الامر بالشيء التمهيد عن التارك مسلم الا ان ذلك الاقتضاء على سبيل التضمن والاستلزام
لا العينية لا اء ليس الاحتجاج المذكور داجعا على المقام الاول اء اثبات اصل اقتضاء
لانه مسلم وما ذكر في الجواب من انه لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع
من التارك والا فخرج الخ اء ايم اء يرد على التقدير انشاء وبعبارة اخرى ان كان الضد
من الاحتجاج اثبات الاقتضاء فيرد عليه ما ذكرت من ان الاقتضاء اجماعي واما ان
كان الاحتجاج اثبات التضمن في مقابل من ادعى العينية فلا يرد ما ذكرت لانه
يسلم الاقتضاء لكن بالتضمن لا العينية فالتحقق ان يرد في مقام الجواب بين
الاحتمالين المذكورين بان يقال هل المراد من التقيض هو الضد العام او الخاص
فتبلى الاحتجاج المذكور بالقبول على الاحتمال الاول وهو اعادة الضد العام لان
دلالة الامر بالشيء على المنع من التارك 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 التذييل تقدم من ان مفهوم الوجوب ليس بما يد على
دجمان الفعل مع المنع من التارك على انشاء وهو اعادة الضد الخاص توضيح الرد
اذ علمت في جواب المجيب ان مفهوم الامر ليس الا دجمان الفصل مع المنع من التارك

الاعتراض
لا يتبين
بما ذكر
الا في الوجوب
العينية
سواء واجب
عيني كما في
الافراد
بين فاعلم
ذكر الامور
الفصل
مذكور ان
مذكور ان
بين الوجوب
هو التضمن
فيعين
الشرط
الاعتراض
ان يتبين
افرادا واجب
العينية

فإن التلاوة على النهي عن الضد الخاص الوجه أكثر للقائلين بأن الأمر يستلزم
النهي عن ضده الخاص والعام لفظاً أن الأمر الإيجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقاً
إلى دلالة الأمر بذلك إجماعاً ومعلوم أنه لا ذم إلا على فعل لا نه المقدور بمعنى
القدرة تتعلق بالأفعال دون التروك لأن التروك سابق على المكلف فالأمر بال
والمدح والذم تتعلق بالفعل دون التروك فكلمة التروك في قولنا يذم على تركه لا بد
يبدل بالفعل ليكن الذم عليه وما هو فعل به هيئته في باب الأمر بالشئ الكف
عنه «ما مودبه» أو فعل ضده الخاص وكلاهما ضد للفعل المأمور به وبالجمله قولنا
الآمر طلب فعل يذم على تركه يذم على كفة أو يذم على فعل ضده الخاص في الذم الذي
يستفاد من الأمر يتعلق بهما والذم بايهما كان أنه يتعلق بالكف والاضد الخاص يستلزم
النهي عنه إذ لا ذم عقلاً ولا عرفاً بما لم يسه عنه لأنه «ذم» معناه «نهي» فالأمر بغير
الذم بهما فيستلزم النهي عنهما لفظاً والجواب المنع من أنه لا ذم إلا على فعل بل يذم على
أنه لم يفعل أي يجوز الذم على ترك المأمور به فالأمر يستلزم النهي عنه ولا حاجة إلى
تبديل التروك بالكف ولا الضد الخاص سكتنا أن الذم يكون بالفعل لا التروك لأن
الفعل الذي يذم عليه هو الكف فقط لا الضد الخاص أي منع تعلق الذم بفعل
الضد الخاص بل بقول هو «متعلق بالكف» فالأمر بطلب فعل يذم على كفه فيلزم النهي عنه
ولا نزاع في أنه لا الكف أيضاً مثل التروك ضد عام فلم يثبت حرمة الضد الخاص وأعلم
بعض أهل العصر ما ولا قصد جعل القول بالاستلزام منحصراً في المعنوية خاصة
أنه قد تقدم أن القائلين بالاستلزام ثلاث فرق صرح بعضهم بالاستلزام اللفظي
وأطلق بعضهم لفظاً الضد وقد تقدم دليلهما وصرح بعضهم باللزوم المعنوي كما
يأتي إلا أنه توهم البعض أن جميع القائلين بالاستلزام أرادوا باللزوم المعنوي فقال
التحقيق أن من قال بأن الأمر بالكف يستلزم النهي عن ضده لا يقول بأنه «نهي» لأن
لفظ عقلي أي تعقل وتصوره له «أمر» أن قلت لم سمي اللزوم اللفظي بالعقلي لا
قلت

فإن التلاوة على النهي عن الضد الخاص الوجه أكثر للقائلين بأن الأمر يستلزم
النهي عن ضده الخاص والعام لفظاً أن الأمر الإيجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقاً
إلى دلالة الأمر بذلك إجماعاً ومعلوم أنه لا ذم إلا على فعل لا نه المقدور بمعنى
القدرة تتعلق بالأفعال دون التروك لأن التروك سابق على المكلف فالأمر بال
والمدح والذم تتعلق بالفعل دون التروك فكلمة التروك في قولنا يذم على تركه لا بد
يبدل بالفعل ليكن الذم عليه وما هو فعل به هيئته في باب الأمر بالشئ الكف
عنه «ما مودبه» أو فعل ضده الخاص وكلاهما ضد للفعل المأمور به وبالجمله قولنا
الآمر طلب فعل يذم على تركه يذم على كفة أو يذم على فعل ضده الخاص في الذم الذي
يستفاد من الأمر يتعلق بهما والذم بايهما كان أنه يتعلق بالكف والاضد الخاص يستلزم
النهي عنه إذ لا ذم عقلاً ولا عرفاً بما لم يسه عنه لأنه «ذم» معناه «نهي» فالأمر بغير
الذم بهما فيستلزم النهي عنهما لفظاً والجواب المنع من أنه لا ذم إلا على فعل بل يذم على
أنه لم يفعل أي يجوز الذم على ترك المأمور به فالأمر يستلزم النهي عنه ولا حاجة إلى
تبديل التروك بالكف ولا الضد الخاص سكتنا أن الذم يكون بالفعل لا التروك لأن
الفعل الذي يذم عليه هو الكف فقط لا الضد الخاص أي منع تعلق الذم بفعل
الضد الخاص بل بقول هو «متعلق بالكف» فالأمر بطلب فعل يذم على كفه فيلزم النهي عنه
ولا نزاع في أنه لا الكف أيضاً مثل التروك ضد عام فلم يثبت حرمة الضد الخاص وأعلم
بعض أهل العصر ما ولا قصد جعل القول بالاستلزام منحصراً في المعنوية خاصة
أنه قد تقدم أن القائلين بالاستلزام ثلاث فرق صرح بعضهم بالاستلزام اللفظي
وأطلق بعضهم لفظاً الضد وقد تقدم دليلهما وصرح بعضهم باللزوم المعنوي كما
يأتي إلا أنه توهم البعض أن جميع القائلين بالاستلزام أرادوا باللزوم المعنوي فقال
التحقيق أن من قال بأن الأمر بالكف يستلزم النهي عن ضده لا يقول بأنه «نهي» لأن
لفظ عقلي أي تعقل وتصوره له «أمر» أن قلت لم سمي اللزوم اللفظي بالعقلي لا
قلت

قلت في توفيسه 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 بشئ فلا بد
 ان يتعقله اللفظ عند ذكر اللفظ واليه اشار بقوله «بمعناه» «شان» لا بد للولي
 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 لللفظي كشرعي يعين ان دليل العقل يحكم
 بذلك اللزوم لا اللفظاء دليل الشرع ثم قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل
 ففسد ودلت الامر منه «امر» يلزم ان يحرم الضد والقاضيه بذلك العقل
 انه الحاكم بلزوم حرمة الضد هو الدليل العقلي فالتنهي عن الضد لازم له «امر»
 بهذا المعنى بمعنى حكم العقل وهذا التنهي عن الضد بدليل العقل ليس خطأ
 اصليا انه لفظيا اذا الامر لا يدل عليه بنفسه حتى يلزم للولي تعقله وتصوره عند
 الامر بل انما هو «نهي» خطاب عقلي يتبعه حكم به العقل تبع الامر المولى كالامر
 بمقدمة الواجب فانه حكم العقل اللازم من الامر بالواجب فكما ان الامر بال
 المقدمة لا يدل لفظا على وجوب المقدمة اذ لا يلزم ان يتصوره الولي الامر بالذي
 العقلي يحكم بوجوبها تبعاً لايجاب هذه المقدمة كذلك الامر بالشيء لا يدل لفظا على
 عن الضد بل الدليل العقلي يحكم به تبعاً للامر بالشيء هذا كلامه «بعض» وانت اذا
 قاسمت كلام القوم القائلين بالاستلزام وايضا ان هذا التوجيه الذي ذكره بعض
 اهل العصر من ان مراد الكل من الاستلزام اللزوم العقلي انما يتشبه به ويصح
 قليل من العبادات التي تطلق فيها «عبادات» الاستلزام بمعنى ان من اطلق
 لفظ الاستلزام ولم يبين ان مراده اللفظي والمعنوي فيمكن حمل كلامه على المعنوي
 واما الاكثر من فكلهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية حيث قالوا
 بان الامر يستلزم التنهي عن الضد المحض والناس لفظا كما هو المستفاد من جملة

فان قيل قد يقال ان
 قولهم لا يدل عليه اللفظ
 بنفسه بل يقوم عليه الدليل
 العقلي الخارجي كشرعي يعين
 ان دليل العقل يحكم بذلك
 اللزوم لا اللفظاء دليل الشرع
 ثم قال والحاصل انه اذا امر
 الامر بفعل ففسد ودلت الامر
 منه «امر» يلزم ان يحرم الضد
 والقاضيه بذلك العقل انه
 الحاكم بلزوم حرمة الضد هو
 الدليل العقلي فالتنهي عن الضد
 لازم له «امر» بهذا المعنى
 بمعنى حكم العقل وهذا التنهي
 عن الضد بدليل العقل ليس خطأ
 اصليا انه لفظيا اذا الامر لا
 يدل عليه بنفسه حتى يلزم
 للولي تعقله وتصوره عند
 الامر بل انما هو «نهي» خطاب
 عقلي يتبعه حكم به العقل
 تبع الامر المولى كالامر
 بمقدمة الواجب فانه حكم
 العقل اللازم من الامر
 بالواجب فكما ان الامر
 بالشيء لا يدل لفظا على
 وجوب الشيء اذ لا يلزم
 ان يتصوره الولي الامر
 بالذي العقلي يحكم بوجوبها
 تبعاً لايجاب هذه المقدمة
 كذلك الامر بالشيء لا يدل
 لفظا على عن الضد بل
 الدليل العقلي يحكم به
 تبعاً للامر بالشيء هذا
 كلامه «بعض» وانت اذا
 قاسمت كلام القوم
 القائلين بالاستلزام
 وايضا ان هذا التوجيه
 الذي ذكره بعض اهل
 العصر من ان مراد الكل
 من الاستلزام اللزوم
 العقلي انما يتشبه به
 ويصح قليل من
 العبادات التي تطلق
 فيها «عبادات»
 الاستلزام بمعنى ان
 من اطلق لفظ
 الاستلزام ولم
 يبين ان مراده
 اللفظي والمعنوي
 فيمكن حمل
 كلامه على
 المعنوي واما
 الاكثر من فكلهم
 صريح في ارادة
 اللزوم باعتبار
 الدلالة اللفظية
 حيث قالوا بان
 الامر يستلزم
 التنهي عن الضد
 المحض والناس
 لفظا كما هو
 المستفاد من
 جملة

القائلين بالاستلزام فحكمه على الكل بإدائه ما ذكره حكم بعض أهل العصبية كل
من قال بالاستلزام إذا دللوا على العقل دون اللفظي تعسف بمحتاجة عدول عن
الحق محضاً بل فريته كذب ببيته واضحة واحتج الفرقة الثالثة من القائلين
بالاستلزام وهم المفضلون الذين نفوا الكزوم لفظاً وثبتوا الكزوم معنى على انتفاء
الاقتضا لفظاً بمثل ما ذكرناه في برهانه ما اخترناه وهو أن الأمر بالشيء لا يدل لفظاً
على النهي عن الضد الخاص لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالاتزام فراجع وعلى شيوته
«واقضاً» معنى عقلياً بوجهين أحدهما أن فعل الواجب الكذب هو المأمور به لا يتم إلا
بترك ضده الخاص فكما أن الوضوء مقدم للصلاة ^{مقدمة} فكذلك ترك الضد
الخاص من الأكل وغيره مقدم للصلاة وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وح
حين وجوب المقدمة فكما يجب فعل الوضوء مقدم للصلاة فيجب ترك فعل الضد
الخاص من الأكل وغيره مقدم للصلاة وهو واجب التارك معنى النهي عنه «ضد»
أن كل شيء وجب تركه فهو منهي عنه فثبت أن الأمر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده الخاص
بهذا الدليل الخارجي العقلي وجوابه يعلم مناسباً اتفاقاً في مسئلة مقدمة الواجب
فإننا سلمنا أن ترك الضد مقدم المأمور به لكن يمنع وجوب ما لا يتم الواجب إلا به
مطلقاً لا نسلم وجوب جميع المقدمات بل يختص ذلك بوجوب المقدمة بالسبب
وقد تقدم وترك الضد الخاص ليس من المقدمات التبيية بل من الشرائط العقلية
والوجه الثاني أن فعل الضد الخاص مستلزم لترك المأمور به فالأكل مثلاً مستلزم لترك
الصلاة المأمور بها وهو ترك المأمور به محرم قطعاً فيجزم الضد أيضاً لا يستلزم
المحرم محرم فالأكل محرم لأنه مستلزم لترك الصلاة وهو محرم قطعاً فالأمر بالشيء مستلزم
لنهي عن ضده بهذا الدليل العقلي والجواب أن الاستلزام له معنيان أحدهما العلة
فقولنا آلتهم مستلزم للنهائ داء علة له وثانيهما عدم الانفكاك فقولنا معاشرة
الموتة الأجنبية مستلزمة للنظر إليها لا ينفك عن النظر إليها فنقول أنكم

بالنهي عن الضد
العدم ولا يلزم
من وجوده الوجود
كالطهارة للصلاة
فإنها لا
حكم الاستفاد
من الكلام
كان موضوعه
مذكوراً في الكلام
فمنقول واد
فمنقول واد
ان كان مقتضى
للمفهوم في الجواب
والمستلزم
المفهوم هو في
والا فهو مفهوم
الخالف فاد
قال أكرم الله
يكون وجوب
الأكرام المستفاد
منه منقولاً

ان اردتم بالاستلزام في قولكم ان فعل الضد الخاص مستلزم لتترك المأمورية لاقضاء
والعلية منعنا المقدمة الاولى وهي قولهم ان فعل الضد الخاص مستلزم اء علة لتترك
المأمورية ووجه المنع انه من البدئيات ان الاكل مثلا ليس مستلزما اء علة لتترك
الصلوة وان اردتم به «استلزام» مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي بمعنى ان
فعل الضد الخاص لا ينفك عن ترك المأمورية قوله على سبيل التجوز اشارة الى ان
الاستلزام بمعنى عدم الانفكاك مجازي منعنا المقدمة الاخيرة وهي قولهم مستلزم
الحرم محرم والغرض ان المقدمة الاولى وهي ان فعل الضد الخاص مستلزم اء لا ينفك
عن ترك المأمورية مسئلة 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 لآثار
حرمة معاشرته الاجنبية او حرمة الاكل في المفروض هو عدم الانفكاك لا العلية وتنتج
البحث انه قد يكون الملزوم علة للآزم وقد يكون الملزوم والكلازم كلاهما معلولين
لعلة واحدة وقد لا يكون هذا ولا ذلك بل يكون بينهما مجرد عدم الانفكاك اذا علمت
هذا فاعلم ان الملزوم اذا كان علة اء سببا للآزم كالعقد فانه ملزوم وعلة للحق
لم يبعد عقلا كون تحريم الآزم مقتضيا لتحريم الملزوم كما لا يبعد كون ايجاب الآزم
مقتضيا لايجاب الملزوم مثلا تحريم الصق يقتضي تحريم العقد كما ان ايجاب الصق
يقتضي ايجاب العقد ووجه ذلك لنحو ما ذكرنا في الاصل السابق في توجيه اقتضاء
ايجاب المستبب ايجاب السبب بيان ذلك فاق العقل يستبعد تحريم المعلول للحق
من دون تحريم العلة كالعقد كما يستبعد ايجابه من دون ايجابه وكذا اء لم يبعد كون
تحريم الآزم مقتضيا لتحريم الملزوم اذا كانا اء الكلازم والملزوم معلولين لعلة واحدة
مثلا اذا فرضنا ان المصباح يستلزم ضياء البيت وحرارة القبايا والحرارة مثلا
وهما معلولان للمصباح فلو كانا ضائفة البيت حراما فيكون حراره ايضا حراما
فان انتفاء التحريم في احدا للمعلولين يستدعي انتفائه «محرم» في العلة فيحصل اعلو
الآخر

حكم في موضوعه
وهو الفضل
ويكون وجوب
الآزم مقتضيا
لانتفاء الآزم
بطريق الاول
مقتضيا لانتفاء
لان موضوعه
وهو الفقيه
غير ذكره في
سابق المتن
في الايجاب
يكون عدم وجوب
الآزم محال
الاستفاد
مقتضيا لانتفاء
لان موضوعه
وهو جلال
ذكر وهو مقتض
لانتفاء في
الايجاب
السبب

الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون تحريم علة اء لم يكن الاحراما فلا يكون علة وهو المصباح ايضا حراما فيقتصر العلول الاخر وهو الاضائة بالحرمة من دون حرمة علة اعني المصباح وهو باطل فلا بد ان يكون العلولان مع علمهما محرمين واما اذا اتفقت لعلية بينهما اء لم يكن الملزوم علة للآدم وانتهى الاشتراك في العلة اء لم يكونا شرعيين في العلة كعائنة الاجنبية فانها ليست علة للنظر على الاجنبية وليس شرعيين في علة واحدة بل بينهما مجرد عدم الانفكاك في الخارج وسيأتي بعد ذلك ان فعل الضد وترك المأمور به من هذا القبيل فانظر فلا وجه ح اء حين انتفاء العلة والاشتراك في العلة لاقتضاء تحريم الآدم كالنظر الى الاجنبية تحريم الملزوم كعائنة اء لا يترك اء لا يستبعد العقل تحريم احدا متلازمين اتفاقا كالتزام المعاشرة مع النظر فانه اتفاق مع عدم تحريم الاخر فلازم الحرام ليس بحرام كما ان ملازم الواجب ليس بواجب على ما توهم الكعبي كما سنفصله مع جوابه ان قلت الاحكام الخمسة كلها مضادة فان الوجوب مثلا ضد للحرمة وهكذا في كيف يكون الشينان المتلازمان متصفين بحكمين متضادين كان يكون احدهما حراما والاخر مباحا قلت وقصا اء غاية ما يتجمل ان تضادا الاحكام الخمسة باسرها اء جميعها يمنع من اجتماع حكمين منها «احكام» في امرين متلازمين كان يكون النظر حراما المعاشرة مباحة ولكن يفهم «متجمل» امران احدهما ان المنوع والمستحيل انما هو اجتماع الحكمين الضدين في موضوع واحد كان يكون شرب الخمر حراما ومباحا والموضوع فيما نحن فيه متعدد احدهما اللازم والاخر الملزوم فلا مانع من ان يكون احدهما حراما والاخر مباحا ثانيهما قوله على ان ذلك اء امتناع اجتماع الحكمين في امرين متلازمين لو اثر له لوضح ثبت قوله الكعبي اء القاسم بانتفاء المباح فانه يقول بان كل فعل مباح فهو واجب ودليله عين ما توهم من امتناع اجتماع الحكمين في امرين متلازمين فكما تقولون بان الاكل ملازم لترك الصلوة والمعاشرة ملازمة للنظر فالاكل وترك الصلوة حرامان والمعاشرة والنظر

فان ذلك
علم الشرعية
شتمه ثلاثة
محل اء
علم الخ فيقيد
تقليد دعو
عقرا اء دعو
الشرط ولا
تقيد تقليد
عدمه على عدم
كذلك ان كان
هذا انما
لان حيوانا
فيلزم من عبادة
الانسان
دعو وهو ان
ولا يلزم من
عدمه عدمه
هذه الشرعية
بهذا المعنى
على انه يجب
فيها المنطق
في قبل الحقيقة
العلمية و

اليه «ضل» لا يمكن التوصل اليه لما سبق ان الصادق علة لترك المأدوبه فلا معنى لوجوب
المقدمة اذ ترك الصلوة ح له حين وجود الصادق وعدم الداعي وقد علمت قبل صفحات
ان وجود الصادق وعدم الداعي مستقران مع الازداد الخاصة اذ لو لم يكن له صادف لم
يشتغل بالصلوة مثلاً وبالجملة ان ترك الصلوة مقدمة للازالة مثلاً وسكن ان مقتضى
الواجب واجب فترك الصلوة واجب وفعلها حرام الا ان وجوب ترك الصلوة انما هو لاجل الوصول
الى الازالة فان لم يكن للمكلف صادف من الازالة فيمكن له التوصل اليها بترك الصلوة وح يجب
تركها مقدمة واما اذا كان له صادف عنها فلا يمكن له التوصل حتى يجب ترك الصلوة مقدمة
ثم شرع الجواب اخر وقال وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها «حجة»
انما تنهض لتقوم دليل على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المأدوبه المتوقف
عليها «مقدمة» حاصله ان الدليل على وجوب المقدمة هو ما تقدم في الاصل السابق
من انما لو لم يجب لجأ تركها وح فان بقي ذو المقدمة على وجوبه كان تكليفاً بما لا يطاق واذا
خرج الواجب المطلق عن الوجوب وهذا القليل انما يتم عند ارادة المأدوبه كما لا يخفى على من
اعطاها «حجة» حتى النظر ووجه ذلك ان المكلف اذا اراد اتيان الواجب يتوجه اليه التكليف
فينجب المقدمات لما تقدم من انما لو لم يجب لجأ تركها فيلزم انما تكليف ما لا يطاق
خروج الواجب عن الوجوب واما اذا لم يكن مريداً لاتيان المأدوبه فلا يتوجه اليه تكليف
اصلاً وح فلا يلزم من ترك المقدمات تكليف ما لا يطاق ولا خروج الواجب عن الوجوب
فاللزام عدم وجوب ترك الضحك الخاص بالصلاة والاكل وغيرهما في حال عدم ارادة الفعل
المأدوبه المتوقف عليه اذ لا دليل على وجوب المقدمة ح من حيث اء اللازم عدم وجوبه
من جهة كونه «ترك» مقدمة له «ضل» نعم يمكن ان يجب تركه من جهة اخرى مثلاً لا يجب ترك
اكل مال الغير مقدمة للازالة عند عدم ارادتها ولكن يجب من جهة كونه اكلاً للمال المغصوب
وح فلا يتم ولا يكفي الاستناد الى استدلال المحض في الحكم بالاقضاء اء في الحكم بان الامر بالشيء
يقضي ويستلزم النهي عن صدق الخاص معنى اليه اء لا يكفي الاستناد الى وجوب المقدمة
نظر

بما
مقتضى الوجوب
بما ان بعض
الغير من
الغير من
بما كونه مقدم
ان بعض من غير
ان ليس
بما كونه
الغير من
في غير
الغير من
انما انما
الغير من
كل من
ولا من
من
انما
الغير من
بما كونه
الغير من
بما كونه
من

منها معين عند الله ثم غير معين عندنا إلا أنه ثم يعلم أن ما يختاره المكلف الفلانة هو ذلك المعين عنده ثم حاصله أنه ثم يعلم بعلمه الشامل بأن زيداً مثلاً يختار طعام العشاء فواجبه معيناً في حقه ويعلم أن عمرواً يختار عن الرقبة فواجبه معيناً في حقه ويعلم أن بكرأ يختار إعطاء الكسوة فواجبه معيناً في حقه ثم إنه «علاقة» أطال لكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان هذا القول بهذا المشابهة الكيفية حيث تفرقه من كل من الطائفتين فلا فائدة لنا مهمة في أطال القول في توجيهه في تصحيح القول المذكور مادة وردة مادة أخرى كما أطال العلامة ولقد أحسن المحقق في إياه في فعل حسن حيث قال بعد نقل الخلاف والتزاع في هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفائدة في الفقه نعم تشر في مثل ما إذا نذرت حديثاً ثلث واجبات شرعية فاطم وأكس وعق فوف في بنده على قول المشهور والمعتزلة دون الأشاعرة أصل لا شك في جواز الأمر بالفعل في وقت مساو له كالأمر بصومهم تحضان ولا شك أيضاً في عدم جواز الأمر بالفعل في وقت ينقص عنه فلا يمكن أن يكون المظروف أكثر من ظرفه كان الأمر بجنازة ثوب في ساعة والحالات حيطة تحتاج إلى ساعتين إنما التلث في مقامين أحدهما أنه هل يجوز الأمر بالفعل في وقت يزيد عليه أم لا ففيه أقوال أربعة قال المصنف الأمر بالفعل في وقت يفضل عليه يزيد ذلك الوقت عنه «مثل» جاز عقلاً واقع شرعاً على الأصح ويعبر عنه «مثل» في الاصطلاح بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلاً فان وقتها وبيع عنها وبه «جواز» قال أكثر الأصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجهوا لمحققين من العامة وانكروا ذلك له جواز الفضلة في الوقت قوم من العامة والخاصة لظنهم أن ذلك إياه الزيادة في الوقت وجوب وبنوه المحقق ترك الواجب وسبيلاً في موضع ذلك ثم اتهم «هم» افتروا على ثلاثة مقادير أحدها «مناقب» أن الوجوب فيها ومعنى لا وأمراته ظاهرة ذلك إياه الفضلة في الوقت كتولته اقم الصلوة لندولنا الثمن إلى ضيق قليل مختص في الواقع بأول الوقت وهو في القول المذكور الظاهر من كلام المفيد بناء على ما ذكره العلامة بمعنى أن العلامة تنسب إلى المفيدة وسبيلاً دليل هذا القول وثانيها ما ذهب إليه بعض الخفية وهو أنه «وجوب»

في القول بالواجب الموسع
فإن قلت في قول
العلامة في إنب
فيجب الضم
في إنبه وادان
الخطوط وان في
جوز في إنبه وادان
فإن قلت في إنب
جواز الأمر في
فإن قلت
أما قال أمراً
الضام إلى إنب
فإن قلت في
القول في
الضام إلى إنب
وإن قلت في
الضام إلى إنب
فإن قلت في
الضام إلى إنب
فإن قلت في
الضام إلى إنب

مختص بأخر الوقت ولكن لو فعل في أول الوقت جاز أيضا وكان تقديمه جازيا بمجره تقديم
 الزكوة من وقت وجوبه فيكون تقديم الفعل بأول الوقت نفلا اء مستحبيا يسقط به الفعل
 الفرض وهو وجوب الاتيان في آخر الوقت كما ان تقديم الزكوة يكون نفلا مسقطا للواجب
 وثالثها انه «دعوب» مختص بالآخر ولكن اذا فعل في الاول لا يكون باطلا بل وقع في الظاهر مراعاة
 اء بلا حكم وح فان بقى المكلف الذء اء بالفعل في أول الوقت على صفات التكليف من الحيوة
 والعقل والقدرة الى آخر الوقت تبين اء يظهر ان ما اء به في أول الوقت كان في الواقع واجبا
 من حين وقوعه وان خرج عن صفات التكليف بان عرض لها بحشون او العجز والموت تبين
 ان ما اء به كان في الواقع نفلا من حين وقوعه وهذا القولان لم يذهب اليهما احد من
 طائفتنا اء من الامامية وانما هما لبعض العامة بخلاف القول الاول فانه لاكثر الاشياء
 وبخلاف الثاني فانه مذهب المفيضة من الامامية والحن ما ذهب اليه الاكثر من ان يوسع
 جازيا وواقع من دون اختصاص الوجوب بأول الوقت واخره فالحن تاء به جميع اجزاء الوقت
 الواسع في الوجوب بمعنى ان المكلف يخير في اجزاء الوقت كالتيخير بين اطعام العشرة وبين كتمانها
 وبين عتيق الرقبة فيجوز للمكلف الاتيان به «نفل» في أول الوقت وفي وسطه واخره وفي اء جزئين
 الوقت اتفق ابقاعه كان واجبا بالا لانه قد مر ذلك في الاصل السابق وذلك من غير فرق
 بين بقائه «مكلف» على صفته التكليف في آخر الوقت وعدمه ففي الحقيقة يكون الواجب لموسع
 واجعا الى الواجب المختار الذء تقدم شرحه في الاصل السابق اذا المكلف يخير بين اجزاء الوقت
 هذا تمام الكلام في المقام الاول وانما الكلام في المقام الثاني فهو انه بناء على تاء به جميع
 الوقت في الوجوب هل يجب على المكلف البدل عن الفعل وهو «العزم» ام القصد
 على اداء الفعل لما مود به في ثناء الحال اذا اخره عن أول الوقت ووسطه حاصلا لا اشكال في
 جواز تاء به الموسع في جميع اجزاء الوقت الا لاخير وانما الاشكال في ان جواز التاخير في كل جزء
 يحتاج الى بدلية العزم بان يقال يجب في الجزء الاول اتيان الصلوة والعزم عليه وكذا في
 الجزء الثاني والثالث الخ فاذا بلغ آخر الوقت تتعين الصلوة ويجوز التاخير ولا يجب بدلية الجزء

من كان الغاية
 والصلوة متاخرين
 لا يلزم ما قبله
 في غيرهما فاما في
 دين الم يكن
 متاخرين لا في
 الدين في غير
 فالغاية متاخر
 فالتاخير
 اذا علمت الكلام
 في مفهومه
 والوصف والبيان
 فان علم ان العزم
 عبادة على تخصيص
 صفته بوصف
 الرضا بها لا
 وفيها عاقده
 نحو ما قام به
 الركن في
 بقاها وتخصيص
 موصوف بصفة
 الرضا بها لا

ايضا قال السيد المرتضى انه نعم يجب البديل في صورة التأخير واختاره قول السيد الشيخ
على ما حكاه المحقق عنه «شيخ» وبقها الى السيد الشيخ السيد ابو المكارم ابن زهرة و
القاضي سعد الدين ابن البراج وجماعة من المعتزلة ولكن الاكثر من العلنا على عدم الوجوب
بمعنى انه لا يجب البديل في صورة التأخير ومنهم «اكثر» المحقق والعلامة وهو «عدم» الا
فيصل ما اخترناه في المقام في هذا الاصل دعويان احدهما ان الوجوب لا يختص باول الوقت
ولا باخره بل المكلف مخير في جميع اجزاء الوقت وثانيهما انه في صورة التأخير لا يجب البديل و
الذليل لنا على الدعوى الاولى منهما «دعويان» وبما ان احدهما ان الوجوب مستفاد من
وهو «اس» مقيد بجميع اجزاء الوقت الموسع لان الكلام فيما هو كذلك لا يبحث في الواجب
المقيد بجميع الوقت نحو قوله تعالى «اقرا الصلوة لذالك التمس الى عتيق الليل فمتا اذا كان
الوجوب مقيدا بجميع الوقت احتمالات اربع ثلاث منها باطله وواحد منها صحيح فقال ليس
المراد بما عاين تطبيق اجزاء الفعل المأمور به على اجزاء الوقت الموسع وذلك بان يكون الجزء الاول
من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والوسط على الوسط والاخير على الاخير بان يقع
تكميل الصلوة مثلا باول الوقت ومدها بشا في الوقت وهكذا نطيل الصلوة الى ان يقع مثلا
في اخر الوقت فان ذلك المراد باطل اجماعا ولا اء ليس المراد ايضا تكراره «فعل» في جميع اجزائه
«وقت» بان ياءه بالفعل مكررة في كل وقت يسعه «فعل» من اجزاء الوقت الموسع وليس المراد
ايضا خصوص اول الوقت واخره اذ ليس في الامر تعرض تخصيصه «فعل» باول الوقت واخره و
لا يميزه اخر من اجزائه «وقت» المعينة كالوسط مثلا قطعا بل ظاهره «اس» ينفي تخصيص وقت
مخصوص ضرورية دلالة «اس» على تناوبه نسبة الفعل الى جميع اجزاء الوقت وحيث يكون
القول بالتخصيص بالاول والاخر حكما باطلا والتحكم هو الدعوى بلا دليل فاذا بطلت
الاحتمالات الثلاث تعين الاحتمال الرابع وهو القول بوجوبه «فعل» على التخيير في كل
مخيرة اجزاء الوقت ففعله جزءا داهيا بالفعل فقد داه في وقت لا في خارج الوقت وايضا
اوجه اخر لبطال الاحتمال الثالث وهو انه لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان
هذا

ما عدنا من
لما اوردناه من
الرئيس
قام وبالمعنى
د
فمنع
عاشات
وانما الكلام في ان
وجوبه بالخطوط
والاشياء
بالخطوط
بالخطوط
بالخطوط
وقيل ان
فان كان الكلام
بالخطوط
كان غير
فلاشياء بالخطوط
والخطوط
انما هو
سواء التقديم
صديق

الظهير الاوسط والاخير من الوقت في الواجب الموسع لا يخرج بإيقاعه «فصل» في الجزء الاول منه «وقت» مثلاً لا يخرج عن وصف الواجب الموسع في الصلاة آخر الوقت مثلاً يحصل الامتثال ويسقط العقاب ولكن الواجب ليس يختص به بل الصلاة اقل الوقت اوسطها متصفة بالوجوب التخييري وذلك البديل ظاهر في الموسع بخلاف المسدوب فانه لا يقوم ولا يجب ان يقوم مقامه حيث يترك شيء صلاة الليل حيث يترك لا يكون شيء اخر بدلها لا من نوعها ولا من غير نوعها ان قلت اذا تركت صلاة الليل مثلاً في اول وقتها وانه بها في الوقت الثاني يكون الثاني في الثاني بدلاً نوعياً من الثاني في الاول قلت الحاجة الى البديل انما هي لاسقاط العقاب فترك صلاة الظهر في اول الوقت يوجب العقاب لكونها واجبة فحتاج الى ان يجعل ثانياً في الوقت الثاني بدلاً من ثانياً في اول الوقت ليسقط العقاب ولما لم يكن لترك صلاة الليل في جميع وقتها عقاب صلافاً لمعنى جعل ثانياً في بعض اجزاء الوقت بدلاً من ثانياً في سائر اجزاء الوقت بل في اية جزء من الوقت التي بها كانت مستحبة موجبة للثواب وهذا كاف في الانفصال الجواب عن الثاني من وجهين احدهما اننا لا نسلم كون الفعل والعزم واجبين تخييراً اذ نقطع بان الفاعل للصلاة مثلاً في اول الوقت ووسطه ممثل الامر المولى باعتبار كونها «صلاة» واجبة بخصوصها لا اية ليس ممثلاً لكونها «صلاة» احداً لمرين الواجبين تخييراً اعني الفعل والعزم فلو كان ثمة في مورد اثبات الصلاة تخييراً بينهما اية الفعل والعزم لم يكن الامتثال باعتبار كونها صلاة واجبة بخصوصها بل كان الامتثال بها «صلاة» من حيث اية باعتبار انها احدهما اية احداً لمرين الواجبين على نحو ما هو مقدر ثابت في الواجب التخييري فان من اطعم عشرة فهو ممثل باعتبار كون الاطعام احداً للواجبات لا باعتبار اية واجب بالخصوص وثانيهما قوله وايضا سلمنا ان ترك الفعل والعزم معصية لكن فالاشم الحاصل على الافلال بالعزم على تقدير تسليم «اشم» ليس اية الاشم لكون المكلف مخيراً في اقل الوقت ووسطه بين «عزم» وبين الصلاة حتى يكونا محضاً لكفاة بل حصول الاشم لان العزم على كل فعل واجب موسعاً كان

فائدة
واختلفوا في ان
حكم اذا كان مقراً
بزمان او مكان
او في جميع
صحة في جميع
المعصية بان لا
يجب الصوم في
في جميع
يجب الصلاة
في غير المسجرات
في غير المسجرات
الان كانت كلها
وقرئتم لان
الزمان والمكان
قد ان زلزلان
في الاطعام فذكر
انما هو لفظة
وهو الاستفاضة
الاستفاضة
انما الفائدة لا
تخفى في ذلك
معرفة

* في الواجب الموسع *

٥ (١٥) ٥

او مضيقا حضرة وقتا ولم يحضره العزم اجمالا حيث يكون التوسع والاتساع للمكلف اليه
 «واجبه» بطريق الاجمال بلا تعيين وكذلك العزم تفصيلا عند كونه «مكلف» متذكرا
 له «واجبه» بخصوصه تفصيلا كان يلتفت بوجوب الصلوة والصوم وغير ذلك من
 الواجبات في الشريعة حكم من احكام الايمان وشروط من شرائطه يثبت اداء العزم الاجمالي
 او التفصيلي في القلب مع شرب الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل بل يقع على
 وقته عشر سنة وبالمجلة المؤمن الواقعي يخرج من الاتساعات الواجبات اجمالا يعزم اجمالا
 وعند الاتساعات تفصيلا يعزم تفصيلا امثالها فهو العزم اجمالا وتفصيلا واجب مستمر
 اياه ثابت دائما في قلب المؤمن عند الاتساعات الواجبات في الشريعة المقدسة اجمالا او
 تفصيلا فليس جوبه «عزم» على سبيل التخيير بينه «عزم» وبين الصلوة في اولى وقتها واول
 بل هو واجب بعينه في جميع الواجبات واعلم ان وجوب العزم الاجمالي والتفصيلي كونه من شرط
 الايمان محل الكلام فان بعض الاصحاب تروفت في وجوب العزم على الوجه الذي ذكر من الاجمال
 والتفصيل له «تروفت» وجه وحسن فلا دليل على جوبه وان كان الحكم به «واجب» متكفلا
 اء وقع كثيرا في كلامهم ودعا استدلاله «واجب» بان المكلف حين الاتساعات الواجبات
 لا يخلو اما ان يكون عازما للترك وللفعل ونعم بتجريم العزم على ترك الواجب لكونه «واجب»
 عزميا على المحرم وهو ترك الواجب فيجب العزم على الفعل لعدم تبيينه خلوه وانفكاك المكلف
 من احد هذين العزمين حيث لا يكون غافلا عن الواجبات بل كان مترجعا اليها واما
 مع الغفلة عن الواجبات لا يكون الشخص مكلفا في حين غفلته كالباحل والنام والكاشح
 والنام وغير ذلك وهو استدلاله كما ترعا اما اولا اذ في صورة عدم الغفلة ايضا يمكن
 ان لا يعزم على الفعل ولا على الترك بل يكون مترجعا واما ثانيا اذ لا دليل على حرمة العزم
 على الترك واما ثالثا فلا دليل على وجوب العزم على الفعل قبل وقت حجة من حق الوجوب
 باول الوقت ان الفضلة الى الوسعة في الوقت مستغلة لادانها لان الفضلة يوجب يؤتم
 الى جواز ترك الواجب لانه اذا كان وقت الظهور سيعا جاز للمكلف تركه في اول الوقت

فان كان
 الواجب الموسع
 هو تروفت
 مع حصول
 وادان تروفت
 بعينه من شرط
 كقوله تعالى وان
 فان كان
 البيت من شرط
 اليه سبيل
 الفاعل على
 وتروفت
 بعينه من شرط
 تروفت كوجوب
 على حقيقة
 فانه
 ان كان
 الامر مع
 بانها
 جازم
 ان

ووسطه واذا جاز تركه فيخرج عن كونه واجبا في اول الوقت ووسطه وخروج الواجب عن كونه
واجبا باطل وح فاللزام صرفه ارجاع الامر الى جزء معين غير وسيع من الوقت فاما الجز
الاول والجزء الاخير لانتفاء القول لم يقل احدا بالواسطة بين الاول والاخر ولكن الجزء الا
باطل اذ لو كان الجزء المعين هو الاخير لما خرج المكلف عن العهدة لم يحصل الامتثال -
بادائه «واجب» في الجزء الاول وهو له عدم الخروج باطلا لاجماع اذا لاجماع قام على الخروج
من العهدة بادائه في اول الوقت فتعين ان يكون الجزء المعين هو الاول والجواب اما عن
امتناع الفضلة في الوقت فقد اتضح مما حققناه اننا فلا نزيل باعاده وهو ان الفعل
واجب في جميع اجزاء الوقت لكنه على سبيل التخيير وبقاء 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 فبان انه ان تخصيص بالاول لوصح وتم لما جاز تأخير
واجب عنه «اول» وهو عدم جواز التأخير باطلا ايضا لعدم جواز التقديس كما تقدمت
الاشارة اليه «بطلان» في اخر الدليل الاول للمصنف فراجع واتضح من علون ان خص الوجوب
باخر الوقت بانه «فعل» لو كان واجبا في الجزء الاول لخص المكلف بتأخير «واجب» لانه «تأخير»
ترك الواجب وهو «واجب» الفعل في الاول على الفرض لكن اتى وهو قوله لخص بتأخير -
باطل بالاجماع اذا لاجماع من العلماء يدل على عدم العصيان بالتأخير فكذلك يبطل المقدم
وهو ان يكون واجبا في الاول فثبت انه مختص بالآخر وجوبه منع الملازمة بمعنى انه لا ملازمة
بين كونه واجبا في الاول وبين كون المكلف عاصيا بالتأخير بل يمكن ان يكون الفعل واجبا
في الاول لا يكون المكلف عاصيا بالتأخير والتسند دليل منع الملازمة ظاهرة فافق
فان اللزوم المدعى هو اللزوم بين كون الوجوب في الاول بين العصيان بالتأخير انما يتم بفتح
لو كان الفعل في الوقت الاول واجبا على التبيين بحيث لا يجوز التأخير فيكون التأخير معصية
وليس الفعل في الاول كذلك اء واجبا على التبيين حتى يكون تأخير معصية بل وجوب في الاول
على سبيل التخيير وتوضيح ذلك على نحو ما مر لان الله تعالى وجب عليه «مكلف» ايقاع
الفعل

القسا وهو
اذا مر الوقت
فانت الزمة
تقدم في زمان
ليس المقصود
اذا شك في
المقصد مشروط
بعدم المحض فاما
فتايجز لا ارجح
العلم انتفاء
اشترط في
دخل الوقت
لكنه بالقوة
فيجب فتا
وان فتا بعدم
جوانه فلا
منها لزوم فتا
وهو ما اذا
المكلف عن
في عدم انتفاء
ثم مات اذا
شك في ان
الدين

في آخره فردا ثلثا فالتمييز بين ثلاث صلوات متماثلة وان لم يجعلها مقيدة بالوقت لصلوة
فعل واحد والازمنة متعددة فالتمييز في الازمنة والظروف أصل الاسناد والحكم
قد يكون بلا شرط نحو اعط زيدا درهما ونحو اكرمك ونحو انت حر وقد يكون معلقا بشرط
نحو اعط زيدا درهما ان اكرمك وان جئني اكرمك وان صليت فانت حر اختلفوا في ان
تعلق الحكم بالشرط يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ام لا الحق ان تعليق الامر بل
مطلق الحكم في الاسناد امر اكان او غيره كما مر في الامثلة المذكورة على شرط يدل على انتفاء
الحكم عند انتفاء الشرط فيبقى الاعطاء عند انتفاء الاكرام وهكذا سائر الامثلة وهو بدعي
محتا واكثر المحققين ومنهم الفاضلان في العلامة وولد فخر المحققين والمحقق وذوب
السيد المرتضى في انه لا يدل عليه انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط فعولت اعط
زيدا درهما ان اكرمك ليس مفهومة عدم وجوب الاعطاء عند عدم الاكرام الابدليل منفصل
عنه وتعلق كان بقول المولى لا تعط زيدا ان لم يكرمك وتبعه بن ذهرة وهو قول جماعة من
الطامة والدليل لنا على الدلالة المذكورة ان قول لقائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجرى
في العرف بجرء قولنا الشرط في اعطائه اكرامك بمعنى انه لا فرق بين هذين التعبيرين عرفا و
المتبادر من هذا التعبير الكشافة انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قوله قطعا قيد للتباعد بحيث
لا يكاد يذكراه الكتاب والمذكور عند مراجعة الوجدان في العقل واذا كان التعبير كذلك
فيكون التعبير الاول ايضا هكذا يدل عرفا على انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام واذا
ثبت الدلالة في دلالة التعليق على الشرط على هذا المعنى انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط
عرفا ضمننا في نضم ذلك في فهم العرف مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها «مقدمة في اول
الاوامر وهي «مقدمة» اصله عدم النقل عن المعنى للغرض فيكون كذلك لفتا فيثبت
كون التعليق دالا على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لفتا ايضا احتج السيد في عدم دلالته
التعليق بالشرط على انتفاء الحكم عند انتفائه بان تأثير الشرط هو تعلق الحكم به «شرط» ا
نحن نسلم ان لوجود الشرط اثر وهو تعلق وتوقف الحكم بهاء بالشرط فيرجب الاعطاء مثلاً

العلم بقتلها
كعدم الخس في
ما ذكرناه
ذهب اليه
العلم بقتلها
انه تعالى لم يامر
ابراهيم عليه السلام
بالاقتداء
وفي ان هذا
القدر لا يثبت
مقام ابراهيم
عليه السلام
في تشابه ذوب
اليه صاحب
الفراد و هو
في القضية
باب الباء و هو
انها في الشرط
بعد افتائه
فانما يرمي عليه
الحق بوجوب
في اوله و ما
حصوله من
الانتفاء

انه «شان» اذا علم وجود ما اء شرط اخر يقوم مقامه اء الشرط الاول كما في المثال الذي ذكره السيد انه لم يكن ذلك الشرط الاول وحده شرطاً حتى ينتفي الحكم بمجرد انتفاء بل الشرط ح اء اذا علم بوجود ما يقوم مقامه احدهما فيكون الشرط احداً لا مرتين والا مورد فينقضي انتفاء الحكم اء المشروط على انتفائهما وانتفائهما معاً لان الشرط اعني مفهوم احدهما يترتب على انتفاء الآخر ولا ينتفي الا بعدهما اء بانتفاء الامرين والا مورد في المثال المذكور اذا انتفى مجموع الشرط ينتفي القبول واذا ثبت احدهما يثبت القبول اما ان لم يعلم له «شرط» يدل كما هو اء عدم العلم مفروض البحث في هذا الاصل كان الحكم مختصاً به لزم من ثبوت هذا الشرط الواحد ثبوت المشروط ولزم من عدمه «شرط» عدم المشروط اء الحكم للدليل الذي ذكرناه وهو ان قولنا لا يعط زيدا درهما ان اكرمك يبرره بجملة قولنا الشرط في اعطائه انكرنا الخ والجواب من الشان بوجه المنقول منها هنا ثلاثة احدها ان ظاهر الآية يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط اء يقتضي عدم تحريم الاكراه على انكرنا اذا لم يردن التحصن ولكن لا يلزم من عدم الحرمة اء لا يلزم من انتفاء حرمة الاكراه ثبوت الجواز والاباحة اء اباحة الاكراه على انكرنا وتوضيح ذلك ان انتفاء الحرمة عن شيء يكون على جميع قد يكون بطريقين اء عروض المحل كقولك للمريض ليس الخمر يجرام لك فانتفاء الحرمة هنا لعروض المحل الذي يحل الخمر على المريض في مقام التداوي وقد يكون اء انتفاء الحرمة لامتناع وجود متعلقها اء لا تنقل موضوع الحرمة عقلاً مثلاً اء اصلاً والخروج لا فنقول ليس هذا الخمر يجرام فانتفاء الحرمة ليس لعروض المحل على الخمر بل لانتفاء موضوع الخمر اء ليس هو بضررته يكون حراماً لان القضية الساتنة تصدق في صورتين بانتفاء المحل تاو كالمثال الاول فان الحرمة وهي المحل منتفية في المثال الاول لعروض المحل وتصدق بعدم اء بانتفاء الموضوع تاو اء كالمثال الثاني فان الخمر هو الموضوع منتفية اء المفروض انه صادقاً وما نحن فيه وهو انتفاء حرمة الاكراه في صورة عدم التحصن من القسم الثاني اء الموضوع ههنا منتفٍ توضيح ان مفهوم الاكراه من الزنا كما تحقق كان حراماً فاذا اردن التحصن يمكن تحقق الاكراه بغيره واذا اردن انكرنا فلا

امكاناً فتمسك
انه انتفاء امرين
حيث ان الشرط
وقت البذل
منه من الوقت
مقدار الزنا في
ومن انكر
قبل الوقت
لازم كالمثال
بالشأن اعلم
بانتفاء الشرط
فانكره
فانكره
الامر انما حقيقة
جدي وهو
كان المقصود
صعود الماوية
في خارج لا جابر
مصلحة في الامر
به وهذا واضح
وانما استدل
هو ان كان المحل
الاصلي

❖ في مفهوم اشرك ❖

٥ (١٠١) ٥

فلا يمكن تحقق الاكراه حتى يحرم فنظون الآية ناظر الى الاول مفهومها الى الشائ في مفهوم الآية
هو السالبة بانتفاء الموضوع كما قال لانهم اذا لم يردن التحصن والعفة فقد اردن
البغاء الى الزنا ومن المعلوم انه مع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه «بغاء» فأت
الاكراه هو حمل الغير على عمل يكرهه اء على عمل يكرهه اء هذا العمل قبيح في نظره كما جبا
المؤمن على شرب الخمر مثلاً فيمتنع لا يكون الغير كارهها للعمل بل كان طالباً ومريداً
له يمتنع تحقق الاكراه فاذا كانت الفتيات طالبات الزنا ومريداً فلا يعقل اجباؤهن
واكراههن على الزنا فاذا لم يتحقق موضوع الاكراه فلا يتعلق به «اكراه» المحرمة وثانيها
ان ذكر الشرط قد يكون للدلالة على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط كقولك ان ضربت
ضربت اء لو لم تضرب لم اضرب وقد يكون لغرض اخر كما لمبا لفة في قولك اكرم ابائك ان
كان عالماً اذ ليس لغرض ان لا تكوم ان لم يكن عالماً بل لغرض ان اكرم الاب واجب
خصوصاً اذا كان عالماً فثبت ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه
«شرط» اذا لم يظهر للشرط فايده اخرى غير انتفاء الحكم عند انتفائه كما في المثال الاول
ويجوز ان يكون فائدته «شرط» في الآية لمبا لفة في النهي عن الاكراه يعني انهن سواء اردن
التحصن او لم يردن التحصن يحرم اكراههن على الزنا الا انهن مع كونهن ناقصات لغير
اذا اردن العفة والتحصن فالملو الكامل في العقل حق واليق باوادتهما «معتة» والشاهد
على كون الشرط لمبا لفة ان الآية تولت فيمن اء في امانا يردن التحصن ويكرههن للموا
على الزنا وثالثها انا سلمنا ان الشرط ليس مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع وليس
لمبا لفة وان الآية تدل على انتفاء حرمة الاكراه على الزنا عند انتفاء التحصن بسبب
الظاهراء ظاهر الآية نظر 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
حرمة مطلقاً والظاهر ظني والاجماع قطعي ولا ريب ان الظاهر يردف ولا يعلى به بالحق
ا ب سبب قيام الدليل القطعي أصل واختلوا في انتفاء التعليق ا ب
تعلق

منه العلم بسببه
العبد الموصوف
الام والاصول
وهو لم يكن
المصلحة لنفس
المصداق
المقصود
العبد المقصود
في ان
لا دار تقية
او قس
كان المقصود
في العبد
الاطلاق مع
جواز التقي
الظاهر
الشبهة والقريب
الان جاز

ا على تعليق الحكم على الصفة نفى الحكم عند انتفاءها «وصفة» فاذا قيل اكرم العادل هل
يدل ذلك على عدم وجوب اكرام غير العادل ام لا فاجبت «اقتضا» قوم وهو مقتضا
الظاهر من كلام الشيخ «وخرج اء مال اليه» «اقتضا» الشهيد في الذكر وفي مقتضا
السيد المرتضى والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو ان مقتضا الاقرب لنا انه
ا على التعليق على الصفة لدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة لكانت دلالة باحث
الدلالات الثلاث وهي بدلالات «باسرها» ا تمامها متفية اما الملازمة بين دلالة
التعليق على الصفة على نفى الحكم عن غير محل الوصف وبين كونها با حده الثلاث
فبيته اذ دلالة اللفظ على معنى لا بد وان تكون با حده الثلاث واما انتفاء اللازم
ا الدلالات الثلاث نظما بالنسبة الى المطابقة والتضمن لان كل عاقل يعلم ان
قولنا اكرم العادل ليس معناها المطابقة ولا معناها التضمني عدم وجوب الاكرام على
غير العادل اذ نفى الحكم عن غير محل الوصف ا عدم وجوب اكرام غير العادل ليس عين
اثباته «حكم» فيه له محل الوصف والجرنه ا ليس عين وجوب اكرام العادل ولا جرنه
ولانه ا اقتضا التعليق بالوصف نفى الحكم عن غير محل الوصف لو كان كذلك ا
بالمطابقة او التضمن لكانت الدلالة المذكورة بالمنطوق لا بالمفهوم والمضمحل القائل -
بالدلالة معترف بفساده ا بفشاكون الدلالة بالمنطوق واما انتفاء الدلالة بالنسبة
الى الالتزام فلا تدرشان «يعتبر في الدلالة الالتزامية اللزوم العقلي والعرفي ومعلو
انه لا ملازمة في الذهن ا في نظر العقل ولا في نظر العرف بين ثبوت الحكم عند صفة
كوجوب الاكرام في العادل وكوجوب الزكاة في الغنم التامة مثلا وهي غير المعلوفة بقوله
عليه السلام في سائمة الغنم ذكوة وبين انتفاء حكمه عند انتفاءها وثبوت صفة
كعدم وجوب الاكرام في الفاسق كعدم وجوبها «ذكوة» في الغنم المعلوفة ثبت انتفاء
الدلالات الثلاث واحتمل ا القائلون بالدلالة بانه «درشان» لو ثبت الحكم مع
الصفة له لو وجبت الزكاة في المعلوفة ايضا لعمد ا في تطبيقه «حكم» عليها «وصفة»

قائمة
٩٦
٩٧
٩٨
٩٩
١٠٠
١٠١
١٠٢
١٠٣
١٠٤
١٠٥
١٠٦
١٠٧
١٠٨
١٠٩
١١٠
١١١
١١٢
١١٣
١١٤
١١٥
١١٦
١١٧
١١٨
١١٩
١٢٠
١٢١
١٢٢
١٢٣
١٢٤
١٢٥
١٢٦
١٢٧
١٢٨
١٢٩
١٣٠
١٣١
١٣٢
١٣٣
١٣٤
١٣٥
١٣٦
١٣٧
١٣٨
١٣٩
١٤٠
١٤١
١٤٢
١٤٣
١٤٤
١٤٥
١٤٦
١٤٧
١٤٨
١٤٩
١٥٠
١٥١
١٥٢
١٥٣
١٥٤
١٥٥
١٥٦
١٥٧
١٥٨
١٥٩
١٦٠
١٦١
١٦٢
١٦٣
١٦٤
١٦٥
١٦٦
١٦٧
١٦٨
١٦٩
١٧٠
١٧١
١٧٢
١٧٣
١٧٤
١٧٥
١٧٦
١٧٧
١٧٨
١٧٩
١٨٠
١٨١
١٨٢
١٨٣
١٨٤
١٨٥
١٨٦
١٨٧
١٨٨
١٨٩
١٩٠
١٩١
١٩٢
١٩٣
١٩٤
١٩٥
١٩٦
١٩٧
١٩٨
١٩٩
٢٠٠
٢٠١
٢٠٢
٢٠٣
٢٠٤
٢٠٥
٢٠٦
٢٠٧
٢٠٨
٢٠٩
٢١٠
٢١١
٢١٢
٢١٣
٢١٤
٢١٥
٢١٦
٢١٧
٢١٨
٢١٩
٢٢٠
٢٢١
٢٢٢
٢٢٣
٢٢٤
٢٢٥
٢٢٦
٢٢٧
٢٢٨
٢٢٩
٢٣٠
٢٣١
٢٣٢
٢٣٣
٢٣٤
٢٣٥
٢٣٦
٢٣٧
٢٣٨
٢٣٩
٢٤٠
٢٤١
٢٤٢
٢٤٣
٢٤٤
٢٤٥
٢٤٦
٢٤٧
٢٤٨
٢٤٩
٢٥٠
٢٥١
٢٥٢
٢٥٣
٢٥٤
٢٥٥
٢٥٦
٢٥٧
٢٥٨
٢٥٩
٢٦٠
٢٦١
٢٦٢
٢٦٣
٢٦٤
٢٦٥
٢٦٦
٢٦٧
٢٦٨
٢٦٩
٢٧٠
٢٧١
٢٧٢
٢٧٣
٢٧٤
٢٧٥
٢٧٦
٢٧٧
٢٧٨
٢٧٩
٢٨٠
٢٨١
٢٨٢
٢٨٣
٢٨٤
٢٨٥
٢٨٦
٢٨٧
٢٨٨
٢٨٩
٢٩٠
٢٩١
٢٩٢
٢٩٣
٢٩٤
٢٩٥
٢٩٦
٢٩٧
٢٩٨
٢٩٩
٣٠٠
٣٠١
٣٠٢
٣٠٣
٣٠٤
٣٠٥
٣٠٦
٣٠٧
٣٠٨
٣٠٩
٣١٠
٣١١
٣١٢
٣١٣
٣١٤
٣١٥
٣١٦
٣١٧
٣١٨
٣١٩
٣٢٠
٣٢١
٣٢٢
٣٢٣
٣٢٤
٣٢٥
٣٢٦
٣٢٧
٣٢٨
٣٢٩
٣٣٠
٣٣١
٣٣٢
٣٣٣
٣٣٤
٣٣٥
٣٣٦
٣٣٧
٣٣٨
٣٣٩
٣٤٠
٣٤١
٣٤٢
٣٤٣
٣٤٤
٣٤٥
٣٤٦
٣٤٧
٣٤٨
٣٤٩
٣٥٠
٣٥١
٣٥٢
٣٥٣
٣٥٤
٣٥٥
٣٥٦
٣٥٧
٣٥٨
٣٥٩
٣٦٠
٣٦١
٣٦٢
٣٦٣
٣٦٤
٣٦٥
٣٦٦
٣٦٧
٣٦٨
٣٦٩
٣٧٠
٣٧١
٣٧٢
٣٧٣
٣٧٤
٣٧٥
٣٧٦
٣٧٧
٣٧٨
٣٧٩
٣٨٠
٣٨١
٣٨٢
٣٨٣
٣٨٤
٣٨٥
٣٨٦
٣٨٧
٣٨٨
٣٨٩
٣٩٠
٣٩١
٣٩٢
٣٩٣
٣٩٤
٣٩٥
٣٩٦
٣٩٧
٣٩٨
٣٩٩
٤٠٠
٤٠١
٤٠٢
٤٠٣
٤٠٤
٤٠٥
٤٠٦
٤٠٧
٤٠٨
٤٠٩
٤١٠
٤١١
٤١٢
٤١٣
٤١٤
٤١٥
٤١٦
٤١٧
٤١٨
٤١٩
٤٢٠
٤٢١
٤٢٢
٤٢٣
٤٢٤
٤٢٥
٤٢٦
٤٢٧
٤٢٨
٤٢٩
٤٣٠
٤٣١
٤٣٢
٤٣٣
٤٣٤
٤٣٥
٤٣٦
٤٣٧
٤٣٨
٤٣٩
٤٤٠
٤٤١
٤٤٢
٤٤٣
٤٤٤
٤٤٥
٤٤٦
٤٤٧
٤٤٨
٤٤٩
٤٥٠
٤٥١
٤٥٢
٤٥٣
٤٥٤
٤٥٥
٤٥٦
٤٥٧
٤٥٨
٤٥٩
٤٦٠
٤٦١
٤٦٢
٤٦٣
٤٦٤
٤٦٥
٤٦٦
٤٦٧
٤٦٨
٤٦٩
٤٧٠
٤٧١
٤٧٢
٤٧٣
٤٧٤
٤٧٥
٤٧٦
٤٧٧
٤٧٨
٤٧٩
٤٨٠
٤٨١
٤٨٢
٤٨٣
٤٨٤
٤٨٥
٤٨٦
٤٨٧
٤٨٨
٤٨٩
٤٩٠
٤٩١
٤٩٢
٤٩٣
٤٩٤
٤٩٥
٤٩٦
٤٩٧
٤٩٨
٤٩٩
٥٠٠
٥٠١
٥٠٢
٥٠٣
٥٠٤
٥٠٥
٥٠٦
٥٠٧
٥٠٨
٥٠٩
٥١٠
٥١١
٥١٢
٥١٣
٥١٤
٥١٥
٥١٦
٥١٧
٥١٨
٥١٩
٥٢٠
٥٢١
٥٢٢
٥٢٣
٥٢٤
٥٢٥
٥٢٦
٥٢٧
٥٢٨
٥٢٩
٥٣٠
٥٣١
٥٣٢
٥٣٣
٥٣٤
٥٣٥
٥٣٦
٥٣٧
٥٣٨
٥٣٩
٥٤٠
٥٤١
٥٤٢
٥٤٣
٥٤٤
٥٤٥
٥٤٦
٥٤٧
٥٤٨
٥٤٩
٥٥٠
٥٥١
٥٥٢
٥٥٣
٥٥٤
٥٥٥
٥٥٦
٥٥٧
٥٥٨
٥٥٩
٥٦٠
٥٦١
٥٦٢
٥٦٣
٥٦٤
٥٦٥
٥٦٦
٥٦٧
٥٦٨
٥٦٩
٥٧٠
٥٧١
٥٧٢
٥٧٣
٥٧٤
٥٧٥
٥٧٦
٥٧٧
٥٧٨
٥٧٩
٥٨٠
٥٨١
٥٨٢
٥٨٣
٥٨٤
٥٨٥
٥٨٦
٥٨٧
٥٨٨
٥٨٩
٥٩٠
٥٩١
٥٩٢
٥٩٣
٥٩٤
٥٩٥
٥٩٦
٥٩٧
٥٩٨
٥٩٩
٦٠٠
٦٠١
٦٠٢
٦٠٣
٦٠٤
٦٠٥
٦٠٦
٦٠٧
٦٠٨
٦٠٩
٦١٠
٦١١
٦١٢
٦١٣
٦١٤
٦١٥
٦١٦
٦١٧
٦١٨
٦١٩
٦٢٠
٦٢١
٦٢٢
٦٢٣
٦٢٤
٦٢٥
٦٢٦
٦٢٧
٦٢٨
٦٢٩
٦٣٠
٦٣١
٦٣٢
٦٣٣
٦٣٤
٦٣٥
٦٣٦
٦٣٧
٦٣٨
٦٣٩
٦٤٠
٦٤١
٦٤٢
٦٤٣
٦٤٤
٦٤٥
٦٤٦
٦٤٧
٦٤٨
٦٤٩
٦٥٠
٦٥١
٦٥٢
٦٥٣
٦٥٤
٦٥٥
٦٥٦
٦٥٧
٦٥٨
٦٥٩
٦٦٠
٦٦١
٦٦٢
٦٦٣
٦٦٤
٦٦٥
٦٦٦
٦٦٧
٦٦٨
٦٦٩
٦٧٠
٦٧١
٦٧٢
٦٧٣
٦٧٤
٦٧٥
٦٧٦
٦٧٧
٦٧٨
٦٧٩
٦٨٠
٦٨١
٦٨٢
٦٨٣
٦٨٤
٦٨٥
٦٨٦
٦٨٧
٦٨٨
٦٨٩
٦٩٠
٦٩١
٦٩٢
٦٩٣
٦٩٤
٦٩٥
٦٩٦
٦٩٧
٦٩٨
٦٩٩
٧٠٠
٧٠١
٧٠٢
٧٠٣
٧٠٤
٧٠٥
٧٠٦
٧٠٧
٧٠٨
٧٠٩
٧١٠
٧١١
٧١٢
٧١٣
٧١٤
٧١٥
٧١٦
٧١٧
٧١٨
٧١٩
٧٢٠
٧٢١
٧٢٢
٧٢٣
٧٢٤
٧٢٥
٧٢٦
٧٢٧
٧٢٨
٧٢٩
٧٣٠
٧٣١
٧٣٢
٧٣٣
٧٣٤
٧٣٥
٧٣٦
٧٣٧
٧٣٨
٧٣٩
٧٤٠
٧٤١
٧٤٢
٧٤٣
٧٤٤
٧٤٥
٧٤٦
٧٤٧
٧٤٨
٧٤٩
٧٥٠
٧٥١
٧٥٢
٧٥٣
٧٥٤
٧٥٥
٧٥٦
٧٥٧
٧٥٨
٧٥٩
٧٦٠
٧٦١
٧٦٢
٧٦٣
٧٦٤
٧٦٥
٧٦٦
٧٦٧
٧٦٨
٧٦٩
٧٧٠
٧٧١
٧٧٢
٧٧٣
٧٧٤
٧٧٥
٧٧٦
٧٧٧
٧٧٨
٧٧٩
٧٨٠
٧٨١
٧٨٢
٧٨٣
٧٨٤
٧٨٥
٧٨٦
٧٨٧
٧٨٨
٧٨٩
٧٩٠
٧٩١
٧٩٢
٧٩٣
٧٩٤
٧٩٥
٧٩٦
٧٩٧
٧٩٨
٧٩٩
٨٠٠
٨٠١
٨٠٢
٨٠٣
٨٠٤
٨٠٥
٨٠٦
٨٠٧
٨٠٨
٨٠٩
٨١٠
٨١١
٨١٢
٨١٣
٨١٤
٨١٥
٨١٦
٨١٧
٨١٨
٨١٩
٨٢٠
٨٢١
٨٢٢
٨٢٣
٨٢٤
٨٢٥
٨٢٦
٨٢٧
٨٢٨
٨٢٩
٨٣٠
٨٣١
٨٣٢
٨٣٣
٨٣٤
٨٣٥
٨٣٦
٨٣٧
٨٣٨
٨٣٩
٨٤٠
٨٤١
٨٤٢
٨٤٣
٨٤٤
٨٤٥
٨٤٦
٨٤٧
٨٤٨
٨٤٩
٨٥٠
٨٥١
٨٥٢
٨٥٣
٨٥٤
٨٥٥
٨٥٦
٨٥٧
٨٥٨
٨٥٩
٨٦٠
٨٦١
٨٦٢
٨٦٣
٨٦٤
٨٦٥
٨٦٦
٨٦٧
٨٦٨
٨٦٩
٨٧٠
٨٧١
٨٧٢
٨٧٣
٨٧٤
٨٧٥
٨٧٦
٨٧٧
٨٧٨
٨٧٩
٨٨٠
٨٨١
٨٨٢
٨٨٣
٨٨٤
٨٨٥
٨٨٦
٨٨٧
٨٨٨
٨٨٩
٨٩٠
٨٩١
٨٩٢
٨٩٣
٨٩٤
٨٩٥
٨٩٦
٨٩٧
٨٩٨
٨٩٩
٩٠٠
٩٠١
٩٠٢
٩٠٣
٩٠٤
٩٠٥
٩٠٦
٩٠٧
٩٠٨
٩٠٩
٩١٠
٩١١
٩١٢
٩١٣
٩١٤
٩١٥
٩١٦
٩١٧
٩١٨
٩١٩
٩٢٠
٩٢١
٩٢٢
٩٢٣
٩٢٤
٩٢٥
٩٢٦
٩٢٧
٩٢٨
٩٢٩
٩٣٠
٩٣١
٩٣٢
٩٣٣
٩٣٤
٩٣٥
٩٣٦
٩٣٧
٩٣٨
٩٣٩
٩٤٠
٩٤١
٩٤٢
٩٤٣
٩٤٤
٩٤٥
٩٤٦
٩٤٧
٩٤٨
٩٤٩
٩٥٠
٩٥١
٩٥٢
٩٥٣
٩٥٤
٩٥٥
٩٥٦
٩٥٧
٩٥٨
٩٥٩
٩٦٠
٩٦١
٩٦٢
٩٦٣
٩٦٤
٩٦٥
٩٦٦
٩٦٧
٩٦٨
٩٦٩
٩٧٠
٩٧١
٩٧٢
٩٧٣
٩٧٤
٩٧٥
٩٧٦
٩٧٧
٩٧٨
٩٧٩
٩٨٠
٩٨١
٩٨٢
٩٨٣
٩٨٤
٩٨٥
٩٨٦
٩٨٧
٩٨٨
٩٨٩
٩٩٠
٩٩١
٩٩٢
٩٩٣
٩٩٤
٩٩٥
٩٩٦
٩٩٧
٩٩٨
٩٩٩
١٠٠٠

إذا انحصر أيضا يقول بعدم دلالة التعليق ح على المنقح عن غير محل الوصف وجوابه «اعتبر
 أن المدعى عدم وجدان صورة لا تحتل فائدة من تلك الفوائد وبعبارة أخرى المجهول
 أنه ما من مورد يتعلق فيه الحكم بالصفة إلا أنه يحتمل هناك شيء من هذه الفوائد وذلك
 أنه احتمال فائدة من الفوائد كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي في مجرد احتمال فائده من
 الفوائد المذكورة نستغنى ولا يحتاج إلى ما ذكرتم وهو اقتضاء التعليق على الصفة نفي
 الحكم عن غير محلها الذي صرحتم إليه أنه قلتم به صونا أنه حفظ الكلام البليغا من المحصور و
 غيره عن التخصيص والتعليق لا لفائدة في حفظها عن اللغوية وبالمجمل كون التعليق على
 الوصف مصونا عن اللغوية لا يحتاج إلى ما ذكرتم من الانتفاء عند الانتفاء اذ مع احتمال
 فائدة منها «فوائد» يحصل لقون أنه يكون الكلام محفوظا عن اللغوية ويتأده أنه يحصل
 ما لا بد في الحكمة منه وهو أن لا يكون الكلام لغوا وهذا أشارة إلى أن الشخص الحكيم الذي
 يعلم بمحتملات الأمور لا بد أن يكون كلامه مشتملا للفائدة ومحفوظا عن اللغوية فإذا
 حصل ما لا بد منه في الحكمة بمجرد احتمال فائدة من تلك الفوائد فيحتاج إثبات ما سواه
 أنه سوء ما لا بد منه في الحكمة أنه يحتاج إثبات قولنا انحصار دليل وأما تسليمه في الجملة
 بالابيض والأسود فخص نسام أن المثاليين المذكورين مستهجانان أنه مستحيان لكن فلا
 نسام أن المقصود لاستهجان «مثال» ما ذكره انحصار وهو عدم انتفاء الحكم فيه «مثال» عند
 عدم انتفاء الوصف كما مر وإنما هو «استهجان» في كونه «مثال» بيانا أنه توضيحا للواقع
 بمعنى أن كل أحد يعلم أن الإنسان لا يعلم الغيب لا يعرفه إذا نام **أصل** واختلافوا في أن
 المولى إذا قال لعبده أكرم فيدل إلى الجملة هل يدل ذلك على عدم وجوب الأكرام فيها وبعدها
 أم لا والواقع أن التقييد للحكم بالغاية يدل على مخالفة حكم ما بعدها «غاية» لما قبلها
 فيجب الأكرام إلى الجملة لا فيها وبعدها وفاقا لأكثر المحققين وخالف في ذلك السيد
 فقال لا تعليق الحكم بغاية إنما يدل على شئونة «حكم» إلى تلك الغاية ولا يفهم منه حكم
 ما بعدها وأما ما بعدها «غاية» يعلم انتفاء «حكم» وإثباته بدليل خارج في غير
 المذكور

فإن
 العلم أن
 الغرض من
 وجوبه
 يكون
 فلو كان
 كما في
 صلوته
 كانت
 كونه
 ثم إن
 واجبة
 لا يكون
 فلو كان
 أصلا
 ابتداء
 وجوب
 الأول
 الوجوب
 بقا
 محقق
 العلم

* في مفهوم الغاية *

٥٠ (١٠٤)

فما علق بغاية ان تكون المصلحة ان يعلم ثبوت الصوم الى الليل بهذه الاية ويعلم
ثبوتها في الليل وبعده بدليل اخر على سبيل الغرض فما جرت ابلات تفاوت هذا علم
كلام السيد والجواب عنه المنع من مساوئ ان التعليق بالغاية للتعليق بالصفة
فاق اللزوم بين ثبوت الحكم الى الغاية وعدم ثبوتها بعد هنا في التعليق على الغاية
ظا هرف ثبتت الدلالة الاتزامية اذ لا ينفك عقلا تصح الصوم المقيد بكون اخر وصو
الليل مثلا عن عدمه «صوم» في الليل بخلافه «لزوم» هناك في التعليق على الوصف
بمعنى لا ملازمة عقلا وعرفا بين وجوب الزكوة في السائمة وعدمه في المعلوفة مثلا كما علم
سابقا ومبا لغتا السيد في التوسية بينهما في التعليق بالوصف بالغاية لا وجه لها
لما علمت من الفرق والتحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه في التعليق بالغاية اقوة
دلالة على انتفاء الحكم بعد الغاية من دلالة التعليق بالشرط على انتفاء الحكم عند تنقائها
الشرط ولهذا لكونه اقوة قال بدلالة التعليق بالغاية كل من قال بدلالة الشرط
وقال ايضا بدلالة بعض من لم يقل بها في بدلالة الشرط **اصل** قديكون الامر
جاها بوجود شرط المأمور به وانتفائه وقد يكون عالما بوجوده وقد يكون عالما بانتفائه
اما الجاهل فلا اشكال في جواز امره كما اذا امر زيد عبدا بصوم الغد وهو لا يعلم حيوته
فيه ولا موته ولا فرق بين الاشراط كان يقول صم غدا ان كنت حيا وعدمه كان يقول
صم غدا واما العالم بوجود الشرط فلا اشكال ايضا في جواز امره كان يا مراكه ثم زيد بصوم
الغد وهو يعلم حيوته فيه الا انه يا مراكه شرطا فيقول صم غدا لا معنى ان يقول العالم صم
غدا ان كنت حيا واما العالم بانتفاء الشرط ففي جواز امره اشكال قال اكثرنا لينا ان
الا مريا لفعل المشروط كالصوم فانه مشروط بالحياة مثلا لاجاز وان علم الامر انتفاء شرطه
فعله كان يا مراكه زيد بصوم غد وهو يعلم موته وربما اعتداه وافرط بعض متأخريهم «نحو
فاجازة «امر» وان علم المأمور ايضا انتفاء الشرط كما اذا امر المولى عبدا بصوم غد واما
يعلم ان ان يصر غدا مع نقل كثير منهم «نحو» لغيره «الاتفاق» الاجماع على منعه «مر»

يجمع ان اذا وجد
الصوم مثلا
المشترط
الوجوب فلا
الاجازة في
المعاملات عدم
الا في بعض الاحوال
وجوبه في
نحو وجوبه في
فلا ضرورة
الاستقلال
في البيع وفي
العبادات
للمشترط
في اشياء الرجوع
لا حكم الشرط
السابق
الامر لو فرض
وجوده وانه فلا
علم بمقتضى ذلك
منه في انه
تأخر عنه
غيره

* في جواز الانتفاء الشرطي *

(١٠٧)٠

إذا علم المأمور انتفاء الشرط وأما أصحابنا الأمامية فلا يجوزون إلا ما إذا علم الانتفاء الشرطي بل شرطاً أصحاً في جوازه «أمر» مع انتفاء الشرط كون الأمر جازياً بالانتفاء
 ١٤ انتفاء الشرط كان يامراً السيد عبدك بالفعل كالصوم في غداً مثلاً وهو جازي بموته
 فيه وموته ويتفق موته قبله «فعل» فأن الأمر هنا في صورة الجهل بجازية اعتبار
 عدم العلم بانتفاء الشرط وهو الحيوة مثلاً ويكون الوجوب مشروطاً في الواقع ببقاء العبد
 إلى الوقت المعين وأما مع علم الأمر بانتفاء الشرط كما مر الله ثم زيد بالصوم غداً هو
 يعلم موته فيه «غداً» فليس الأمر بجازي وهو «مذهب» الأمامية المحي لكن لا يقين
 الترجمة بالعارضية * پسند نیست تغییر کردن * عن محل البحث بما مره من جعل البحث
 في مطلق الشرط توضيحاً أن الشرط قد يكون شرطاً للوجوب فاله يحصل لا يحصل للوجوب
 وهو أما غير مقدور كالحيوة والقعدة وغيرها وأما مقدور كقرائة العزيمة لوجوب التجدد
 وقد يكون شرطاً للواجب أي توقف بوجود المأمور به كالطهارة للصلاة مثلاً والبحث
 إنما هو في الأول لا الثاني فيجوز أن يامراً ثم زيد بالصلاة وهو يعلم أنه لا يظهر ولا يزيل
 إتيان الصلاة وأما أمره زيد بالصوم غداً وهو يعلم موته فيه مثلاً فهو محل البحث الأول
 بعضهم جعل عنوان البحث هو مطلق الشرط وهذه ترجمة غير جيدة وإن تكرار يروها
 في كتب القوم بمعنى أن أكثرهم أوردوا في كتبهم هذه الترجمة وسيظهر لك ستر ما قلته
 ستعرف فساد هذه الترجمة في جواب دليلهم الأول ونحن بيناه فلا تقبل أن قلت لم يكن
 هذه الترجمة الفاسدة في كتابك قلت وأما لم أعدل عنها بترجمته ابتداءً من أول
 البحث قصداً إلى مطابقة دليل الخصم لما عنون به الدعوى أي لما جعل الخصم عنوان البحث
 هو مطلق الشرط وأقام دليله في مطلق الشرط فلم يغير عنوان البحث ليوافق دليله
 بعنوانه حيث جعله «عنوان» على الوجه الذي حكيناه في أول الأصل حيث قال قال أكثر
 مخالفينا أن الأمر بالفعل المشروط جازي ولقد أجابوا أحسن علم المهتدة حيث نقى
 اجتناب من هذا المسلك أنه لم يحصل البحث في مطلق الشرط وأحسن التادية والتعير

فإنك
 مادة انتهى
 ن ه
 تعلق
 أصل مطلق
 طلب أن
 شخص كان
 وبأنه
 بغيره
 أو غير
 من الغرض
 أن
 كما
 ولكن
 بغير
 كل
 من
 من
 أو

عن اصل المطلب انه فصل البحث من اقل المطلب بشرط الوجوب واخرج شرط الوجود
وفى الفقهاء والمتكلمين من العامة من يجوز ان يامرا له ثم زيد بصوم غد مع انه مشروط
بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او مشروط بشرط ان يقدره اذا لاشت في ان كل واجب
شروط بعدم المنع ووجود القعدة لان الامر اذا امر بشئ منع او عرض الجواز فلا يكون الفعل
واجبا ففرضهم انه تم يجوز ان يامر العبد بالصوم مثلا مع علمه ثم باقتفاء الشرط انه يعلم
انه يمنعه عن الصوم او يكون عاجزا منه ويترجمون انه مكلف بكونه الحقيقة ما هو بالحق
مع علمه ثم بوجود المنع او علمه ثم بعدم القعدة وهذا الذي ذكره المجوزون غلط لان الشرط
ان الامر بالمشروط بما هو مشروط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب لا طريق له «من» الى
علمها «بعواقب» كالمواضع المتداخلة فانهم لا يعلمون عبيدهم يموتون غذا ويقعدون على
الفعل فضلا عما اذا لم يعلم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامر به «مكلف» بشرط
بمعنى ان الامر بالمشروط بعنوان المشروطة انما يتأني سلبا لمجمل دون العلم لان العالم ان
علم بوجود الشرط يامر بالقطع وان علم بانقضاء فلا يامر اصلا فالبناءة ثم مع علمه بان
زيدا يافرا ولا يستطيع فكيف يامر بالصوم والنج المشروطين بعدم التفرد والاستقامة
ثم قال السيد والذنه يبين ذلك انه عدم جواز الامر بالمشروط من العالم ان الرسول
لوا علمنا واخبرنا ان ذيل يموت غذا مثلا ولا يمكن من الفعل في وقت مخصوص كمصوم غذا
فيحسب منا امره بذلك الفعل لا محالة لعلمنا انه يموت غذا ان قلت اتانا مريدنا بانه
مشروطة بالحياة وغيرها ولا تقع في ذلك قلت وانما حسن دخول الشرط عند الامر فيمن
في عبدين امره فقد علما بصفة «من» في المستقبل بعبادة اخرى نحن جاهلون بالقول
فيحسن منا الامر بالمشروط فيقال صم غذا ولا شئت في انه مشروط بقوله دخول مفعول
حسن وفقد فاعله الا ترى انه لا يجوز لنا الشرط فيما في مورد يقع فيه العلم
بحصول الشرط وعدم حصوله ولنا البصر «علم» طريق نحو حسن الفعل فيجب الفعل فلا
يجوز للمولى ان يقول لعبده احسن على لفقيه بشرط ان يكون الاحسان حسنا او

۱۰۰ اصطلاح
 الاصوليون و
 طلب ترك
 يقول من العا
 عا سبيل استقا
 نه زكيه الذم
 فائدة ۷۱
 ميقتلا فقر
 مستقر في
 مستعدة ل
 والكرامة
 فوينا لا قدرنا
 دايئس ك
 لا تمس و
 انسيه ك
 لا عون و
 كقولك
 العا لا يعاقب
 وانما الله
 كولا تحف
 داري و
 كولا توذ

✽ في جواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ✽ (١٠٩) .

عن الكذب بشرط ان يكون الكذب قبيحا لانه حسن الفعل وقبحه مما اء من
الشروط التي يصح اء يمكن ان نعلمه فاننا نعلم ان الاحسان حسن مثلا والكذب قبيح
فلا وجه للاشتراط فنامر بالاحسان ونامر بالاجتناب عن الكذب بنحو الجزم لا التردد
الاشتراط وما كون المأمور متكلما قادرا فهو مما اء من الشروط التي لا يصح اء لا يمكن
ان نعلمه عقلا فاذا فقد الخبر لم يجز لنا النهي بان لا يمكن ولا يمكن فلا بد من الشرط
اذا قلنا صم غدا يكون مشروطا بالقدرة ولا بد ان يكون احدا اء كل واحد متا في امره
ا في مقام الامر يحصل حكم الظان اء لا بد للمتنص الامران يظن لحصول الشرط اء يمكن
من يامر به بالفعل مستقبلا اء كون المأمور قادرا على الفعل فاذا قلت صم غدا فلا بد من
ان تظن بقدره العبد على الصوم في الغد ويكون الظن في ذلك اء في تمكن المأمور قائما
مقام العلم وقد ثبت بين العلما ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعدد العلم واشاع مع
حصوله «علم» فلا يقوم الظن مقامه واذا كان القديم ثم عالما بتمكن من يتمكن وبعد
تمكن من لا يمكن وجب ان يوجه الامر نحوه «متمكن» اء يامر به مخرج اء دون من يعلم انه
لا يتمكن اعلا يوجه الامر اليه اصلا فالرسول اء ايضا يامر من يعلم بحصول الشرط فيه ولا
يا مرصلا من يعلم عدم حصوله فيه اذ حاله كما لنا اذا علمنا الله ثم حال من فامر به
فاذا علمنا الله ان زيد يتمكن فصد ذلك نامر بالشرط ونقول صم غدا مثلا قلت هذا
الجملة والمطالب التي افادها السيد في كافيته في تحرير المقام وفيه في اشبات المذهب
المختار وهو عدم جواز الامر في صورة العلم بانتفاء شرط الوجوب فلا غروا ولا تعجب ان
يقولنا «جملة» بطولها واكتفينا بها عن اعادة اء تكرارا لا يحتاج على احدنا اء فصبنا اليه
فاحسن السيد الترجمة عن البحث اتي المجوزون للامر بالشيء مع العلم بانتفاء شرطه بوجوب
الاولى لانه لا ريب في ان جميع المعاصي ناشئة عن مخالفة التكليف ومخالفة التكليف ناشئة
من فقدان شرط من الشروط كعدم اداة الامتثال مثلا ولوم يصح التكليف بما علم
علم الامر عدم شرطه ان يكون جميع التكليف التي خولف بها فقدان الشرط متفقاً في

اغتني
خبر كونه
الامر بالاجتناب
خطوات لطيفة
ويشأن العاقبة
خبر ما يجب
ما قلنا من الخير
انظروا في
ذلك من
فألقوا
الاقوال في حقيقته
لا تغفل
هذه الاشياء
والاشياء
لفظ والاشياء
يجب ان يتوقف
والاشياء على
اذا قالوا في
سبب الامر بالشيء
وكذا في
وهو كونه

الشرائط ام لا فذلك في الموضع نحن نفرض الوقت المتع كوقت الظهر زماننا ام
جزء جزاء ونزود ونفكر في كل جزء جزاء من الوقت فزيد في كل جزء من الوقت اما فيع من الظهر
واما مشغول به واما لم يشرع فيه فانه «شان» مع اشتغال الفعل فيه «جزء» وبعلا فلا
يقطع ويقط التكاليف وقبل الفعل يجوز ان لا يقع المكلف بصفة التكليف
اى جامع الشرائط التكاليف في الجزاء الا فلا يعلم المكلف حصول الشرط الذي هو «شرط»
بقائه «مكلف» بالصفة اى جامع الشرائط فلا يعلم حصول الشرط فيه اى في الجزاء الا فلا
يعلم التكليف وهكذا نقول في كل جزء من الوقت واما بطلان اللازم فبالضرورة لان
كل مؤمن قاطع بالتكليف كما مر الثالث ان لا شك في ان عدم نفع الحكم من جملة شرائط
تقاضي التكليف والبارء تم مع علمه بالنسخ اى ابراهيم بن ذريح ولد وح فنقول لو لم
يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعلم اى لم يتيقن ابراهيم بن ذريح ولد لا انتقاء شرط
«وجوب» عند وقته «وجوب» وهو «شرط» عدم النسخ وقد علم اى والحال ان ابراهيم بن
قد يتيقن بوجوب الذبح ولم يتحمل عدم الوجوب لاحتمال فقدان الشرط والآء وان لم يتيقن
لم يقدم اى لم يحصل منه اقدم على ذبح ولد ولم يتنج الى فداء اياه جبريل من الجنة الرابع
ان لا شك في ان الامر لا يحسن الا ان يكون في البين مصلحة والمصلحة قد تكون في الفعل
الماوربه وقد تكون في نفس انشاء الامر وشار الى ذلك بقوله كما ان الامر يحسن لمصلحة
تشاء اى يحصل من الفعل الماوربه كالصلوة والصوم وغير ذلك كذلك يحسن لمصلحة
تشاء من انشاء لفظ الامر وموضع النزاع وهو الامر مع العلم بانتقاء شرط التكليف
من هذا القبيل اى المصلحة في نفس الامر لا في الماوربه فليس الماوربه مطلوباً اصلاً
فيها اذا علم الامر بانتقاء 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 بانتقاء الشرط
باستماع فعل الماوربه يتوهم انه امر حقيقي وح لو كان العبد عبداً صالحاً ومبايوطاً اى
يرغب ويهين نفسه على الامثال فيحصل «مكلف» بذلك اى بمجرى العزم على الامثال
لفظ

الشرائط ام لا فذلك في الموضع نحن نفرض الوقت المتع كوقت الظهر زماننا ام
جزء جزاء ونزود ونفكر في كل جزء جزاء من الوقت فزيد في كل جزء من الوقت اما فيع من الظهر
واما مشغول به واما لم يشرع فيه فانه «شان» مع اشتغال الفعل فيه «جزء» وبعلا فلا
يقطع ويقط التكاليف وقبل الفعل يجوز ان لا يقع المكلف بصفة التكليف
اى جامع الشرائط التكاليف في الجزاء الا فلا يعلم المكلف حصول الشرط الذي هو «شرط»
بقائه «مكلف» بالصفة اى جامع الشرائط فلا يعلم حصول الشرط فيه اى في الجزاء الا فلا
يعلم التكليف وهكذا نقول في كل جزء من الوقت واما بطلان اللازم فبالضرورة لان
كل مؤمن قاطع بالتكليف كما مر الثالث ان لا شك في ان عدم نفع الحكم من جملة شرائط
تقاضي التكليف والبارء تم مع علمه بالنسخ اى ابراهيم بن ذريح ولد وح فنقول لو لم
يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعلم اى لم يتيقن ابراهيم بن ذريح ولد لا انتقاء شرط
«وجوب» عند وقته «وجوب» وهو «شرط» عدم النسخ وقد علم اى والحال ان ابراهيم بن
قد يتيقن بوجوب الذبح ولم يتحمل عدم الوجوب لاحتمال فقدان الشرط والآء وان لم يتيقن
لم يقدم اى لم يحصل منه اقدم على ذبح ولد ولم يتنج الى فداء اياه جبريل من الجنة الرابع
ان لا شك في ان الامر لا يحسن الا ان يكون في البين مصلحة والمصلحة قد تكون في الفعل
الماوربه وقد تكون في نفس انشاء الامر وشار الى ذلك بقوله كما ان الامر يحسن لمصلحة
تشاء اى يحصل من الفعل الماوربه كالصلوة والصوم وغير ذلك كذلك يحسن لمصلحة
تشاء من انشاء لفظ الامر وموضع النزاع وهو الامر مع العلم بانتقاء شرط التكليف
من هذا القبيل اى المصلحة في نفس الامر لا في الماوربه فليس الماوربه مطلوباً اصلاً
فيها اذا علم الامر بانتقاء 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 بانتقاء الشرط
باستماع فعل الماوربه يتوهم انه امر حقيقي وح لو كان العبد عبداً صالحاً ومبايوطاً اى
يرغب ويهين نفسه على الامثال فيحصل «مكلف» بذلك اى بمجرى العزم على الامثال
لفظ

لطف ورحمة في الآخرة ولطف وعزة في الدنيا لا تخافه واجتنابه عن القبيح وهو مخالفة
 الأمر ومن جملة فوائد نفس الأمر الامتحان الاتراءات السيد قد يستصلح بعض عبدا
 انه يريد ان يعلم بان عبدا صالحا ام لا باوامر صورية فيجزمها ويكلفها عليه «بعض» مع
 غرضه «سيد» على شخصها «وامر» اء ابطالها امتحانا والاشارة قد يقول لغيره -
 وكلت في بيع عبده مثلا مع علمه «انسان» بانه يوكفه ظاهرا لا واقعا وسيعزله اء
 يجزبه عن الوكالة بهذا التوكيل الصوري انما هو اذا كان غرضه «انسان» استماله الوكيل
 اء العلم بميله هل هو مايل على البيع ام لا او كان غرضه امتحانه «وكيل» في امر العبد
 هل هو راض بان يباع العبد ويقت المولى بلا عيب ولا غير ذلك من الأغراض والجواب
 عن الاول ظاهر مما حققه السيد وهو ان الامامية لا يجوزون الامر عند انتفاء شرط
 الوجوب وانما عند انتفاء شرط الوجود فلا تراعى في جواز المرح كما قال اذ ليس تراعى
 مع العامة في مطلق شرط الوقوع سواء كان شرط الوجوب او الوجود وانما هو «تراجع» في
 الشرط الذي يتوقف عليه «شرط» تمكن المكلف شرعا ويتوقف عليه قدرته «مكلف»
 على مثال الامر من الحيوة والعقل والبلوغ والقعدة والاستطاعة في الحج وغير ذلك
 وليست الارادة مناه من الشرط الغير المقدور قطعا بل هي في اختيار المكلف الملائمة
 بين صحة التكليف بما علم عدم شرطه وبين عدم عصيانه بما يتقديركونها «ارادة»
 منه كما عليه الجبرية محصل الكلام هو ان ترك امثال الامر ان كان بسبب انتفاء شرط الحج
 كالنوت والجنون وعدم القعدة وغير ذلك فلا اشكال في عدم المعصية اذ لا يتبع الامر
 حتى يكون في مخالفة معصية وان كان ترك امثال بسبب انتفاء الادارة فبنا على صحة
 الجبرية وهو ان الادارة خارجة عن اختيار العبد وان العبد مجبور في افعاله وتركه فلا
 معصية ايضا لانه لم يحدث الادارة في قلبه لعبد لا يتبع منه الامر حتى يكون في مخالفة
 العصيان وما بنا على المذهب الحق بالفروقة وهو ان العبد مختار في ادائه وفعاله
 وتركه فانتفاء الادارة لا يمنع عن صحة الامر فيصعب بالترك فبطل قولهم بانه لو لم يصح ترك

فان قيل
 لا شك في ان
 المكلف اذا
 انفق الاموال
 وقدر عليه
 اشتداد دفع
 عنه نفسه فهو
 مشرعة له
 وصلى لثواب
 له وانما تراعى
 في الامثال
 في الغرض المذكور
 هو لا جبر
 جود عدم نفس
 ادلا بمركب
 النفس من
 قال بطلانية
 نفسان لا
 يغفر قال لا
 بالاول ومن
 قال بطلانية
 المكلف قال
 بانه في مخالفة
 كتب الاشارة
 عيسى كريم

بما علم عدم شرطه لم يعص احد كما قال وحي قومه المنع عليها «ملائكة» جئني ضحى والجواب
عن الثاني اننا سلم الملازمة وهي قولهم لو لم يضيح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعلم
احدا انه مكلف ولكن قولكم واللازم باطل فيه المنع من بطلان اللازم انه عدم العلم
بالتكليف ليس باطل بل هو امر مسلم وادعاء الضرورة فيه «بطلان» حيث قالوا وانما
بطلان اللازم فيها الضرورة مكابرة وبهتان على العلماء وقد ذكر السيد في تمة تتبع
المقام انه واخر تحقيق المبحث ما يضيح ويعلم به سندا ودليل هذا المنع انه المنع من بطلان
اللازم والحاصل اننا نقول بعدم صحة التكليف عند انتفاء الشرط ونلتزم بان احدا لا يعلم
بانه مكلف فقال السيد ولهذا لا اجل عدم صحة التكليف عند انتفاء الشرط نكس
المانه «مكلف» لا يعلم بانه ما مورد مكلف بالفعل الفلانة لا بعد تقضى الوقت انما
وخرجه فيعلم بعد خروج الوقت انه كان ما مؤذ به «ضل» ان قلت اذا لم يعلم بوجود
الفعل قبل خروج الوقت فلا يجب عليه الاقدام باتيانته والتحرز عن تركه قلت وليس عليه
اذا لم يعلم قطعا ويقتنا انه «مكلف» لما مورد بالفعل الفلانة ان يسقط عنه «مكلف» وجوب
التحرز عن عدم القطع بالتكليف لا يوجب سقوط وجوب التحرز بجميع ان التحرز عن تركه
به واجب مع عدم تحقق التكليف ايضا لانه «شان» اذا جا وقت الفعل دخل وقت الظن
مثلا وهو مكلف «صحيح سليم» جامع لشرائط التكليف وهذه كون المكلف عالما
لشرائط حين مجئ وقت الفعل امارة علامته يغلب معها «امارة» الظن ان بطن
المكلف ببقائه وجوب ان يتحرز ان يجتنب من ترك الفعل لما مر به ويتحرز من
التقصير فيه ومن المعلوم انه لا يتحرز ان لا يحصل التحرز من ذلك الترك الا بالشرع
في الفعل والابتداء به ثم قال السيد ولذلك لا وجوب التحرز من الترك مع عدم
التيقن بالتكليف مثال في حكم العقل وهو «مثال» ان المشاهد للبع من بعدهم
تجوز ان يحتزم انه مع انه مجتهد ان يموت السبع قبل ان يصل السبع اليه «مشاهد»
يلزم به «مشاهد» عقلا التحرز عن الغرار منه «سبع» لما ذكرناه من الظن لانه وان

فان كان
تحت حرام
القدره
لغفلة
لانها ليس
بشأن وجوب
تأنيب
عدم تكليف
ح لانها
لا امر
لا المتكلف
القدره
والعجز
حرام
الاشتاق
منع
المكلف
بشأن عدم
حصول
مع العقل
عدم

احتمل موت السبع الا انه يغلب الظن على بقائه فيجب التحرز عنه ولا يجب ازالته
 «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 تكملة المبحث كلام جيد حسن ما عليه ليس فوقه توجيه اثبات المنع عن بطلان
 اللزوم من مزيد في زيادة توجيه ثبوت ان احدا لا يتيقن بالتكليف قبل اتيان الفعل
 ان قلت قد انعقد الاجماع على ان الشرع في العمل يجب ان يكون بنية الفرض فلو لم يكن
 المكلفون قاطعين بالتكليف لم يجب عليهم الشرع بنية الوجوب قلت وبه بكلام
 السيد يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانقضاء
 الاجماع على وجوب الشرع فيه بنية الفرض توضيح الجواب اذ يكفي في وجوب بنية الفرض
 ما ذكره السيد وهو غلبة الظن بالبقاء والتكليف حيث لا سبيل الى القطع اذ لم يحصل
 القطع بالبقاء والقعدة فيحصل الظن بهما وهو يقوم مقام العلم فيجب الشرع بنية الفرض
 فلا دلالة له لوجوب بنية الفرض على حصول العلم بالتكليف والجواب عن الثالث بالبلغ
 من تكليف ابراهيم بالذبح الذي هو «ذبح» فري الاوداج بالفارسية * بردين ركباي كو
 * اء لاسلم انه تم امر بنفس الذبح مع علمه بالذبح بل المسلم انه كلف بمقدمة كذا لا ضجاع
 بالفارسية * خوا باندن * وتناول المذبة اء اخذ السكين وما يجره مجره ذلك من
 مقدمات الذبح والدليل على هذا ان الما مورب ليس بنفس الذبح بل مقدمة فلو لم
 قلنا فتا دينا وان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا والمراد من التصديق العمل فلو كان
 الما مورب بنفس الذبح لما كان لقوله صدقت الرؤيا معنى ان قلت هنا قريتان دأت
 على انه امر بالذبح احدهما بكانه وثانيها بجيئ القدية قلت واما جزمه بكاء ابراهيم
 فلا شقاق له نحوه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه بنفس الذبح بحريته العادة
 بذلك اء بان يؤمر ولا بالمقدمات ثم يؤمر بنفسه في المقدمة واما القضاء فيجوز
 اء

كان قصد الترتيب
 من غير ان يشال
 انوارى فافهم
 الا ماشاء ايضا
 لعدم هذا المقصد
 والا فاشال
 ومن هنا ظهر
 ثمرة الترتيب في
 ان المطلوب هو
 الكف والافض
 ان لا تقصر
 هذا كله يجب
 الواقع في
 ان الظاهر من
 حال المسلم في
 الحوات جزم
 بحيث بنفسه
 قريبة الى ان تقام
 ومن هنا ترى
 بين الترتيب
 من غير ان يشال
 من دفعه عنه
 كنهه انما
 هو ابراهيم

وهو الوجوب لا يبقى للأمر معه «نسخ» الدلالة على الجواز الذم كان في ضمن الوجوب بل يرجع في حكم هذا الفعل إلى الحكم الذم كان قبل الأمر من الحرمة والاباحة وبه «أقول» قال العلامة في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال أكثرهم «محققين» بالبقاء في بقاء الجواز وهو محتاره «علامة» في التهذيب لنا أن للجواز معنيين جواز بالمعنى الآخر وهو الأذن في الفعل مع الأذن في الترك ويعبر عنه بالاباحة وجواز بالمعنى العام وهو الأذن في الفعل فقط ومعلوم أن الأمر لا يدل بالتضمن على الجواز بالمعنى الخاص على الاباحة وإنما يدل بالتضمن على الجواز بالمعنى العام أي الأذن في الفعل فقط وهو الأذن في الفعل فقط قدراء جنس مشترك بين الوجوب والتدب والاباحة والكراهة كما أن الحيوان جنس مشترك بين الإنسان والفرس غيرهما من الأنواع فكما تقول الإنسان حيوان ناطق والفرس حيوان صاقل والجماد حيوان ناهق كذلك تقول الوجوب هو الأذن في الفعل مع المنع من الترك والتدب هو الأذن في الفعل مع رجحان الترك والاباحة هي الأذن في الفعل والترك والكراهة هي الأذن في الفعل مع رجحان الترك فإذا كان جنس لهذه الأحكام الأربعة فلا يتقوم له لا يثبت الأذن في الفعل إلا بما أعني مع ما فيها أنه في الأحكام الأربعة من القيود ولا يدخل في الأذن في الفعل بدون ضم شيء منها «قيود» إليه «أذن» في عالم الوجود فكأن الحيوان لا يتقوم ولا يوجد إلا بضام قيد كالتقية والصاحلية أو غيرهما من القيود كذلك الأذن في الفعل لا يتقوم ولا يوجد إلا بقيد المنع من الترك أو رجحان عدم الترك أو غيرهما وح فإدعاء بقاءه «أذن» بنفسه بدون القيد بعد نسخ الوجوب غير معقول إذ ينسخ الوجوب يزول قيد المنع من الترك فكيف يبقى الأذن في الفعل كما لا يبقى حيوانية الإنسان بعد زوال الناطقية أن قلت إذا دفع أحد النقيضين يقوم الآخر مقامه فإذا دفع قيد المنع من الترك بسبب النسخ يقوم وتبدل في الترك مقامه فيضم الأذن في الفعل الذم يدل عليه الأمر بالتضمن على الأذن في الترك فيحصل الجواز بالمعنى الخاص أي الاباحة قلت في نسخ الوجوب احتمالات ثلاث أحدها

الاول لو ترك في بعض الذمات دار بكسبه في بعضها بالبيعة مشتتة اصطلاحاً في بيعة مشتتة بالنسبة إلى انات الترك دعاً صياغية الممانات لا يتعد مستوره فائدة ٧٨ مستترة جواز اجتماع الامور التي و عدمه من سائر علم الكلام لأنه جو العلم بالبحث عن احوال البنية والمعاد ومن جهة احوال البنية هو ان بعض النكاحات يفتى في منه وبعضها لا يصح اي في

أحد ما ان يرفع النسخ ويتدلى من الترك ويبقى الاذن في الفعل تأنيها ان يرفع الاذن
 في الفعل وتأنيها ان يرفع كليهما وح فتقول القول بانضمام الاذن في الترك اليه الاذن
 في الفعل باعتبار لزومه الاذن في الترك لرفع المنع من الترك الذي اقتضاه «رفع»
 النسخ موقوف على الاحتمال الاول انه كون النسخ متعلقا واجبا بالمنع من الترك فقط
 الذي هو جزء مفهوم الوجوب وجزءه الاخر هو الاذن في الفعل دون المجموع انه لا يكون
 النسخ رافعا كليهما وذلك انه كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك لا بالمجموع غير محلي
 اذ التزاع في النسخ الواقع بلفظ نخت الوجوب ونحوه كرفت الوجوب توصيحه ان نسخ
 الوجوب قد يقع بلفظ حرمت وهذا يدل على رفع مجموع الاذن في الفعل والمنع من الترك
 وقد يكون بلفظ دفعت المنع من الترك وح يبقى الاذن في الفعل وقد يكون بلفظ نخت
 وهو محقق لثلاثة وجوه اذ كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك لكون دفعه
 جزءا كافيا في دفع مفهوم الكل انه يكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك فقط كذلك
 يحتمل التعلق بالمجموع امكلا الجزئين عن الاذن في الفعل مع المنع من الترك وكذلك يحتمل
 التعلق بالجزء الاخر الذي هو رفع الاذن والحرج انه المشقة عن الفعل كما ذكره «اخر»
 البعض وان كان انه تعلق النسخ بالجزء الاخر الذي هو الاذن في الفعل قليل الجحش انه
 المفيدة لكونه واجبا في الحقيقة الى التعلق بالمجموع لانه اذا رفع الاذن في الفعل يكون حراما
 فيرفع المنع من الترك ايضا وبالجملة فعند النسخ لا يعام بقاء الاذن في الفعل احتجوا انه
 القائلون ببقاء الجواز بان مقتضى الجواز بالمنع الاثم موجود والمانع منه «جواز» مفقود
 فوجب القول بتحقيقه اما الاول انه وجود المقتضى فلا ان الامر يقتضي الوجوب ومعلوم ان
 الجواز في الاذن في الفعل جزء من مفهوم الوجوب والمقتضى للركب مقتضى لاجزائه فالامر
 مقتضى للاذن في الفعل اما الثاني انه عدم المانع من الجواز فلا ان الموانع كلها مفتية له
 لانه لا يكون مانعا من بقاء الجواز بحكم الاصل والضرر في الاصل عدم المانع والضرر
 ايضا عدمه سواء نسخ الوجوب فانه موجود ولكن هو لا يصلح للمنافية عن بقاء الجواز
 لان

يخرج
 من كالتعليق
 بالاطلاق والتركيب
 بانها جواز ان
 زعموا الامر من اجل
 ان نسخ واحد من
 جبهتين لم يوجب
 وتختلف بالامر
 ببقاء الامر الا اذا
 في هذه المسئلة
 كتب الامور
 من جهتها وبين
 حال الوجوب
 على انها ثابتة
 لا جواز ام لا
 من الاحكام التي
 حيث عنها في
 الفقر فخذ ذلك
 وانظر في مباركة
 الفقه في
 كتب الفقه
 من كتب
 ازبنا

لان الوجوب الذي هو مدلول الامر ما هيته مركبة من الالف في الفعل والمنع من الترك
والركب يكفي في دفعه دفع احد جزائه فيكفي في دفع الوجوب دفع المنع من الترك الذي هو
المنع من الترك جزئه «وجوب» فيمكن تعلق النسخ بهذا الجزء فقط وح فلا يدل نسخ
«وجوب» على ارتفاع الجواز ثم قال المستدل فان قيل لا نسلم عدم مانعية نسخ الوجوب
لشوت الجواز يعني ان النسخ وان تعلق بالمنع من الترك الا انه يمنع من بقاء الالف في الفعل
ايضا لان الفصل علة لوجود المحصة التي معه «نسل» من الجنس بمعنى ان الاصل في الوجوب
هو الفصل والجنس فرع له اء يوجد تبعا لوجود الفصل كما نص عليه جمع من المحققين -
فالجواز الذي هو جنس للموجب وغيره من المندوب والمباح والمكروه لا بد لوجوده في
ضمن الواجب وغيره من قيد وعلته هي الفصل له «جواز» وذلك الفعل والعلته اما في
الوجوب هو المنع من الترك واما في غيره فامر اخر كما تقدم فزاله اء المنع من الترك
مقتضى 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
علته للجنس فقد انكره بعضهم وقال انها معلولات لعلته واحدة اء موجودات بوجود واحد
من دون ان يكون احدهما علة لوجود الاخر ثم الفصل علة لتعين الجنس ورفع ايهما
بمعنى ان الحيوان اذا حصل في الفطن كان مبهما لا ينطبق على نوع من الانواع فاذا انضم
اليه الناطق يتعين وينطبق على الانسان واذا انضم اليه الصاحل ينطبق على الفرس
وهكذا فالفصل علة لتعين الوجود فلا يزول الجنس بزوال الفصل وتحقيق ذلك عليه
من مواضع من كتب الحكمة والمنطق وثانها اننا وان سلمنا كونه «فصل» علة له «جنس» الا
ان العلة قد يكون مخصصة كالشمس للنهار فبا تنفائها يفتق المعلول وقد تكون متعدي
كالشمس المصباح لنور البيت فبا تنقضاء الشمس لا يفتق النور اذا قام المصباح مقامه فكذا
هنا فلا نسلم ان ارتفاع «فصل» مطلقا اء قام مقامه فصل اخر ولم يتم يقتضيه ارتفاع
الجنس بل تاثير رفع الجنس بارتفاع «فصل» بغيره «فصل» اخر وذلك المطلوب *

فان
٧٩
بناء على عدم وجود
الوجوب في الامور
التي في الاشياء
الواحدة في كل الزمان
بما لا يمتنع
يقال ان الضبط
اذا لم يفتق من جنس
لا يتم في العلة
في الدار المنفصلة
واجبة لا غير
ادبها فيكون
بان يقال ان
اذا قد
مع انحصار
بغير انحصار
في الدار المنفصلة
فان لا يفتق
بعضهم لا يفتق
بما لا يمتنع
جاءت قوله
جاءت
الامر من مجمل
ولم يورثه
بل كان

الذي معناه مع رفع الجميع يزول الجواز فها قلنا الظاهر ان القاعدة تقتضي بقاء ان
كل شيء ثبت له المقتضى ولم يعلم له المانع يحكم ببقائه فنحكم ببقاء الجواز لتحقيق مقتضيه «جواز»
اولا وهو الامر والاصل عند العقل بقاءه واستمراره «جواز» فلا يرفع اصالة الاستمرار
بالاحتمال بمعنى ان النسخ ليس بمانع قطع بل فيه احتمال لما نفيته والاحتمال لا يضر وتوضيح ذلك
ان النسخ انما توجه الى الوجوب وتعلق به والمقتضى للجواز ليس الوجوب الذي تعلق به النسخ
بل هو الامر الاول فيستصحب الجواز وهو معنى اصالة الاستمرار الى ان يثبت ما اء مانع
قطع ينافيه «جواز» وحيث ان رفع النسخ الوجوب لا يحتاج الى رفع المجموع بل يتحقق برفع
احد جزئيه يعني المنع من الترتك لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المانع وهو تعلق النسخ
بالمجموع فبقيتم الجواز ظاهرا وهذا استصحاب الجواز معنى ظهور بقاءه «جواز» حيث قلنا
الظاهر يقتضي البقاء والجواب عن دليل المخضمان ان الكلام الذي ذكره في اول الاحتجاج غير
قوله المقتضى للجواز وهو الامر موجود ظاهرا بالبطالات وبعبارة اخرى المنع من وجود المقتضى
لان الامر لا يقتضي الجواز منفردا بل بانضمام المنع من الترتك فان الجواز الذي هو جزء من
ماهية الوجوب وقد اء جف من مشترك بينهما «ماهية» وبين الاحكام الثلاثة الاخر
يعني الترتك والاباحة والكرهية لا تحقق له الوجود في العالم بدون انضمام احد -
قيودها اء احد فصول الاحكام الاربعة اليه «جواز» قطعاً وان لم يثبت عليه الفصل
للجنس ان قلت اذا لم يكن الفصل علة للجنس يمكن ان يتحقق الجواز في الاذن في الفصل
من دون حاجة الى انضمام احد القيود الاربعة قلت نعم ولكن يلزم ان يكون الاحكام
ستة الجواز في الاذن في الفعل فقط والوجوب والتدب والكرهية والاباحة والحرمة وذلك باطل لان
انضمام الاحكام في الخمسة بعيد في جملة الضروريات وح فكون الامر
مقتضيا للجواز قبل النسخ مسلم لا انضمام القيد في المنع من الترتك وما كونه مقتضيا
للجواز بعد النسخ فشكوك فيه للشك في انضمام متداخرا بالجملة فالشك في وجود القيد
اى انضمامه بوجوب الشك في وجود المقتضى اء في كون الامر مقتضيا للجواز لان كونه
مقتضيا

بعضها
مع بعض منها
الاصوات المرددة
لا تفسد في
تمام فانها لو كانت
مع الوجوب اء
الاستصحاب
الصوم يرم
الاعراض المرددة
وسهيا لها
الثلاث فانها
واجبات في حرية
وسجنت
نفسية وسهيا
الصلوة في اجزائها
فانها اربعة و
سجنت ومنها
الاعاءة في وجوب
الاربعة فانه
واجب بخير
وسجنت فيها
وسهيا الاصل
الاربعة المرددة
بعضها

بقاء الاستحباب فقط ومن المعلوم ان دليل الحزم وهو قوله المقتضى موجودا لما منع منقولا
لوتتم وضع لكان دالا على بقاء الاستحباب بخصوصه لا على بقاء الجواز فقط كما هو
اى بقاء الجواز المشهور على التمسح يبدون به «جواز» الابعة ولا على بقاء الاقم منه
«جواز» ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا الاقم منها اى الجواز والاستحباب
ومن المكروه كما يذهب اليه بعض العامة حتى انهم «مدعين» لم يتقلوا القول ببقاء
الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ من القائلين بالبقاء بل ربما رد ذلك اى بقاء
الاستحباب بخصوصه بعضهم نافية للقائل به اى قال بان لم يقل احد ببقاء الاستحباب
بالخصوص مع ان دليلهم على البقاء بقاء الجواز كما ريت يناديه بان البقاء هو الاستحباب
فقط وقوضح ذلك ان الوجوب لما كان مركبا في الحقيقة من ثلاثة اجزاء اى الاذن في
الفعل وكونه «فعل» واجبا وكونه ممنوعا من الترك وكان دفع الجزء الواحد المنع من الترك
كافيا في دفع حقيقة الوجوب لاجرم كان البقاء بعد النسخ من مفهوم «وجوب» هو الجزآن
اى الاذن في الفعل مع رجائه «فعل» فاذا انضم اليه «باق» الجزء الثالث وهو الاذن
في الترك على ما اقتضاه النسخ اذ تقدم مفصلات دفع المنع من الترك يقتضيه ويتم
نقيضه وهو الاذن في الترك مقامه فكلت قيود التبدل في الاذن في الفعل والتكرار مع
رجحان الفعل وكان هو البقاء بعد النسخ لا غيره مما ذكره البحث الثاني في
في التواهي اصل اختلاف الناس في مكدول صيغة النهي حقيقة اى في مكدولها
الحقيقي على نحو نظير اختلافهم في الامر في قيل حقيقة في التبريم وقيل في الكراهة وقيل
لفظ مشترك بينهما وقيل وضعت للقد المشترك بينهما وهو طلب الترك والحق الاول
وهو انها حقيقة في التبريم ومجاز في غيره بدليلين اولها انها «مرمت» المتبادر منها حقيقة
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 يثبت
انها كانت كذلك لغة ايضا وثانيا لقوله تم وما نهيكم عنه فانتهوا اى اجتنبوا واجب
سبحانه

يقولون
طلب تلك
لما يسهل المطقة
ويقولون ان
التكليف انما
يقتضي بالقدور
والمقدور هو
الاجاز العرفي
الكل وانه
الكل مقدور
بواسطة الفرد
والمقدور بالكل
مقدور ومقدور
فائدة ٨٣
اختلاف
وجود الكل
كالانواع
هيوان ودور
على شاة وقول
احدنا انما هو
له في الخارج
اصلا ما يوجب
اجاز العرفي
ليس

سبحانه الانتهاء الاجتناب عما نهى الرسول عنه ما لان قوله انتهوا يدل على
الوجوب لما ثبت من ان الامركانتهوا حقيقة في الوجوب وما اء كل فعل وجبا لانها
عنه فقد حرم فعله فنهى الرسول عنهم فعلها وما يقال من ان الدليل خص من اتى
لان هذا الدليل مختص بمنهى الرسول وموضع النزاع هو الاعم منها ومن مناهى
البارء ثم فيمكن الجواب عنه بوجهين اما اولان تحريم ما نهى عنه الرسول صريحا
بالفهو اء بطريق الاولية على تحريم ما نهى الله تعالى عنه وبعبارة اخرى اذا دللت الآية
على ان مناهى الرسول محرمه تدل بطريق الاولوية على كون مناهى ما نهى الله عنه محرمه
واما ثانيا فلان التفصيل بين المنهى بان يكون بعضها محرمه وبعضها غير محرمه
بعيد واليه اشار بقوله مع ان ما في احتمال الفعل من البعد هذا واعتبر واستعماله
في الكراهية بما ذكرنا في الاحكام والمروية عن الائمة عليهم السلام بحيث صار من
الاجازات الراجحة على نحو ما قلنا في الامراض **صل** وقد اختلفوا في ان المطلوب اء
مراد المولى بالمنهى ما هو قد ذهب الاكثرون الى انه (مطلوبه) هو الكف عن الفعل
المنهى عنه فنعى لا تشرب الخمر مثلا انه الكف بنفسك من شربه والكف امر موجد
لانه بالعادة سنية * **نكبه** اشترى جواراه * ومنهم العلامة زه في تهذيبه ولكن قال
اى العلامة زه في النهاية المطلوب بالمنهى ما هو نفس ان لا يفعل بالعادة سنية *
كروه نشو * **نكبه** لا تشرب الخمر وترك شربه والتوك امر معدى وحكى اى العلامة في
النهاية انه قول جماعة كثيرة وهذا اء كون المطلوب نفس عدم الفعل قد يكون
لعدم القدرة على الفعل ومعلوم ان ذلك المنهى عنه كالزنا مثلا بعد في العرف
متشلا ويمدحه العقل اء في مما بل انه لم يفعل فالمدح لجمود الترك من دون نظرا
ان هذا الترك لاجل عدم القدرة او للغفلة او لاجل الكف عنه «فعل» بل لا يكا
يخطر الكف ببال اكثرهم اء لا يتوجه اذهان العقلاء الى عنوان الكف بل يمدحون
بجمود عنوان الترك وذلك اء مدح العقلاء على جمودانه لم يفعل وترك دليل على ان
تعلق

الاشغاف
الاصول
انما هو
من الغرائب
ان الغرائب
من اشغاف
ان ذلك
واعلى وجوب
يقوم وجوب
امدح ان يكون
الحكم صلا
بغير كاشفة
سنة نفس
انما ان يكون
الحكم صلا
انما ان يكون
نفس كاشفة
انما ان يكون
نفس كاشفة
انما ان يكون
نفس كاشفة

متعلق التكليف والنهي ليس هو الكف ولا الآء وان كان المطلوب بالنهي هو كف
النفس لم يصدق الامتثال ولا يحسن المدح من العقلاء على مجرد الترك اء كان
مدح العقلاء موقوفا بان يعلموا ان الترك كان لاجل الكف لا الغفلة او العجز وليس
كذلك احتجوا اء القائلون بان المطلوب بالنهي لكف لا مجرد الترك بان النهي تكليف
من المولى الى العبد مثل الامر ولا تكليف لا بمقدور اء شيء مقدور للمكلف في الفعل
اء مجرد ترك الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له «مكلف» بمعنى ان ترك الفعل ليس في
اختيار المكلف لكونه «نهي» عدم اصلية اء الترك بما هو ترك حاصل من الاول
فعدم الثرب كان محققا قبل خلقه العالم وقبل وجود المكلف والعدم الاصل للعدم
سابق على القعدة المحققة من المكلف وحاصل قبلها «تدبر» واذا كان عدم
الاصل حاصل قبل القعدة لا يكون حاصل بسبب القعدة اذ تحقيق الحاصل محال
فليس المطلوب الترك بل هو كف النفس لانه في اختيار المكلف الجواب المنع من انه
اء نفي الفعل فير مقدور للمكلف لانه اذا كان اثبات الفعل في قعدة المكلف لا يبد
ان يكون نفي الفعل ايضا في قدرته واختياره لان نسبة صفة القعدة لاطرف الوجود
والعدم اء وجود الفعل وعدمه متساوية فنقولنا زيد قادر على ثرب مثله
قادر على ان يثرب وان لا يثرب فلم يكن نفي الفعل مقدورا كما يدعى المحض لم يكن
ايجابه «نفل» ايضا مقدورا اذ تاثير صفة القعدة في طرف الوجود فقط وجوب
لا قعدة اء لو كان القادر قادرا في طرف الوجود لا في طرف عدم لا يقال له القادر
بل يقال له الموجب الاترى انه لا يقال للشمس انه قادرة بل موجبة لانها لا تؤثر الا
في طرف وجودها لهما فقط فهي موجبة له فلو كان المكلف قادرا بها لثرب لا بتركه فهو
ليس بقادر بل موجب للثرب هذا ظاهر الفساد لانه قادر ان يثرب وان لا يثرب
فان قيل لا يبد للقعدة من اثر عقلاء في نظر العقل ولا شك ان وجود الفعل اثرها
في نظر العقل واما عدمه لا يصلح ولا يليق ان يكون اثرها لانه «عدم» نفي محض -

في فخر قد
منه في العرف
قائلة
الفرق بين
مستحق اجتماع
الامر والنهي
في اعتبار
هو ان الماسورة
والنهي في
المستد لا لا
ما من وجه
في صفة لا
تقتضيه
يتحقق حصوله
دون ان يثبت
فيكون بنفس
دقة يمتنع
لا القعدة في
العدم انصبوبة
في المسئلة
الثانية عام
في مطلق
في مطلق

بالفادسية * نبون صرت * والعقل لا يجعله موردا للقعدة واثارها وايضا
 فلا اثر لبدان يستند الى المؤثر وان يكون تابعا وان يتجدد به الاتمه ان التها و مستند
 وتابع ومتجدد بالتمس والعدم الاصل سابق على القعدة ومستمر ثابت فلا
 يصلح اثر للقعدة المتأخرة الاتمه ان نها والاصل لا يكون اثر الشمس اليوم الحاضر
 قلنا ليس لعدم السابق اثر للقعدة بل لعدم اللاحق اثر لها وبعبارة اخرى عدم
 انما يجعل اثر للقعدة باعتبار استمراره الى اخر العرن قلت لعدم باعتبار الاستمرار
 ايضا لا يصلح في نظر العقل ان يكون اثر للقعدة قلت وعدم الصلاحية بهذا القدر
 في حيزاء في تحت المنع وذلك المنع لان الفادس يمكنه ان لا يفعل فيستمر عدم الاتمه
 انه لو لم يشرب المكلف الخمر يكون عدم الشرب الذي كان محققا من الاول مستمرا
 الى الابد ويمكنه ان يفعل فلا يمتد عدم الاصل بل يبدل بالوجود فاثار القعدة
 في طرف عدم ليس هو لعدم السابق وانما هو الاستمرار والمقادير لها قدره المكلف
 وهو استمراد عدم مستند اليها قدره المكلف ومتجدد بها كمتجدداتها وبها
 مثلا اصل اختلافوا في ان النهي وضع لمخصوص الدوام وللقدمة المشتركة بينه
 وبين المرة قال السيد المرتضى رحمه جماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي كالمر
 في عدم الدلالة على خصوص التكرار بل هو وضع للقعدة المشتركة بينهما وهو طلب الخمر
 فعند الاطلاق محتمله «تكرار» والمرة وقال قوم باقائه الدوام والتكرار وهو القول
 الثاني للعلامة اختاره في النهاية ناقلا عن الاكثر واثابه اذهب لنا وجهان احل
 ما مرنا بقاء وهو ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ما هيته الفعل وحقيقته
 «فضل» في الوجود فغرض المولى من قوله لا تشرب الخمر منع المكلف من ايجاد ما هيته
 شرب الخمر لو اذاد المكلف امثال النهي فلا بد له ان يمتنع من الفعل وانما
 اذ هو منع المكلف عن ايجاد ما هيته الفعل فالتحقق بالامتناع والاجتناب من
 ادخال كل فرد من افراد ما هيته فيه «وجود» اذ مع ادخال فرد منها «ما هيته»
 بالصفة

في الدوام
 المنع
 تحقق القعدة
 اذ لم يمتنع
 فقد تحقق القعدة
 وتبين تحقق القعدة
 ولا يحقق القعدة
 في اداء المنع
 لا القعدة في البيت
 مثلا
 فاق
 ومن العبادات
 والعامة تتحقق
 في سعة دور
 احدا او اخر
 بسبب منفعة
 ذاتية كصلوة
 احسان ربي
 بها او بسبب
 كمال القعدة

تكرار قبيح وكان قولنا يوما واحدا تناقضا اذا المفروض ان قولنا لا تضرب للدوام
قولنا يوما واحدا يدل على عدم دوام النهي وهما متناقضان فثبت انه ليس للدوام
فيكون المشترك وهو طلب الترك والجواب عن الاول ان كلا مناه معنى النهي المطلق
مخولا تقربوا اكثرنا وذلك انه نهى المحايض عن الصلوة والصوم مختص بوقت الحيض لانه
«نهى» مقيد بـ «وقت» ولا يتناول غيره غير ايام الحيض فكانه قيل لا تضرب ولا
تصوم ايام حيضك ولكون النهي للدوام محرم الصلوة والصوم في جميع ايام الحيض وفي
جميع اوقاته مدة العركما قال لا ترمه انه «نهى» عام لجميع اوقات الحيض والجواب عن
الثاني بوجهين احدهما ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقريبة كالمريض فان
قريبة على انه ليس المراد في المثال المذكور وهو قوله لا تضرب اللين الخ هو القدام ولولا
ذلك القربة لكان المتبادر هو للدوام واشاد الى ثابتهما بقوله علوانك قد عرفت
في نظيره سابقا في اول الامر وعاصلة ان افراد من القول بالاشتراك اللفظي ومن
القول بالحقيقة والمجاز لا القول بالقد المشترك لا يفيد اصلا ووجه ذلك ان ما
فروا منه يجعل الوضع للقد المشترك اعني مما فروا منه وهو لزوم الاشتراك اللفظي او
لزوم المجاز وما خلافا لا اصل لازم عليهم ان القائلين بالقد المشترك من حيث
الاستعمال في خصوص المعنيين ان خصوص المرة بوضع التكرار يصير مجازا بناء على
القد المشترك فلا يتم لهم ان القائلين بالقد المشترك الاستدلال به انما بالكيل
الثاني وح قلتم بان حقيقتهم بان التكرار مجاز في غيره للدليلين المذكورين
في احتجاج المصنف وعن الثالث ان التجوز في الاستعمال مجازا يترك ذلك التباين
واقع في الكلام ومستعمل فيه وح فنقول بان النهي موضوع للدوام بخصوصه وعلى هذا
فيثبت يقيد النهي بخلاف الدوام بان يقال لا تضرب يوما واحدا يكون ذلك القيد
قربة المجاز ان كون استعمال النهي في غير الدوام مجازا فين التناقض وحيث يؤخذ و
يقيد بما يوافقه «نهى» ان يقيد بالدوام مخولا تضرب وانما يكون تاكيدا لما يستفاد

وجوب
الربوبية والخلق
الصلوة والبيع
قاسمها حوت
سبب الوصف
الحاج كذا في قوله
لا تضرب اذ
الصفة تلتزم
الصفة كذا في
يرصف كذا في
الدار الفصوة
عنى ضم كذا
يج انصب
ان لا حال فخر
عنى ضم كذا
الكون كذا في
واعمال كذا في
في نون الحدث
والبيع كذا
حوت سبب
في نون
مع السادة

من النهي عنه التداوم ومعلوم ان تكرار الشيء للتاكيد لا مانع منه فايد اختلافوا
ان النهي للفورام لا ونحن لما اثبتنا انفا كون النهي للتداوم والتكرار وجب ان ثبت
القول بان النهي للفورام لا التداوم يستلزمه «فرد» الا انه اذا قال المولى لا تقرب فصر
في اليوم الاول واجتنب عن الضرب بعده الى اخر عمره لم يصدق الاجتناب التام
المطلوب بالنهي ومن نفى كونه «نهي» للتكرار والتداوم ففي الفورام ايضا والوجه في ذلك
واضح ان يمكن ان يضرب اليوم الاول ولا يضرب بعده ويحصل الامتثال بذلك *
اصل اختلافوا ان اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ممكن او متعالحن عند
المصنف امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا فعل في ذلك مخالفا من اصحابنا
الامامية ووافقنا عليه «امتناع» كثير من خالفنا في المذهب يعني العامة واجما
«توجه» قوم من العامة وينبغي تحريرو تبين محل التزاع اولاء بيان المراد من الشيء
الواحد فتقول الوحدة على قسمين فقد تكون بالجنس ليس المراد منه هو الجنس المطلق
الذي هو احد لكليات الجنس بل المراد منه مطلق الكل وقد تكون بالشخص وبعبارة
اخره الواحد ما كل كالا انسان واما شخص كزيد فالاول وهو الوحدة بالجنس يجوز
ذلك اجتماع الامر والنهي فيه فالسجود مثلا مرواحدا كل يجوز توجه الامر والنهي
اليه معا بان يؤمر بفرد وينهى عن فرداخر الاول كالسجود لله تعالى فانه ما موربه و
الثاني كالسجود للشمس والقرفانه منهي عنه وبما منعه مانع ودليلهم ان الكل
الواحد ما حسن واما قبيح لكنه شديد التضعف شاذ الوجود لان الكل يمكن ان
يكون صنف منه حسنا كالسجود لله وصنف منه قبيحا كالسجود للقروا الثاني وهو
الوحدة بالشخص على قسمين لانه اما ان يتخذ فيه الجهة او تعدد فيه الجهة فان اتخذ
الجهة بان يكون الشيء الواحد الشخص من الجهة الواحدة فقط ما موربه ومنهيا عنه
يكون اكرام زيد مثلا وهو فعل واحد شخص ما موربه من جهة كونه اكراما للاب منهيا
عنه من جهة كونه اكراما للاب ايضا لان جهة اخره فذلك مستحيل قطعا لانه

«العام لا كذا»
في من اجنب
فانما اصوله في
معه ومعلوم في
الاجنب ليس
في من هذا المورد
دام في مورد
العام ايضا
عليه اوجه البينة
مع الاجنية في
سببها كونه
بسبب امر خارج
في مورد مع
العبادة وله
كالصلوة و
البحر حال النظر
الى الاجنية
والقسمان
الاخران فاما
عن آراء
منه وفيه
كثيرا فارجو
عبد الرحمن

الطالين المتنافيين في المتناقضين في شئ واحد كالمثال المذكور وذلك الامتناع
لا يندفع ولا يكون له علاج الا بتعدد المتعلق به متعلق الامر والنهي بحيث يصدق
متعلقها في الواقع امرين هذا ما موربه كالصلوة وذلك منهى عنه كالزنا ومن ليين
ان التعدد بما يجتمع لا تقتضي ذلك انه تعدد المتعلق بل الوحدة في المتعلق باقية معه
انه مع تعدد الجملة اذا شئ لا يخرج عن وحدته وان كان له الف جهة قطعاً فالصلوة في
الذات والمقصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي كما تقدم لكن المتعلق به متعلق
الامر والنهي لذاته هو الكون بالفارسية * يستحق * متحد بالبدئية فلو صدقت
الصلوة في الذات والمقصوبة لكان هذا الكون الواحد ما مؤزاه من حيث انه يكون
احدا لاجزاء المأمور بها للصلوة والامر بالمركب كالصلوة امر باجزائه «مركب» كالركوب
والسجود والكون وغيرها وكان منهياً عنه باعتبار انه «كون» بعينه انه بنفسه الكون في
الذات والمقصوبة وبما يجتمع الكون الواحد يكون ما مؤزاه لانه من اجزاء الصلوة ومنهياً عنه
لانه من افراد الغصب فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شئ متحد وان كان له الف جهة وقد
بيننا امتناعه «اجتماع» فتعين بطلانها «صلوة» احتج مخالف وهو القائل يا مكان
يوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص
ثم خاطه ثوب «العبد» في ذلك المكان فما كون واحداً مريب من جهة انه كون الخياطة
ونهي عنه من جهة انه الكون في المكان المحصوص وذلك الاجتماع لا يضر بمحصل الا
فانا نقطع بانه «عبد» مطيع لمولاه وعاص له بهذا الكون الواحد بهتق الامر بالخياطة
والنهي عن الكون فهذا الكون اطاعة للامر بالخياطة وعصيان للنهي عن الكون فيه
فثبت جواز الاجتماع الشاء انه لو امتنع الجمع لكان ذلك الامتناع باعتبار اتحاداه وحده
متعلق الامر والنهي كما يدعى الخصم فلا مانع من الاجتماع سواء «اتحاد» اتفالا واجها
واللازم وهو الاتحاد باطل اذ لا اتحادا في المتعلقين فان متعلق الامر كله الصلوة و
متعلق النهي كله الغصب وكل منهما امر الصلوة والغصب يتعلل به يقصود انفكاكه
عن

الاجتماع
في الجملة
فيكون
منها
والا لا يعتبر
فيها قصد
لان حصول
المصلحة
منها لا يحتاج
للقصد
بل يحصل
الموافقة
الفرق
المنفرد
الاتحاد
خط
سواء
ام لا
القوة
المتوحد
المتوحد
فيكون

المطلوب هو الحياطة على وجه شرعي بان الكون جزء مفهوم الحياطة لكن يمنع كونه
 مطيعا لامر موله والحال هذه انه حاله كون الحياطة في المكان المنهي عنه فكان ان
 الصلوة في المكان المنصوب ليست باطاعة لاجتماع الامر والشيء كذلك الحياطة
 بلا فرق بينهما ودعوى حصول القطع بذلك انه يكون العبد مطيعا حيث قال الحنفي
 باننا نقطع بانه مطيع في حيزه في محل المنع حيث لا يعلم من حال المولى اذ اذلة الحياطة
 كيفما اتفقت وبالجمله لو علم انه اذلة الحياطة بانه وجه كان فيعد مطيعا وعاصيا و
 ان لم يعلم ذلك يعد عاصيا والجواب عن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مضافا
 ومخالفا لحقيقة الصلوة بحيث يتعقل تفكك كل منهما من الاخر الا ان المفهومين
 شريكان في هذا الكون بمعنى ان الكون الذي هو جزءنا «صلوة» بعض جزئياته ^{بعض} ^{بعض}
 فالكون الواحد جزء للصلوة وجزءه فرد للغصب اذ هو «كون» مما يتحقق به الغصب
 كما ان زيد لا يتحقق به الا انسان وح فاذا وجد المكلف الغصب الكلي بهذا الكون
 الشخص ما وهذا الفرد من الكون متعلقا للشيء قولكم بان الشيء يتعلق بكلي الغصب
 والا مر بكلي الصلوة لا بافرادها ممنوع ضرورة ان الاحكام كلها انما تتعلق بالكليات
 لا بما هي هي بل باعتبار وجودها «كليات» وتحقيقها في ضمن الافراد فالفرد الذي يتحقق
 به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة فالشيء ان يتعلق ظاهرا بكلي الغصب ^{والا}
 انه في الحقيقة متعلق بافراده فثبت هذا الكون منهي عنه من جهة الغيبة وهكذا
 يقال في جهة الصلوة فان الصلوة المأمور بها وان كانت كلية لكنها انما تراد باعتبارها
 افرادها فتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد وكذلك اجزاء الصلوة من الكون و
 غيره فان الكون المأمور به فيها انه 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 ذلك
 اصبا باعتبار ان الكلي الطبيعي لا وجود له غير وجود فرده بمعنى ان وجوده عين وجوده

لقد
 نقطه فافهم
 الدلالة في
 العبادات في
 نقطه شرعي
 نقطه منبر
 انه من
 فائدة
 اختلاف
 ان حسن
 الاشياء
 فبما دلتان
 اوجبتان
 ذهبت
 الاشياء
 ان لا يش
 بما هي لا
 تنقص
 بحسن
 ولا يقع
 مفصلة
 بما يحسن

في اجتماع الامور انتهى *

٥ (١٣٣) ٥

واما باعتبار ان الكل الطبيعي موجود في الخارج فانقسم بمحصول كثيرة فخصته منه في ضمن
هذا الفرد وهكذا سائر الافراد والاول اقرب الرايين والثاني ابعدهما كما قال ولو
باعتبار الخصية التي في ضمنه «فرد» من الحقيقة الكلية على بعد الرايين في وجود الكل
الطبيعي فهذا الكون الشخص في ضمن هذا الصلوة الشخصية ما موربه فيجتمع فيه الامر
والنهي وتوضيح ذلك انه كما ان الصلوة الكلية الما موربه في الظاهر تتضمن كوننا
كلينا ودكوعا كليتا الخ فكذلك الصلوة الجزئية التي هي الما موربه في الحقيقة تتضمن
كوننا جزئيا ودكوعا جزئيا الخ فاذا اختار المكلف يبادي بالصلوة وهو الما موربه ظاهر
بالجزئية المعين منها وهو الما موربه حقيقة فقد اختار يبادي بالكون الذي هو جزئية الصلوة
الكلية بالجزئية المعين منه «كون» الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك انما يبادي
كله لكونه بالجزئية المعين من الكون يقتضي تعلق الامر به بالكون الجزئية فيجتمع فيه
ان في الكون الجزئية الامر والنهي هو شيء واحد قطعا فتقوله «ضم» وذلك ان اختيار
المكلف جمع الصلوة مع الغصب لا يفرجهما عن حقيقتها الخ ان اراد به «قوله» عدم
خروجهما الى الصلوة والغصب بعد الاجتماع عن الوصف بالصلوة والغصب بمعنى انه
بعد الاجتماع يبق وصف الصلوة ووصف الغصب فلم ولكن هذا القول لا يجدي
ان لا ينفع الخصم نفعا اذا الوصفان انما هما جتان 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 الى الصلوة والغصب باقيا على المفارقة والتعدد بحسب
الواقع والحقيقة فهو «قوله» غلط ظاهر ومكابرة ان قول بلا دليل محض ان صفة
لا يرتاب ان لا يشك فيها ان في مكابرة هذا القول ذو مسكة ان صاحب الدليل
وذلك لا نه ليس هناك الا كون واحد ظاهرا وواقعا وبالجملة فالحكم وهو عدم جواز
اجتماع الامر والنهي هنا ان في محل النزاع واضح لا يكاد يلتبس ان لا يخفى على من راجع
وجدانه ولم يطلق في ميدان النزاع والجدال والعصية عنانه من كاطلاق عنا
الفرد

اشارة
بما ان اشارة
ان الحكم
فصل في
وسيلة
انما هو العام
والحكم في
فصل في
وسيلة
الصلوة مثلا
ووجب القيد
والقيد الى
ان الاشياء
لا تتحقق
بما وقع
الاحكام بناء
على ما
الغالب
والاثنين

الفرق **أصل** إذا قال لشارع صل وأحل فقه البيع مثلاً ثم قال لا تفصل في
الدار والمقصوبة ولا تباع بالبيع الربوي هل يبطل الصلوة والبيع المنهيان أم لا والفرق
بين البحث فيهما والبحث في الأصل المتقدم هو أن المأمور به والمنهي عنه في الأصل
المتقدم من قبيل العموم والخصوص ومن وجه إذا فرض أنه قال صل ولا تقصب فقد يكون
الأول لا الشأن كالصلوة في المسجد وقد يكون بالعكس كالجلوس في المكان المصنوب
وقد يجتمعان كالصلوة في المكان المصنوب مما هيئنا من قبيل العموم والخصوص المطلق
لأنه قال صل ولا تفصل في الدار والمقصوبة ولم يقل لا تقصب فكما تحقق المنهي عنه أنه لا
في الدار والمقصوبة تحقق المأمور به دون العكس كالصلوة في المسجد وبالجملة اختلفوا في
دلالة النهي على فساد المنهي عنه على قول ثلاثة أولها أنه يدل على فساد المنهي عنه
في العبادات والمعاملات فالصلوة في الدار والمقصوبة والبيع الربوي باطلان ثانيها عدم
الدلالة على الفساد مطلقاً فالصلوة والبيع المذكوران صحيحان ثالثاً أنه يدل على الفساد
في العبادات فالصلوة المذكورة باطلة لا في المعاملات فالبيع المذكور صحيح وهو مما
تتبادر جماعته منهم المحقق والعلامة وأيضا اختلفوا لقائلون بالدلالة العامة أو في
العبادات فقال جمع منهم المرتضى أنه ان ذلك الدلالة على الفساد بالشرع لا اللفظ
وقال خرون بدلالة اللفظ عليه أيضاً كالشرع والقوة عند من يرى أنه يدل على
الفساد في العبادات فقط بحسب الشرع واللفظ دون أنه يدل في غيرها بعبادات
مطلقاً لا لشرعاً ولا لفظاً فهذه دعويان أحدهما الدلالة في العبادات مطلقاً والثاني
عدمها في المعاملات مطلقاً والجملة لنا على أولها أن النهي يقتضي لغة وشرعاً كون ما
يتعلق به المنهي عنه مفسد غير مراد للمكلف بصيغة اسم الفاعل فقله لا تفصل في
في الدار والمقصوبة على أنها ذات مفسدة لا يريد المولى من عبده ولا من يقطعه لغة و
شرعاً كونه ما يتعلق به مصلحة ومراد المولى فقله صل يدل على أنها ذات مصلحة
ومطلوبة للمولى وهما كون المتعلق مفسدة وكونه مصلحة متضادان لا يجتمعان
فإذا

الأنف في المكان
في غير المكان
الحسن والشرع
في غير المكان
مقرر المسطر
دفعه في المكان
لا يشترط
بإحدى من الجهتين
الاولى والثانية
وقال بعض
المحققين بأن
بعض الأشياء
حالة عامة
حسن اد
البيع كالمساكن
والنظم وبعضها
مستحق للشرع
ادفعه

وَبَيِّنَ لِلنَّاسِ عَلَى الْغَيْرِ

٥ (١٣٧) ٥

قدرا لزيادة الرجمان وهو نصف الآخر من مصلحة النهي وهو اه قدرا لرجحان
 مصلحة خالصته لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وبالجمله وجود النهي يدل على ان
 مصلحة غالبية على مصلحة الصحة فالنهي يدل شرعا بالالتزام على فساد النهي
 واما انتفاء الدلالة لفظة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه فساد الصلوة
 عبارة عن عدم حصول الامثال مثلا وفساد بيع عبادة عن عدم حصول النقل
 الانتقال للملكين وليس في لفظ النهي ما يدل على دلالة عليه الفساد بالمعنى المذكور
 لفظة قطعاً لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام والجواب عن الاول انه لا حجة في قولهم
 بان النهي يدل على الفساد بمجرد اء بلا ضم دليل اخر ما لم يبلغ قولهم هذا لاجماع و
 معلوم انتفائه بـ (اجماع) في محل النزاع والجواب عن الثاني ان الصحة في المعاملات معناه
 ترتيب الاثر في النقل والانتقال للملك والصحة بهذا المعنى لا تدل على وجود المصلحة
 فيمكن ان يصح المعاملة اء يترتب النقل والانتقال على المعاملة المنهي عنها من دون
 ان يكون في صحتها مصلحة معارضة لمصلحة النهي كما قال بالمنع . ن دلالة الصحة في
 المعاملة بمعنى ترتيب الاثر وهو انتقال الملك على وجود الحكمة الواقعية في الثبوت
 في وجود المعاملة اذ من الجائز اء الممكن عقلا انتفاء الحكمة والمصلحة في ايقاع اء
 ايجاد عقدا لبيع وقت النداء الى صلوة الجمعة مع صحته اء ترتيب اثره بـ (عقد) اعني
 انتقال الملك عليه بـ (عقد) واذا لم يستلزم الصحة مصلحة معارضة لمصلحة النهي
 فتجوز مع النهي فالتنهي في المعاملة لا يدل على فساد نعم هذا دلالة الصحة على
 المصلحة في ثبوت الفعل في العبادات معقول لان الصحة في العبادات معناه حصول
 امثال اء المولى وحصول الامثال موقوف على وجود المولى ووجود الامر موقوف
 على وجود المصلحة فالصحة دالة على المصلحة في العبادات كما قال فان الصحة فيها «عبارة
 باعتبار كونها» صحة عبادة عن حصول الامثال باء المولى تدل على وجود الحكمة
 المطلوبة والا لولم تدل على وجود المصلحة لم يؤمن بهذا الفعل واذا لم يؤمن لم يحصل

عنه
 واما خلافه في
 الاثر بالبيع
 ان لا يقتضي
 بان كل ما يقتضي
 سقوط الامارة
 والقضاء بان
 وتبين لا يقتضي
 ذلك ولا يجب
 اعادة الصلوة
 الواقعة بالعبادة
 الخفية بعد
 لثبوت الفساد
 ويقتضي كج ان
 انه بان
 واجب بان
 ذلك بان
 منتهى القوة
 عند ان
 من غير
 ان يتجوز
 في غير

الاستدلال فاقولت الصحة في العبادات على وجود مصلحة معارضة لمصلحة النهي
فلا يجتمع معه فالكفى في العبادات يدل على الفساد وبما قدمناه في الاحتجاج على
دلالة النهي على الفساد في العبادات حاصله ان المصنف قد استدلل على
النهي على فساد العبادات لغة وشرعا بان النهي يدل شرعا ولغة على كون العبادات
مفسدة غير مرادة للولي والا مريدل على كونها مصلحة مرادة له وهما متضادان -
فالآية بالنهي عنه لا يكون ايتا بالما مودبه فهذه الدليل يظهر جواب الاستدلال
الذي اوردته الخصم على انتفاء الدلالة لغة حتى في العبادات ببيان ان النهي اذا دل لغة
وشرعا على كون العبادات مفسدة غير مرادة للولي والا مر بالاكس وهما متضادان فالآية
بالنهي عنه لا يكون ايتا بالما مودبه فكيف يقول الخصم بانتفاء الدلالة لغة فانه
انتفاء الدلالة على عمومها في العبادات والمعاملات ممنوع نعم هو انتفاء في غير
العبادات يعني المعاملات مقبول متوجه لما تقدم من الدليل واجب متبوعا في الدلالة
على الفساد كذلك في العبادات والمعاملات شرعا ولغة ايضا لوجهين احدهما ما
استدل به الفرقة المتقدمة على لآية «نهي» على الفساد في العبادات والمعاملات
شرعا فقط من ان «شان» لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد في الاتحتمة ونحوها
واجاب عنه اولئك الفرقة المتقدمة باننا فلم استدلال العلماء ولكن نقول
بان آية استدلال العلماء انما يقتضي دلالة «نهي» على الفساد في العبادات والمعاملات
والمعاملات انما هو لفهمهم دلالة عليه شرعا فقط وبعبارة اخرى فهم العلماء دلالة
النهي على الفساد شرعا فاستدلوا به على الفساد ولما ذكرنا ذكر الفرقة المتقدمة من
الدليل على عدم دلالة «نهي» لغة في العبادات ولا في المعاملات فاستدلوا
العلماء دليل على الفرقة الاولى لا غير لما كان هذا الجواب له دلالة النهي على الفساد
شرعا في المعاملات لا لغة حتى في العبادات في مرضيه عند المصنف ده اعرض عنه وقال
واضح في الجواب ما قدمناه من عدم الجحتمة في ذلك في قول العلماء ما لم يبلغ حد
الاجماع

فائدة
اخلفت
والسبب
منه
العبادات
فمنه
هو كون
موانع
والشريعة
هو
على
دلائل
الدلالة
ولا
الفساد
اللفظ
استدلال
بالآية
استدلال
بآية
الفساد
العبادات

الاجماع وهم اهل القائلون بدلالة النهي على الفساد شرعا ولغة في العبادات والمعاملات
وان اصابوا بالحق في القول بدلالة النهي، على الفساد في العبادات شرعا ولغة
لكنهم مخطون في هذا الدليل لما ذكرنا من ان قول العلماء ليس بحجة ما لم يبلغ هذا الجماع
ومخطون ايضا في القول بالدلالة في المعاملات والتحقيق في الدليل ما استدلنا
به سابقا على دلالة النهي على الفساد في العبادات شرعا ولغة فراجع الوجه الثاني
لهم اهل المشيبتين مطلقا ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق عند العلماء من دلالة النهي
على الاجراء، الصحة ومعنى الاجراء، والصحة اما حصول الاشتغال واما سقوط القضاء
فقوله صل يدل على ان ايجاب الصلوة مجزئ بمعنى انه يحصل بها الاشتغال بما هو المولى او
يسقط بها القضاء والحاصل ان الامر يدل على صحة الفعل واجرائه بكلا تفسيريه واجرائه
المذكورين والنهي يقتضي «اس» والشيان ان التقيضات مدلولها ومقتضاها هي صحة
فان كانت الامر مقتضيا للصحة شرعا ولغة في العبادات والمعاملات فيكون
مقتضيا ليقض الصحة وهو مقتضى الصحة الفساد واجاب عنه الاولون وهم القائلون
بالدلالة شرعا لا لغة بان الامر يقتضي الصحة شرعا فقط لا لغة ومن نقول بمشكلة الامر
في النهي فالنهي يدل على الفساد شرعا لا لغة وانتهى بها المشبون من تدعون دلالة
نحوه على الفساد لغة ايضا ومشكلة اخرى اهل الدلالة لغة متوعد في الامر صلاحي
على الصحة لغة فالنهي ايضا لا يدل على الفساد لغة وهذا الجواب ليس بمرضي عند
المصنف لانه قال بان الامر يدل على الصحة شرعا ولغة لا شرعا فقط والجواب
الحق وجهان احدهما ان يقال بان قوله والتقيضات مقتضاها نفيضان باطل ان
لا نسلم وجوب اختلاف احكام اهل مقتضيات المتقابلات اهل التقايض مثلا الجواب
اشراكها «متقابلات» في حكم ولازم واحدا لانه ان الحرارة والبرودة امرتان متناقضتان
شريكان في الحكم لان كليهما مؤثران في البدن فيمكن ان يكون الامر والنهي ايضا كغير
في الصحة فضلا بالفارسية كما نذكره * عن قولنا نعم وهو وجوب تناقض
احكامها

من ان راجع
ان راجع
قضاء الامر
الفتوى
استحالة الامر
والقضاء
اضحى من القول
ارجى صحة
استحالة الامر
والقضاء
موافقة الامر
الشيء
انما صحت بالطريق
الماضي
وقد يحصل
انما مقتضى الامر
ولا يحصل ذلك
والاستحالة
انما صحت
الفتوى

احكامها «مقابلات» وثانيا سلمنا وجوب تناقض حكم النقيضين لكن نقيض قولنا
في الامر يقتضى الصحة انه «نهي» ولا يقتضى الصحة ولا يلزم منه ان قولنا لا يقتضى
الصحة ان يقتضى النهي الفساد فن اين يقول الخصم بانه يلزم في النهي ان يقتضى الفساد
والحاصل انه يحتمل ان لا يكون النهي مقتضيا لشيء أصلا لا الصحة ولا الفساد ونظير قولنا
بان شرب الماء مما هو لا يقتضى حسنا ولا قبحا نعم يلزم ان لا يقتضى النهي الصحة لانه
نقيض الامر ونحن نقول به انه بان النهي لا يقتضى الصحة مع امكان ان لا يقتضى الفساد
ايضا بحجة التناهي للدلالة مطاء في العبادات والمعاملات لغة وشريعا انه «نهي»
لودل على الفساد لكان انه النهي مناقضا ومنا فيا للتصريح بصحة النهي عنه والاداء
وهو كون النهي مناقضا للتصريح بالصحة منتف لان «شان» يصح لغة وشريعا ان يقول
المولى بانه نهيك عن البيع الفلاني كبيع الفرس مثلا بعينه ويقول ايضا بانه لو فعلت
البيع لعاقبتك لكنه «بيع» يصح انه يحصل به الملك على البائع والمشتري فالمرزوم
هو كون النهي دالا على الفساد منتف ايضا واجيب بمنع الملازمة بمعنى انه ملازمة
بين كون النهي دالا على الفساد وبين كون التصريح بالصحة منافي له ان يمكن ان يكون
النهي دالا على الفساد ويصرح بالصحة فان قيام الدليل الظاهر كقولك رايت اسدا
على معنى كالحبوان المفترس لا يمنع ولا ينافي التصريح بخلافه «معنى» ولا يمنع التصريح
على ان الظاهر غير مراد بل المراد الرجل الشجاع مثلا وبالحجة كما ان الاسد ظاهر في
الحبوان المفترس ومع ذلك قد يصرح بان المراد الرجل الشجاع كذلك النهي ظاهري
الفساد ومع ذلك قد يصرح بالصحة ويكون التصريح على اختلاف قرينة تصرف اللفظ
عن المعنى الحقيقي الى المجازي كما قال صادقة عماء عن المعنى الحقيقي الذي يجب الحمل
حمل اللفظ عليه «ما» عند التجرد عنها «قرينة» فيجب حمل النهي على الفساد عند التجرد
عن القرينة لانه حقيقة فيه واما اذا صرح بالصحة يكون مجازا كما في الاسد وفيه
جواب فنظر لانه لو كان النهي ظاهري الفساد لكان التصريح بالصحة منافي وماذا فعلنا
فان

فقد عرفت في
الامر الظاهري
الدالة بالفساد
والعادة في
هذا ان
للقوة في
بها الاجابة
ايضا في
القاعدة
منه في
قائلة
قال الكشي
المحققين بان
المعنى انه
ذكره بقوله
للتصريح
للمعنى الذي
ذكره المحققون
لان موافقة
للمعنى لا يوجب
سقوط ايضا
بالاجابة
الامر فان

* في لفاظ العوم *

٥ (١٢١) ٥

فان التصريح بالقبض كالصحة يدفع ذلك الظاهرا في ظهور الكنى في الفساد ولو
 وينا فيه «ظاهرا» قطعاً واللازم وهو كون التصريح مدافعا ومنا فيا لظاهرا انتهى باطل
 اذ ليس بين قوله في المثال ولو فعلت لغاقتك الخ وهو قوله ولكن يحصل به الملك -
 وبين قوله نهيتك عنه ابيع الفلاة مناقضة ومدافعة ولا منافاة يشهد بذلك
 اء بعدم المناقات الذوق السليم قطعاً فليس الكنى ظاهراً في الفساد وح فالحق ان
 الكلام وهو الدليل الذي ذكره انا فون للدلالة مطلقاً متجه ومقبول في غير العبادات
 وهو المعاملات وهو «غير» الكذء مثله وهو مثال البيع واما فيها «عبادات» فليعلم
 غلط وهو المراد من قوله فالحكم اء حكم انا فين مطم باستقاء اللازم حيث قالوا واللازم
 وهو كون التصريح للصحة منا فيا للكنى متنف غلط بين اء واضح اذ المناقضة بين قوله
 تصل في المكان المفصوب بين قوله لو فعلت لكانت صحيحة مقبولة عند الله في غاية
 الظهور للدليل الكذء ذكره المص في اول الاصل ولا ينكرها «مناقضة» الامكار فالكنى
 * في العبادات يدل على الفساد والمحدثه رب العالمين *

المطلب الثالث في العوم والخصوص وفيه «مطلب» فصول الاوالة الكلام
 على لفاظ العوم اصل اختلافه انه وضع للعوم لفظا لا اقوال الحق ان للعوم
 والاستغراق في لغة العرب حقيقة «عوم» بحيث لو استعمل في الخصوص كان مجازا وهو
 «حق» اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجهوا المحققين وقالوا لسيده وجماعته انه
 ليس له «عوم» لفظ موضوع في لغة العرب بحيث اذا استعمل في غيره «عوم» كان مجازا
 بل كلما يدعى من ذلك اء من اللفظ الموضوع للعوم مشترك لغتيا بين الخصوص و
 العوم ولكن نضنا صرح السيد به على ان تلك الصيغ تقلت في عرف الشرع في العوم
 وان كانت مشتركة في اللغة كقوله «النبذ» بنقل الامر في العرف الشرعي في الوجوب
 وان كانت مشتركة لغة بين الوجوب والتدب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يتك
 وضعا للعوم حقيقة في الخصوص فقط واما استعمال العوم مجازا والدليل لنا على ان

من جملة ما يجب ان يلاحظ في هذا المطلب ان العوم والخصوص ليسا من جنس واحد بل هما من جنسين مختلفين فليس العوم هو الخصوص ولا العوم هو الاستغراق بل العوم هو اللفظ المشترك بين العوم والخصوص والخصوص هو اللفظ الخاص بالخصوص واللفظ المشترك بين العوم والخصوص هو اللفظ المشترك بين العوم والخصوص واللفظ المشترك بين العوم والخصوص هو اللفظ المشترك بين العوم والخصوص

يكون العوم مراد بنفسه ولا دخلا فيه «مراد»؛ اذ لا يمكن دخول العوم في المخصوص
 فحمله «لفظ» حقيقة في المخصوص المتيقن اولى من جعله للعوم المشكوك فيه والوجه
 الثاني قوله وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلاً معروفاً بين العلماء انه ما من عام
 الا وقد خص استعمل في المخصوص ان قلت هذا المثل كذب لان بعض العومات لم
 يختص بخوان الله بكاشي عليهم قلت وهو «مثل» ليس بكذب بل وارد على سبيل المبالغة
 وعلى سبيل الحان القليل وهو العومات التي لم تختص بالعدم فكان جميع العوما
 مستعمل في المخصوص ان قلت العومات المستعملة في المخصوص وان كثرت الا انها
 مجازات والعومات المستعملة في العوم وان قلت الا انها حقائق قلت والظاهر يقتضيه
 كونه لفظ العوم حقيقة في المعنى الاغلب وهو المخصوص ومجاز في المعنى النادر الاقل
 انه العوم قليلاً للمجازاء ليكون الحقيقة وهو الاستعمال في المخصوص كثيراً ويكون المجاز
 وهو الاستعمال في العوم قليلاً والجواب اما عن الوجه الاول فبانه الوجه الاول
 اثبات اللغة بالترجيح العقلي لا نكث ان ثبت كون العومات موضوعاً للمخصوص بانه
 متيقن والمتيقن راجع عن المشكوك وهواء اثبات اللغة بالترجيح غير جائز لان اثبات
 اللغة يحتاج الى النقل عن الواضع ولا مجال للعقل على بالفاستية * علا وه براين جوا
 انه الوجه الاول معارض بان العوم احوط فالمخصوص راجع من جهة انه متيقن ولعوم
 راجع من جهة انه احتياط اذ من المحتمل ان يكون هو «عوم» مقصوداً للتكلم فلو حمل اللفظ
 على المخصوص لضاع بالفاستية * ضايح ميثو * غيره «مخصوص» ما يدخل في العوم
 فاذا قال المولى اكرم العلماء فقتضى الاحتياط اكرام الجميع اذ لعل مراد المولى هو الجميع فلو
 اكرم على الفقهاء فقط يلزم مخالفة الامر بالنسبة الى الباقيين وهذا الجواب الاخير
 لا يتخلو من نظر لان العمل بالعوم احوط في الواجبات فهو اكرموا على بانكم واما في المباحات
 فهو سلم الناس مثلاً فالعمل بالمخصوص المتيقن احوط فيسلم على خصوص المؤمن لانه
 المتيقن في اباحة السلام واما الكافر فلا يسلم اليه لان اباحة السلام له مشكوك فيها

ب ادب
 ظراف الكي
 وقيل مستند
 من باب متون
 اليك وهو
 التيقن فاحفظ
 لا جواب لك
 تقول من في
 الدار جلا
 امرأة داتا
 انكره فهو
 اللفظ الاول
 في دفع سبيل
 البديهة كبر
 متون انكر
 ودفع تكلمت
 في لاف
 الواضع لم يضح
 خصوص لفظ
 جبراً زدا
 بل وضع لفظ
 كرام من
 منون متون
 انكر من

* في فائق الجمع المحلى باللام العنوني * (١٢٥) ٥

وأما الجواب عن الأخير وهو قوله وايضا اشتراطه بوجود ثلاثة فبان انه يجب
اولا بان قولنا ما من عام وقد خضع معناه ان جميع العنونات حقيقة في العوم وخروج
البعض محتاج الى القرينة اعني المخصص الحاصل ان احتياج خروج البعض بعضا من
العوم عنها ^{في} صيغ العنونات الى التخصيص بمقتضى ظاهره الاحتياج المذكور فبان
في انها لا يصح للعوم فلولم يكن العلم ظاهره في العوم لما يحتاج خروج البعض الى
المخصص نحو الاريدنا على ان انه يجب ثانيا بان قول المستدل والظاهر يقتضي كونه
حقيقة في الاغلب ممنوع لان ظهور كونها «صين» حقيقة في الاغلب يعني الخصوص
انما يكون عند عدم الدليل على انها «صين» حقيقة في الاقل يعني العوم بمعنى ان
التي صيغ في الخصوص ان كانت اغلب من استعمالها في العوم الا ان كونها حقيقة في
الخصوص الاغلب موقوف على عدم الدليل على كونها حقيقة في العوم الاقل وقد
بيننا قيام الدليل عليه على كونها حقيقة في العوم هذا مع ما انه يجب
ثالثا بما لا يدل على انه حقيقة فيه سيما انه مع القرينة وهي المخصص ^{صحيح}
الجمع المعروف بالاداة كالعنا يفيد العوم حيث لا عهد كما اذا حضر في دار زيد عدا من
العلماء فقال لعبد اكرم العنا فان مراده العدة المعهودة بين المتكلم والمخاطب
بالعهد المحضوه فاذا لم يكن هناك عهد يفيد الاستفراق ولا تعرف في ذلك مخالفا
من الاصحاب ومحققا نعمنا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يستدل
اي لا يفتي به منهم «مخالفين» وهو شاذا ضعيف لا التقات اليه وأما المفرد والمفرد
فلا شك في انه يستعمل في معان عديدة كقريبنا لبعض والاستفراق والعهد باقسام
اتما الاشكال في تعيين ما هو حقيقة فيه فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العوم
ما لم ينصب القرينة على خلافه وعزاه نسب هذا القول المحقق الى الشيخ وقال
قوم بعدم افادته «العوم» فقط بل هو مشترك بين الاستفراق والبعض وغيرهما و
اختاره المحقق والعلامة وهو «عدم» والا قرب لنا وجهان احدهما عدم تبادلهما
منه

فان قيل
انكره
مغيب
افراد
هذا مع
المعين
خارج
فيما
فيما
المعين
خارج
والعرف
انكره
بعض
المغيبين
فان قيل
انكره
بعض
المغيبين
فان قيل
انكره
بعض
المغيبين

[illegible]

في الجمع المنكر*

٥ (١٤٧)

بل يحل على أقل مراتبه (جمع) وهو اثنان او ثلاثة وذنب بعضهم على فادته
 «جمع» ذلك اء العوم وحكا «مذنب» والمحقق عن الشيخ ذلك القول انما هو
 بالنظر الى الحكمة اء نظر الى ان المتكلم الحكيم المدبر في الحسن والقبح لو اراد غير
 لبيته لئلا يلزم الايقاع بالجهل والاصح الاول لنا القطع بان يصغ المجموع كرجال و
 غلمان ودرهم وضاربين وهكذا يصح اطلاقها على كل مرتبة من مراتب العدد
 كالثلاثة والاربعة والالف والجميع وغير ذلك كما ان يصغ الاحاد كرجل وغلام
 ودرهم وضارب وهكذا اطلاقها على كل فرد بدلا وح فيصغ الجمع عندا لطلاق تحمل
 على المرتبة المتينة وهي الثلاثة كما قال بان رجلا مثلا بين المجموع غلمان ودرهم
 وضاربين في صلوحه «رجال» لكل رتبة عدد بدلا اء صالح لان يطلق اما على الثلاثة
 واما على الاربعة واما على الجميع وهكذا كرجل بين الاحاد كغلام ودرهم وضارب و
 غير ذلك في صلوحه «رجل» لكل واحد بدلا فكما ان رجلا ليس للعوم فيما يتنا وله من
 الاحاد اء لا يطلق على جميع الافراد اء لا يتنا ولها بدلا كذلك رجلا ليس للمعوم فيما
 يتنا وله من مراتب العدد بمعنى انه لا يطلق على جميع المراتب اء يتنا ولها بدلا نعم يحل
 عندا لطلاق على الثلاثة اذا قل المراتب واجبة الدخول في المراد قطعاً فعلم كونها اء
 المرتبة القليلة مرادة للتكلم ويقع ما سواها اء سوء المرتبة القليلة من مراتب
 العدد على حكم الشك اء مشكوك الارادة حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا كانت
 صالحة لان دلت على القلة والكثرة وصددت من شخص حكيم مدبر فلو اراد القلة
 لينها لئلا يلزم الاغراء بالجهل وحيث لم يبين اذ لا قرينة على لقلة وجب حمله «جمع»
 على الكل واذ من وافقه «شيخ» من العامة حجة ثانية وهي انه «شان» ثبت اطلاق
 اللفظ كرجال مثلاً على كل مرتبة من مراتب المجموع فهو حقيقة في كل واحدة من المراتب
 اء لفظ مشترك فاذا حملناه «لفظ» على الجميع اء جميع المراتب فقد حملناه على جميع
 حقايقه فكان حمله على جميع المراتب اء والجواب عن احتجاج الشيخ وبه ان اء

اول
 اصح واحدا
 فيصغ
 ربيع ما ذكرنا
 عام اصولا
 مغلبة العام
 انطلق
 عبارة من العج
 فخر جليل
 انظر الى العام
 انطلق عبارة
 من المطلق
 بطلان
 الامور
 راجع الى
 شبهة اخرى
 مستدرك

أولا في المعاصرة بانه المتكلم الحكيم كما لو ادا القلة لبيتها كذلك لو ادا وكل
 لبيتها ايضا اذا للفظ محتمل للقلة والكثرة واما ثانيا فلا نال انسام عدم القرينة
 على اداة القلة اذ يكفي فيها «قرينة» كون اقل المراتب قدرا متيقنا ومرادا قطعاً
 فنلتزم بان المتكلم الحكيم ادا القلة اعتمادا على هذه القرينة وفيه في الجواب
 الثاني نظرات اقل المراتب وان كان مرادا قطعاً لكنه لا يكون دليلاً على كون الجمع
 المنكر مستعملاً فيه والتحقيق في جواب احتياج الشيخ انه ان اللفظ كرجال مثلاً لما
 كان موضوعاً للجمع وهو القدر المشترك بين جميع المراتب اعم العوم والخصوص كان
 عند الإطلاق محتملاً للمرين كساير الالفاظ الموضوعات للقدر المشترك اعم للمعاني
 المشتركة كالانسان والحيوان والرجل الا ان اقل مراتب مخصوص وهو اقل الجمع غير
 القطع با داته بصير متيقناً بيقع ما عدم اقل من المراتب مشكوكاً فيه الى ان يدل
 دليل على تقوم قرينة على الاداة للجمع ولا يحد في هذا في اداة الاقل لكونه مطلقاً
 به منافية للحكمة انه لكونه المتكلم حكماً بوجه اصلاً وبهذا التحقيق الذي ذكره هو ان
 الجمع وضع للقدر المشترك بين جميع المراتب الا ان اقل المراتب متيقن الاداة والباقي
 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
 فاما منع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة بحيث يكون لفظاً مشتركاً واما قوله (لفظ) ووجه
 للقدر المشترك بينهما اعم بين العوم والخصوص فلا دلالة له (لفظ) على خصوص احدهما
 «مراتب» ولا على الجميع ولا على غيره واما حملناه على الاقل لكونه متيقناً للدلالة
 اللفظ له ولعن سادتنا كونه حقيقة في كل منها «مراتب» فكانت الواجب ح اء حينئذ
 كان لفظاً مشتركاً التوقف بناء على ما هو التحقيق من ان اللفظ المشترك لا يحمل على
 شيء من معانيه الا بالقرينة المصينة فلا يمكن حمل العين على لذهب مثلاً بالقرينة
 ومن ان استعماله «مشترك» في جميعها «معاني» لا يكون الا مجازاً فيحتاج في الحل
 على

فاية ٤٤
 المنكر والاصد
 الذي لا يابا
 يران عا دز
 بالان الادن
 بالوضع النوني
 واثباته في
 الامام عا د الحسن
 كاسانه ديم
 الجنس المرن
 نحو الربر ملاها
 يران عا د
 الطبيعة بليدة
 الحاشية في فخر
 الان الادن
 بالوضع دانه
 بالعام عا د الحسن
 كونه والموت
 عام الصمد
 فادري بوجه
 ودرجته
 فربنا الرصد
 كلامه بالان

بل المراد من الاخوة الثلاثة وما فوقها وعن انشاء بالمنع من ادايتها فقط من ضمير الجمع بل الفرعون مراد منهما سلمنا كونهما مرادين فقط لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه استعمال؛ دليل المجاز وقد دللنا بالكتاباد على كونه حقيقة في الثلاثة وا زيد ودللنا بتبادا لغير على كونه «جمع» مجازا فيما دون الثلاثة وعن الثالث انه «ثالث» ليس من محل النزاع في شيء اذا الخلاف في معنى صيغة المجموع كرجال ودراهم وغير ذلك لا في معنى لفظ الجمع المركب من ج م ع فاق لفظ الجمع يطلق لغة على الاثنين بلا كلام **أصل** اختلافوا ان الشخص المعكول اصل للخطاب ام لا وبعبارة اخرى يجوز توجيه الخطاب نحو المعدوم ام لا وليس النزاع مختصا بالالفاظ التي وضعت للخطاب كادوات النداء وضمائر مخاطبين وصيغ الامر بل في مطلق مخاطبة ولو بلفظ زيد قائم والصلوة واجبة وبالجملة ذهبت المناابلة الى الجواز والمعروف بين الاصحاب عدمه فخطابات القران شاملة للمعدومين بناء على مذهب المناابلة 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 الى الاشمل بصيغته بل بلفظه على من تاخر عن زمان الخطاب فلا يجوز لهم التمسك بظواهر لفاظ القران ولا التصرف فيها بنحو التخصيص والتقييد مثلا وانما يثبت حكمه ما وضع لخطاب المشافهة والمراد من الحكم وجوب التقوى والصلوة والقسم وغير ذلك لهم «من» بدليل اخر كالضرورة والاجماع على الاشتراك في التكليف ومواءم عدم الشمول قول صحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى من اصل الخلاف الى تناوله بصيغته ولفظه لمن وجد بعدهم «موجودين» لنا وجهان احدهما انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس فهو وانكاده بان يقال يجوز اطلاق الكلام المذكور للمعدومين مكابرة ثانيهما قوله وايضا فان الصبي المجنون اقرب الى الخطاب من المعدومين لوجودهما الى الصبي والمجنون واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما

الذين
من حيث انما
موجودة في نفس
في ما دلت
بالعهد الذي
لان زوايا في
الذين وقد
يستعمل في العهد
مجازي اي
يراد به المشافهة
مما ذكره في الذين
من حيث انما
موجودة في
نفس في من
دسمي بالعهد
مجازي لان
الفردين
ظرفه مجازي
ثم ان قيل
الفردين في خارج
قد يكون سبب
تقدم ذكره في
جائز بغير
اكر مني اكر

أه على من بعده بدليل آخر كالاجماع وغيره وهذا أثبت حكمهم عليهم قولا
تراجع فيه اذ كوننا معدومين مكلفين بالكفواء الموجودون به معلوم بالاجماع و
بالضرورة من الدين **الفصل الثاني** في جملة من مباحث التخصيص العام
على العام **أصل** الاختلاف في جواز التخصيص واستعمال العام في بعض الافراد وانما
اختلف القوم في منتهى التخصيص بمعنى انه المكم هو التخصيص؛ مثلا لو فرضنا ان في
الدينامية عالم فقال كرموا العلماء شتم ان يخصص فذهب بعضهم الى جوازه «تخصيص»
حتى يفي واحدا بان يقول لا فلانا ولا فلانا الخ فيستعمل العلماء في فرد واحد هو **جواز** في
المرتضى والشيخ وابو المكارم ابن ذهرة وقيل يجوز حتى يبقى تحت العام ثلاثة وقيل يجوز
حتى يفي اثنين فيخصص الى ان يستعمل العلماء في الثلاثة والاشنين وذهب الاكثر
منهم المحقق الى انه «شان» لا بد من بقاء جمع كثير تحت العام لا يخص الى ان يستعمل
العلماء في الخمسين الا انه يقرب ويشبه من مدلول العام كالمائة في المثال المذكور الآفة
صورة التعظيم فيجوز ان يستعمل العام في حق الفرد الواحد على سبيل التعظيم كما سيأتي و
هو الاقرب لنا اهـ الدليل على وجوب بقاء جمع يقرب الى معنى العام القطع بيقع قول
القائل اكلت كل دمانه في البستان والمفروض ان فيه الاثنان والاربعون وقد
اكل واحدة او اثنتين او ثلثا والقطع بيقع قوله اخذت كل ما في الصندوق من
الذهب والمفروض ان فيه الف وقد اخذ دينار او دينارين او ثلثة وكذا يقيع
قوله كل من دخل داره من العبيد فهو حر وقوله كل من جالت فأكرمه وفتره
بواحد واثنين او ثلثة فقال اردت من لفظة كل زيدا فقط او صومع عمرو وبكر
ولا وجه ليقع ذلك كله الاستعمال العام وهو لفظة كل في الواحد والاشنين والثلثة
ولا كذلك اهـ لا يلزم القيس لو اريد من اللفظ العام في جميعها «امثلة» كثيرة قريبة و
شبهة من مدلوله «العام» بان يراد من لفظ الكل مائة مثلا اخرج مجوزوه «تخصيص»
الى الواحد بوجه خمسة الاول ان استعمال العام في الاستغراق حقيقة وفي غير

في نسخة ٥٤
المورد للمعنى
بالعام حقيقة
في نسخ العامة
التي يستعملها
ام لا قول
الاختلاف في انه
حقيقة في توجيها
بعض من حيث
هو وانما الاختلاف
في سائر العامة
انما هو بعد ذلك
والتأويل في
الاستغراق
فيكون باينة
حقيقة فيها
بسبب الاشياء
القطعية بيقع
المفرد والمعنى
بالعام وضع
بالوضع الزموني
المفرد واحد من
بذرة العامة

* في جواز التخصيص حتى يبقى واحدا * (١٥٥) .

الاستغراق يكون بطريق المجاز سواء استعمل في الواحد والاثنتين او الثلاثة 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 وال مراتب الى ان ينتهي الى الواحد كذا
انه «شان» لو امتنع ذلك اى استعمال العام في الواحد لكان تخصيصه اى يكون وجه
الامتناع تخصيص العام واخراج اللفظ العام عن موضوعه وهو العموم الى غيره و
هو الواحد وهذا امتناع التخصيص المذكور يقتضيه امتناع كل تخصيص ذي لزوم في
كل تخصيص اخراج اللفظ عن موضوعه فلو امتنع امتناع الجميع ولو جاز جاز الجميع كذا
قوله تم وانا له كما فظون والمراد من قوله كما فظون هو الله تم وهذا الرابع قوله تم
الذين قال لهم الناس والمراد من الناس نعيم بن مسعود وحده باقتفاء المفسرين
ولم يعتد اى استعمال الناس في شخص واحد اهل اللسان مستهجن اى قبيحا لوجود
القربة وهي نزول الآية في شأن الشخص المذكور حيث جاز الى اهل الاسلام و
خوفهم بالاخبار بان الكفار قد اجتمعوا للحرب فوجب جواز التخصيص في الواحد
بهما وجدت القربة من المخصص غيره وهو اى جواز التخصيص في الواحد مع
وجود القربة 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
بما قل لقليل مما اى من الافراد اذ يتناول اى يشمل ويصدق لفظ الماء والخبز
والجواب عن الاول ان قولكم ليس بعض افراد المجاز اولى من البعض باطل كما قال x
المنع من عدم الاولوية فانه الاكثر كالحسين اذ هو فوق من المجاز اقرب الى الجمع
اى الصوم كالمائة في المثال المفروض من الاقل كالواحد والاثنتين واشباههما فاستعمال
العلماء في المحسنين وما فوقه اولى من استعماله في الواحد مثلا وهكذا اجاب العقلاء
وه في النهاية وفيه «جواب» نظرات اقربية الاكثر الى الجمع مسلم عند لكل لكنها

تفسير
مقتضى
سبب
الاستغراق
في
الواحد
او
الجميع
من
نفس
الشيء
بما
هو
في
الواقع
من
دون
نظر
الى
قوله
او
جميع
الافراد
فمن
استعمل
في
جميع
الافراد
او
في
بعض
الافراد
فليس
بما
هو
في
الواقع
من
دون
نظر
الى
قوله
او
جميع
الافراد

يقضي ارجحية ارادته (الكثرة) على ارادة الاقل بمعنى ان الاستعمال جائز في الأكثرية
 في الأكثرية والاقل لكن الاول واج لان الأكثرية أقرب الشائء مرجح لان الاقل بعدد
 لا يقتضيه اقربية الأكثرية امتناع ارادة الاقل كما هو امتناع ارادة الاقل المدعى
 فالجواب لا يثبت المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل وبعده
 اخرا الدليل الاول ذكره الخصم على جواز التخصيص الى الواحد مبنى على ان استعمال
 العام في الخاص مجاز حيث قال ان استعمال لعام في غير الاستغراق يكون بطريق
 المجاز على ما هو التحقيق كما هو كون الاستعمال مجازيا الحق وتسمعه ولا بد
 في جواز مثله استعمال لعام في الخاص مجازا من وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي
 المجاز المصححة للتجاوز المجازية لا تقع الوجود علاقة من العلاليق المذكورة في
 البيان لاجرم كان الحكم وهو جواز استعمال مختصا باستعماله (عام) في الأكثر لان بينه
 وبين الاستغراق علاقة المشابهة ولا يجوز استعماله في غير الأكثر لا تنفكا العلاقة في غير
 (الكثرة) فان قلت وان لم يكن بين الاقل وبين العوم علاقة المشابهة الا ان بينهما علاقة
 الكل والجزء اذ كل واحد من الافراد بعض مدلول العام كما ان التاطق بعض مدلول الانشاء
 فهو كل واحد من الافراد جزؤه (مدلول) كجزئية التاطق للانسان ان قلت وان كان
 كل فرد جزء للعام لكن ليس بين الاجزاء تركيب حقيقى قلت وعلاقة الكل والجزء حيث يكون
 استعمال اللفظ الموضوع للكل في المركب في الجزء كما فيما نحن فيه غير مشروط بشئ كما نفى
 عليه على عدم اشتراط شئ المحققون فكما ان استعمال الانسان في التاطق فقط
 جائز كذلك استعمال العام في كل فرد من افراده جائزا وانما الشرط وهو ان يكون بين
 الاجزاء تركيب حقيقى كاجزاء البدن وكون الجزء مما اذنته انتفى الكل في عكسه على تمام
 الكل في الجزء اعني من العكس استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل كاستعمال الرقبة في
 الانسان على ما مر بتحقيقه في بحث استعمال المشترك في أكثر من معنى وحده حين
 اذ كان كل فرد جزء للعام واستعمال الكل في الجزء جائزا بلا شرط فاما وجه تخصيص وجود

المورد المذكور
 هو الفرد
 الا فرادى لا بالية
 من حيث
 فيكون مجازا
 وقربا
 حقيقة فيها
 لا يشترط
 المعنى
 ان المورد
 بالعام وضع
 لما يشتهر
 في الذهن ام
 من ان يكون
 من حيث
 اذ من حيث
 تقتضي
 فردا او غير
 فرد معين
 في معنى
 الافراد
 كونه
 لا

العلاقة بالاكثر فكان 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» وليست اجزاء
«عام» لان الجزء انما يتصور في المركب كيد زيدا مثلاً وافراد العام ليست بمركبة بعضها
مع بعض بل فرد فرد كيف وقد عرفت في مسألة الدنيا والضر والذم البيض ان
مدلول العام كل فرد فرد لا مجموع الافراد مركبة اء المجموع من حيث المجموع وانما يتصور
في مدلوله «عام» تحقق علاقة الجزء والكل لو كان العام بالمعنى اكثراً اء المجموع اكثر
كان بدن زيد مركب ويده مثلاً جرته وليس اء العام كذلك اء بالمعنى اثنان
بل بالمعنى الاول فظهر انه ليس المصحح للتجاوز علاقة الكل والجزء حتى يصح استعمال العام في
فرد واحد كما توهم اء توهم المستحل وانما هو «مصحح» علاقة المشابهة اء مشابهة
المعنى الحقيقي والمجاز اء عن من المشابهة الاشتراك اء اشتراك المعنى الحقيقي والمجاز
في صفة من الصفات كاشتراك الرجل الشجاع والحيوان المفترس في الشجاعة و
هي «صفة» و هي اء في مسألة استعمال العام في الخاصة لكثرة اشتراك الخمسين
مع المائة في صفة الكثرة في المثال المفروض فلا بد في استعمال اللفظ العام في
التخصص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام ليتحقق بين المعنى الحقيقي والمجاز
المشابهة المتعبرة اء المشابهة الكاملة التي اعتبرها الواضع لتصحيح الاستعمال
في المعنى المجاز اء وذلك اء تحقق المشابهة هو المعنى والمقصود بقولهم لا بد في تخصيص
من بقاء جمع يقرب من مدلول العام والجواب عن الشا في ان التخصيص قد يكون
بمبث يعد لهما اذا قال اكرم العلماء واداد منه زيداً العالم فقط مثلاً وقد لا يكون
لغوا كما اذا اداد منه الخمسين وما زاد وح فنقول تخصيص العموم واخراج لفظ العموم من
موضوعه انما يمتنع اذا كان بحيث يعد لغوا دون ما اذا لم يكن لغوا كما قال بالمنع من

فانما في
اللفظ العام
وانما هو مدلول
بمعنى اء العالم
اللفظان دل
على معنى مبث
بمعنى مبث
فواضح ان
لفظ المجاز
لفظ السمات
في قوله ما
السمات وانما
الارض وانما
في منبثان
لان خاصا
منبثان في
والش كقول
منبثان في
في اداء
وافظ

كون الامتناع اء امتناع استعمال العموم في فرد واحد للتخصيص مطلقا اء امتنع
كان بل لا امتناع لتخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا وينكر عرفا وعن الثالث
بانه غير محل لتزاع فانه اء الثالث وهو استعمال قوله حافظون في الباء و تعالى
للتعظيم وليس من باب التعميم والتخصيص في شيء ووجه ذلك اء كونه للتعظيم لما جرت
العادة به من ان العظاء اذا ارادوا ان يخبروا عن انفسهم لا يتكلمون عن انفسهم قط
فلا يقولون افعل كذا وكذا بل يتكلمون عنهم وعن قبل اتباعهم فيغلبون المتكلم اء
يجعلون غير المتكلم غالبا على المتكلم فيقولون ففعل كذا وكذا فصار ذلك التقلب
استعادة للغة واشارة اليها كما ان اسدا في قولنا دابت اسدا يرعى استعادة للرجل
الشجاع ولم يبق معنى العموم ملحوظا اء منظورا فيه اء في الثالث وهو استعمال قوله
لما فظنون اصلا وعن الرابع انه اء الرابع وهو استعمال الناس في شخص واحد على تقدير
ثبوته كالثالث اء مثله في خروجه عن محل التزاع لان البحث في تخصيص لعمام والنا
لفظ يمكن اء يرد منه كل الناس ويمكن ان يرد منه فرد واحد معهود فهو على هذا التفسير
ا اء على فرض كون المراد الشخص الواحد ليس بعام بل للمعهود كقولك دابت الرجل والمعهود
المعين غير عام وقد يتوقف في هذا الجواب لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود
على واحد بمعنى ان الناس الداخلة عليه لام العهدنا يصح اطلاقه حقيقة على جماعة
معهود لا على واحد معهود لان الناس اسم جمع وليس كالرجل حتى يطلق حقيقة على واحد
معهود وبالمجمل فهو عام خص هنا بواحد فيتم استدلال الخصم والامر عندنا سهل اء لم
يثبت كون المراد نعيم بن مسعود بل يجوز ان يكون المراد هو المنافقون وعن الخامسة
ا اء الخامسة وهو استعمال الخبز والماء في الاقل غير محل لتزاع ايضا لان اللام اذا دخل على
اسم الجنس كالماء والخبز قد يكون لتعريف نفس الماهية وقد يكون للاستغراق ولعمري
وقد يكون للمعهود الخاص والمعين عند المخاطب والمتكلم وقد يكون للمعهود الذي
وهو فرد غير معين من الافراد ومعومات كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس

احتمال
اصحابها قويا و
الاف ضعيفا
فوزيت بها
المختار قويا ارادة
المنفس و
ضعفا ارادة
الرجل الشجاع
فان نسبة الماء
المعهود ظاهر و
حكمه وبان نسبة
الماء للضعيف
في قولك دابت
ان الظاهر و
المأول متساويان
ينبغي ان اللفظ
اذا كان ظاهرا
في معنى فهو مأول
بالنسبة الى
أقرب المعكوس
و علم ايضا ان
الحكم مشترك
بين بعض الظاهر
كما ان تشابه
بعض الظاهر

بعام له لم يرد منه العوم ولا الماهية اذ لا يمكن اكل او شربا لجميع او لما هيته وكذا
 لم يرد منه المعهود الخارجي المعين عند المتكلم والمخاطب بل هو اكل واحد من الخبز
 والماء للمعهود الذهنى لانه يستعرفه لكن المتكلم لم يطلقها على المعهود الذهنى بل
 المطابق للمعهود الذهنى المراد من البعض الخارجى هو الماء والخبز للذات فذا كلهما
 الماضى فصا ومعينين عند المخبر من جميع الجهات والمراد من المعهود الذهنى هو المقدار
 الذى ياكله الانسان ويثر به كما قال عن الخبز والماء المقررة الذهن اى فى ذم الجميع
 انه يؤكل ويثر به وهو «مقرر» مقدار ما اء مقدار قليل معلوم فى الازمان وانما قال
 المطابق للمعهود الذهنى لان المعهود الذهنى صادق عليه بمعنى ان قولنا الماء والخبز المقدر
 فى الذهن انه يؤكل ويثر به صادق على ما اكله المخبر شره وما اصل الامارة المطلق
 اللفظ المعرف باللام العهد الذهنى لانه هو قسم من اقسام تعريف الجنس على فرد
 موجود معين عند المتكلم يحتمل اء الموجود المعين عند المتكلم ويحتمل غيره من الموجودات
 اللفظ هذا فاعل يحتمله والغرض ان لفظ الخبز المعرف بلام العهد الذهنى يحتمل ان يراد
 منه هذا الخبز وذلك الخبز وهكذا الا انه اطلق على المعين عند المخبر واريد اء الموجود
 المعين عند المتكلم بخصوصه من بين تلك احتملات عند المخاطب بدلا للاحتمالية
 وهى ان الخبز الذى اكله المخبر الماضى معين من جميع الجهات وهذا اء اطلاق المعرف
 بلام العهد الذهنى على موجود معين عند المتكلم وغير معين عند الغير مثل اطلاق المقدر
 بلام العهد الخارجى على موجود معين بين المتكلم والمخاطب من بين معهودات خارجية
 اء الافراد المعلومة فى الخارج كقول المخاطب اء خل السويق مریدا به «السويق»
 واحدا من اسواق معلومة معهودة بينك وبينه «مخاطب» عهدا خارجيا قوله
 معيننا صفة لقوله واحدا له «مخاطب» من بينهما «اسواق» كالوفرضنا ان خمسة من
 الاسواق معهودة بين المتكلم والمخاطب فهو يقول اء خل السويق ويريد واحدا معيننا
 بالقرينة ولو كان التعيين بالعادة كما اذا علم المخاطب ان جميع معاملات المتكلم

اللفظ المعرف باللام العهد الذهنى لانه هو قسم من اقسام تعريف الجنس على فرد موجود معين عند المتكلم يحتمل اء الموجود المعين عند المتكلم ويحتمل غيره من الموجودات اللفظ هذا فاعل يحتمله والغرض ان لفظ الخبز المعرف بلام العهد الذهنى يحتمل ان يراد منه هذا الخبز وذلك الخبز وهكذا الا انه اطلق على المعين عند المخبر واريد اء الموجود المعين عند المتكلم بخصوصه من بين تلك احتملات عند المخاطب بدلا للاحتمالية وهى ان الخبز الذى اكله المخبر الماضى معين من جميع الجهات وهذا اء اطلاق المعرف بلام العهد الذهنى على موجود معين عند المتكلم وغير معين عند الغير مثل اطلاق المقدر بلام العهد الخارجى على موجود معين بين المتكلم والمخاطب من بين معهودات خارجية اء الافراد المعلومة فى الخارج كقول المخاطب اء خل السويق مریدا به «السويق» واحدا من اسواق معلومة معهودة بينك وبينه «مخاطب» عهدا خارجيا قوله معيننا صفة لقوله واحدا له «مخاطب» من بينهما «اسواق» كالوفرضنا ان خمسة من الاسواق معهودة بين المتكلم والمخاطب فهو يقول اء خل السويق ويريد واحدا معيننا بالقرينة ولو كان التعيين بالعادة كما اذا علم المخاطب ان جميع معاملات المتكلم

❖ فإن العام بعد التخصيص حقيقة مجازية ❖ (١٤١) .

لما تقدم أصل واختلافنا ان الالفاظ التي هي حقيقة في العوم هل تكون عند
التخصيص مجازا ام تبقى على حقيقة ، واذا خص العام وازيد به الباء فهو مجاز مطلقا
سواء كان الباء بعد التخصيص مختصرا في عدد معين كالمانه والالف او غيرها او غير مختص
اي يعبر العلم بعددها انه الف او مائة او الف وسواء كان المختص كلاما مستقلا ام
مفيدا للمعنى بوحدة ويقال له المنفصل ايضا لانفصاله عن العام كما اذا قال اكرم العلماء
ثم قال لا تكرم زيدا او كان غير مستقل لا يفيد معنى بنفسه ويقال له المتصل ايضا لان
بالعام وسيجيئ له امثلة هذا على الاقوة ، فاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه
وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو عام حقيقة ان كان الباء
غير مختص بمعنى انه يعبر ويشكل العلم بعددها ، الا فراد الباقية والا ، وان لم يكن غير
مختص بل كان مختصا لمجاز وذهب قوم اخرون الى كونه عام حقيقة ان خص بمختص متصل
ولا يستقل با فادة المعنى بنفسه من شرط نحو اكرم العلماء ان جازوا فخرج غير الجاز او صفة
نحو اكرم العلماء العدول واستثنا ، نحو اكرم العلماء الا زيدا او غاية نحو اكرم العلماء حتى
تقرب الشمس واما ان خص بمستقل من مع نحو اكرم العلماء ولا تكرم زيدا فان قولنا لا
تكرم زيدا مختص مستقل وكلام مسموع او عقل كما اذا امر المولى بالكرام العلماء والحال ان
عبدا لا يقدر على اكرام بعضهم لبعده عنه مثلا فالعقل يحكم باخراج ذلك العالم مجازا
وهو القول الثاني للعلامة في اختاره في التهذيب وينقله عن الناس اقوال ومذاهب
كثيرة سوء هذا الاقوال الاربعة لكنهم في مذاهب شديدة الوهن او موهون شديدا فلا
جدوى للعرض لثقلها منها انه حقيقة ان خص باستثنا ، او شرط ومجازان خص بوصف
او غاية وستعرفنا امثلتها لنا على كونه مجازا مطلقا انه عام ، لو كان حقيقة في الباء
بعد التخصيص كما كان حقيقة في الكل قبل التخصيص كما ان العام لفظا مشتركا بينهما
الكل والباء واللام وهو كونه مشتركا لفظيا منتف فالملزوم وهو كونه حقيقة في الباء
ايضا بيان الملازمة بين كونه حقيقة في الباء وبين كونه لفظا مشتركا انه ثبت كونه عام

في مختص
في الجازات
فان الواضح
بأنه خصوص
لفظ اسد العبد
اشجاع
الناجزة ولم يخط
خص من لفظ
النتب بطلان
السبب بالخط
نوع السبب
جود استعماله
المشبه بالخط
نوع السبب
جود استعماله
السبب وكذا
قائل في
اختلاف في
الالفاظ المذكورة
وعليه فبين
الحق والباطل

للعوم والاستغراق حقيقة ولا يرب ان البعض الباء بعد التخصيص مخالف له «عوم»
 بحسب المفهوم فان الباء وان كان من افراد العوم الا ان مفهوم البعض غير مفهوم العوم
 وقد فرض كونه «عام» حقيقة فيه ايضا فيكون العام حقيقة في معنيين مختلفين البعض
 والعوم وهواء الكون حقيقة في المعنيين معي المشترك اللفظي اما بيان انتفاء اللازم و
 موالاتراك اللفظي ان الفرض والبحث واقع في مثله اه في الالفاظ التي ليست بمشركة
 اذ الكلام والتزاع في الالفاظ العوم اعلا لالفاظ التي قد ثبتت عندنا اختصاصه «عوم»
 بها «الفاظ» في اصل الوضع والحاصل ان هذا التزاع انما هو بناء على القول بان هذه
 الالفاظ موضوعة للعوم فقط كما هو مذهب المصم واما على القول بان هذا الالفاظ
 موضوعة للعوم والخصوص ايضا والخصوص فقط كما تقدم في اول بحث العوم والخصوص
 فلا تراع اصلا حجة القائل بانه «عام» حقيقة في الباء مطلقا سواء كان الباء مخصصا او
 متخصرا سواء كان المخصص مستقلا او غير مستقل امران احدهما ان اللفظ العام كان
 متناولا له «باء» قبل التخصيص حقيقة لا مجازا بالافتاق والتناول على الباء قبله بعد
 التخصيص على ما كان قبل التخصيص كما كان التناول قبل التخصيص حقيقة كذلك بعد
 التخصيص ايضا لم يتغير تناول السابق وانما طرأ عرض عدم تناول الغير الذي خرج
 من العوم فتمول المعلن على الباء قبل التخصيص وبعده على نحو واحد نعم كان قبل التخصيص
 شاملا على زيد ولا يشمل بعد «الثاني» انه «باء» يسبق الالفهم عند التخصيص اذ مع القرينة
 وهي التخصيص لا يشمل غيره «باء» وذلك لتبادر دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان قولكم
 والتناول باق على ما كان لم يتغير بعد التخصيص ممنوع لان تناول اللفظ له «باء» قبل
 التخصيص انما كان مع غيره «باء» وبعده «تخصيص» يتناول له «باء» وحده وهما تناول
 اللفظ على الباء مع انضمام الغير وتناول اللفظ على الباء بدون انضمام الغير متغيران
 فقد استعمل اللفظ بعد التخصيص في غير ما وضع له فيكون مجازا واعتراض على هذا الجواب
 بانه وان كان تناول اللفظ على الباء قبل التخصيص بانضمام الغير وبعده بدون انضمام
 الغير

شعور بانها
 ان يكون
 او ان يكون
 لمع واحد
 نفس اهل
 لا توجد في
 ان الالفاظ
 كالانسان
 البشري
 والمشي
 ذلك
 لا شيء
 لا شيء
 احدهما
 وضع
 كقول
 التخصيص
 التخصيص
 وضع
 يكون
 يكون
 من
 علم
 وضع

الغير وهما متغيران لكن نقطع بان عدم تناوله «لفظ» للغير وتناوله «غير» لا يغير
صفة تناوله «لفظ» بما يتناوله وهو البناء فكان التناول على البناء قبل التخصيص كان
متصفا بالحقيقة كذلك بعد التخصيص ايضا وجوابه «اعتراض» ان اللفظ قبل التخصيص كان
حقيقة بلا حطة استعماله في الاستغراق وتناوله بجميع الافراد ولم يكن حقيقة بلا حطة استعماله
في البناء بخصوصه حتى يكون حقيقة بعد التخصيص كما قال ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص
ليس باعتبار استعماله في البناء وتناوله «لفظ» للبناء بخصوصه حتى يكون بقاء هذا البناء
بعد التخصيص متلزما لبقائه كونه «لفظ» حقيقة بل كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص
حيث انه من اجل انه «لفظ» متعل في المعنى في الجميع الذي ذلك البناء بعض منه «معنى»
وبعد التخصيص لا يتعل في هذا المعنى في الجميع بل يتعل في نفس البناء بخصوصه فلا يبقى حقيقة
ان قلت لاشبهة ان اللفظ قبل التخصيص كان متناولا للبناء حقيقة قلت والقول بان «لفظ»
كان متناولا له «بناء» حقيقة مجرد لفظ ومجرد عبارة ليس الغرض انه متناول للبناء
حقيقة لا مجازا بل الحقيقة في العبارة المذكورة بمعنى واقعا وصفة للتناول فمعنى العبارة ان
اللفظ قبل التخصيص متناول للبناء واقعا بسبب دخوله في الجميع والحقيقة بالمعنى المذكور
ليس محل الكلام اذا الكلام والتزام في الحقيقة المقابلة للجاذب هي صفة لللفظ فقال اللفظ
حقيقة او مجازا والحاصل ان التناول للبناء قبل التخصيص واقعا سلم وما كون اللفظ حقيقة
في البناء بعد التخصيص فمنوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم بمعنى ان التبادر
الذي هو علامة الحقيقة هو التبادر بلا قرينة ومعلوم ان البناء انما يتبادر مع القرينة
وهي المخصص بدونها «قرينة» يسبق العوم وهو دليل المجازا في سبق العوم يدل على انه
مجاز في البناء كما ان تبادر المفترس من لفظ الاسد يدل على انه مجاز في الرجل الشجاع و
محتاج الى القرينة واعتراض بان الخاص يتبادر بلا قرينة التخصيص لان اداة البناء هي
الخاص معلومة متيقنة بدون القرينة انما يحتاج الى القرينة عدم اداة المنهج كونه في
قولنا اكرم العلماء الا نريدا فيكون حقيقة في البناء قبل التخصيص وبعد التبادر وضعفه

الغير وهما متغيران لكن نقطع بان عدم تناوله «لفظ» للغير وتناوله «غير» لا يغير
صفة تناوله «لفظ» بما يتناوله وهو البناء فكان التناول على البناء قبل التخصيص كان
متصفا بالحقيقة كذلك بعد التخصيص ايضا وجوابه «اعتراض» ان اللفظ قبل التخصيص كان
حقيقة بلا حطة استعماله في الاستغراق وتناوله بجميع الافراد ولم يكن حقيقة بلا حطة استعماله
في البناء بخصوصه حتى يكون حقيقة بعد التخصيص كما قال ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص
ليس باعتبار استعماله في البناء وتناوله «لفظ» للبناء بخصوصه حتى يكون بقاء هذا البناء
بعد التخصيص متلزما لبقائه كونه «لفظ» حقيقة بل كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص
حيث انه من اجل انه «لفظ» متعل في المعنى في الجميع الذي ذلك البناء بعض منه «معنى»
وبعد التخصيص لا يتعل في هذا المعنى في الجميع بل يتعل في نفس البناء بخصوصه فلا يبقى حقيقة
ان قلت لاشبهة ان اللفظ قبل التخصيص كان متناولا للبناء حقيقة قلت والقول بان «لفظ»
كان متناولا له «بناء» حقيقة مجرد لفظ ومجرد عبارة ليس الغرض انه متناول للبناء
حقيقة لا مجازا بل الحقيقة في العبارة المذكورة بمعنى واقعا وصفة للتناول فمعنى العبارة ان
اللفظ قبل التخصيص متناول للبناء واقعا بسبب دخوله في الجميع والحقيقة بالمعنى المذكور
ليس محل الكلام اذا الكلام والتزام في الحقيقة المقابلة للجاذب هي صفة لللفظ فقال اللفظ
حقيقة او مجازا والحاصل ان التناول للبناء قبل التخصيص واقعا سلم وما كون اللفظ حقيقة
في البناء بعد التخصيص فمنوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم بمعنى ان التبادر
الذي هو علامة الحقيقة هو التبادر بلا قرينة ومعلوم ان البناء انما يتبادر مع القرينة
وهي المخصص بدونها «قرينة» يسبق العوم وهو دليل المجازا في سبق العوم يدل على انه
مجاز في البناء كما ان تبادر المفترس من لفظ الاسد يدل على انه مجاز في الرجل الشجاع و
محتاج الى القرينة واعتراض بان الخاص يتبادر بلا قرينة التخصيص لان اداة البناء هي
الخاص معلومة متيقنة بدون القرينة انما يحتاج الى القرينة عدم اداة المنهج كونه في
قولنا اكرم العلماء الا نريدا فيكون حقيقة في البناء قبل التخصيص وبعد التبادر وضعفه

«عقاص» ظاهران العلم واليقين بأدلة الباء قبل القرينة في التخصيص ليس بـ «عقاص» استعمال اللفظ فيه بخصوصه وإنما هو «علم» باعتبار ما بهلاحظة دخوله «باء» تحت المراد وهو العموم وباعتبار كونه بعضاً منه «مراد» والعلم بأدلة الباء بملاحظة دخوله تحت العموم لا يقتضي كون اللفظ حقيقة فيه وإنما يقتضي كون اللفظ حقيقة فيه «باء» هو «مقتضى» العلم بأدلة «باء» «على» «باء» نفس المراد «يشترط» كون اللفظ حقيقة في الباء العلم بأنه مراد من اللفظ بالاستقلال قبل التخصيص وهذا العلم يكون الباء - مراداً بالخصوص الاستقلال لم يحصل إلا بعد التخصيص بمعونة القرينة وهي التخصيص وهو «إرادة خصوص الباء بمعونة القرينة معنى المجاز حجة من قال بأنه «عام» حقيقة ان يقع غير منحصراً من العددان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ «ألا على» مر غير منحصراً في عدد معين وإذا كان الباء بعد التخصيص غير منحصراً كان «باء» عاماً فاستعمال صيغ العموم فيه يكون بطريق الحقيقة والجواب منع كون معناه «عموم» ذلك «غير المنحصراً» في عدد بل معناه «عموم» تناوله «لفظ» «الجميع» وقد كان اللفظ للجميع أولاً قبل التخصيص وقد صار بعد التخصيص لغيره «جميع» فكان مجازاً ولا يذهب عليك أن لفظ العام المركب من «ع» «آ» معناه غير معنى صيغ العموم فإن معنى العموم هو ما ذكره المستدل عن كون اللفظ «ألا على» معنى غير منحصراً في عدد ومعنى الصيغ كالعلمنا واجمعين وغير ذلك هو ما ذكره الجواب «عن» تناول اللفظ للجميع فهذا المستدل شبه وجعل التزاع في لفظ العام لا في صيغ العموم كما قال أن مثلاً، الغلط في هذه النجدة «حجة» من قال بأنه حقيقة أن بقى غير منحصراً شبهه كون التزاع في لفظ العام المركب من «ع» «آ» «أ» «و» في الصيغ كالعلمنا واجمعين وقد وقع مثله «اشتباه» لكثير من الأصوليين في مواضع متعددة ككون الأمر للوجوب والندب فكان التزاع في معنى صيغ الأمر كما قبل الصلوة مثلاً فاشتباه كثير منهم وجعل التزاع في لفظ الأمر المركب من «ع» «آ» «و» «الجميع» للاشتباه والاشتباه في معنى صيغ الجميع كرجال مثلاً وجعلوه في لفظ الجميع المركب من «ع» «آ» «و» «الجميع» كون الاستشابة حقيقة

المستشرق
 الاول للفظ
 ولما في من
 الله والاسباب
 فائدة
 خلقوا
 ان الاستاذ
 في اللفظ
 الموضوع
 المشبه
 المستعار
 المشبه كالا
 في الرجز
 حقيقة ادبي
 ذهب الحكم
 فزني فاستدل
 كونه حقيقة
 بان الاستاذ
 شدا وضع
 حيوان لم

يدل على العدد التام ومعه «قيد» يكون لما له المعنى الذي نقلت المذكورات اليه مثلاً
 فان لفظة مسلم بعد دخول الواو واللام يكون للجماعة والجنس والعهد ولفظة الف سنة
 تكون بمعنى تسعة وخمسين ولا يحتمل غيره اء غير ما نقلت اليه وقد جعلتم في العومات ايقيد
 ذلك اء التقيد بقيد متصل موجباً للتجاوز فكما ان القيد المتصل في العومات يوجب التجوز
 بناء على قول النحصر فلا بد ان يكون القيد في المذكورات ايضاً موجباً للتجاوز فالفرق تحكم اء
 بلا دليل والجواب ان وجه الفرق بين العومات المخصصة نحو الرجال المسلمون واكرم بين
 تميم ان دخلوا وغير ذلك وبين المذكورات اعني مسلمون والمسلم واللف سنة لا خمسين
 عاماً ظاهر فان الواو في مسلمون لا يعد قيداً عرفياً بل هو كاللف ضارب وواو مضروب جزء
 الكلمة والمجموع لفظ واحد عرفياً بمعنى ان لفظ مسلمون وضع مركباً للجماعة كذلك لفظ المسلم
 وضع مركباً للجنس المعروف والفرق المعهود كما قال والالف واللام في نحو المسلم وغيره و
 ان كانت كلمة من الكلمات موضوعة لمعاني مخصوصة الا ان المجموع ايضاً يعد في العرف
 كلمة واحدة ويفهم منه «مجموع» بمعنى واحد وهو اما جنس المسلم والمسلم المعهود وغير
 ذلك من غير تجوز اصلاً ومن غير نقل من معنى الى معنى اخر فلا يقال ان مسلم للجنس المنكرد
 الالف واللام لتعريف الجنس والعهد واما الحكم بكون نحو الف سنة الا خمسين عاماً
 حقيقة فهو باطل لان الالف اذا كان بمعنى تسعة وخمسون فكيف يكون حقيقة وعلى تقدير
 تسليمه «حكم» اء سلمنا انه حقيقة فكونه حقيقة مبني على ان المواد به «الف» تام مدلول
 ولم يرد منه تسعة وخمسون وان اخرج اء استثنى الخمسين منه «الف» وقع قبل الثنا
 والحكم وهو اسناد فعل اليه اء الالف بمعنى انه ذكر الالف اولاً واريد منه معناه الحقيقة ثم
 اخرج منه الخمسين ثم اسند اليه فعل فيكون معناه بالفارسية * هزار سال پنجاه كم *
 وانت خير بان «شان» لا شيء ما ذكرناه في هذا الصود الثالث يعني مسلمون والمسلم واللف
 سنة متحقق في العام المخصوص لانك علمت ان مسلمون وكذلك المسلم يعدان كلمة واحدة
 من دون لحاظ قيد ولا مقيد واما العام مع مخصصة نحو الرجال المسلمون وغير ذلك

الفرق
 المستوفى
 البتة
 يرفى في الرصد
 الشئ
 في ما وضع
 واما اذا كانت
 فرد من الجنس
 فهو مسلم
 لا يعلم لوضوح
 لان الموضوع
 له هو الجنس
 حقيقة للامانة
 ايضا مثله
 فان كلمة
 لا شك ان
 الكناية تكون
 ضابطة من فنية
 مانعة عن الزيادة
 المعنى الحقيقة و
 هذا هو الغرض
 بين الكناية و
 الجارية

لا بعد كلمة واحدة لظهور الامتياز ولا افتراق بين لفظ العام وبين المخصص في الظهور كون كل
 منهما اعم العام والمخصص كلمة مستقلة براسها وعانت ايضا ان المراد من الالف تمام مدلول
 وليس العام المخصص كذلك لان المفروض اعادة الباء من لفظ العام لتمام 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 العلماء الا زيد يجب اكرامهم فيكون العام
 المخصص ايضا حقيقة فعلم الفرق بين المذكورات وبين العام المخصوص وح اء حين ظهور
 الفرق وعدم تحقق شيء مما ذكر في الصور الثلاثة في العام المخصوص فكيف يلزم من كونه اء
 العام المخصص مجازا كون هذه الصور الثلاثة مجازات فالعام المخصوص مجاز دونها *

أصل لا شك أنه يجب العلم بالعموم وحمله على جميع الأفراد الم يكن في اليقين مختص
ولا شك أنه لا يعمل بالعموم أصلاً إذا خص بمختص يحمل نحو أكرم العلماء بعضهم وكذلك
يعمل بالعموم المختص بالنسبة إلى الأفراد الخارج فلا يجب أكرام زيداً إذا قال أكرم العلماء الأزيد
وأما الإشكال في وجوب العمل به بالنسبة إلى الأفراد الباقية الأقرب عنده أن تخصيص العلم
لا يخرج عن الحجية له وجوب العمل به غير محل التخصيص فيميب أكرام غير زيد من العلماء إذا قال
أكرم العلماء الأزيد أن لم يكن المختص محلاً لكلف البعض لا يخرج عن الحجية مطلقاً سواء
كان المختص متصلاً ومنفصلاً وغير ذلك من التفاصيل المذكورة ولا عرت في ذلك أنه
عدم الخروج عن الحجية من الأصحاب محالاً فافهم يوجد في كلام بعض المتأخرين من الأصحاب
صاع لفظ يدل ويشعر بالرغبة في الأعراض عنه عدم الخروج وبالمجمل في كلامه أشعر
بأن العام المختص خارج عن الحجية ومن الناس من أنكر حجيت العام المختص مطلقاً
ومنهم من أنكر من فصل باختلاف في التفصيل على أقوال شتى في مختلفة منها «أقول» في
بين المتصل والمفصل فالأول حجة لا الثاني أنه لو كان المختص متصلاً يكون العام حجة في
الباقية والأفلا ولا حاجة لنا إلى التعرض لمباقيها «أقول» فإنه «نقضى» في طريق البحث بلا طائل
أنه بلا فائدة أذهب «أقول» في غاية الضعف وغاية السقوط عن درجة الاعتبار وذهب

بعض الالائه عام، ويبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلثة على الرايين في اقل الجمع لنا على
عدم خروجه عن المجتمة مطلقا القطع بان السيد اذا قال لعبد كل من دخل داره فاكرمه ثم
وتيد بمخصص منفصله قال بعد لا تكرم فلانا او قيد بمخصص متصله قال في الحال له
بلا فاصلة الا فلانا زيد امثلا فترك اكرام من نص على اخرجاه عن زيد وتر له ايضا الكوا
النص على اخرجاه كعمرو عذ في العرف عاصيا وذمه العقلا على مخالفة وذلك انه عاصيا
وذم العقلا اياه دليل ظهوره في العام المخصص في اداة تمام البائة وهو ظهوره المطلوب
احتج منكر المجتمة مطلقا سواء كان المخصص متصلا او منفصلا بوجهين الا ان كل لفظ
كان معناه مجلا غير واضح فهو ليس بمجته اعلا يعليه والعام المخصص مجل لان حقيقة اللفظ
العام هي العموم ولم ير داء العموم لوجود المخصص ساير ما محتته وعموم من المراتب كالواحد
والاثنتين والثلاثة واو زيد وتام البائة مجازاته للفظ، مطلقا سواء كان متصلا او منفصلا
واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجلا ومبها فيها مراتب، واه لا يعلم انه له
مرتبة او يد من اللفظ وح فلا يحمل على شيء منها مراتب، وان قلت يحمل على جميع البائة بعد
التخصيص قلت وتام البائة ايضا احد المراتب والمجازات فلا يحمل اللفظ عليه تمام البائة
بل يبقى مترددا بين جميع مراتب المخصوص فلا يكون له اللفظ حجة في شيء منها مراتب، ومن
هذا الوجه الذي ذكره منكر المجتمة لم يظهر حجة اعلا يعلم دليل الفصل بين المخصص المتصل
والمنفصل فان منكر المجتمة مطلقا انما يتكرها مطلقا لان العام المخصص مجاز عنه لم
والفصل بين المتصل والمنفصل انما يفضل لان المجازية عنه «منفصل» انما يتحقق في
في المنفصل لا في المتصل للبناء على الخلاف في الاصل السابق فن قال هناك بان العام
المخصوص مجاز لم قال مهننا بعدم المجتمة لم لان اللفظ مجمل لم ومن فضل هناك فضل
مهننا ايضا لان اللفظ عنه مجمل في صورة كون المخصص منفصلا واما في صورة الاتصال
يدل اللفظ على تمام البائة والوجه الثاني ان كل لفظ لم يدل بظاهره على معنى لا يكون حجة
واللفظ قبل التخصيص كان ظاهرا في الاستغراق الا انه للفظ بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا

الاعراض من اداة
التي تامة من
اداة الموصوف
ليتم اداس طول
الجماد والى التامة
بما مانع من اداة
طول هي بغيره
ليكون المكتوبة
مستندة في
ما وضح له
جواز اداة ما في
لا يكون برفعا
بين حقيقة والبيان
فائدة ١٠٢
في بيان حقيقة
والجواز المراد
والاستفادة
المستفادة
الاستفادة
بالمكتوبة
والاستفادة

❖ في جواز التمسك بالعام قبل الخاص عن المخصص ❖ ٥٧١

في ذلك في النهاية وانكر ذلك انه كون التزاع في جواز التمسك قبل الخاص مع من المقتضين
 قائلين بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص متنع اجماعا وانما الخلاف في المود والشا فاع
 مبلغ البحث والخاص عن المخصص فقال لاكثر يكمي البحث بحيث انه بمقدار يغلب معه والبحث
 الظن بعدم المخصص قال بعض انه «شان» لا يكفي ذلك المبلغ من الخاص بل لابد من حصول
 القطع بانقائه «مخصص» والظاهر عند المصنف انه ان الخلاف موجود في كلا المقامين اما
 الخلاف في المقام الثاني اعني مبلغ البحث فسلم واما في المقام الاول فنقل جماعة من العلماء
 القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص في نقل عن بعض المتقدمين وتصريح ابي و
 لتصريح قوم اخرين باختياره «جواز» كما تقدم من العلامة انه في النهاية لكن ان جواز التمسك
 بالعام قبل الخاص عن المخصص ضعيف ودعا فيل يانه لم يقل احد بجواز التمسك قبل البحث وان
 مراد قائله «جواز» امر اخر وهو انه قبل وقت العمل بالعام وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عموم
 «عام» جرمنا به بلا تردد كما اذا قال في اول شعبان كتب عليكم الصيام في شهر رمضان قبل
 دخول رمضان وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومهم ثم ان لم يبين بخصوص فذلك انه يقع
 على اعتقاده الاول والا وان ظهر المخصص تغييرا لا اعتقاد كما اذا قيل لا يجب الصوم على المسافر
 وبالجملة فنقل عن بعض العلماء انه «بعض» قال بعد ذكره «بعض» لهذا الكلام انه جواز التمسك
 بالعام قبل البحث عن المخصص عن ذلك القائل ان من القائل بجواز التمسك هذا القول يجرى
 التمسك غير معدود انه غير محسوب عندنا معاشر العلماء من مباحث العقلاء ومضطرب
 العلماء محل نزاع العلماء واما هو «جواز» قول صدر عن غلاة وهي قلته الفهم وصدر عن
 استمراره عناد وجهالة واذا عرفت هذا علمت ان كلا الموردين محل التزاع فلا قوة عند
 انه لا يجوز التمسك بالمبادأة والتعجيل الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب
 التخصيص عنه لكن لا بحيث يحصل القطع بعدمه بل حتى يحصل الظن الغالب بانقائه «مخصص»
 كما يجب ذلك في الخاص الظني في كل دليل يمتثل ان يكون له معارض حتمالا واجماعة قويا و
 بصيرة اخرى اذا وجد المجتهد دليلا من الايات والاشياء على الحكم بحكم عليكم الصيام

منه
 استشارة
 داشت در نظر
 التي من لازم
 السبع وقال
 لا استشارة
 القليلة فغير
 ان الاستشارة
 القليلة
 الاستشارة
 بالكتابة مقدار
 ركن منها
 يجوز ان يقع
 الشية الا في
 استشارة
 الموضوع
 ان في
 المستعمل في
 الان انظر
 ذكره وان يفتقر
 است مع
 لانه كما يقول

(١٢٤) * في جواب التمسك بالعامة قبل التخصص عن التخصيص عند *

بالقطع بانتقائه «مخصص» اذ لو كان موجودا لوجد مع كثرة البحث من العلمات
وان لم تكن المسئلة ما كثر فيه البحث والخلاف ولم يتعرض بها الاقليل من العلما
فبحث هذا المجتهد لذم وجد العام ويريد التمسك به فيها «مسئلة» يوجب القطع
بانتقائه «مخصص» ايضا لانه لو اريد ان لو اذ او المتكلم الحكيم بالعام الخاص لنصب
لذلك دليل ومخصص يطالع عليه فاذا بحث المجتهد لذم يريد التمسك بالعام و
لم يصحرا بالفاستية * برزور ونكر * بدليل التخصيص قطع بعدمه «دليل» و
اجيب بمنع المقدمتين اعني من المقدمة الاولى العلم عادة بعدم التخصص عند كثرة
البحث والخلاف من المجتهدين راعين من المقدمة الثانية العلم بالدليل بدليل
التخصيص عند بحث المجتهد لذم يريد التمسك بالعام اما سند هذا المنع فانه
كثيرا ما تكون المسئلة ما يتكرر فيه البحث والخلاف في لسان الفقهاء ومع ذلك
لا يوجد التخصص او يبحث فيه المجتهد لذم يريد التمسك فلا يجد التخصص فيحكم

بالعموم ثم اء بعد الحكم يجد التخصص وهو ما يرجع المجتهد به من حكم

الاول وهو جوابه ظاهر وواضح فعلم ان البحث لا

يوجب القطع بانتقائه بل يوجب الظن

قد تم الجزء الاول بكون الله

الملك المنان

بيد

الحمد لله الذي جعل العلم بغيره افضل من العلم بغيره

ربيع الاول من شهر ربيع الثاني سنة ١٢٧٢

صاحبها الآت

الحمد لله الذي جعل العلم بغيره افضل من العلم بغيره
على الاشارة الى
في جواب التمسك بالعامة قبل التخصص عن التخصيص عند
بالقطع بانتقائه «مخصص» اذ لو كان موجودا لوجد مع كثرة البحث من العلمات
وان لم تكن المسئلة ما كثر فيه البحث والخلاف ولم يتعرض بها الاقليل من العلما
فبحث هذا المجتهد لذم وجد العام ويريد التمسك به فيها «مسئلة» يوجب القطع
بانتقائه «مخصص» ايضا لانه لو اريد ان لو اذ او المتكلم الحكيم بالعام الخاص لنصب
لذلك دليل ومخصص يطالع عليه فاذا بحث المجتهد لذم يريد التمسك بالعام و
لم يصحرا بالفاستية * برزور ونكر * بدليل التخصيص قطع بعدمه «دليل» و
اجيب بمنع المقدمتين اعني من المقدمة الاولى العلم عادة بعدم التخصص عند كثرة
البحث والخلاف من المجتهدين راعين من المقدمة الثانية العلم بالدليل بدليل
التخصيص عند بحث المجتهد لذم يريد التمسك بالعام اما سند هذا المنع فانه
كثيرا ما تكون المسئلة ما يتكرر فيه البحث والخلاف في لسان الفقهاء ومع ذلك
لا يوجد التخصص او يبحث فيه المجتهد لذم يريد التمسك فلا يجد التخصص فيحكم
بالعموم ثم اء بعد الحكم يجد التخصص وهو ما يرجع المجتهد به من حكم
الاول وهو جوابه ظاهر وواضح فعلم ان البحث لا
يوجب القطع بانتقائه بل يوجب الظن
قد تم الجزء الاول بكون الله
الملك المنان
بيد
الحمد لله الذي جعل العلم بغيره افضل من العلم بغيره
ربيع الاول من شهر ربيع الثاني سنة ١٢٧٢
صاحبها الآت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين **الفصل الثالث**
 فيما يتعلق بالمختص أصل إذا تعقب المختص متعددًا وبعبارة أخرى إذا وقع المختص
 عقيب العومات المتعددة سواء كان المتعدد جملًا بأن يكون هنا للاحكاما مختلفة نحو أكرم
 العلماء وأعط الفقراء وجالس الأمراء إلا الفسق أو غيرها «جمل» بأن يتحد نحو أكرم العلماء
 وبينهم وبين أسد إلا الفسق وصح عوده «مختص» وتعلقه إلى كل واحد بأن يكون الخاف
 موجودا بين جميع العومات كالفسق فإنه موجود بين العلماء والفقراء والأمراء وبينهم
 بين أسد بخلاف قولنا أكرم العلماء وجالس الأمراء إلا الجاهل فإن الجاهل لا يوجد بين العلماء
 كان العام الأخير مخصوصا قطعنا على جميع الأقوال لآلية وهل يختص معه «آخر» بالآلية
 من العومات بأن يتعلق المختص بالجميع أو يختص هو «آخر» به «مختص» المذكور في
 هذا الكتاب أقوال ستة وقد علمت سابقا أن المختص عظم من الاستثناء والشرط و
 الوصف والغاية لكن جرت عادة تسم «أصوليتين» بفرض النزاع والخلاف والاستدلال
 والاحتجاج في تعقب الاستثناء فقط ثم أتى بعد تمام الكلام في الاستثناء بشيرون

والأولاد
 أيضا احتارة
 مبنية على وجود
 الداعي المبنية
 نظرا وادب بالجملة
 بعد احتارة
 الفصل بآداب
 يصدر الفصل
 مستند إلى القوة
 فأنس بالفقر
 عن الكثرة
 وهو أن الأفعال
 صادرة بالحق
 يستتبع الإرادة
 الحسية على وجود
 الإرادة في العلم
 مستقلة في
 بالأولاد يمنع
 أنهم إن شاءوا
 فعلوا وإن
 شاءوا لم
 يفعلوا

يشيرون في حكم بآء انواع المخصصات الى ان اء يشيرون الى ان الحال فيها «مخصصات» كما في الاستثناء ونحن نقتبعهم ونجزم على منبهم اء طريقهم هذا من فوات بعض المخصصات اذ بدى ان يفوت بعض المخصصات بالخروج عنه «منه» الى منهج اخر لاحتياجه وخرج الى تغيير واضاع الاحتجاجات لانهم جعلوا وضع الاحتجاجات على خصوص الاستثناء فلما ردنا قبيها على جميع المخصصات فلا بد من التغيير فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجملة والمفردات المتعاطفة ظاهرة في رجوعه «استثناء» الى الجميع والظاهر ان المراد من رجوعه الى الجميع ان هيئة تعقب الاستثناء المتعدد تدل على خراج واحد متعلق بالجميع فالخراج واحد والمخرج متعدد ولكن فسر بعضهم «داصوليين» 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 نرد به انه «استثناء» حقيقة في اعمال امرين وقال السيد المرتضى انه «استثناء» لفظ مشترك بينهما فبعض المواد يعود الى الجميع وفي بعضها الى الاخيرة فيوقف في التعيين الى ظهور القرينة المقتضية وهذا ان القولان اء القول الثالث وهو القول بالوقف والقول الرابع وهو القول بالاشتراك اللفظي موافقان للقول الثاني وهو العود الى الاخيرة في الحكم اء بنا على هذه الاقوال الثلاثة يحتاج تخصيص الجميع الى القرينة وبدونها يحكم بتخصيص الاخيرة فقط لان الاخيرة مخصوصة على كل حال اء سواء تعلق المخصص بالاخيرة فقط او بجميع الجمل ان قلت فاذا انفتحت الاقوال الثلاثة في الحكم فهل بينها ثمة قلت نعم يظهر ثمة بين الاقوال في ما اذا علم بالقرينة استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه استعمال في الاخراج من الجميع مجاز على ذلك القول الثاني اعني العود الى الاخيرة ومحمّل ان يكون حقيقة وان يكون مجازا عند اول هذين القولين اعني الوقت وحقيقة عند ثانيهما «هذين» اعني الاشتراك وفصل بعضهم وهو ابو الحسن البصري في تخصيصا طويلا اء قال بالتفصيل يرجع حاصله «تفصيل» الى اعتماد القرينة على الامرين فان قامت القرينة

[illegible]

على عود المخصص إلى الجميع فنخله على الجميع وان قامت على لاخيرة فنخله عليها و
 اختاره اى اعتمدا القرينة العلامة ده في التهذيب وليس بمجيد لان هذا يتم لو
 كانت القرينة موجودة في جميع الموارد وليس كذلك بل هي موجودة في بعض الموارد
 دون بعض ومعلوم ان فرض جود القرينة كما في بعض الموارد يخرج عن محل النزاع اذ هو
 «نزاع» فيما عدا الكلام عنها «قرينة»؛ والى يقوى في نفسى ان اللفظة اى لفظ الاستثناء
 لم يوضع على لاخيرة ولا على الجميع وليس بمشترك بينهما بل هو من الالفاظ التي الوضع فيها
 عام والموضوع له خاص فوضع بوضع واحد لخصوصيات الخارج كما ستعرفه و هو
 محتمل لكل من الامرين ولا يتعين لاحدهما الا بالقرينة المفهمة ان قلت ما الفرق بين هذا
 القول وبين القول بالوقف والاشتراك اللفظي فانها ايضا يقولان بان اللفظ محتمل
 قلت وليس ذلك الذي ذكرت من ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لعدم العلم بما هو
 «استثناء» حقيقة فيه كذهب الوقف للعلم بان الوضع فيه عام والموضوع له خاص
 ولا اى ليس ذلك الاحتمال لكونه «استثناء» مشترك لفظيا بينهما مطلقا اى في جميع الموارد
 غرضه انه ليس احتمال الامرين بسبب الاشتراك في جميع الموارد نعم هو بسبب الاشتراك
 في بعض الموارد كما سيوضح كما يقوله اى كون الاحتمال بسبب الاشتراك مطر المرتضى فحقن
 لا نقول بالوقف ولا الاشتراك بل بالوضع العام وان كنا في المعنى والنتيجة موافقين له
 «سند» لانه ايضا مرجح بان اللفظ محتمل لكل من الامرين لابتين الا بالقرينة ولولا التقييد
 «سند» بل لفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج كما سيجيى لم ياب اى لم يمنع كلامه «سند»
 الحمل على ما اختاره والمحاصل انه لو لم يصحح على الاشتراك اللفظي في اثناء الاحتجاج ليمكن
 حمل كلامه على الوضع العام والموضوع له الخاص ان قلت كيف يمكن جملة على ذلك قلت
 فانه «سند» 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 لكرم العلماء الا لاف
 واعط الفقراء الا الفساق وهكذا فالواجب تجزئة اى احتمال رجوعه «استثناء» الى الجمع
 الى

بأن
 لا يخلط في
 المقوم ويظهر
 افراد المستثنى
 منه في المستثنى
 مادة في اى
 الفقه لا
 المصداق
 ان يخلط في
 المقوم ويظهر
 افراد المستثنى
 منه في المستثنى
 اتفاقا لكون
 ضروري في
 فاعلم ان اللفظ
 فالتقيد لخصر
 الداعية في
 الفاسق و
 يصح من جهة
 الاستثناء
 المستوجب
 الا في فقط و
 اية في قوله

*** في الاستثناء المتعقب للكل *** (١٨١) ٥

وبعبارة أخرى إذا تصور الواضع معنى كلياً كالإنسان يتصور بواسطته أفراد كزيد وعمر ووبكر لان الكل مرآة لأفاده والعام الاجمالي بالمعنى كاف في مقام الوضع فيصح وضع اللفظ بأزاء الافراد وسيبين مثاله فيكون الوضع عاماً لعموم التصور المتعقب فيه «وضع» إذا المفروض انه تصور معنى كلياً والموضوع له خاصاً إذا المفروض انه وضع اللفظ بأزاء خصوصيات الافراد ما القسم الاول في الوضع الخاص للموضوع له الخاص فكالاتي الشخصية واذا القسمين الآخرين فمن القسم الاول من هذين القسمين وهو الوضع العام والموضوع له العام جميع الكليات والمستقالات فان الواضع وضع صيغة هيته فاعل مثلاً من كل مصدر ومادة لمن قام به «من» مدلوله «مصدر» ليس المراد ان الواضع تصور الضارب ووضع لفظ الضارب بأزانه وتصور القاتل ووضع لفظ القاتل بأزانه وهكذا بل المراد انه تصور جنس من صدر عنه فعل من الافعال ووضع هذه الهيئة بأزانه في ضمن اية مصدر ومادة تحققت هذه الهيئة وصيغة مفعول منه اء من كل مصدر لمن وقع عليه الفعل بمعنى انه تصور جنس اء كلي من وقع عليه فعل من الافعال ووضع هذه الهيئة بأزانه في ضمن اء مصدر ومادة تحققت هذه الهيئة وعموم الموضوع له في ذلك كله يتبين ومن القسم الثاني وهو الوضع العام والموضوع له الخاص المبهات كاسماء الاشارة فلفظ هذا مثلاً موضوع لخصوص كل فرد كزيد وعمر ووبكر مما اء من المفرد المذكور الذي يشار به اء بلفظ هذا اليه لكن باعتبار وبواسطه تصور الواضع للمفرد العام وبعبارة أخرى تصور الواضع اء لا معنى كلياً وهو كل مشار اليه مفرد مذكور ولكن لم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل وضع لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته اء تحت المفهوم العام فيقال هذا يرد منه زيد مثلاً وهو مندرج تحت المفرد المذكور المشار اليه وانما حكموا بذلك اء كون اسماء الاشارة من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص لم يحكموا بكونها من قبيل الوضع العام والموضوع له العام لان لفظ هذا يتفاوت مع لفظ رجل مثلاً لان لفظ رجل قد يطلق ويؤاد به الجنس وقد يطلق

والدالة
كليات ذاتية
من ان يكون له
كل واحد على وجه
نقد من ان يكون له
استثناء
اشارة الى القيد
بين متعينين
متفاوتين لان
اللفظ اذا كان
منسباً لاحد
المتعينين فلا
يأبى ان يكون
بنا سبب باخر
فاحال انه واقع
كاشارة الى القيد
بين متعينين
المتعينين ان
دلالة اللفظ
بالوضع ان لا يحد
لاظهار النسبة

ويراد به فرد غير معين بخلاف لفظ هذا فإنه لا يطلق الا على الخصوصيات المعينة فلا
يقال هذا ويراد جنس المفرد المذكور او واحد غير معين ما يشاد به اليه بل لابد في استعمال
واطلاقه من القصد الى خصوصية معينة كزيد وغيره فلو كان اللفظ موضوعا للمعنى العام
كرجل لجازفيه «لفظ» اداة الجنس وجازيا ايضا ذلك اى اداة واحد غير معين وهو
الفرد المنكر كما يجوز في لفظ رجل هكذا الكلام في الباقى من سماء الاشارة كـهـ فانه موضوع
لكل مشار اليها مفرد موثا الى اخر ما ذكر ومن هذا القبيل اى من قبيل الوضع العام و
الموضوع له الخاص ايضا وضع الحروف من حروف البحر وغيرها فانها «حروف» موضوع
باعتبار اى بعد تصور معنى عام اى كل وهوائى المعنى العام نوع من النسبة كالا بتدائها
نسبة بين شيئين كالير والبصرة مثلا وبالجمله تصور الواضع اولا معنى كلياً فيكون
الوضع عاماً ولكن لم يضع الحروف باذانه بل وضعها لكل واحداً من خصوصياته «نوع»
فيكون الموضوع له خاصاً فمن والى وعلى موضوعات باعتبار اى بعد تصور نوع الابتداء
والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء معين كابتداء الير وانتهاء معين كانهاء الير واستعلاء
معين كاستعلاء زيد على السقف بخصوصه وفى معناها «حروف» الافعال لنا قصة بمنح
ان الواضع تصور نوع النسبة بين المبتداء والخبر فيكون الوضع عاماً ووضع لفظة كان
مثلاً بخصوصيات هذه النسبة كصفة القيام لزيد مثلاً فيكون الموضوع له خصوصيات
النسبة واما الافعال لتامة فلها وضعان لان لها جهتان جهة الهيئة وجهة المادة
فهية ضرب مثلاً ثلاثة حروف متواليه مفتوحة ومادته ض د ب وضعها «افعال»
من احديهما «جهتان» عام والموضوع له خاص ووضعها من الجهة الاخرى خاص الموضوع
له ايضا خاص فالعام اى كون وضعها عاماً والموضوع له خاص من جهة ان الواضع تصور
اولاً معنى كلياً 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 اى بالنظر الى المعنى
الكلى الذى تصور فى الافعال والمراد من ما اعتبر هو النسبة الكلية الشاملة على النسبة

اللفظ والمعنى
اذ هو وضع بدون
النسبة
الذاتية بل هو
المرجع بدون
المرجع وبنية
ان المرجع هو
اداة الواضع
وخاص من
الوضع لولان
بمخاطبة النسبة
الذاتية بل هو
استماع بقدر
اللفظ من معنى
الاداة والمرجع
ايضا استماع
الشر ان اللفظ
بين المقادير
لما تقدم
فانها ان كانت
الافعال

الجزئية فانها اى النسب الجزئية في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظة من مثلا
موضوعة وضعا عاما لان التصور معنى عام لكل ابتداء معين بخصوصه كابتداء التبر
فكذلك هي لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما لكل فرد نسبة للحدث وهو
الضرب الذي دلت لفظة ضرب عليه «حدث» قوله في فاعل اى وضع لكل نسبة
للحدث في فاعل معين قوله بخصوصها اى وضع لكل نسبة بخصوصها فيكون الوضع
عاما والموضوع له خاصا واما الخاص اى كون وضعها خاصا والموضوع له ايضا خاصا
فبالنسبة الى الحدث بمعنى انه تصور حدثا خاصا كالضرب مثلا ووضع مادة ضربه
بازاء هذا الحدث الخاص وهو واضح اذا تمهد هذا الى المقدمة المذكورة قلنا ان ادوات
الاستثناء حرفا كان كلفظ لا او فعلا كلفظة خلا واسما كلفظة غير كلها موضوعة بالوضع
العام بمعنى ان الواضع تصور كل الاخراج ووضع هذه الادوات لخصوصيات الاخراج
كالاجزاء في قولنا جائى القوم الازيد اما الحروف منها «ادوات» اى كون الوضع عاما
والموضوع له خاصا في الحروف فظاهر لان الحروف وضعها عام والموضوع له فيها خاص
واما الفعل اى 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 اى 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 كل الاخراج ووضع لفظ غير باذنه فثبت ان ادوات الاستثناء تليق للاخراج
من الجملة الاخيرة وللأخراج من جميع الجمل لان المعنى المتصور في ادوات الاستثناء هو
مطلق الاخراج من المتعدد اعم من ان يكون الاخراج من متعدد واحد نحو جائى
القوم الازيد او من متعددين واكثر نحو اكرم العلماء واعط الفقراء الا الفاسق كما
ان لفظة هذا تليق بالاشارة لزيد والاشارة لعروشم ان فرض مكان عود

الاستثناء الى كل واحد من الجمل كما يقتضى لياقة ادوات الاستثناء. وقد ثبتت
كذلك يقتضى صلاحية المستثنى لذلك انما يعود الى كل واحد فاذا قلنا اكرم العلماء
واعط الفقراء الفاسق فالمستثنى وهو الفاسق يليق ان يستثنى من الفقراء والعلماء
لوجوده فيهما واما اذا قلت الا الفخ فلا يصح عوده الى الفقراء لعدم وجود الفخ بين الفقراء
وهي «صلاحية» يحصل باصناف منها «امور» كونه «مستثنى» موضوعا وضع اء كوضع
الادوات المعنى ان يكون موضوعا بالوضع العام سواء كان الموضوع له عاما او خاصا وهو
اى كونه موضوعا وضع الادوات اغلب كان يكون المستثنى مستقفا كقولنا الا الفاسق
او اسما بهما نحو الا الذين كفروا او نحوهما مما هو «ما» موضوع كذلك اء بالوضع العام
نحو الا العبد فكل ذلك يصلح ان يعود الى جميع الجمل وعليهذا اء اذا كان المستثنى
موضوعا بالوضع العام كالادوات فاء الامر ان يعود الى الاخرة والجميع اريد من
الاستثناء كان استعماله «استثناء» فيه حقيقة كما ان استعماله بجل حقيقة في زيد
عمرو وغيرهما واحتيج في فهم المراد هل هو الاخرة والجميع منه «استثناء» الى القرينة كما
في نظائره «استثناء» الاتية ان كون زيد مراد من الرجل يحتاج الى القرينة مع ان الرجل
حقيقة في جميع افراده فان افادة المعنى المراد من اللفظ الموضوع بالوضع العام انما هي
اى افادة المعنى بالقرينة وليس ذلك اء الاحتياج في افادة المراد الى القرينة من الاستثناء
اللفظ في شئ للفرق بينهما لا اتحاد اء وحدة الوضع فيه اى في الموضوع وضع مرة واحدة
لكل وكالات الاستثناء فانها وضعت لجزئيات الافراد وتعدده «وضع» في المشترك اللفظي لكنه
استثناء في حكمه «مشترك» باعتبار اء من جهة الاحتياج الى القرينة على اء مع ان
بينهما اء بين الاستثناء والمشارك فرق من هذا الوجه ايضا اء 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 اللفظي فانه بدون القرينة يفيد اجمالا ان المراد
معانيه المعنية كما قال فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو «احتياج» لتعيين
المراد

علم ادم الاسماء
فتمت
جمل الالفاظ
اسماء للغة
ثم عليها
ادم وبقوله
فقلنا ومن
آيات الالف
واختلاف
الاستثناء
المراد من
الاستثناء
اللفظ في
الاجابة
الاستثناء
الاختلاف
انما هو فيها
لا في نفس
الاستثناء
معلوم ان
اختلاف
اللفظ

لان بعضها من قبيل الحروف وبعضها من الافعال وبعضها من المشتقات وان
 قلت الادوات وان لم تكن مشتركة الا ان المركب من الادوات والمستثنى مشترك
 قلنا ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعدد الكل من الامرين بان
 وضعت مرة للعود الى الاخرة واخرى للعود الى الجمع كما ظهر فساد القولين الاخرين احدهما
 القول بالعود الى الجمع اعم جميع الجمل مطلقا اعم في جميع الموارد والقول الاخر بالعود الى الجملة
 الاخرة مطلقا اعم في جميع الموارد ووجه الفساد ان الادوات موضوعة بالوضع العام
 واليه اشاد بقوله مع كون الوضع اعم وضع الادوات في الاصل اعم في اللغة للاعم و
 مع عدم ثبوت خلافه «اصل» اعم لم يثبت كونه في العرف عند تعقيب الجمل موضوعا
 موضوعا للعود الى الجمع مطلقا والى الاخرة مطلقا حتى المرقض على كون الاستثناء
 مشتركا بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره «اقال» اعم للمخاطب ضرب غلما في
 والحق صدقا في الواحد ويجوز عقلا وعرفا ان يستفهم المخاطب من القائل هل اراد
 من قولك الواحد استثناء الواحد من كلتا الجملتين او من جملة واحدة فقط ومن
 المعلوم انه لو لم يكن الاستثناء مشتركا لم يجز الاستفهام اذا الاستفهام لا يحسن ولا
 يجوز الا مع احتمال المعنيين من اللفظ واشترائه لفظا «الثاني ان الظاهر من استعمال
 اللفظة الواحدة في معنيين مختلفين من غير ان تقوم دلالة اعم اذا لم يقم دليل على انها
 لفظة «متجوز بها» لفظة «في احدهما» معنيين «الظواهر انها» لفظة «حقيقة فيهما» و
 الاستثناء كذلك اذ لا خلاف بين العلماء ان وجد في القرآن وفي استعمال اهل
 اللغة استثناء تعقب اعم وقع بعد جملتين عادا والاستثناء اليهما «جملتين» «تادة اعم في
 بعض الموارد وعاد الى احدهما تادة اخرى ان قلت فكيف يدعى بعضهم ان الاستثناء
 مختص بالاخرة وبعضهم انه راجع الى جميع الجمل قلت وانما يدعى من خصه باحدهما «
 جملتين» «انه» «استثناء» حقيقة في الاخرة ويجوز عوده الى الجملتين لكنه اذا عاد اليهما
 فللدلالة اعم قرينة دلت عليه وكذلك من ارجعه «استثناء» اليهما «جملتين» يدعى

هو انه تعالى
 بان يكون قد
 وضعها وعلما
 على القوم
 بالهام او بغير
 صوت ثم ايسر
 الرسول
 بل بنسب
 وذهب ابو
 اسحق الاسفندي
 الى ان الله تعالى
 وضع من
 احدهما لفظا بعبارة
 الواحدة والآخر
 بالجمع في وضع
 الجمع من غير
 لزوم التسلط
 او انه وروايات
 الواضع لا بد
 ان يعلم

مطم او ليها مطم ان نقت فيها «امر ين» ولا نقت على شيء منها اء لا نقت بان يعود
 الى الاخير او ليها معا الابدالية قريبة فيكون مشتركا الرابع انه اذا وقع الحال
 والظرف بعد الافعال المتعددة يحتمل ان يتعلق بجميع الافعال وتكون الافعال كلها
 عاملة فيها ويحتمل تعلقها بالفعل الاخير ويكون هو العامل فقط فكذلك الاستثناء
 كما قال ان القائل اذا قال ضربت فلانا واكرمت حيوانا واخرجت ذكوة ثم قيد
 بالحال وقال قائما او قيد بالظرف وقال صباحا او مساء او في مكان كذا فهنا
 احتمالان احتمل ما عقب بذكره اء ما ذكر عقب الافعال من الحال والظرف الزمان
 او ظرف المكان ان يكون العامل فيه «ما عقب» ويكون المتعلق به اء الفعل الذي
 تعلق به الحال والظرف جميع ما عد وذكر من الافعال كما يحتمل ان يكون العامل فيه
 والمتعلق به ما اء الفعل الاخير الذي هو اقرب اليه «ما عقب» واما ان لا يكون
 لنا مع ذلك اء وجود الاحتمالين ان نقت على ان العامل فيما عقب بذكره من الحال
 والظرف الكل اء جميع الافعال والبعض الابدليل خر غير الظاهر اء لا يستفاد من
 ظاهر اللفظ ان العامل جميع الافعال وبعضها بل يستفاد ذلك من قرينة خارجية
 فكذلك يجب في الاستثناء ان لا يقطع بان المتعلق بجميع الجملة او الجملة الاخير الا
 بالقرينة والجامع اء وجه الشبه بين الاستثناء والحال والظرف ان كل واحد من
 الاستثناء والحال والظرف الزمانية والمكانية فضلة وقيد زائد في الكلام ولذا
 ياتي بعد تمامه «كلام» واستقلاله ان قلت اذا تعقب الحال والظرف افعالا
 متعددة فلا ريب في كون العامل هو الجميع قلت قال السيد وليس اء لا يجوز لاعد
 ان يركب بقول قبيح وهو ان الواجب واللازم فيما ذكرناه من المثال القطع على ان
 العامل فيه اء في الحال والظرف جميع الافعال المتقدمة اء المذكورة قبل الحال
 والظرف 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
 هذا

قائمة
 الاستثناء
 عا
 م
 منها ان يراد
 باللفظ
 حقيقة
 ومن
 غيره
 معناه
 حقيقة
 الا
 في
 قوله
 من
 عشرة
 دراهم
 وشتر
 ياء
 اء
 اريد
 من
 عين
 الذي
 يسمون
 ضميره
 اللفظة
 ومنها ان
 يراد
 باللفظ
 معناه
 الجازم
 ومن
 ضميره
 معناه
 الجازم
 الا
 في
 قوله
 يستفاد

❖ في الاستثنا المتعقب للكل ❖ (١٨٩)

هذا القول لانه من مركبه اء من الذء ارتكب هذا القول مكابرة اء قول
 بلا دليل ودفع المتعادف اذ المتعادف بين الناس احتمال ان يكون العامل هو
 الجميع والاخير شم قال لتيدوه بانه لا فرق في المكابرة بين من حمل نفسه عليه
 اء على القول بان العامل هو الجميع وبين من قال خلاف ذلك اء قال بل الواجب
 واللازم القطع على ان الفعل الاخير الذء يتعقبه الحال والظرف هو العامل فقط
 دون ما اء الفعل الذء تقدمه «دخل» وانما يعلم ويقطع في بعض المواضع ان الكل
 عامل دون الاخير فقط بدليل اء بقريته وبالمجته القول بان العامل هو الكل و
 القول بان العامل هو الاخير كلاهما مكابرة بل الحق جريان الاحتمالين وكذلك في
 الاستثنا والجواب عن الدليل الاول وهو حسن الاستفهام فبالمنع من اختصاص
 حسن الاستفهام بالاشتراك اللفظي وحاصل الجواب ان ان لم حسن استفهام المخاطب
 من المتكلم في المثال المذكور الا ان حسن الاستفهام لا يدل على كون الاستثنا
 لفظيا وليس بالاشتراك سببا لحسن الاستفهام بل المقضى والسبب لحسن استفهام
 هو الاحتمال اء احتمال المعنيين مطلقا سواء كان احتمال المعنيين بواسطة اء بسبب
 الاشتراك كما تقول جنى بعين فيمثل المخاطب هل المراد الذئب او الفضة لان
 مشترك او لكونه «لفظ» موضوعا بالوضع العام كما تقول ديت رجلا فيمثل المخاطب
 هل المراد زيدا وعمر ولا ان الرجل موضوع بالوضع العام لانه مشترك او لعدم معرفة
 ما اء معنى هو «لفظ» حقيقة فيه «ما» كما تقول ديت اسدا فيمثل المخاطب هل المراد
 الرجل الشجاع او الحيوان المفترس لعدم علمه بالمعنى الحقيقي كما ان فاضل فيه و
 هو مسئلة الاستثنا. يقوله اء عدم معرفة المعنى الحقيقي هل الوقف ويكون حسن
 الاستفهام لغير ذلك من الاسباب المقضية له اء حسن الاستفهام كما تقول ضرب
 فيمثل المخاطب هل دوت الذئب لان الامر مجاز مشهور في الذئب فثبت ان
 حسن الاستفهام لا يدل على الاشتراك واما عن الثاني وهو استعمال الاستثنا

ربما اء اء
 من الاستثنا
 من ضيق
 انبثاق
 ان ياد بغيره
 جنى بعين
 من الجازم
 خوارق
 يقرب
 في كلام
 من ترك
 من ان ياد
 جنى بعين
 من حقيقة
 من الضيق
 من حقيقة
 من ان ياد
 الجنى بعين
 من حقيقة

* في الاستثنا المتعقب للجل *

٥ (١٩٠)

بنحوين فبانه الدليل الثاني على تقدير تسليمه لو سلمنا ان الاستثنا
 مستعمل بنحوين انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الاصرين بمعنى ان الاستثنا
 حقيقة في العود الى الجميع والى الاخيرة ولا يدل على الاشتراك لجواز كونه لجواز كون
 اللفظ حقيقة في المعينين بوضع واحد لا ترعى ان لفظة رجل حقيقة في زيد وعمر ومع
 انه ليس بمشترك بل موضوع بالوضع العام كما قلناه ان الاستثنا موضوع
 بوضع واحد عام ولا بد في الاشتراك اللفظي من وضعين ولم يثبت ذلك في الاستثنا
 واما عن الثالث وهو ان دليل القائلين بالعود الى الجميع ودليل القائلين بالعود الى
 الاخيرة كلاهما ناقصان فبان عدم وجود الدليل المتين المعبر على تحتمل ان يتقن
 عوده الى الجميع او عدم وجود الدليل المعبر على يتقن اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي
 المصير الى القول في الاشتراك كما صنع السيد بل عند عدم وجود الدليل المعبر
 يتردد الامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقت ان يمكن القول بالاشتراك كما عليه السيد
 ويمكن القول بالوضع العام كما عليه المصنف ويمكن الوقت واما من الرابع وهو ان
 الاستثنا مثل الحال والظرف فبانه قياس في اللغة لانك قست وضع الاستثنا
 بالحال والظرف مع انه الدليل الرابع لا يدل على الاشتراك لان احتمال عود الاستثنا
 الى الجميع والى الاخيرة لا يدل على كون الاستثنا مشتركا بل يدل على اعم منه وهو
 وما قلناه من كون الوضع عاما حجة القول بالرجوع الى الجميع او دستة احدهما ان لا
 ريب في ان الشرط المتعقب للجل نحو اكرم العلماء واعط الفقراء ان كانوا عدولا يعود
 الى الجميع فالمراد في المثال عدول العلماء والفقراء فكذلك ان يعود الى الجميع الاستثنا
 والجامع ان وجه الشبه بين الشرط والاستثنا عدم استقلال كل منهما بنفسه فان
 الشرط والاستثنا لا يستقلان بل يضيئان الى الشروط والمستثنى منه واتحاد معنيهما
 فعن الشرط والاستثنا واحد فان قوله تم في اية القذف وهو اسنادا والكرناء الا من
 تاب جاد مجرم قوله ان لم يتوبوا وثانيهما ان حرف العطف كالواو ومثلا يصير للجل
 المتعقب

اذا
 اريد من الضمير
 الاول الذي
 ومن الثاني
 الفظة ومنها
 ان يروا في
 بالضمير الاول
 معناه المجازي
 وبالضمير الثاني
 معناه المجازي
 الاخر ومنها
 ان يروا في
 بالضمير الاول
 معناه الحقيقي
 وبالسنة
 مجازي ومنها
 عكس ذلك
 ومنها في ذلك
 معناه كنه
 في قوله
 حسب الزعم

❖ في الاستثناء المتعقب للجمل ❖ (١٩١) ❖

المتعددة المتعاطفة في حكم الجملة الواحدة والشاهد على ذلك اذ لا فرق بين
 رايته زيد ابن عبد الله ورايته زيد ابن عمرو وقولنا رايته الزيدين واذ كان
 الاستثناء الواقع عقب الجملة الواحدة نحو اكرم العلماء الا زيدا راجعا اليها الى
 الجملة الواحدة لا محالة الى مسلمة فكذلك ما المراد هو الجمل المتعددة هو «ما» بحكمها
 الى وكذلك الجمل المتعددة التي هي بحكم الجملة الواحدة فيعود الاستثناء الى الجميع مثالها
 انه كان الاستثناء بمشيئة الله تعالى الى بلفظة انشا الله فاقتضب جملة متعددة
 يعود الى جميعها مسلما وبلا خلاف فاذا قلنا اقرء واكتب انشاء الله يتعلق المشية بالقرء
 والكتابة فكذلك الاستثناء بغيره الى غير الاستثناء بالمشية والجامع الى وجه
 الشبه بينهما الى بين الاستثناء بالمشية والاستثناء بالفاظ اخر ان كلاهما استثناء
 غير مستقل بنفسه ورابعهما ان المفروض ان الاستثناء صالح الى ان لا يرجع الى كل
 واحدة من الجمل فاذا قلنا اكرم العلماء واعط الفقراء الا الفاسق يبين ان يكون الفاسق
 استثناء من العلماء ومن الفقراء والحكم باولوية البعض وهو الجملة الاخيرة تحكم الى
 حكم بلا وجه فيجب عوده الى الجميع فالاستثناء المتعقب للجمل نظير الفاعل العموم يشمل
 كلما يصلح له من دون اولوية للبعض واليه اشارة بقوله كما ان الفاعل العموم كالعلماء
 لما لم يكن تناولها الى شمولها لبعض من الافراد الى من بعض اخرتنا ولت الجميع الى جميع
 الافراد وخامسها ان طريقة العرب وعاداتهم الاختصاص في اللفظ وحدت ضلوع الجمل
 ما استطاعوا الى يحدفون الزوائد بقدر الاسكان وح فلا بد لهم حيث يتعلق اراودة
 الاستثناء بالجمل المتعددة كان يريدوا استثناء الفاسق من العلماء والفقراء من ذلك
 الى لا بد من ذكر الاستثناء بعد «ما» جمل» فلا يقولون اكرم العلماء الا الفاسق واعط
 الفقراء الا الفاسق بل يحدفون الزوائد ويقولون اكرم العلماء واعط الفقراء الا
 الفاسق مرادين به الى بالاستثناء الجميع الى جميع الجمل حتى كانوا ذكروه «استثناء»
 عقب كل واحدة وانما يذكر بعد الجمل ذلوكرا الاستثناء بعد كل جملة لا تسبقه استثناء

فانما كانت
 اختفوا في
 ان الفاظ
 العبادات و
 المعاملات
 موضوعات
 لافصحيتها
 فقط وادعاهم
 منها ومن
 الخاصة
 واعلم ان بعض
 والفاظ في
 يتصور ان في
 الاجزاء وقد
 يتصور ان في
 اشترط ان في
 مراد الفاعل
 بالمتعقب في
 باب الاجزاء
 جوان الحديث
 شيئا

وكان التكرار ماعالما ذكر من طريقهم وهو حذف فضول الكلام الا ترى انه
لو كرر د قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة الا الذين تابوا واولئك
هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا مستتبها فاقيم فيها اية القذف
مقام ذلك التكرار ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين حيث قال تعالى شانه
ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا وسادسها
ان المتكلم ربما يذكر كلاما طويلا وجلا متعذدة واذا بلغ اخر كلامه فقبل ان يفرض
منه يلحق به قيداً يؤثر في جميع كلامه لان لواحق الكلام وتوابعه من شرط الاستثناء
او ظرف او حال يجب ان تنصل بالكلام وتلتحقه كلام ما دام الفراغ منه كلام
لم يقع فاما ان يكون الكلام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به كلام وهو ضرورة
فيه اية في جميع الكلام فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض
يجب ان يؤثر في الاستثناء في جميعها وجل والجواب عن الاول وهوان الشرط
الى الجميع فكذلك الاستثناء المنع من ثبوت الحكم وهو العود الى الجميع في الاصل و
هو الشرط بل هو محكم محتمل كما قلنا في الاستثناء وبالمجمل العود الى الجميع في الشرط
والاستثناء احتمالي لا قطع ولوسلم ان الشرط يعود الى الجميع فهو الدليل الاول
قياس في اللغة لانك قست وضع الاستثناء بالشرط وهو باطل وعن الثاني انه قد
ايضا قياس في اللغة لانك قست الجمل المتعاطفة بالمجمل الواحدة كالاولى كانت
الدليل الاول قياس عن الثالث وهوان الاستثناء بالمشية يعود الى الجميع فكذلك
غيره بان ذكر المشية لفظا نشاء الله عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط اما انه
ليس باستثناء لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه باستثناء وبديهي انه
ليس فيه شيء من ادوات الاستثناء واما انه ليس بشرط لانه لو كان شرطا على الحقيقة
اي حقيقة لما صح دخوله على الماخى اذا الشرط مختص بالمستقبل وقد يذكر المشية
في الماخى فيقول القائل عجت وذرت انشاء الله ان قلت فاما معنى المشية قلت
واما

المراد من
حرفه
بعضها
كالمراد
بعضها ليس
بهم كالسورة
ولفظ السورة
انما هو اسم
الجمل
المراد من
الشرط
لأنه
منها
ام لا فلا
عليها
وهو
هو
اسم
المراد من
يقول الزيادة
في

وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع الماخذه والمضارع لغرض اخر وهو ان
العبد المؤمن يعتقد بان تحقق الامور ونفوذها ومفيها بيد الخالق تعالى وليس في
اختيار الامور ونفوذها بيد العبد فاذا قال العبد فعلت او فعل كذا فلو لم يذكر المشية
لتوهم ان اختيار الفعل ونفوذها ومضيها بيد العبد فيذكر المشية ليقف بالفاوتية *
بايستحكم * الكلام عن النفوذ والمضي لم يصدر الكلام بعنوان الانفاذ و
الامضاء بل لاهول ولا قوة الا بالله ولا يذكر المشية لغير ذلك الذي ذكره 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
يتمثل التعلق بالاخيرة فقط وبعبارة اخرى اذا وقع لفظة انشاء الله عقيب الجمل المتقد
يقتضى توقف جميع الجمل عن النفوذ والمضي دون الاخيرة فقط قلنا لولا نقلهم «علما»
الاجماع على ذلك انه تعلق المشية بالجميع لكان القول باحتماله ا احتمال تعلق المشية
بالاخيرة فقط ممكنا لكنهم «علما» نقلوا اجماع الامة على ان بذكر المشية حكم الجميع
يقف عن النفوذ وعن الرابع وهو ان الاستثناء صالح للجميع الجمل فيتعلق بالجميع ان
الاستثناء قد لا يصلح للعود الى الجميع كما اذا قال رايت الرجال والنساء الا الخائض
وقد يصلح للعود الى الجميع كما صرفا لم يصلح للجميع يختص بالاخيرة فالخائض استثناء
من النساء 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 ظهور
داستثناء فيه «جميع» وانما تقتضي التميز لذلك انه تقتضي جواز العود الى الجميع وتقتضي
الشك فيه انه في العود الى الجميع فرقا ا يحصل الفرق بين ما يصح عوده اليه «جميع»
وبين ما لا يصح كما بينا فرقا ان قلت كما ان لفظة العلماء يتناول جميع الافراد
لصلاحية لذلك كذلك الاستثناء يتعلق بالجميع اذا كان صالحا لذلك قلت
وتناول الفاظ العوم للجميع من الافراد ليس باعتبار وبسبب صلاحيتها ا الفاظ

سبب
نفسه
على الفاعل
للسورة مثلا
كما يصدر
الان في
وعلى فاعله
الاذن ويجوز
اطلاق الفاعل
العبارة
والعبارات
كاطلاق الفاعل
على المركبات
العرفية في قول
الزيادة في نقل
اسبابها و
مراد الجميع من
باب اشراط
بأن هذه
في الفاظ

العموم لذلك ائ للتناول لجميع الافراد بل انما تقتناول للجميع لانها بالفاظ العموم
للمشمول والاستغراق وجوبا ولزوما والاستثناء وان كان صالحا للجميع الا انه
لم يوضع لذلك فلا وجه للتشبيه ائ تشبيه الاستثناء بها ائ بالفاظ العموم في هذا
المقام والمبحث وانما يحسن ان يشبه الاستثناء بالجمع المنكسر نحو رجال فانه مثل
الاستثناء بمعنى انه صالح للجميع ومع ذلك الصلاحية فليس بظاهر فيه «جميع»
ولا في شيء اخر كالالف والمائة والثلاثة مثلا وغير ذلك مما يصلح الجمع المنكسر «ما»
قوله من مراتب الجمع بيان لقوله ما الاترء ان القائل اذا قال ديت رجلا كان كلاً
صالحا لا اداة الرجال لبيض جمع البيض والرجال لتود والرجال الطوال والرجال
القصار ولا يظهر منه «كلام» مع ذلك الصلاحية انه «قائل» اداة كل من ائ كل فرد
يصلح هذا اللفظ له «من» وبالجمل مجرد الصلاحية لا يستلزم اداة كل ما يصلح له
اللفظ وعن الخامس هوان العرب يذكرون الاستثناء عقيب الجمل ولا يكررونه
هذا من التطويل والاستهجان وحاصل الجواب ان العرب قد يريدون استثناء الفا
من الجملة الاخيرة فقط وقد يريدون استثناءه من الجميع وفي كلا الفرضين يذكرونه
مرة واحدة ولا يعلم ان المراد بالجميع والاخيرة الا بالقرينة واليه شارب قوله انهم
«عرب» كما يريدون الاستثناء من كل جملة ولكن لا يكررون الاستثناء فيختصرون
اى يطلبون الاختصار بذكر ما يدل على مرادهم ائ الاستثناء في اواخر الجمل فذكر
الاستثناء في اواخر الجمل عند اداة الجميع انما هو لاجل الاختصار وهربا ائ افراد من
التطويل الحاصل بذكره «استثناء» مكررا عقيب كل جملة كذلك قد يريدون الاستثناء
من الجملة الاخيرة فقط فيذكرونه ايضا في الاخر فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصار
اى الحكم بان المراد جميع الجمل وذكر الاستثناء في الاخر للاختصار ويحتاج الى القرينة
وعدمه «اختصار» اى الحكم بان ذكر الاستثناء في الاخر لاجل اداة الاخيرة
لا للاختصار يحتاج ايضا الى القرينة وعن السادس هوان اهل العربية في

اسماء
للبيانات و
المعاني
حال اجتماع
الشروط
فوقه شرط
لا يصح
لفظ الصلوة
مثلا
العبادة
المقصودة
ومراد الامة
هو انها
لها حال
اجتماع
وعدم
فائدة
ثمة تراع
يصح
الاسم
فيما اذا
في قرينة

كما قال المقتضى السبب لرجوعه تعلق الاستثناء بما في كلامه تقدم
 عدم استقلاله «استثناء» بنفسه ولو استقل الاستثناء فرضا لما علق بغيره
 أصلا كما لا يتعلق زيد قائم مثلا بثمة ومثله علقناه بما يليه «جعلنا استثناء»
 الفاسق في قولنا أكرم العلماء واعط الفقراء إلا الفاسق متعلقا بالجملة الأخيرة
 استقل واقفا والمعنى فلا معنى له لا وجه لتعليقه «استثناء» بما في جملة انفصل و
 بعد عنه بجملة أكرم العلماء إذ لو جازم تعلقه بالجملة الأخيرة واقفا لمعنى لا
 واستقلاله ان يتعلق بغيره «بكلام آخر بجملة أكرم العلماء لوجب فيه «استثناء»
 لو كان على الفرض مستقلا بنفسه ان يتعلق بغيره «بكلام آخر والحال انه لو كان
 بالفرض مستقلا من الاول كزيد قائم لم يتعلق بكلامه والحاصل انه اذا تعلق في
 بالآخرة واستقل فلا يتعلق بالجملة الأولية كما لو كان بالفرض من الاول مستقلا
 الثالث ان من حق العموم المطلق نحو أكرم العلماء واعط الفقراء ان يحل على عموم
 وظاهره وهو الاستغراق الا اذا كان له مخصص نحو الا الفاسق في لا بد من العمل
 بالمخصص والا يلزم ان يكون لغوا واليه اشاد بقوله لضرورة تقتضي خلاف ذلك
 المذكور وهو ان من حق العموم الخ ولما علمنا به «خصصنا الجملة الأخيرة لتخليها
 الاستثناء وهي الفقراء بالضرورة «بسبب لضرورة وهي لغوية الاستثناء لم يحسن
 تخصيص غيرها «لا وجه لتخصيص الجملة الأولية ولا ضرورة اذ لا يلزم اللغوية الرابع
 انه لو دمج الاستثناء في الجميع لا يخلو عن احد الامرين اما ان يكون الاستثناء متعقبا
 مع كل جملة بان يكون التقدير أكرم العلماء إلا الفاسق واعط الفقراء إلا الفاسق
 واما ان يكون الاستثناء الواحد واجعا للكلتين فان كان الاول «
 اضم مع كل جملة استثناء لزم خلاف الاصل اذا اصل عدم التقدير وان لم يغير
 بل كان الاستثناء المتعقب واجعا للجميع كان العامل فيها بعد الاستثناء أكثر
 من عامل واحد فيعمل في الفاسق لفظة أكرم واعط على يجوز تعدد العامل على جملة
 واحد

فقد
 سورة
 ان هذا
 صولة
 فلا بد
 الاثبات
 يجوز
 واما بناء
 الاستثناء
 اصله
 لان صدق
 الصلوة
 الفارقة
 سورة
 الموضوع
 عنده
 في وجوب
 الزيادة
 عدمه
 كونه

*** في الاستثناء المتعقب للجملة *** (١٩٢).

واحد في اعراب واحد لنسب سبويه عليه اء على عدم الجواز وقوله «سبويه» حجة
 اء لازم العمل لانه استاد الفن ولذا يجمع 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
 نور ابل لا بد ان يكونا مؤثرين في نورا شد فكذلك العاملين لا يمكن ان يكونا كلا
 مؤثرين في اعراب واحد الخاص لانه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع
 الى ما اء يرجع الى الاستثناء الذي تقدمه «استثناء» فاذا قال القائل ضربت
 فلانا في الثلاثة الا واحدة كان الثلاثة استثناء من العلمان وكان الواحد في
 المستثنى اخيرا راجعا الى الجملة التي يليها اء يكون راجعا الى الثلاثة دون اء لا يكون
 راجعا الى ما تقدمها «جملة» والمراد من المتقدم العلمان فكذا يرجع الى الاخيرة
 دون المتقدم في غيره اء 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 سائر الموارد 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 وان بقا
 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» ولم
 ينتقل من الجملة الاولى الى الجملة الثانية الا بعد استيفاء اء تحصيل غرضه منها اء
 من الجملة الاولى فلا يكون الاستثناء راجعا اليها كما لو ذكر كلاما ثم سكت فانه د
 سكوت» يكون دليلا وقرينة على استكمال اء تحصيل الغرض من هذا الكلام وكما
 ان المتكلم لو قال اكرم العلماء فسكت ساعة ثم قال الازيد فبديهي ان السكوت
 يحول اء يكون حائلا بين الكلام ولواحقه فبطل اللواحق فيمنع السكوت من قطعه

فانما
 في وجوب
 فضل العصور
 عليه السلام
 فاقول ان
 الصادق عليه السلام
 عليه السلام
 يتصور على
 وجوه احد
 ان يصدر
 بقصد تعليم
 والبيان مع
 حق العلم
 بوجوب كذا اذا
 علم بوجوب كذا
 الصلوة او
 حال ان
 يكلف لا
 علم سبئية
 استغنى فقام
 على خبره

في الاستثناء المتعقب للجملة *

٥ (١٩٨) ٥

«لو احيى» به «كلام فكذلك الجملة الثانية وهي عطا الفقراء حالتها بين الاستثناء وبين الجملة الاولى فتكون الجملة الثانية مانعة من تعلقه «استثناء» بها الى 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 فقولنا ان كان المراد من قولكم بخالفة الاستثناء للاصل المعنى الاول وهو انه «استثناء» موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله «مراد» جهة صحة المراد 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 اشاد بقوله لكن تعليله «مراد» بخالفة الاستثناء الحكم الاول فاسد ذالا مخالفة فيه «استثناء» للحكم الاول بحال الى ابدى بان ذلك ان الاقوال في الاستثناء ثلثة الاول ان المتكلم يريد العموم ثم يخرج الفرد من العموم ولا يشمحكم مثلا بوجوب الاكرام فقولنا اكرم العلماء الا ان زيدا معناه العلماء الا زيدا يجب اكرامهم فليهذا لا يكون الاستثناء مخالفا للحكم اذ لم يحكم اولا بوجوب اكرام زيد ثم بعدم وجوب اكرامه بل زيد خرج قبل الحكم واليه اشاد بقوله اما على القول بان الاستثناء اخراج للفرد من اللفظ لفظ العموم بعد اداة تمام معناه «لفظ» وقبل الحكم ولا اسنادا اسنادا بوجوب الاكرام كما هو ان الاستثناء قبل الحكم داء محقق المتأخرين فظاهر ان الاستثناء لا يخالف الحكم لما ذكرنا والقول لثانيه ان الباء هو المراد من مجموع المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء مثلا اذا فرضنا ان العالم منصرف 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 اشاد بقوله وكذا لا يخالف الاستثناء للحكم على القول بان الجملة

الفقر واجبر
ادستج
ثانيهما ان
يصدر بقص
بتعليم من
دون سبق
العلم بالوجه
كما اذا صدر
فلا وعلما
من القرآن
انه فعلى
انه واجبا
استجبة
في الوجوب
والاستجاب
ثانيهما ان
يصدر لا
بقص بتعليم
كما اذا ورد
عليه من السام
دووجهانه
مشتغلا

*** في الاستثناء المتعقب للجزء ***
(١٢١)

المركب من المستثنى والمستثنى مع الادوات عبادة من الباقية وهو التبعة مثلاً
فلم يبق باقية، اسما كان مفرد وهو التبعة ومركب وهو العلماء. الازيد فالحكم لم يتعلق
بزيد أصلاً والقول الثالث ان المراد من العموم ليس معناه الحقيقي وهو الاستغراق
بل المراد من العموم معناه المجازي وهو ما عدا زيد مثلاً فالحكم يتعلق من الاول بما
عدا زيد واليه اشار بقوله واما عدم مخالفة الاستثناء للحكم على القول بان المراد
بالمستثنى منه وهو العلماء مثلاً ليس الاستغراق بل ما بقى بعد الاستثناء. واريد
ذلك مجازاً لا حقيقة والاستثناء قرينة «مجاز» وهو قول. محتار اكثر المتقدمين
فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة اى من اصله الا بالباقية اذ المراد من العلماء الباقية
فلا مخالفة للاستثناء على الحكم بحسب الحقيقة اى في الواقع قوله «مستدل»
ان ترك العمل بالدليل يعنى الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور المحذورة اى اللغو
حذراً من هذا القول من المستدل لغواصل مراد المستدل كما سبق انه لولا محذور
اللغوية لما علمنا بالاستثناء ابداً وحلنا جميع الجمل على العموم لان الاستثناء خلا
الاصل الا ان محذور اللغوية اجبرنا بالعمل بالاستثناء فلذلك لا نعمل باصالة عدم
الاستثناء في الجملة الواحدة ولكن نعمل بها في باقية الجمل والجواب ان كلام المستدل
لغوفان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى القول في المجاز في الفاظ العموم عند
قيام القرينة كالاستثناء مما لا يدينه شوب الريب اى لا يقربه اذا الشك ولا
يعتريه اى لا يعرضه شبهة الشك حاصله انه لا شبهة في كون العموم حقيقة في الكلام
ولا شبهة في ان الاصل الحقيقة الا انه اذا قامت القرينة على المجازية كالاستثناء
فلا بد من الحكم بالمجازية وايضا يتعلق الاستثناء بالاخيرة من الجمل لاحتياج الى
تعلييل وسبب بل هو في الجملة مقطوع به قوله في الجملة اشارة الى ان تعلقه بالجميع ايضا
محمّل فتعليل ترك العمل بالاصل في الجملة الاخيرة ح اى حين كون تعلقها قطعياً اى
تعلييله بدفع محذور المحذورة فضول اى زايد بل غفلة عن الحق وذبول اى نسيان
لان

علمنا بالقرائن
انه يقتضيه
نية الوجوب
او التبع
تبعه ايضا
في الوجوب
او انه بنية
اربعان
راعيان
يقدر فظا
لم نعلم انه وجوب
او استحباب
سباح فظا
كان من الاصل
العادة وصدر
بجو المعتاد
كاشرة بغير
الاعمال وانهم
فلا اشكال
في عدم وجوب
التعقب وانما
لو كان من
او فظا

لان مجرد دفع محذووا المحذوية لا يكون دليلا لشيء الا ترى ان المتكلم افا قال اكرم
العلماء ثم سكت طويلا بحيث انفصل كلامه وانقطع ثم قال لا زيد فخ لا يعقل
بالاستثناء لدفع اللغوية بل يقال انه لغوي يعلى باصالة الحقيقة وهي الاستغراق
اليه اشاد بقوله ان دفع المحذوية لو صلح بمجرد اء من دون حاجة الى اجادة
الواضع سببا للخروج عن الاصل اء ترك اصالة الحقيقة لقبول الاستثناء وان
انفصل عن الكلام السابق في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا كما ذكرنا
مثاله بل ويقبل غيره «استثناء» من الواحق ايضا كالشرط وغيره والبدية
الضرورية تناوئ فساد اء قبول الواحق المنفصلة فاسد بالضرورة فلا ينبغي
محذووا للغوية وان كان المراد من قولكم الاستثناء خلاف الاصل المعنى الشاذ
وهو ان الظاهر من حال المتكلم باللفظ العام ارادة العموم وعبادة اخرى اذا قلنا
المتكلم اكرم العلماء الظاهر والقاعدة ارادة الاستغراق والاستثناء مخالف لهذا
الاصل يعني القاعدة المذكورة وهي ان الظاهر ارادة العموم وبمخالفة الاستثناء
استصحاب هذه الارادة بمعنى ان المتكلم يريد اولا العموم ثم اذا شككنا في انه هل
بقى ارادة العموم او زال ارادة العموم فنستصحب ارادة العموم فالاستثناء مخالف
لهذا الاستصحاب فان كان المراد ذلك فتوجه المنع اليه «مراد» ظاهر اء هذا
ظاهر المنع لان الاتفاق من العلماء واقع على انه ليس لظاهر من المتكلم باللفظ
العام مثلا ارادة العموم وان للمتكلم اء يجوز للمتكلم ما دام مشتغلا بالكلام ان
يلحق به «كلام» ما شاء من الواحق فيعوز ان يذكر جملا متعددة ثم يات بالاستثناء متعلقا
بجميع وهذا اء الاتفاق على ان للمتكلم ان يلحق ما شاء من الواحق يقتضيه وجوب
توقف السامع فمجرد صدور اكرم العلماء لا يجوز للسامع ان يحكم بارادة الظاهر
هو الاستغراق بل يتوقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهرا للفظ حتى اء
يتوقف الى ان يتحقق الفراغ من الكلام فان لحق الواحق يعلى بمسبها لا بحسب لفظها
وان

العلم
العلماء كالمصداق
والاجاد ان من
العايات الا
انه مصدر
في غير محض
لمراد من اللفظ
بالحكم والمادة
المتكلم بالعلم
فما اقول
اراد اء
استصحاب
المستبعد لغوي
لغوي تقاس
ولقد كان يك
في رسول الله
التمهينة
الاسوة هي
الاسنان
بعض الغزير
لقد تولى

وان لم يلحق شيء فاعمل بالظاهر وينتفىح احتمال رادة غيره «كاش» ولو كان صدود اللفظ بمجرد «صدود» مقتضيا للجل على رادة الحقيقة وبعبارة اخرى بمجرد صدود اكرم العلماء مثلا لو وجب للجل على الاستغراق يلزم ان يكون الواح المتصلة بالكلام منافيا ومردوا كما قال لكان التصريح بخلافه كان الاتيان بالواح التي يخالف للجل على الحقيقة قبل فوات وقته «تصريح» اى متصلة منافيا له اى كان التصريح منافيا للجل على الحقيقة ووجب رده «تصريح» اى يتعدى ذلك الاشكال الى الجملة الاخرى ايضا بمجرد صدود اعط الفقر لوجل على الاستغراق يلزم ان يكون الالفاسق مردودا وهذا خلاف الاجماع ان قلت نعم بمجرد صدود الكلام يجل على الحقيقة وتعلق الاستثنا. بالاخيرة لدفع الحذرية قلت ولا يجدر اى لا ينفع معه اى مع تمثي الاشكال دفع محذور الحذرية لما عرفت انما من ان دفع الحذرية بمجرد لا يصلح دليلا لثبته فلم انه يجوز المتكلم ان يتصل بكلامه لواح وعلم ان مقتضى صحة اللواح وقبولها مع الاتصال ليس دفع محذور الحذرية بل انما هو «مقتضى» نص الواضع وبعبارة اخرى صرح واضع اللغة على ان لمزيد العذر عن الظاهر اى اذا اراد المتكلم ان يعدل عن المعنى الحقيقي يجوز له ان يأتى بدليله اى قرينة العدول وهى اللواح في حال تشاغله «مريد» بالكلام حيث شاء منه كلام» اى في وسط الكلام واخره فادام لم يقع الفراغ منه «كلام» لا يتجه ولا يجوز للسامع الحكم بادرادة المتكلم الحقيقة بل يجب للسامع ان ينتظر باخر الكلام لبقاء محال اى محل الاحتمال فيحتمل ان يتعقب بذكر اللواح وبالجملة اذا ذكر الاستثنا. مثلا عقيب الجمل يحتمل ان يعود الى الجميع لكنه ليس بقطعي اذ يحتمل عوده الى الاخيرة فقط واليه اشار بقوله نعم لما كان الغرض من المتكلم قد يتعلق بتبسيط الاخيرة فقط كما ان غرضه قد يتعلق بتبسيط جميع الجمل لكن لا يكرر الاستثنا. بل يذكر مرة واحدة بطريق الاختصار واللفظ اى ادوات الاستثنا. صالح بحسب وضعه للاعلام لكل

فأبانه
محل على حسن
أنا سحر له
ولا سبيل له
محل على الجوب
لأن الغلب
أخا له منسوب
من حق الخلفين
من حق الكسبي
وضوح ما ثبت
وجوب من خارج
بأنها وجوب
المتابعة للآية
السابقة لأن
الظاهر من كون
الطلب هو
الوجوب وقد
علمت جوابه
علمت أنها باقية

من الامرين اء للعود الى الاخيرة او الجميع جواب لما قوله لم يحصل الجزم اء القطع
بالعود الى الجميع او الى الاخيرة فقط الا بالقرينة ولكن كان تعلقه «استثناء» بالاول
متحقا اء متيقنا للزومه فاستثناء الفاسق من الفقرا لازم على كلا التقديرين
اى عاد الى الجميع والاخيرة واذا كان الاخيرة متيقنة والبناءة مشكوكا في فعل البناءة
باصالة عدم تعلق الاستثناء اء ان يقوم قرينة على التعلق اذح يبطل الاصل كما قال
وضح التمس اء الاستدلال في انتفاء التعلق بالبناءة بالاصل اء 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 اء العود الى الاخيرة من
القول بالاختصاص بالاخيرة في شئ ابدال الاستثناء اعم الا ان عند عدم القرينة
يجل على الاخيرة لانه متيقن كما ان صيغة الامر على قول بعض وضعت للقدر المشترك
بين الامرين اء الوجوب والندب ولكنها عند عدم القرينة تحمل على الندب لانه
متيقن واليه اشاد بقوله وان قد اء فرض عروض اشتباه فيه اء فيما ذكر عليك
فاستوضحه بمعنى ان ما ذكرتيه بالتدبر في صيغة الامر فانها «صيغة» على لقول
باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت في الكلام مجردة عن القرائن تدل على
الندب وذلك اء دلالة على لندب فقط مع اشتراكها لان اقتضاها كون الفعل
راجحا وحسنا اء دلالة صل مثلا على كون الصلوة راجحة لم يتيقن وما زاد عليه اء
كون الفعل راجحا والمراد من ما زاد الوجوب مشكوك فيه واذا كان الوجوب مشكوكا
فيه فيمكنه في تقيده في نفي ما زاد بالاصل اء لا اصل عدم الوجوب لكونه زيادة في
التكليف هذا عند عدم القرينة غير اء الا انه اذا قامت القرينة على ادائه اء
ارادة الزائد وهو الوجوب كان استعمال اللفظ فيه اء في الرائد واقعا محله اء
يكون حقيقة غير مستقل به «لفظ» عنه «محل» اء غيره اء لا يكون الامر خارجا عن
معناه الحقيقة الى المجاز اء اذ المفروض انه مشترك بين الوجوب والندب نعم لو قلنا

المانعة
ان اصله
ديلمر حيث
ديلمر وقام
الديلمر
الاستنباط
رأيتها التوفيق
لعدم الدليل
فائدة لا
في بيان
الاستدلال
ادلة السنن
ومنه ان
الواجبات و
المرات
تحتاج الى
الدليل المعتبر
بما يشبهه
وانما المستحب
والمرادات
فقد يقال
بأنها

مستعملا له «لفظ» فيما اء في معنى هو «لفظ» موضوع له عموما اذ الوضع عام و
اما من قال بان الوضع للاخير فيقول بانعود الى الجميع مجازا كما قال ويلزم من قال
باختصاص الاخير ان يكون المتكلم بارادتها اء بارادة الاخير مع الباء في مجوز
ومتعديا عن موضوع اللفظ وهو الاخير الى غيره «موضوع» وهو الجميع وهذا
اء كون اللفظ مجازا ح بعيد جدا بعدما علمت سابقا من عموم الوضع في
المفردات غالبا ان قلت وان كان وضع الاداء عاما الا ان الاداء مع
المستثنى موضوع بالاخيرة قلت وانتفاء الدليل اء ليس في كلامه «مستدل»
ولا في الواقع دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعا للتعليق بالاخيرة فقط
وهنا اشكال اخر وهو انه لو كانت الهيئة التركيبية موضوعا بالاخيرة فلا
يجوز عود الاستثناء الى الجميع حتى مع القرينة ايضا لان عوده اليه مجاز و
المجاز لا يجوز الا بعلاقة وهي هنا مفقودة كما قال على انه لو ثبت ذلك اء الوضع
بالاخيرة لا شكل جواز التجوز بها اء يشكل استعمال الهيئة مجازا في الاخراج من
الجميع لتوقفه «بمجاز» على وجود العلاقة وفي تحققها اء 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 يثربط شيئا وما عكسه اء بالنسبة الى استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل كما فيما نحن فيه ليست العلاقة على إطلاقها بل لها
«علاقة» شرائط منها ان يكون للكل تركيب حقيقي خارجي منها ان يكون الجزء
اذا انتفى انتفى لكل وهي هنا مفقودة اذ ليس بين الجمل تركيب حقيقي حتى يستعمل
الاستثناء الموضوع للاخير في الجميع والجواب عن الثاني ان استقلال
الاستثناء كما يحصل بالتعلق بجميع الجمل كذلك يحصل بالتعلق بالاخيرة فنقول
ان حصول الاستقلال بعقله «استثناء» بالاخيرة لا يقتضي عدم جواز لتعلق
بالجميع واما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها «اخيرة» ونحن نقول براء
نعم

الواجبات
الخاصة بالكل
بصورة
ليس في
الاستثناء
المفردات
وقال عليه السلام
احفظ دينك
وسمتها قوله
عليه السلام
من بلغه ثوب
ع عمره
كان له اجره
ذلك وان
كان رول
انه لم يقم
وسمتها قوله
عليه السلام
من شئ شيئا
ان الثواب
ع شئ نفسه
كان له اجره

نسلم ان التعلق بالاخيرة متيقن والتعلق بالجميع مشكوك فيه اذا العود الى الجميع
عندنا القائلين بوضع العام وعند السيد القائل بالاشتراك محتمل لا واجب
واما قوله «متدل» لوجاز التعلق الاستثنا بالباء مع افادته واستقلاله بالتعلق
بالاخيرة الى اخره «قول» فظاهرا لبطلان اذ فرق بين الكلام المستقل بنفسه
كريد قائم وبين الغير المستقل كالواحد لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له «ما
بغيره لا وجوبا ولا جوازا كما مثال المذكور لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا لانه مستقل
بنفسه بخلاف ما نحن فيه فانه ما نحن فيه من الجائز ان يمكن من الممكن مع حصول
الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق به يمكن ان يتعلق بالجميع وان لم يكن
التعلق بالجميع لازما لمحصل الاستقلال بالاخيرة قال علم الهدى «وه مشير الى ما
اشارة الى هذه المجتهدة الى اجنا عنها في جملة ما قال في ضمن جوابه «علم الهدى» عنها
«مجته» وبعبارة اخرى قال السيد في جواب هذه المجتهدة وهذه الطريقة التي ذكرها
المستدل توجب على الشخص المستدل بها «طريقة» ان يحتل تعلق الاستثنا بالجميع
وان لا يقطع بالظاهرا من ظاهرا للفظ من غير دليل في قرينة على ان الاستثنا
ما يتعلق بما تقدم من الكل ويقضي هذه الطريقة ان يتوقف على تقدم المستدل في
ذلت في العود الى الجميع كما نذهب نحن اليه «توقف» لانه «متدل» بنقل
الى دليله مبنى على ان الاستقلال الاستقلال الاستثنا يقتضيان لا يتعلق بالباء
اي لا يجب تعليقه بغيره وهذا عدم الوجوب صحيح غير انه لا انه وان لم يجب
فهو التعلق جائز في ان قطع المستدل على ان هذا التعلق بالجميع الذي عاين
بواجب لم يرد «تعلق» المتكلم بل يحتمل ان يريد المتكلم وبالمجته حاصل المجته 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 بان تعلق بالاخيرة دون الجميع بل يتوقف ويترد بين الاحتمالين

كبري
على ما يقع
بمعنى الثواب
وسمع جواب
اخر من ان
يكون دليل
سنة او غيره
نعم لا يلحق
القياس و
الاستثنا
لانها شبيهة
على الاطلاق
فانما لا
في بيان
الاجماع لا سيما
والاجماع في
الركب وعدم
القول بغيره
والقول بعدم
الغرض

حتى تقوم القرينة وليس فيما اقصر عليه اء ليس في الجملة المذكورة دلالة على ذلك
القطع والجواب عن الثالث وهو ان من حق العوم ان يحل على عومه بجوابه
مثل الجواب عن الثاني بيان ذلك ان قولنا من حق العوم ان يحل على عومه بتوالت
قولنا من حق العالم ان يكون عاملا فكذا لا يلزم في الثاني القطع بان العالم عامل في
فكذلك لا يلزم في الاول القطع بعدم التخصيص فان غاية ما يدل الدليل الثالث عليه
«ما» انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة يعني المحل المتقدمة اء لا يجوز القطع بمجرد
ظاهرها للفظ ونحن المجهلون نقول به اء بعدم القطع على تخصيص المحل المتقدمة لكنه
تخصيص مع ذلك اء مع عدم القطع محتمل ولا سبيل الى منعه «احتمال» والجواب عن
الدليل الرابع وهو انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فاما ان يضم مع كل جملة استثناء
واما ان لا يضم الخ انا نختار الثاني اء عدم الاضمار قوله «متصل»؛ لولم يضم
يلزم ان يكون العالم فيما بعد الاستثناء يعني المستثنى نحو زيد اكثر من واحد كما مر
شرحه قلنا جوابين احدهما ان كون العالم اكثر من واحد ممنوع وانما يلزم ذلك لكثرة
ان لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه بان يكون العامل في زيد في
قولنا اكرم العلماء واعط الفقراء الا زيدا هو اكرم واعط وهو في موضع المنع ايضا اء
كما ان لزوم كثرة العامل ممنوع فكون العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه
ايضا ممنوع لضعف دليله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو
لقطة الالقيام وانفهام معنى الاستثناء وهو الاخراج بها «الا» والعامل ما به «ما»
يقوم ويتحقق المعنى المقصود للارباب ولكونها «الا» نائية عن الفعل اعني استثنى كما
ان حروف الندائية عن فاعله وهو مذهب «متجه» وثانيهما انه سلمنا ان العامل
في المستثنى هو العامل في المستثنى منه لكن يمنع عدم جواز اجتماع العالمين على المعول
الواحد بل هو امر جائز فانهم «نحاة» لم ينقلوا له اء لعدم الجواز فجهت ويتوجه بها
بل مجتهد ضعيف وهى ان العامل مؤثر في الاعراب كما ان المصباح مؤثر في انصاف

فأقول
الاجماع ليس
هو اتفاق
الامة على علم
واحد لا اتفاق
على جواب
مسألة لا يصح
فانقول بعدم
الجواب عن
الاجماع ليس
فاما الاجماع
المركب فهو
اتفاق الامة
على معين او
المشتر من
دون مجاز
وذلك بالجملة
في فقه
جمعة فبعضهم
قال بوجوه
وبعضهم في
استنباط

فكما لا يمكن اجتماع المصباحين على ضوء واحد بل يؤثر كل منهما في ضوء عليه في
 بحيث اذا اجتماع في محل واحد يحصل ضوء شديد كذلك لا يمكن اجتماع العالمين
 على اثر واحد والى ذلك اشار بقوله وانما ذكر نجس الائمة ده انهم «دخاة»
 حملوا اى شبهوا العوامل على المؤثرات الحقيقية كالمصباح المؤثر في الضوء وضعف
 «حمل» ظاهرة وتوضيح ذلك انه قد يكون الشئ علة وموجدا للآخر كعلية المصباح
 للضوء وقد لا يكون علة وموجدا له بل يكون معروفا وعلامة لوجوده الاثرى ان الاثر
 ليس علة ومؤثر له في ذلك الوقت بل هو علامة ومعرفت له والعلل الشرعية والاعراض
 من هذا القبيل واليه اشار بقوله وقد جوزوا في العلل الشرعية كعلية نقصان الركن
 على بطلان الصلوة الاجتماع لكونها معارف فنيان الركوع وفوات القيام المقص
 بالركوع معارفان لبطلان الصلوة والعلل الاعرابية وهي العوامل كذلك اى تجتمع
 على اعراب واحد فانما هي «علل» علامات وقد يكون لشئ واحد مادة علامة وما
 نقل عن سيويه من النص اى التصريح عليه اى على عدم جواز الاجتماع لا حجة فيه
 لان سيويه استند فيه الى آية واجتهاده ولم ينقله عن اللغة ليكون حجة لنا مع
 «نص» قد عارض وقبول نص الكساء على الجواز وقول الفراء في باب التاذع
 مشهور وقد حكم فيه «باب» بالتثريك والاجتماع بين العالمين في العمل اذا كان
 مقتضاها واحدا كاعطائه واكرمه الامير فكلا الفعلين اقتضيا دفع الامير فلهما فيه
 معا واعطيت واكرمت الامير فكلا الفعلين اقتضيا نصب الامير فلهما فيه معا
 فالفعلان في المثالين مشتركان ومجتعان في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير
 وجود تنازع ووافقه «فراء» على ذلك التثريك بعض محقق المتأخرين مستدلا بـ
 «تثريك» باصالة الجوازاى الاصل جواز التثريك ومن المعلوم اتفاق المانع من
 التثريك سوء اى لا مانع الا ما تقدم من توهم توادى اجتماع المؤثرين على اثر واحد
 وهو توهم مدفوع بان العامل عندهم «دخاة» ليس من المؤثرات الحقيقية بل

نقد
 انقضاء الاجتماع
 المركب على اعم
 حكم احدهما
 لا غير فانقول
 بالوجوب مثلا
 فرق الاجتماع
 المركب وانما
 عدم القول
 بالفضل فهو
 اتفاق لان
 على كلين
 اكثر من
 مؤثرين او
 اكثر ذلك
 لا شك بين
 الاضطرار
 الثالث وثالث
 بين الثالث
 والاربع قد
 بينهم في
 الموضوع الى
 جاز

اشترك العالمين وقد يحكم بان قام وذهب عاملان في الطرفين ولكن مع ذلك لم يثبت من سيبويه النص بعدما يجوز ان قد نقل هذا الحكم يعني جواز قام زيد الخنجم الاثمة عن التحليل وسيبويه ونقل بنجم الاثمة ايضا عن سيبويه القول بان العامل في الضمة هو العامل في الموصوف وارتضاءه في الضمة بنجم الاثمة قول سيبويه والجواب عن الخاص ان بين الاستثناء المتعقب للجل والاستثناء المتعقب للاستثناء فرق واضح لان الاستثناء من الاستثناء انما واجب وجوه الى ما في الاستثناء السابق الذي يليه يقع ذلك الاستثناء بعده دون ما تقدمه لان تعليق «استثناء» بالا من احدهما ما يليه والاخر ما تقدمه يقتضي الغائه «استثناء» وانقضاء فايدته فان القائل اذا قال لك عند عشرين درهم الادرهين كان المفهوم من مجموع اللفظ المستثنى والمستثنى منه الاقارب بالثمانية اذ يجوز الاثني عشر من العشرة تبقى الثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهمين فلا بد ان يكون الدرهم استثناء من الدرهمين فقط لانهما ومن العشرة وفايدة استثناء الدرهم من الدرهمين فقط هو انه يرجع الاقارب الى التسعة لكونه «درهم» مخرجا من الدرهمين الذين وقع استثناءهما من العشرة واما لو كان الدرهم استثناء من الدرهمين ومن العشرة فيكون استثناءه لقول ان استثناء الدرهمين من العشرة يفيد الاقارب بالثمانية والدرهم اذا استثنى من الدرهمين يرجع الاقارب الى التسعة واذا استثنى من العشرة يرجع الاقارب الى الثمانية ايضا فلا يكون 2 استثناءه فائدة غير فائدة استثناء الدرهمين واليه اشار بقوله فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك مع عوده الى الدرهمين الى العشرة ايضا لكان وجوده كعدمه لان المفهوم من اللفظ الاقارب بالثمانية سواء استثنى الدرهم ام لا لاخراجه منها «عشرة» مشبها دخل به بتعلقه بالدرهمين يدخل واحدا ويتعلقه بالعشرة يخرج واحدا ولم يفدنا استثناء الدرهم غير ما استغفناه بقوله على عشرة الادرهين

فوق بین و جہت
 فی حکم
 الاضطرار
 جاب الاما بنی
 فیما اولیس
 بمانیر فیما من
 و دن ان یقول
 بعضہم باجوز
 وبعضہم بعدم
 قال قول بالفرق
 مع ایضا
 قول بالفصل
 فالتی ۱۱
 انشیہ بین
 الاما مع الکرب
 وعدم القول
 بالفصل
 العوم من و
 فقد یتقی
 الاول لالتی
 کما

وهو ما، الاقربا لثمانية من غير زيادة عليها ونقصان بخلاف ما لو جعلناه
 اء استثناء الذرهم راجعا الى ما يليه وهو الدرهمين فقط فانه يرد الاقوال الى
 التسعة فيفيد غير فائدة استثناء الدرهمين وذلك ظاهر من 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 (اول) وهل هو 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 اء تكون حايل بين الاستثناء وبين الجملة الاولى
 فلا يعود الاستثناء اليها وجه الفساد فانه مصادرة اء كون الجملة الثانية حائلة
 اول النزاع اذا عرفت ذلك كله في مسألة تعقب الاستثناء جملة متعددة فاعلم
 ان حكم غير الاستثناء كالشرط والوصف والغاية وغير ذلك من المحضات
 المتعقبة للمتعدد من اجل حكم الاستثناء خلافا فافهم من يقول بالعود الى الجميع
 وبعضهم يقول بغير ذلك وترجيح المصنف كون الاستثناء قدما مشتركا و
 محجة وجوبا الى المحجج والاجابة في غير الاستثناء مثل الاستثناء غير اء 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 فيعلق بالجميع والا مرفية اء في قول البعض
 حين اء سهل لان كون الشرط متقدما رتبة عن الجملة التي تعلق بها مسلم انما
 النزاع في ان ما تعلق به جميع الجمل والاخيرة وانت اذا معنت اء انجملت النظر في
 المحجج السابقة القائمة في الاستثناء لم يشبه عليك طريق سوقها اء تقدر باجرا
 هذا المحجج الى هنا اء غير الاستثناء وطريق تمييز المحجج منها «محجج» عن المرتب
 اء

استثناء
 في نفس الجملة
 فالاجماع
 المركب بفتحة
 على ان حكمه
 لا يبقا ذرهم
 والاستحباب
 ولكن لا يمتنع
 لعدم القول
 بالنفسرادة
 الموضوع وهو
 وقد يتحقق
 الاستثناء لا
 الاول كما
 اذا لم يعض
 الامة بين
 سكين
 موضوع وهو
 كونه الظاهر
 الغير المأكول
 بفتح

❦ في تخصيص العاقر عند جوع الضمير بنفسه ❦ (٢١١) .

اعلم المردود أصل إذا ذكر العام ثم ذكر بعده ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام دون الجميع نحو الناس ميتون وهم واصلون إلى رحمة الله فإن ضمير هم لا يرجع إلى الجميع بل يرجع إلى المؤمنين منهم فهنا أقوال ثلاثة ذهب جمع من الناس إلى أن العام إذا تعقبه ضمير يرجع إلى بعض ما يتناولها «ما» أي بعض أفراد العام كان ذلك أي رجوع الضمير إلى بعض الأفراد تخصيصاً له «عام» فلفظة وهم واصلون الخ دليل على أن المراد من الناس هم المؤمنون واختاره «مذهب» العلامة في تيه وحكي المحقق عن الشيخ إنكار ذلك التخصيص بمعنى أن العام باق على عمومته ولا ينفك فيه رجوع الضمير إلى بعض أفرادها وهو «إنكار» قول جماعة من العامة ولكن اختاره هو «محقق» التوقف فلم يقل بالتخصيص ولا عدمه ووافقه «محقق» العلامة في يب وهو «توقف» مذهب المرتضى وإيضاحاً له أيضاً وله أمثلة منها ما فرضناه ومنها قوله تم والمطلقات يرتبض بآنفين ثلاثة قروء فان مقتضى الظاهر أن جميع المطلقات هي الرجعية والباينات يجب أن العدة إلى ثلثة قروء ثم قال وبولكن آحق بردين والضمير في بردين وفي بولكن لا يرجع إلى جميع المطلقات لأن جواز الرجوع في العدة مختص في الرجعية فالضمير مختص للرجعية ثم شرع في بيان ثمره الأقوال الثلاثة فعمل الأول وهو القول بالتخصيص يختص الحكم بالترتبض إلى العدة بمن «رجعية» كاختصاص جواز الرجوع بمن فعود الضمير على الرجعية فقط دليل على أن المراد من المطلقات أيضاً الرجعية وعلى ثلثة وهو القول بعدم التخصيص لا يختص الترتبض للرجعية بل يبقى على عمومته للرجعية والباينات والحاصل أن الترتبض عام وإن كان جواز الرجوع خاصاً وعلى ثلثة يتوقف أي لا يعلم أن الترتبض يعم ويختص بالرجعية وهذا هو التوقف هو الأقرب لنا أن في كل من احتمال التخصيص وهو القول الأول وعدمه وهو القول الثاني ارتكاباً للمجاز إذا الأول أي لزوم المجاز بناء على التخصيص فلان اللفظ العام كالمطلقات حقيقة في العموم كالرجعية والباينات فاستعمل

نفسه
وجب إلى أنه
نفسه ويجب
الاجتناب
عن
الصلوة
بضم الهمزة
فاحسبوا
يب الاجتناب
فلا تامة مجتهد
على أن وجب
الاجتناب
عدمه بان
على النجاسة
وعدمه ولكن
ليس هنا إجماع
سبب إذا لم يخ
لان يقال لا شيء
مجتهد على أن
حكم الخ لا شيء

في الخصوص كالرجعيات التي هي مرجع الضمير مجاز كما عرفت سابقا ان للعموم
 صيغة تخصصه الخ وهو ظاهر وما الشا الى لزوم المجاز بناء على بقاء المرجع على ما
 فان تخصيص الضمير للرجعيات مثلامع بقاء المرجع كالمطلقات على عمومها
 والبيانات يجعله مجازا اذ وضعه «ضمير» على طريق المطابقة للمرجع فاذا خالفه
 «مرجع» ولم يطابقه لم يكن اء الضمير جاريا على مقتضى الوضع لان مقتضى وضع
 الواضع المطابقة للمرجع وكان اء الضمير مسلو كما به سبيل الاستخدام بالفارسية
 * رنقارميثو وبا وازراه استخدام * فان الاستخدام لغة بمعنى الاستتباع فاذا زيد من
 اللفظ معنى ومن ضمير معنى اخر فهو استخدام لان المعنى الشا تابع في الذكر للمعنى
 الاول وهو على انواع فمن انواعه ان يراد من اللفظ المشترك احد معانيه ومن ضاير
 معانيه الاخر كقول الشاعر * بذلت العين فاكلها بطلعتها ومجربها * فاذيد من
 العين الذهب ومن الضمير الاول البصر ومن اكلها الثمن ومن اثال الماء
 من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي بضميره معناه المجازي وما نحن فيه منه
 اء من هذا القبيل اذ قد فرض على لقول الشا اداة العموم من المطلقات اء
 الرجعيات والبيانات وهو «عموم» معنى حقيقته «مطلقات» واذا زيد من ضميره
 يعني لفظه من المعنى المجازي اعني الرجعيات فقط فلزم المجازية في الضمير واذا ظهر
 هذا لزوم المجاز على كلا القولين فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على المجاز
 الاخر من ترجيح والظاهر انتقائه «مرجع» فيجب الوقف فان قلت بناء على لقول
 الاول يكون المظهر والمضمير كلاهما مجازين لان تخصيص العام اعني الاسم المظهر
 كالمطلقات وصيرورته مجازا في الرجعيات مثلا يستلزم تخصيص المضمير كلفظة من
 وصيرورته «مضمير» مثله «مظهر» اء الضمير تابع للمرجع ولا كذلك العكس
 فان تخصيص المضمير وجعله مجازا في الرجعيات فقط لا يتعدى الى العام يعني المظهر
 ولا يقتضي مجازيته بل يبقى على حقيقة في العموم فيان اء ظهران المجاز اللازم
 من

الفارسية
 بالمطابقة
 وقد يتحققان
 معا كما في
 الشك بين
 الاشياء
 الثالث والثلاثين
 والاربع
 بعضهم الى
 يجوز الا لا يحيط
 جات في
 كلا الشكيتين
 وبعضهم الى
 هو في
 كليهما فالامة
 محتملة الا ان
 حكمه لا
 يتجاوز الجوار
 واحكم منه
 ايضا لا يقتضي
 بين الشكيتين
 فالقول في
 يستحيل

المرجع وجعله مجازا ارجح من مجازية الضمير بطريق الاستخدام لان اللازم لعدم
التخصيص بان يراد من المرجع العموم هو الاضمار بان يقدر عند الضمير لفظه البعض
لان التقدير في الآية اء حين عدم تخصيص المرجع ان المطلقات اء الرجعيات
والباينات يتربعن بانفسهن الى قوله وبعبارة بعضهم وهو الرجعيات اء 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 غير من الاضمار فتخصيص لفظ المطلقات غير من ابقائه
على عمومه وتقديرا لبعض في الضمير تضعفه «ما» ظاهر بعد ما قررنا من الاستدلال
اذ لا حاجة الى اضمار البعض في الضمير بل يتوزا الضمير عنه اء يستعمل المطلقات في
العموم وضميرهن في الرجعيات مجازا بطريق الاستخدام فالتعارض ليس بين
التخصيص والاضمار بل مما هو بين التخصيص للمرجع وبين المجاز في الضمير والظاهر
لتاويهما من دون ترجيح فيجب الوقف وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص
لشيوعه في باب العموم من سائر المجازات اجمع الاولون وهم القائلون بالتخصيص
بان تخصيص الضمير بالرجعيات مع بقاء عموم ما هو «ضمير» له «ما» اء مع بقاء
المرجع على عمومه للرجعيات والباينات يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه لانه
اى اختلاف الضمير مع المرجع باطل فلا بد من تخصيص المرجع للرجعيات ليطلق
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 شائع فيصح ان يراد من المرجع العموم ومن الضمير
الخصوص بنحو الاستخدام حجة الشيخ ومتابعيه القائلين بعدم تخصيص المرجع
ان اللفظ كالمطلقات عام فيجب اجرانه «لفظ» على عمومه ما اء ما دام لم يرد
على تخصيصه «لفظ» دليل ان قلب عود الضمير على بعض افراد العام دليل

في حاشية هذا
المسلم الى
بنيته مقتضى
مشددا ولو
كان نظريا
يحتاج اليها
لان شأن
النظريات
ثابتها انه
نظري لا
يحتاج الى
بنيته مقتضى
احدهما
ان المجاز
جاءه لاداء
لهم الى كذب
والجزم به امر
حتى لا
لا يشبه فيه
ثابتها انظر
كان كذلك

المفهوم ان خالف المنطوق اشباتا ونفيا لفهم المخالفة كما ذكر لان احدهما التخصيص
والاخر عدمه والا ففهم الموافقة مثلا قولنا لا تكرم فساد العلماء يدل بالمنطوق
بجرمة اكرام فساد العلماء وبالمفهوم بجرمة اكرام فساد غير العلماء ايضا وكلاهما نفى
لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة فاذا قال اكرم كل مؤمن يدل بوجوب
اكرام العدول والفساق من العلماء والجهال ثم اذا قال لا تكرم فساد العلماء
فمنطوقه يدل بتخصيص فساد العلماء وبمفهومه يدل بتخصيص فساد غير العلماء
ايضا لان حرمة اكرام الظالم الفاسق تدل بجرمة اكرام الفاسق الغير العالم بطريق
الاول وفي جوازه «تخصيص» بما هو محجة من مفهوم المخالفة كمفهوم الشرط والوصف
والغاية بناء على الحجية خلاف فبعضهم ذهب الى عدم الجواز ولا اكثر من على جوازه
وهو الا قوء مثلا قولنا كل ماء طاهر يدل بعومه ببطهارة الكرو قوله اذا بلغ الماء
قد ذكر لم ينجسه شئ مفهومه اذا لم يبلغ الماء قد ذكر ينجسه شئ فهذا المفهوم مخصص
لعموم كل ماء طاهر لنا انه «مفهوم» دليل شرعي اذ كل ما يستفاد من كلام الشارع
فهو محجة منطوقا كان او مفهوما عارضا خالف مثله اء بدليل شرعي اخر وهو
العموم لان المفهوم يدل بتنجيس غير الكربا لنجس والعموم يدل ببطهارة كل فرد من الماء
فيئهما تقارض وح فلو علمنا بعموم كل ماء طاهر يكون المفهوم وهو تنجيس غير الكربا لنجس
باطلا وساقطا ولكن في العلوية «مفهوم» جمع بين الدليلين فيجب العمل بالمفهوم
في عمل كل ماء طاهر على الكروا لجارء مثلا ويجعل المفهوم على الماء القليل فيعمل بكلا
الدليلين احمج المخالف لئذ لا يجوز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بان الخاص
الذء يعارض العام على قمين خاص منطوقه كقولنا لا زيدا المعارض بقولنا
اكرم العلماء وخاص مفهومي نحو الماء اذا لم يبلغ قددا لكر ينجسه شئ المعارض بقولنا
كل ماء طاهر والخاص المنطوقه نحو لا زيدا انما يقدم على العام نحو اكرم العلماء
لكون دلالة «خاص» على ما تحته «خاص» اقوه من دلالة العام على خصوص
الخاص

مقدمة من
أحمد بن
الحاج
مع اختلاف
القول
بأنه
ثابت
بما
أما
عامة
قد
هذه
دأنا
فلا
اصح
المق
ولكن
يتج
الات
بما
بري
في

*** في جواز تخصيص الكتاب بغير الواحد * (٢١٧) ***

الخاص لا ترمي ان قولنا الا زيدا يدل بالقراءة على استثناء خصوص زيد و
 لكن قولنا اكرم العلماء لا يدل على وجوب اكرام خصوص زيدا لا بالتخصيص في الجملة
 الاقوة وهو الخاص لما مرة فيخرج زيد من عموم اكرم العلماء وليس الامر به هنا كذلك
 فان العام المنطوق بموكل ماء طاهر اقوى وامرح دلالة من الخاص المفهوم نحو انما
 اذا لم يبلغ الكريهة شيء وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح المفهوم لمعادضة
 منطوق فلا يجب حمله «مفهوم» عليه «منطوق» اء لا يجوز تخصيص العام بمفهوم
 المخالفة والجواب انه كان دلالة اكرم العلماء على خصوص زيد ليست باقوة من
 دلالة الا زيدا كذلك دلالة كل ماء طاهر على طهارة غيره لكرهية باقوة من دلالة
 المفهوم وهو اذا لم يبلغ الماء قد كرهية شيء بل دلالتها على غيرها لكرهية السوية
 وهو المراد من قوله منع كون دلالة العام بموكل ماء طاهرا بالنسبة الى خصوصية الخاص
 كالماء الذي ليس بمرقا قوه من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا اء مع التعارض
 بل التحقيق ان اغلب صود المفهوم اء الصور التي هي «صود» حجة كقوله الشرط في
 اوكلها «صود» لا يقصر في القوة اء لا يكون دلالتها اضعف من دلالة العام على
 خصوصيات الافراد سيما بعد شيوخ تخصيص العمومات اذ ما من عام الا وقدر
 خص **أصل** لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب اء القران بالخبر المتواتر مثلاه
 قوله تعالى يؤمنكم الله في الاول كثر 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» في
 بالخبير الواحد على تقدير العمل بهاء على القول بحجية الخبر الواحد فيه اقوال خمسة
 الاول قوله فالاقرب جوازه «تخصيص» مطلقا اعسواء خص العام قبل ذلك
 بمخصص اخر متصل ومنفصل قطعي وظني ولم يخص واستعرف كله وبه «جواز»
 قال العلامة وجمع من العامة والشاة قوله حكى الحق عن الشيخ ومن جملة

وجواب
 ان المقدرة
 الثالث لا يثبت
 في اصول العلم
 والاشارة
 الاول في بيان
 العلم بالخبر
 لاس منقذ
 راجعا الى خبر
 في بعض الموارد
 ونظري في
 بعضها الاول
 لا العلم بكونه
 الشاة لا علم
 بالخبر فان
 من جملة
 مقتضى وجوه
 فصله
 ان يكون
 الخبر صحيح

منهم «عامّة» وانكاوه «جواز» مطلقا «سواء خص قبله ام لا وهو «انكاوه»
 مذهب السيد فانه ذكر اولان خبر الواحد ليس بحجة ثم قال في اثبات كلاً
 على بالفارسية * علاوه بر این * انا لوسلنا ان العلة قد وردت في الشرع به
 اء جعله الشارع حجة لم يكن في ذلك اء في حجة الخبر الواحد دلالة على جواز
 التخصيص به اذ يمكن سقوطه عن الحجية عند التعارض بالعام القرآني والثالث
 قوله ومن الناس من فصل فاجازة اء التخصيص بالخبر الواحد ان كان العام
 القرآني قد خص من قبل بدليل قطعي متصلاً كان مثلاً قوله تعالى لا يجب
 الجهر بالسوء من القول عام وقوله تعالى بعد ذلك الا من ظلم مخصص قطعي
 يدل على جواز غيبة الظالم فبعد ذلك التخصيص يجوز ان يخص بخبر واحد
 دال على جواز غيبة الفاسق ايضا او منفصلاً مثلاً قوله تعالى يؤصّيكم الله
 في اولادكم عام وقوله في القاتل لا يرث مخصص قطعي منفصل كما سبق فبعد
 ذلك يجوز ان يخص بخبر واحد دال على ان الكافر لا يرث من المومن والرابع
 قوله وقيل بان التخصيص بالخبر الواحد جائز ان كان العام القرآني قد خص
 بدليل منفصل سواء كان قطعياً كما مر من قوله تعالى يؤصّيكم الله الخ ام ظنيّاً
 مثلاً قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة عام وفرضنا
 ان الشهرة دلت على وجوب خمسين جلدة للعبد الزاني فهي مخصوصة ظنية
 منفصلة فبعد ذلك التخصيص يجوز ان يخص بخبر واحد دال على وجوب
 الخمسين ايضا للأمة الزانية والخامس قوله وتوقف بعض واليه «توقف»
 يعيل المحقق لكنه «محقق» بناء «توقف» اء توقف المحقق مبني على منع
 كون الخبر الواحد دليلاً 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 اء الدليل على حجة الخبر الواحد هو الاجماع

شأن افكارهم
 واختلاف
 بلادهم
 قوتهم عن
 المذهب كون
 الخبر بحجة
 لما في ذلك
 دينة ان
 توقفه
 معتد به
 لا يصير نظراً
 بل انظري
 يحتاج الى
 معتدتين
 فاقول
 اختلاف
 تفسير
 والله اعلم
 شاه
 ذهب
 لا

* في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد * (٢١٩) هـ

من العلما على استعماله الخبر الواحد فيما في الحكم الذي لا يوجد عليه
دلالة قرآنية فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به «خبر» فاذا
دلت الآية على وجوب مائة جلدة للزاني عبدا كان او حرا فلا يعمل بخبر واحد مختص
لها لنا على جواز التخصيص انهما في الآية والخبر دليلان شرعيتان تعارضان
الآية تدل مثلا على ان الولد وارث مطلقا ونفرض ان الخبر الواحد يدل بعد
ارث الولد الكافر فاعمالهما ولو من وجه بان يحمل الآية على المؤمن فقط او على
من الغناء الخبر ولا ريب ان ذلك في العمل بكليهما لا يحصل لامع 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 لئلا يعدم ارث الكتاب
ولغى بالمرءة احتجوا بالمنع بعدم جواز التخصيص بالخبر الواحد بوجهين احدهما ان
الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته «ظن»
له «قطع» فيلغى الظن بالمرءة ويعمل بقطع الكتاب والثاني انه «شان» لوجاز
التخصيص به «خبر» لجواز المنع ايضا والثالث وهو جواز منج الكتاب بالخبر
الواحد باطل اتفاقا على بالاجماع فالمقدم وهو جواز التخصيص مثله على باطل
بيان الملازمة بين جواز التخصيص وجواز المنع ان المنع نوع من التخصيص كما
ان الانسان نوع من الحيوان فانه «منع» تخصيص في الازمان فاذا قال المولى
لعبد صم شهرا فاذا صام نصفه قال لا تصم فهو منج على محض الزمان و
منج للنصف الاخر والتخصيص المطلق في قولنا التخصيص اعتم منه «منع»
فقد يكون في الازمان كما ذكر وقد يكون في الافراد كقولنا الا النخوين فانه
مخصص فرد في قولنا اكرم العلماء وح فلو جاز التخصيص لافراد في خبر الواحد
لكانت العلة في الجواز اولوية تخصيص العام على الغناء الخاص اذ تقدم ان
العمل بعموم العام يستلزم لغوية الخاص بالمرءة والجمع اول من الطرح وهو

مطابقة
خبر الواحد
الكتاب
فان فرضت
ان زيد قاتل
في الواقع وقت
تقتضي تخصيص
انه جالس في
ان قاتل زيد
فان يكون في
صداق قاتل
وافق الواقع
وان كان في
خالفا لمقتضى
وان ان قاتل
زيد ليس قاتل
يكون لا ذبا لان
خالف الواقع
وان كان

العلة المذكورة قائم في النسخ ايضا اذ نسخ العام اوله من الغاء الخاص
 بالمرّة والحال ان النسخ به باطل فكذلك التخصيص والجواب عن الاول وهو
 ان القرآن قطعي الخ ان التخصيص بالخبر الظني وقع في الدلالة القرآنية لانه
 «تخصيص» دفع للدلالة في بعض الموارد في التخصيص اخرج بعض الافراد وهي
 دلالة القرآن ظنية وان كان المتن والصدود قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظن
 بل هو الم لازم ترك الظني يعني دلالة القرآن بالظني وهو الخبر الواحد وبقرينة
 اخرى وهو «تقرير» ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل والصدود لكنه ظني
 الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل والصدود لكنه قطعي الدلالة فصار
 لكل من القرآن والخبر قوة من وجه وضعف من وجه فتساويا في القوة و
 الضعف فتعارض فوجب الجمع بينهما بما سبق ومن الثاني بوجهين احدهما
 ان الاجماع الذي ادعيتوه على عدم جواز النسخ بالخبر الواحد هو لفارق
 بين النسخ والتخصيص فلو انه لم يكن يجوز النسخ ايضا مثل التخصيص فثابت قوله
 على ان التخصيص هو الم ايسر من النسخ اذ التخصيص دفع لدلالة العام عن بعض
 الافراد اخرج للفرد قبل العمل بالعام والنسخ دفع لدلالة العام عن بعض الازمة
 اى ابطال الحكم بعد العمل ولا يلزم من تأثير الثاني كخبر الواحد في التخصيص والاضحية
 كالتخصيص تأثيره في القوة كالنسخ قوله فليتأمل علة اشادة الم ان كلام التخصيص
 والنسخ رفع بالنظر في ظاهر اللفظ العام ودفع بالنظر في الادارة لانه اذا قال اكرم
 العلماء فظاهره يدل على استغراق الافراد والازمة ففروض المخصص والنسخ
 يرفع دلالة عن بعض الافراد والازمة واما بموجب الواقع فن المعلوم ان المتكلم
 لم يرد من لفظ العام الا ما عدا المخرج من الافراد والازمة ففروض المخصص والنسخ
 يكون دفعا للدلالة في قرينة على عدم ادائه من لفظ العام بحجة المفصلين
 يعني الفرقين المتقدمين في القول الثالث والرابع ان الخاص بالخبره ظني

مرفقا
 لا عقاد وذهب
 النظام المانع
 الصدق
 مطابقة خبر
 لا عقاد و
 الكذب عدما
 في المثل
 المفروض لو
 قال رتبة قائم
 يكون كاذبا
 لانه مخالف
 لا عقاد
 وان وافق
 الواقع واما
 لو قال رتبة
 ليس بقائم
 يكون مصدقا
 لانه موافق
 لا عقاد و
 ان خالف
 الواقع وذهب
 الملاحظ

* في بناء العاخر على الخاص * (٢٢١) ٥

والعام القرائ قطعي فلا تعارض بينهما لا خلافا في القوة والضعف الا
ان يضعف العام القطعي لوعرض له ضعف يتعارضان فيخص العام
القرائي بالخاص الخبري وذلك في علاج تضعيف العام عند الفرقة الاولى
بان يدل دليل قطعي على تخصيصه متصلا او منفصلا فيصير الى ان يصير
مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل قطعا كان او ظنيا لان التخصيص
بالمنفصل مجاز عند هاهنا الفرقة الثانية دون المتصل وبالجملته تخصيص
العام القرائ القطعي بالخبر الواحد الظني لا يصح الابعده مدمه وتضعيفه
والعلاج فيه هو جعله مجازا ومجازيته عند فرقة بان يخص بدليل قطعي
وعند اخرى بان يخص بمنفصل اذ القطعي يترك ويخص بالظني اذ ههنا
وضعف بالتبوزان قلت كيف يكون تخصيص العام بتخصيص قطعي ومنفصل
وجعله مجازا موجبا للضعف وههنا اذ بعد التخصيص لا يبقى قطعيا لا تكون
قطعيا انما هو باعتبار معناه الحقيقي في العوم فاذا خص وصار مجازا لا يعلم
ان المراد به تمام الباقية او الالف والمائة او غيرها من المراتب وهذا معنى
ضعفه في الدلالة لان نسبه «عام» بعد التخصيص الى جميع مراتب التبوزان
اي من حيث الجواز سواء وان كان ظاهرا في تمام الباقية فارتفع مانع القطع
اي ارتفع القطع المانع من التخصيص بالخبر الواحد والجواب بمثل ما تقدم و
هو اننا لا نحتاج الى تضعيف العام بالخبر المذكور فان التخصيص يقع في القليلة
القرائية وهي ظنية فلا تنافي «تخصيص» قطعية المتق والصدور واجت
المتوقف بان كلاهما قطعي من وجه وظني من وجه اخر كما ذكرنا في جواب المسألة
فوقع التعارض بينهما ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فوجب التوقف والجواب
ان الحق ترجيح الخبر بان اء بسبب ان اء اعتبارا في العمل به جمع بين
الدليلين فيحمل العام ببعض الافراد والخاص ببعض اخر واما اعتبار النجاس

ان الضعف
مما تقدم في
الواقع والافتقار
والكذب فيها
سواء لم يأت
شيئا منها
او احدهما فقط
المثال المفروض
نقول ان هذا
يكون كاذبا
لما قلنا في
الافتقار ولو
قال ان ليس
بقائم يكون
ايضا كاذبا
لما قلنا في
نعم لو فرض انه
في غير ذلك

ابطال للخبر بالكيفية كما تقدم ودفع ما قاله المحقق هنا من ان الخبر لو اجم
حجة اذا لم توجد دلالة قرآنية يعلم ما ذكره في محله من بحث الاخبار وانما
تعالى خاتمتي لم يقل اصل لان مطالب هذه الخاتمة من لواحق المطالب
المذكورة في بحث التخصيص في بناء العام على الخاص في تخصيص العام بانها
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 في احدهما
اشبات نحو اكرم العلماء والاخر نفى نحو لا تكرم زيدا العالم فاما ان يعلم تاريخا
اولا والاولة في معلوما التاريخ اما مقتضيان كما اذا صدر عند ذوال يوم
الجمعة اول والثاني في اذ لم يقتضيا اما ان يتقدم العام في يوم الجمعة وتاخر
الخاص في يوم السبت او يتقدم الخاص في يوم الجمعة وتاخر العام في يوم
السبت فهذا اقسام اربعة المعلومات مع المقارنة المعلومات مع تقدم
العام المعلومات مع تقدم الخاص والمجهولان الاول ان يعلم تاريخهما و
ثبت الافتقار بينهما ويجب ح بناء العام على الخاص فيحكم بمخرج زيد من
العلماء مثلا بخلاف يعباء اى يعنى به «خلاف» الثاني ان يتقدم العام
ويتاخر الخاص والعلم بحكم هذه الصورة ببيان امرين احدهما انه هل يشترط
في التخصيص اقترانه بالعام ام يصح بالافتقار واثانيهما انه هل يشترط في
الفتح صدوره بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ ام يصح قبل الحضور وبعد
على كل فريق كما سيبيى مفصلا فنقول فان كان وزدا الخاص اى صدوره بعد حضور
وقت العمل بالعام كما لو قيل في رجب وجب عليكم صيام شهر رمضان وقبل بعد
حضوره لا يجب الصيام على المسافر كان الخاص نسخا وابطال له «عام» وان كان
وزدا الخاص قبله «حضور» كما لو قيل في شعبان لا يجب الصيام على المسافر بنية
حكمه على ما تقدم من ان بعضهم ذهب الى اشتراط المقارنة بين العام والخاص

انما قائم يكون
مصادفة
لواقعة الواقع
والاعتقاد
ويظهر اثره
في مشربا اذا
ادعى زيد من
جم وشيناد
اقام عليه
الشهود ثم
قال مشهود
تذكرنا في
قول مشهور
وبما خط يطر
ويستقط
الدعوى لان
مع كذبوا
عندهما هو ان
شها وتهم في
موا في الواقع
فيستقط الدعوى

*** في بناء العاخر على الخاص *** (٢٢٣)

وبعضهم ذهب إلى جواز تأخير بيان العام في تخصيصه من جوزه «تأخير» به
 جعله «خاص» به تخصيصاً وبينا أنه «عام» فالخاص المتأخر الصادر في شعبان
 منخص للعام الصادر في رجب كالاول وهو ورود الخاص بعد حضور الوقت
 وهو «تخصيص» الحق وغير المجوزين في القائلون باشتراط المقارنة بين
 بعضهم قائل بأنه «خاص» به يكون ناسخاً للعام وهو «قائل» به من لا يشرط في
 جواز النسخ حضور وقت العمل بل يبيح النسخ قبل الحضور أيضاً فالخاص المتأخر
 الصادر قبل الحضور كشعبان ناسخ للعام الصادر في رجب وبين أن بعضهم
 راد له «خاص» به وهم «راد» به المانعون من النسخ قبل حضور وقت العمل فالخاص
 الصادر في شعبان المتأخر عن رجب والمتقدم على رمضان باطل مردود
 لأنه لم يقاد بالعام ليكون مخصصاً ولم يقع بعد حضور رمضان ليكون
 ناسخاً وسيأتي تحقيق ذلك ان شاء الله الثالث ان يتقدم الخاص والا قو
 ايضا ان العام يبنى عليه «خاص» به فالخاص المتقدم بيان ومنخص للعام
 المتأخر وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه في العام المتأخر
 يكون ناسخاً ومبطلا للخاص ح انه حين تقدم الخاص وعزاه المحقق إلى الشيخ
 وهو «نسخ» الظاهر من كلام علم الهدى ره وهو صريح في المكاد من ذهرة
 لنا على التخصيص انما دليلان تعادضا مثلاً قولنا اكرم زيداً تدل على وجوب
 اكرامه وقولنا لا تكرم العلماء تدل على حرمة اكرام كل عالم زيداً كان او غيره
 والعمل بالعام بان يحكم بحرمة اكرام كل عالم لا يخلو عن احد المحذرين لانه يقتضي
 الغاء الخاص اذا كان ورود «عام» به قبل حضور وقت العمل بزمانه كالوقيل في يوم
 الخميس اكرم زيداً يوم السبت شتم قيل في يوم الجمعة لا تكرم العلماء فلو عمل بالعام
 الصادر في الجمعة يلزم لغوية الخاص الصادر في الخميس فيقتضي نسخه «خاص» به
 ان كان ورود العام بعده «حضور» به كالوقيل في السبت لا تكرم العلماء والقرن
 ان

والا
 على قول النظام
 طلاقاً من
 كنهه عند
 هو ان شاء الله
 في غير وقت العمل
 فغيره يقتضي
 لا مانع فلا
 سقط الدعوى
 فاذ كان
 في بيان
 الفرق بين
 الاجماع و
 الضرورة في
 والسبب في
 كل ذلك ثبت
 من قول المحقق
 عليه السلام
 الا ان الاجماع
 لا يثبت منه

ان اللغوية تكون من حين الصدور والنسخ ابطال من حين النسخ ولا
 كذلك اء لا يقتضى لغوية العام ولا نسخة العلى بالخاص فانه انما يقتضى دفع
 دلالة العام على بعض جزئية ويقضى جعله «عام» مجازا فيما عدا بعض؛
 وبعبارة اخرى العلى بالكرام زيد يدفع دلالة لا تكرم العلماء على حرمة اكرامهم
 فيدل على حرمة اكرام سائر العلماء وهواء دفع دلالة العام على بعض افراده
 حين اء يسير عند ذينك المحذرين يعنى لغوية الخاص ونسخة فكان العلى
 بالخاص اول بالترجيح وما يقال من ان العلى بالعام قد يكون مرجوحا وقد يكون
 مساويا مع العلى بالخاص اذ على تقدير وروده قبل حضور وقت العلى بالخاص
 كان العلى بالخاص اول من العمل به اذ العلى به يقتضى لغوية الخاص دون العكس
 واما على تقدير التاخير عن وقت العلى بالخاص كان العمل به مساويا مع العلى
 بالخاص من دون ترجيح اذ العلى بكل منهما يقتضى تخصيص الاخر فالعلى بالخاص
 يقتضى التخصيص في افراد العام والعلى بالعام يقتضى نسخة «خاص» والنسخ تخصيص
 في الزمان وليس بين التخصيصين ترجيح اء ليس التخصيص في اعيان العام اء
 افراده باء من التخصيص في ازمان الخاص واثا اء جوابه بقوله فضعه له
 ضعف ما يقال ظاهرا لان مرجوثة النسخ اء التخصيص في ازمان الخاص مثلا
 بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف اء التخصيص في افراد العام مثلا لا مساع
 اء لا مجال لانكارهما ان قلت النسخ والتخصيص كلاهما تخصيصان فلا وجه
 لترجيح احدهما على الاخر قلت ومجرد الاشتراك في معنى التخصيص نظرا الى المعنى
 وبعبارة اخرى النسخ والتخصيص وان تشابه في المعنى واشتركا في الاسم الا ان
 مجرد ذلك لا يقتضى المساواة لما تقدم من ان التخصيص اسهل من النسخ
 فراجع وكيف يكونان متساويين وقد بلغ في الشروع والكثرة الى حد قيل به
 «حد» بل من عام الا وقد خص كما مر فثبت ان الخاص المتقدم مخصص للعام

سبب
 اتفاق اراء
 العلماء
 العامة والفرقة
 كاشفة عن
 سبب القطع
 من اصل العلم
 والعلوم و
 اثره في
 سبب
 استمرار علم
 المسلمين
 فائدة ١١٧
 هو الوجه
 هو ما يفتى
 الحمد الزائد
 كثرة رواية
 اذ قلت و
 هو المواتر
 هو جزء من
 يعنى بغيره

الجواب المذكور انه لا يحكم بمجرد قوله اقل ذيدا انه بيان ومخصص بل يصير حجة
يقال لا تقتل المشركين فعند ذلك يحكم بان الخاص المتقدم بيان له بمعنى انه
أي الكلام المتقدم يتقدم ذاته ولفظه ولكن لا يحكم بانه بيان بل يتاخر وصف
كونه بيانا الى ان يصدر الكلام المتأخر ولا ضير في منع في ما ذكرنا من هذا الجواب
وعلمت سابقا ان المحقق نسب القول بالنسخ مهننا الى الشيخ فاعلم ان المحقق
عند نقله الى ان نقل القول بالنسخ مهننا الى في صورة تقدم الخاص عن الشيخ
علله الى علل المحقق القول بالنسخ بانه «شيخ» لا يبيح تأخير البيان ان قلت هذا
التعليل لا يجرى فيما نحن فيه اذ المفروض ان الخاص مقدم على العام فتخصيصه به
ليس من باب تأخير البيان بل من باب تقديم البيان قلت وكان «شيخ» يريد
اي بعدم جواز التأخير عدم جواز الاخلاء اي خلوا العام عند اداة التخصيص من دليل
عليه «تخصيص» مقارن له «عام» وحاصل مراد الشيخ انه اذا اذالم تكلم بتخصيص
العام فلا بد له ان يتصل ببيان بالعام فاذا افتقر البيان عنه بطل سواتا آخر كما في
صورة تأخير الخاص وتقدم كما فيما نحن فيه واليه اشار بقوله وان كان قد تقدم
عليه «عام» ما يصلح للبيان كالخاص المتقدم والا اي وان لم يكن مراد الشيخ من
عدم جواز التأخير عدم جواز الاخلاء والافتراق فلا معنى اي لا وجه لجعل صورة التقييد
كما فيما نحن فيه من باب تأخير البيان فثبت ان مراده هو الاخلاء والافتراق والجواب
عن هذا التعليل المنقول عن الشيخ اولا اننا لم نعلم عدم جواز تأخير البيان فقد
يقادرن البيان والمخصص للعام وقد يتقدم عليه وقد يتأخر عنه وثانيا انه على
تقديره في صورة سبق الخاص لا يكون البيان متأخرا في مفترقا عن العام اذ
بمجرد قوله اقل ذيدا لا يحكم بانه بيان بل حين صدور العام يحكم بان الخاص كان
بيانا له في اتيه الخاص يتصل بصدور العام ولم يتعرض السيدان المرتضى ابوالمكارم
مهننا في صورة تقدم الخاص للاحتجاج على ما صادا اليه وهو القول بالنسخ

العلم من
شهادة
الادوية
باب الزنا
فهم في
التركية وهو
باطل بالضرورة
وفيه ان
ذلك يستلزم
ان يكون
هذه صورة
موجبا للعلم
وقد اشار
بقوله تعالى
وبما منهم
اشعث
فيما ختم
بذلك ليجوز
العلم بجرم
وقد عرّفون
بقوله تعالى
ان يكن منهم

* في بناء العام على الخاص *

٥ (٣٢٧) ٥

ولعله «احتجاج» مثل احتجاج الشيخ فانهما «سديد» كالشيخ يشترطان الاقرب
بالعام في التخصيص وقد علمت جوابه القسم الرابع ان يحمل التاريخ بان لا
يعلم انهما مقترنان او الخاص مقدم او بالعكس عندنا المصنف وموافق
انه يعمل بالخاص ايضا لانه صورة الجمل لا يخرج في الواقع عن احدا لاقام
الثلاثة السابقة لانهما اما مقترنان في الواقع والخاص مقدم او بالعكس
وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص لانه اما مخصص للعام او ناسخ له
ما تقدم وقيل بالوقف في صورة الجمل اشار الى تفصيله بقوله وما قيل من
ان الخاص العام اذا جمل تاديهما يقصودان على قسم كثيرة المهم منها عشر
صور لانها اما مقترنان في الواقع قطعتين او ظنيتين او الخاص قطعا والعام
ظنيا او بالعكس ففي هذه الصور الاربعة يكون الخاص مخصصا مقبولا او الخاص
مقدم عن العام قطعتين او ظنيتين او الخاص قطعا والعام ظنيا او بالعكس مع
صدور العام بعد حضور وقت العمل بالخاص وقبله وفي هذه الصور الثمانية
يكون الخاص مخصصا للعام ايضا والعام متقدم والخاص متاخر وقد علمت
سابقا ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان الخاص
مخصصا للعام وان ورد بعد كان ناسخا للعام وتقدم مثال كله وح فان كانا
قطعتين او ظنيتين والعام 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 وناسخا 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 وناسخا 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 اذا الظني لا يكون ناسخا للقطعي

عشر
سائر
فقط
دانا
بجدا
اذا
سلام
حصل
صبر
وقبل
تعد
يا
صكت
من
من
وهم
علم
علم
نحو

وهذا تمام العشرين فقد تردد الخاص مع جمل التاريخ بين اء محتمل ان يكون
مخصصا مقبولا بان كانا مقترنين باقسامه الاربعة المتقدمة او كان العام
مقدمة ماعنه باقسامه الثمانية المتقدمة او متاخرا عنه مع وروده قبل حضور
وقت العمل بالعام باقسامه الاربعة وبين اء محتمل ان يكون ناسخا مقبولا كما
اذا تاخر عن العام وصدر بعد وقت العمل قطعيين او ظنيين او الخاص قطعيا انقطع
وبين اء محتمل ان يكون ناسخا مردودا كما لو كان العام قطعيا وصدر الخاص الظني
بعد حضور وقت العمل بالعام فكيف يقدم الخاص في الحال هذا اء مع احتمال
المخصية والناسخية المقبولة والمردودة اء كيف يقدم على العام فاجابة اء
جواب ما يقال ان بين النسخ والتخصيص فرقا لان احتمال النسخ معلق اء مشروط
على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام واحتمال التخصيص ليس بمعلق على
شئ بل مطلق ومع فتح جمل الحال اء التاريخ لا يعلم حصول الشرط ولا اصل يقتضيه
عدمه «شرط» وبعبارة اخرى في صورة جمل التاريخ لا يحكم بكون الخاص ناسخا
لان شرط النسخ وهو وروده بعد حضور الوقت مشكوك ولا اصل عدم الشرط
الا ان يدل اء قام دليل على وجوده «شرط» بان يعلم من دليل ان الخاص
ورد بعد الوقت والشرط وهو النسخ عدم اء معدوم عند عدم شرطه وهو
الورود بعد الوقت فلا يصح احتمال النسخ اء اذا كان معلقا على شرط مشكوك
لمعارضة احتمال التخصيص فتقدم احتمال التخصيص لا يقال هذا الشرط المذكور
في النسخ معارض بمثله فنقول في بيان المعارضة ان احتمال النسخ كاسبق مشروط
بورود الخاص بعد حضور وقت العمل كذلك احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص
قبل حضور وقت العمل وذلك الشرط غير معلوم حيث يجهل الحال اء في صورة جمل
التاريخ كما ان شرط النسخ ايضا غير معلوم فيتمك في نفيه «شرط» بالاصل و
بالاصل عدم شرط التخصيص كما ان الاصل عدم شرط النسخ ويلزم من نفيه اء

النسخ على
عليه والدم
لانه كان
متمما جازا
من موات
امر به
الناس
فيلبسبون
لقوله تعالى
واقتاروا
قوله سبعين
رجلا واما
اختارهم
لحصول العلم
باجبارهم
على الناس
فما شروا
من موات
موسى
وقبره
بانه وثاثة
عشر

صودة الجمل لو كان العام والخاص قطعيين فلا إشكال في تقديم الخاص على العام اذ يجوز كونه ناسخا ومختصا وكذلك لو كانا ظنيين او كان العام ظنيا والخاص قطعيًا على التفصيل السابق فلا إشكال لمختص بما اذا كان العام قطعيًا والخاص ظنيًا وجه الاشكال انه يحتمل ان يكونا مقترنين وان يكون الخاص مقدمًا عن العام او عن وقت العمل فيكون مختصا ويحتمل ان يرد الخاص بعد وقت العمل فيكون ناسخا مردودا على ما تقدم فليختص التوقف به فلا يحكم على العمل بالخاص اذا كان العام قطعيًا والخاص ظنيًا اذ ما عداه من الصور المذكورة خالص من هذا الشوب والاشكال فحكم فيها على العمل بالخاص وحده حين اختصاص الاشكال بصورة واحدة فلا وجه لتجليل التوقف به اى بسبب صودة واحدة في تقديم الخاص بقول مطلق اى في جميع الصور قوله لترده «خاص» بين ما ذكر من الامور اشارة الى ما تقدم من قوله فقد تردد الخاص مع جمل التاريخ بين ان يكون مختصا او ناسخا مقبولا او ناسخا مردودا بل يستثنى هذه الصورة الواحدة من البين فيتوقف فيها ولكن يبقى الحكم بالتقديم على حاله يحكم بتقديم الخاص في البقاء ولعل هذا المعنى اختصاص التوقف بصورة واحدة هو مقصود القائل بالتوقف وان قصرت العبارة على عبارة القائل بالتوقف عن تأديته «مقصود» الا ان سوق اى جريان كلامه «قائل» يا باه اى يمنع ما ذكر اذ كلامه يدل على التوقف في جميع الصور عند الجمل بالتاريخ هذا اى حذو وينبغي ان يعلم ان اثره ثمره هذا الاشكال الواحد في صودة الجمل بالتاريخ حيث يقول بعضهم بالتوقف وبعضهم بتقدم الخاص على تقدير شوبه «اشكال» عند صاحبنا سهل وان صعب عند العامة اذ الظاهر ان جمل التاريخ لا يكون الا في الاحبا اذا لايات كلها

منها
منها
فان كان
في حجة
لغيره
المقصود
اذا صدر
من ملك
فتر في حجة
المقصود
وهو عليه
السلام لم
يكنه عليه
فيستغنى
عدم نكاحه
عدم حرمة
لان النكاح
عن اشكر
واجب

معلومة التاريخ واحتمال النسخ الموجب للاشكال لا يتصور في اخبار
 الائمة بل لما يتصور في النبوة منها (اخبار) اذا النسخ مختص بزمانه
 وهو نبوة قليل عندهم عند اصحابنا وان كان كثيرا عند العامة كما
 لا يخفى قال المرتضى رده عند ذكر احتمال جهل التاريخ وصورة ارتفاع العلم
 بتقديم احدهما وتأخير هذا جهل التاريخ لا يليق بعوم الكتاب وخصوص
 فان تاريخ نزول ايات القرآن مضبوط محصور في محدود لا خلاف فيه «تاريخ»
 وانما يصح تقديره ان 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 العلى باخبار الاحاد فقد
 سقط عنه «من» كلفته مشقة هذه المسئلة اذ لا يجب له بيان حكم صورة
 الجهل وسائر الصور فان تكلم فيها «مسئلة» فعلى تقدير الفرض والتقدير
 مراده ان القائل بعدم حجية الاخبار لو ادعى بيان حكم الجهل بالتاريخ فيقرها
 حجة ثم يبين حكم الجهل بالتاريخ وامثاله ثم قال السيد ذه والذمه يقوى في
 نفوسنا اذا فرضنا ذلك في فرضنا حجية الاخبار وتعاض العام مع الخاص و
 جهل التاريخ التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل لا يحكم بتبطل
 الخاص بل يرجع الى الاذلة الواودة في باب تعاض الخبرين فان كان لاحدهما
 ترجيح على الاخر يعلى به دونه ولا فيغير في العلى بايهما شا. واليه اشار بقوله من
 العلى باحدهما انتهى كلامه فالتسديد قائل بالوقف في صورة الجهل وما ذهب
 السيد اليه من التوقف 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 ما حظت البناء على مذهبهم وهو النسخ هناك

ولا بد
 من بيان
 ان النسخ
 مختص بزمانه
 وهو نبوة
 قليل عندهم
 عند اصحابنا
 وان كان كثيرا
 عند العامة
 كما لا يخفى
 قال المرتضى
 رده عند ذكر
 احتمال جهل
 التاريخ
 وصورة ارتفاع
 العلم
 بتقديم
 احدهما
 وتأخير هذا
 جهل التاريخ
 لا يليق بعوم
 الكتاب
 وخصوص
 فان تاريخ
 نزول ايات
 القرآن
 مضبوط
 محصور
 في محدود
 لا خلاف
 فيه
 «تاريخ»
 وانما يصح
 تقديره
 ان 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
 العلى
 باخبار
 الاحاد
 فقد
 سقط
 عنه
 «من»
 كلفته
 مشقة
 هذه
 المسئلة
 اذ
 لا
 يجب
 له
 بيان
 حكم
 صورة
 الجهل
 وسائر
 الصور
 فان
 تكلم
 فيها
 «مسئلة»
 فعلى
 تقدير
 الفرض
 والتقدير
 مراده
 ان
 القائل
 بعدم
 حجية
 الاخبار
 لو
 ادعى
 بيان
 حكم
 الجهل
 بالتاريخ
 فيقرها
 حجة
 ثم
 يبين
 حكم
 الجهل
 بالتاريخ
 وامثاله
 ثم
 قال
 السيد
 ذه
 والذمه
 يقوى
 في
 نفوسنا
 اذا
 فرضنا
 ذلك
 في
 فرضنا
 حجية
 الاخبار
 وتعاض
 العام
 مع
 الخاص
 و
 جهل
 التاريخ
 التوقف
 عن
 البناء
 والرجوع
 الى
 ما
 يدل
 عليه
 الدليل
 لا
 يحكم
 بتبطل
 الخاص
 بل
 يرجع
 الى
 الاذلة
 الواودة
 في
 باب
 تعاض
 الخبرين
 فان
 كان
 لاحدهما
 ترجيح
 على
 الاخر
 يعلى
 به
 دونه
 ولا
 فيغير
 في
 العلى
 بايهما
 شا.
 واليه
 اشار
 بقوله
 من
 العلى
 باحدهما
 انتهى
 كلامه
 فالتسديد
 قائل
 بالوقف
 في
 صورة
 الجهل
 وما
 ذهب
 السيد
 اليه
 من
 التوقف
 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
 ما
 حظت
 البناء
 على
 مذهبهم
 وهو
 النسخ
 هناك

ا في صورة تقديم الخاص ظاهر توضيحه ان من قال بالتخصيص في جميع
 الصور لثلاث السابقة فيقول به في صورة الجمل بالتاريخ ايضا لانه لا
 يخلو في الواقع عن احدها واما من قال بالتخصيص في صورة المقارنة وتاخر
 الخاص قال بالتسخ في صورة تقدمه فلا بد ان يتوقف في صورة الجمل لدرا
 الخاص ا في حين الجمل بين ان يكون مخصصا لو كان متاخرا ومقارنا
 او منسوخا لو كان متقدما ولا ترجيح لاحدهما فيوقف **المطلب الرابع**
في المطلق والمقيّد والجمل والمبني اصل المطلق هو ما دل على
 شايع ا في فرد غير معين يمكن صدقه على سبيل البدلية على جميع الافراد
 المستدجة في جنسه «فرد» بمعنى كونه «مطلق»؛ حصته وفردا محتملة ا يمكن
 صدقه لخصص وافراد كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك ا على فقولنا
 اعتق رقية يدل على وجوب عتق فرد واحد يحتمل كونه من الافراد المؤمنة
 او الكافرة او الزنجية او غير ذلك وجميع ذلك الا افراد مستدجة تحت كل
 الرقية واما المقيّد فله تعريفان الاول انه خلافه «مطلق»؛ فهو «مقيّد»
 ما يدل على معنى فخرج المهمات لا على شايع في جنسه فخرج المطلق والثاني
 قوله وقد يطلق المقيّد على ما رآه وهو «امر»؛ ما اخرج من شايع وبين
 التعريفين عموم من وجه فعادة اجتماعها نحو هذا الرجال فانه غير شايع
 واخرج من الشايع بسبب لفظة هذا وما يصدق عليه الاول فقط نحو
 زيد فيصدق انه يدل لا على شايع ولكن لا يصدق انه اخرج من الشايع
 وما يصدق عليه الثاني فقط مثل رقية مؤمنة فانها وان كانت بحيث
 لا يصدق عليها التعريف الاول لكونه شايعة بين الرقيات المؤمنات
 في يكون من قبيل المطلق لكنها يصدق عليها التعريف الثاني لانها
 خرجت من الشايع بوجه ما ا في الجملة حيث كانت قبل التقيّد شايعة

تقدير
 رايها ان
 يظهر من هذا
 ان المطلق
 في المطلق
 الاصل ا ر عليه
 ا في فرد غير
 مستدجة في جنسه
 لم يكن في ذلك
 الا انكار دلالة
 على عدم
 حصة منه
 لا احتمال كونه
 من التعريفين
 فيصدر منه
 فخرج منه
 حسن يفر
 انه نعم يدل
 على عدم كونه
 من الجمل ا ر

* في المطلق والمقيد *

٥ (٢٣٣) ٥

بين المؤنثة فاذا ذيل ذلك الشياح الكامل عنه وقيد بالمؤنثة
فبما قولنا رتبة مؤنثة مطلق من وجهه بناء على التعريف الاول
كما مر ومقيد من وجه اخر بناء على التعريف الثاني والاصطلاح
الشايح المعروف في المقيد هو الاطلاق الثاني ما اخرج من الشيا
اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد في الكتاب او السنة مطلق ومقيد
فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا وجالس هاشميا عالما فتعلق
الاكرام بمطلق الهاشمي والجلوس بالهاشمي المقيد والاكرام والجلوس
حكما مختلفان وح فلا يحمل احدهما على الاخر فلا يقال بان المراد من
المطلق الهاشمي العالم بل يكرم لمطلق الهاشمي ويجالس مع الهاشمي
العالم بوجه من الوجوه لا بعنوان النسخ ولا بعنوان التقييد والبيان
اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما في 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 نهي اكرم هاشميا ولا تجالس هاشميا عالما وسواء اتحد
موجبهما «حكيم» نحو اكرم الهاشمي ان جالك وجالس الهاشمي العالم ان
جالك فال موجب والسبب في كليهما هو الميضي او اختلف بان يقول في
احدهما ان جالك وفي الاخر ان عرفك وسواء كانا مجهولين التاريخ او
معلوميه تقارنا او تقدم المقيد او تقدم المطلق وسواء وردا المقيد
بعد حضور وقت العمل او قبله الا في صورة واحدة وهي ان يكون الحكم
الذي تعلق بالمقيد شرطا مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رتبة
واظهما ان يقول لا مرنه ظهر كظها حتى ويقول لا تملك رتبة كافر
فالعتق حكم تعلق بمطلق الرتبة وقوله لا تملك حكم تعلق بالرتبة الكافرة

فان كان المقيد
في بيان
الدين
والامارة
والاصول
والاصول
والاصول
والاصول
الانظمة
انما تدعى
فبما تدعى
كشفا علما
او قلنا
الاصول
الكتابة
بشيء
اجتبايا
انما الامارة
فبما تدعى

والملك شرط العتق اذ لا حق الا في ملك فتعلق بالمؤمنة يوجب عتق
 العتق بها ايضا كما قال فانه «شان» بيقيد المطلق بنفي الكفر وان كان
 الظاهر اداء العتق المسبب عنه والملك حكيم مختلفين وانما يقيده
 لتوقف الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف حكمها نحو اكرم هيا
 اكرم هاشميا عارفا فحكم المطلق والمقيد هو الاكرام وح فاما ان يتحد
 موجهها ويختلف فان اتحد موجهها فاما ان يكونا مثبتين او منفيين
 او مختلفين وستعرف امثلة هذه الاقسام الثلاثة واما اذا اختلف
 موجهها فكذلك اما مثبتان او منفيان او مختلفان فهذا ايضا اقسام
 ثلاثة فالمجموع ستة اقسام الاول ان يتحد حكمها وموجهها ويكونا
 مثل ان ظهرت فاعتق رقبة وان ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة حكمها
 وجوب العتق وموجهها الظاهر فيعمل المطلق على المقيد اجماعا ونقله «رجاء»
 في النهاية فلا يكف الرقبة الكافرة ولكن اختلفوا في انه بيان للمطلق
 او نسخ له قد يقال بانه محدد يكون المقيد بيا نا وتفسير المطلق لا نسخا و
 ابطالا له سواء تقدم تاخير المقيد عليه «مطلق» او تاخر عنه او
 تقادرا وقد مر كل ذلك وتوضح فرق النسخ والبيان في بحث التخصيص
 وقيل نسخ له «مطلق» ان تاخر المقيد عن المطلق وبيان له لو تقدم
 او تقادرا فهنا مقامان اء دعويان احدهما حل المطلق على المقيد
 ثانيهما كونه «مقيد» بيا نا لا نسخا واما الاول فلان المطلق والمقيد
 دليلان تعارضا لا بدان يجمع بينهما ليعل بكليهما ويمكن الجمع بوجه ثلاثة
 احدها ان يحل المقيد على الاستحباب مجازا فالمراد ان الرقبة
 المطلقة كافية في كفارة الظاهر ولكن المؤمنة مستحبة وثانيها ان
 يحل المقيد على الوجوب التحيزي مجازا فالمراد ان المكلف مخير بين

الملك
 عن الاطام
 الحلية او
 من يوفى
 فانه
 بين الدير
 والامارة
 في العموم
 من وجوه
 يجمعان كثر
 الواضحات
 دليل واردة
 قد يصدق
 الا لا
 الشائنة
 كثر المتواتر
 الموجب العلم
 قد يكون
 بالعكس
 كقاعدة
 واثبت

* في المطلق والمقيد *

٥ (٣٦) ٥

احتمالا مجازية المطلق والمقيد واما وجوب العتق في الجملة فهو لا يسقط
اذلا معارض له وبالجمله اذا تعارض المطلق والمقيد فيعلم منهما في الجملة
ان العتق مثلا واجب ولكن لا يتسك بظاهر المطلق ولا المقيد لتعارض
ظهورهما فيؤخذ بالمتيقن اعني المقيد ليحصل اليقين بالفراغ وقد اشار
الى بعض هذا الاشكال المتساوي المجازين في النهاية بمعنى ان العلامة
لم يذكر الاشكال بكامله وتحقيقه بل ذكر مجرد فرض التساوي واجاب
عنه بما يرجع حاصله الى ان المجازين لو سلم تساويهما وتسا قطعا فاقبر
هو لاخذ بالاحتياط والعمل بالمقيد لان حملح اى عند التعارض
على المقيد يقتضيه يقين البرائة والخروج عن الهدية اذ مع عتق المؤمنة
يقطع المكلف بامثال اصر 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 حل المطلق على المقيد ما تقدم من انه جمع بين الدليلين
الحج وما ذكر في النهاية ليس بدليل اخر بل جواب عن اشكال تعارض
المجازين ولكن قد اخذه اى ما ذكر في النهاية بعضهم (علماء) دليلا
على الحكم اى حل المطلق على المقيد مستبدا اى مستقلا مع الدليل
الاخر الذي ذكر من ان حل المطلق على المقيد جمع بين الدليلين من
غير تعرض للاشكال وهو كما ترى لان الاشكال ما لم يدفع لا ينفع
الاستدلال فالاول 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 متساويان
فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اى فرد كان من افراد تلك الهيئة

دلالة الأصول
في الأصول
الموضوحات
الافتتاح
في الأصول
الموضوحات
المفوضة في
الفتحة
واما الأصول
الموضوحات
في الأصول
الفتحة
الموضوحات
كقاعدة
الطهارة
دقة على
فصل المصنف
على الأصول

* في المطلق والمقيد *

٠ (٢٣٦) ٠

فيصير المطلق عاما لا انه (مطلق) يشمل جميع الافراد على البدل
والعام يشمل جميع الافراد على الاستغراق فكما ان قولنا الازيد
يصير تخصيصا واخراجا لبعض الافراد عن العلفا وكذلك يصير تخصيص
(مطلق) بنحو المؤنة تخصيصا واخراجا لبعض المسميات كالكافرة
من ان يصلح بدلا فالتهديد يرجع الى نوع من التخصيص يمي تقييدا
اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان وتفسير
للعام المتقدم وليس ناسخا له كما تقدم فكذا المقيد المتاخر بيان للمطلق
المتقدم اجماع الناهب المكونه (مقيد) ناسخا مع التاخر عن صدور
المطلق بانه لو كان بيانا للمطلق المتقدم اء حين تاخره لكان المراد
بالمطلق هو المقيد المراد من الرقبة الرقبة المؤنة فيجب ان
يكون المطلق مجازا فيه (مقيد) وهو اء كونه مجازا فرع الدلالة اذ
الاسد لو لم يدل على الرجل الشجاع لما يكون مجازا فيه وانها (دلالة
منفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المطلق
المتقدم لا يدل على المقيد مالم يصدر المقيد لعدم القرينة والمعنى
المجازي اتمنا يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي ههنا اء في باب
المطلق المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم اء دلالة المطلق على
المقيد وانفهامه منه بعده اء بعد صدور المقيد لا قبله كدلالة
الاسد على الشجاع بعد صدوره يرمى وما ذكرتموه من ان المطلق
لا يدل على المقيد اتمنا يتم لو وجب حصولهما اء الدلالة والفهم قبل
اء قبل صدور المقيد وليس كذلك وسيات لهذا مزيد تحقيق
عن قريب في مسئلة جواز تاخير البيان الثاني ان يتجدا الحكما
ويتحد موجبهما ويكونا منفيين فيعمل بهما معا ولا يحل احدهما على

والاصول في
المنطقية
التي اعترض
العرف و
اعتقادات
المراد من
اللفظ كالاتي
حقيقة
اصالة
القرينة
عدم تحقق
وكذا عند
لغة
ما
منه
ان

الاخر مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب ولا تعتق
المكاتب الكا فرحكما العتق سببهما الظهار وكلاهما منفيتان ان قلت
المثال المذكور من قبيل العام دون المطلق لان الالف واللام للاستغراق
قلت انما هو مطلق حيث لا يقصد الاستغراق بل بقصد المعهود لذهني
كما في اشترى للحم اذ ليس المراد الاستغراق بل المعهود لذهني فلا يجوز
المكاتب اصلا مؤمنة وكافره الثالث ان يتعدا المحكان وموجبها
ويكون احدهما مثبتا والاخر منفيا كقوله ان ظاهرت فاعتق رقبة و
ان ظاهرت فلا تعتق كافرة وح محل المطلق على المؤمنة فقط بقية ثلاثة
من الاقسام الستة الاول ان يختلف موجبها مثبتين كقوله ان ظاهرت
فاعتق رقبة ان قتلت فاعتق مؤمنة والثاني ان يختلف موجبها
منفيين كقوله ان ظاهرت فاعتق رقبة وان قتلت فلا تعتق المكاتب
الثالث ان يختلف موجبها ويكون احدهما مثبتا والاخر منفيا كالمطابق
الرقبة في كفارة الظهار كقوله ان ظاهرت فاعتق رقبة وتقيدها
في كفارة القتل كقوله ان قتلت فلا تعتق المكاتب وعندنا انه
مطلق لا يحل على المقيد في هذه الاقسام الثلاثة اى هذا اختلاف
الموجب لعدم المقضي بل يعمل على كل منهما وذهب كثير من محالينا
الى انه (مطلق) يحل عليه (مقيد) قياسا مع وجود شرايطه
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 يجوز
القياس فيها ودعا فنقل عن بعضهم المحل عليه مطلقا سواء وجد الشرايط

قائلة مثلا
في ذم
حال كلب
الاربعة
فقد ارض
عليه السلام
الم ان لم
بما مع ثم
الجمية يجب
العلة
وجسد
المكتب
ادنى
المكتب
لا يصون
مفضل
دفعه
ادنى
لا تقتض

كما في الكلب والمحزير ولم يوجد كما في الظهار والقتل وكلما باطل
لبطلان القياس لاسيما الاخير اذ لا وجه لاسراء حكم القتل على
الظهار مثلا **أصل** المجمل هو ما لم يتضح دلالة وهو على ثلاثة
اقسام اذ قد يكون المجمل فعلا خارجيا وقد يكون لفظا مفردا و
قد يكون لفظا مركبا اما الفعل المجمل فيثبت لا يقرن به (فعل) بما
اى قرينة يدل على وجه وقوعه كما اذا صلى النبي ص صلاة ولم
تقم قرينة على وجوبها او نذرها واما اللفظ المفرد فكا لمشارك وجه
اجاله لتردده بين معانيه وتردده اما بالاصالة اى من اول
الوضع كالعين واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول
اذ لولا الاعلال وهو قلب الياء الفال كان مختيرا بكسر اليا للفاعل
وبالفعل للمفعول فينتفى الاجال واما اللفظ المركب المجمل فكقوله تعالى
في صدق المرأة التي طلقت قبل الدخول ف نصف ما فرضتم الا ان
يعفون او يعفو الذم بيله عقدة النكاح فصد الالية يدل على
نصف المهر الا ان تعفو الزوجة فلا تاخذ شيئا من المهر واما قوله
او يعفو الخ مجمل لتردده الذم 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 فيؤدى جميع المهر وان كان المراد
ولي الزوج يكون المعنى ان الواجب هو نصف المهر الا ان تعفو الزوجة او
يعفو وليها فلا يؤخذ شئ من المهر ومثال اخر كما في مرجع الضمير حيث
يتقدم (ضمير) امران يصلح الضمير لكل واحد منهما مخو ضرب زيد
عمروا ف ضربته لتردده اى ضمير ضربته بين زيد وعمرو ومثال اخر
كان لخصوص مجهول مخو قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء

الكتاب الرابع
وطريقة
الاصحاب
ايضا جازية
على العتبات
وفيها الامان
في الاربعة
تكون مضطربة
اجابة قدرا
عظما اشارنا
مع اخب
مخيلة بتفهم
اخبار افرد
بل لا حول
كافيا ومع
في الترتيب
حسن

واحل لكم ما وراه ذلك ان تبتغوا باموالكم محصنين فصدرا لاية
 لا اجمال فيه بما هو هويل هو عام لتزويج الحره وشراء الامه والمعنى
 احل لكم تزويج وشراء ما عدا المذكورات من الحره والامه ان يطلبون
 ببذل المال مبرا للحره وثمنا للامه وقوله محصنين مخصص للعام في
 المذكور الا انه مجمل لا يشتركه بين المعنيين فكان العام ايضا مجمولا لان
 المحصن ان كان بمعنى العفة كان المراد احل لكم شراء الامه ان كنتم
 متعففين عن الزنا وان كان بمعنى التزويج كان المراد احل لكم تزويج
 الحره ان كنتم متزوجين فكون المحصن مجمول المعنى اوجب الاجمال
 في قوله احل الخ كما قال فان تقييدا للحل بالاحصان مع الجمل به
 (احصان) اوجب الاجمال فيما في الشيء الذي احل ونحو قوله
 احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى اى يبين عليكم فالجمل بما يتلى
 اوجب الاجمال فيما احلت فلا يعلم اى بهيمة حل لجه اذا عرفت هذا
 فبهنا فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى ده وجماعة من العلماء
 الى ان اية السرقة وهى قوله تم السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
 مجملة باعتبار اليد لان مفهوم اليد مجمل عندهم وقيل باعتبار القطع
 لان مفهوم القطع ايضا مجمل عند البعض والاكثر على خلاف ذلك
 فقالوا بعدم الاجمال وهو لا يظهر 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) ظاهريا اى في
 الانفصال فاين الاجمال اجماع السيد ده بان اليد لفظ مشترك فانه

جمل اجزاء
 بينا يسهل
 على الطالب
 المراجعة لها
 في قرة العادة
 فتمت
 بين الامام
 وذكر الرجوع
 الى المكتبة
 والى سائر
 السابقة
 الاصلية
 في ضمت
 واندرست
 بل تمكوا
 المراجعة الى
 سيد مكتب
 المعروفة
 ومنها فقه
 الرضا
 دقة عمدت
 جامعة

وان كان استعمال اليد مجازا في الابعاض متعارفا دون الانشا
ان قلت اذا كان استعماله فيها متعارفا كان مجازا قلت فان ذلك
اي تعارف الاستعمال بمجرد لا يقتضي الاجمال بل لابد في الاجمال
من كونه (يد) ظاهرة في الكل في جميع المعاني كما ان العين ظاهرة
في جميع معانيه بحيث لا يسبق احدهما الى الجملة او البعض بمخصوص
الى الفهم والواقع خلا فاذ علمت انه تسبق الجملة عند الاطلاق
فلا اجمال والجواب عن الاخر بمثله فاننا قد بينا ان القطع ظاهر في
الابانة الثانية عد جماعة في باب الجمل الجملة التي فيها الانافية
نحو قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بغسل في الكتاب ولا
صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لم يوزه قبل الفجر ولا تكاح
الا بولي وغير ذلك ما ينفي الفعل ظاهرا في ظاهر اللفظ ووجه
الاجمال انه لا يعلم ان المراد في ذات الفعل وفي صحة الفعل مطم
سواء كان الفعل المنفي عملا شرعيا كالامثلة المذكورة او لغويا نحو
غيبة للفاسق وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة
او كان فعلا لغويا فاحكم واحد كمال لغيبه فان حكمها واحد هو
فلا اجمال لان كلمة لا في الامثلة تدل على نفي الذات وفي مثال
الغيبه تدل على نفي الحرمة فإين 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
سيأتي والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونه
اي الاسامي المذكورة من الصلوة والصوم وغيرها حقيقة شبهة
في الصحيح ~~من~~ هذا الاصل بمعنى ان الشارع وضع لفظ الصلوة

فائدة في
الجملة العينية
والمعنوية
على ثبوت
الحسن والقيح
الذاتيين
بأمر واحد
انما ينقسم
على فردية
من الافعال
ما هو حسن
لا العمل
والاحسان
ومنها ما هو
فبيح لا ينقسم
والعدوان
ولم يثبت
ذلك في
بالشريعة
او بقوله

* في المَجْمَل *

٥ (٢٢٢) ٥

للصلوة الصحيحة الثابتة الاجزاء والشرائط كان معناها لاصولة
صحيحة ولا صياح صحيحة وغير ذلك ونفى المسمى الذات ح اء حين
الوضع للصحيح يمكن باعتبار فوات الشرط كالطهارة والجزء كالفاضة
ا اء بناء على الصحيح يكون نفي الصلوة الصحيحة عين نفي ذات الصلوة
فا خبر الشارع براء بنه المسمى باعتبار فوات الشرط والجزء فتعين
نفي المسمى للاعادة فاستعمل كلمة لافي نفي الذات فلا اجمال وان لم
يثبت له حقيقة شرعية ولم نقل بان الشارع وضعها للصحيحة كما هو
الظاهر وقد مترزاع الحقيقة الشرعية فان ثبت له اء للجلات التي
فيها لا التا في حقيقة عرفية وهو «ثبوت» ان مثله «كلام» يقصد
فيه عرفا نفي الصحة والفايدة والمجدوء بخولا علم الا ما نفع ولا كلاً
الا ما افاد ولا طاعة الا الله كان نفي الصحة والفايدة متعيناً ايضاً
ا اء كما انه على الصحيح كان نفي لذات متعيناً فعنه لاصولة الا بطهردان
الصلوة لاصحة ينها ولا فايدة لها بدون الطهرد ولا اجمال اصلا ولو
فرض انتفاء ايضاً اء لم نقل بان الكلام المذكور حقيقة عرفية في
نفي الفايدة فالظاهر انه محل مجازاً على نفي الصحة دون الكمال وتوضيح
ذلك ان لفظة لاصحة 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 طهرد وفاضة صلوة في الجملة
فلا يمكن نفي الذات الا على الصحيح كما مر واذ تعذر معناها الحقيقي
فلا بد ما من اعادة نفي الصحة ونفي الكمال ومعلوم ان نفي الصحة
اقرب الى نفي الذات لان ما لا يصح كالعدم وكالمفني بالذات في عدم
المجدوء بخلاف ما لا يكل اذ رب شئ غير كامل هو صحيح ذو فائدة

سبح
لا يقال
انها ان
الصلوة
التي رافق
فجرب
والكذب
ن واية
منه من
حيث نفع
انظر
الصلوة
قطعا وكذا
انها رافق
الصلوة
التي رافق
شركة
انظر وقد
على الفايدة
فانه يتقدم

كن صلى في بيته وهو جالس المسجد فكان نفى الصحة اقرب المجازين
 الى الحقيقة المتعددة وهي نفى الذات وكان الكلام ظاهراً في
 نفى الصحة فلا مجال ايضا لاین هذا الاستدلال اثبات اللغة
 بالترجيح العقلي وهو كون نفى الصحة اقرب المجازين وهو باطل لانا
 نقول ليس هو الى الاستدلال المذكور منه من باب اثبات اللغة
 بالترجيح وانما هو «استدلال» ترجيح احداً لمجازات بغلبة الاستعمال
 بكثرة التعارض والظن يلحق الشيء بالاعم لا غلب ولذلك اء لاجل
 كثرة التعارض يقال مجازاً هو العدم اذا كان فاسداً وبلا منفعة
 احيى الاولون القائلون بالاجمال مطلقاً بان العرف في مثله
 في الجملات التي فيها التافيه مختلف ففهم منه نفى الصحة قارة نحو
 لاصولة الا بطهور ونفى الكمال اخره بخلاص لوجه المسجد لانه
 المسجد فكان الكلام متردداً بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلا
 العرف والفهم ممنوع لان العرف لا يفهم الا نفى الصحة وعلى فرض
 التسليم فالاختلاف ان كانا متماثلين هو «اختلاف» باعتبار اختلافهم
 في انه «كلام» ظاهر في نفى الصحة والكمال فزيد مثلاً يدعي ان جميع
 هذه الجملات ظاهرة في نفى الصحة والعرو يدعي انه ظاهرة في نفى
 الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما اء معنى هو «كلام» الظاهر
 فيه «معنى» عند «كل» لانه «كلام» متردد بينهما فهو «كلام»
 ظاهر عندهما اء عند الطائفتين لا بجملة لانه «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 نفى الصحة واضح
 عند العرف لما ذكرنا من اقربته اء نفى الصحة الى نفى الذات

وان
 لم ينفى
 بالاعاد
 ليس كل
 ذلك الا
 لاقتضات
 الفقد
 بالحق
 الترتيب
 بالحق
 ان ينبغي
 اذا قال
 انما الناس
 انفسهم
 في معنى
 لتفصيل
 مستدق
 لا ينفى
 يدعي
 الى انفسه
 لان انفسه
 حسن وترد

حجة المفصل ان الافعال الشرعية من الصلوة وغيرها اخترعها
 الشارع ووضع الالفاظ على الصيغة فعند فقدان شرط او جزء
 لا يتحقق الصلوة والصوم كما قال انتفاء ذات الفعل الشرعي يمكن
 لغوات شرطه وجرته فيجزم النفي فيه اء في الفعل الشرعي على
 ظاهره وهونفي لذات فلا يكون هناك اجمال وكذا لا اجمال مع اتحاد
 حكم الفعل للغوى فانه (شان) يجب صرف النفي اليه (حكم)؛
 فمفع لا غيبة للفاسق انه لا يحرم غيبته وهو ظاهر واما ان كاله
 (لغوى)؛ حكمان واحكاما الفضيلة والاجزاء اء الصحة فليس احكاما
 اولى من الاخر فاذا قال لا عمل لا بالنية يحتمل ان يكون المراد سلب
 فضيلة العمل بدون النية وسلب صحته واجزائه فيحصل الاجمال
 الجواب ظاهر مما قدمناه فلا نفيه وهو ان المتقاهم العرفه هونفي
 الصحة الثالثة ان التحريم اذا تعلق على الفعل فلا اجمال فيه بخوة
 حرم الزنا واما اذا تعلق بالعين المخارج فيه خلاف اكثر الناس
 على انه لا اجمال في حكم التحريم المضان اء المتعلق الى الاعيان نحو
 قوله حرمت عليكم امهاتكم اذا المراد تحريم النكاح فلا اجمال وخالف
 فيه البعض وقال بالاجمال والحق الاول لنا ان من استقره كلام
 العرب علم ان مرادهم في مثله اء في تحريم العين حيث يطلقونه
 ولا يذكرون فعلا انما هو (مراد) تحريم الفعل المقصود من ذلك
 العين كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس
 والوطئ في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير يسبق الى الفهم
 اكله او الخنزير يسبق شربه او الحرير يسبق لبسه والامهات يسبق
 نكاحها وفهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال

نقله
 وادب
 على انتفاء
 حسن وتنجي
 العقلين
 فلا يظنون
 في اجزاء
 بل ان لم
 ان يقولوا
 سلب نفي
 عن ذلك
 ان تنص
 من غير
 في صلب
 تنجيم
 بن و
 بن
 بن
 بن
 بن

احتج المخالف القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول
 اذا الاحكام يتعلق بافعال المكلفين دون الاعيان فلا بد
 تحريم العين من اضمار فعل يصح ان يكون متعلقا به (تحريم)
 والافعال كثيرة فاذا قال حرمت الالهات يحتمل ان 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 ولادليل
 على خصوصية وترجيح شئ منها (افعال) فدلالة 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 اداة الفعل
 المقصود من مثله (عين) فالمقصود العقلاني انما هو اكل اللحم
 ونكاح الالهات وهكذا أصل المبين نقيض الجمل فهو (مبين)
 متضح الدلالة سواء كان متضمنا بنفسه نحو والله بكل شئ عليم فنفس
 هذا الكلام تدل على شمول علمه تعالى بجميع الاشياء او كان مجملا
 بنفسه ومبيننا بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا بصيغة
 الفاعل وينقسم المبين بصيغة الفاعل كالجمل الى ثلاثة اقسام
 فنه ما يكون قولا مركبا والى اى ومنه ما يكون فعلا على لا صح
 وبعض الناس خلاف في كون الفعل مبينا للجمل ضعيف لا يعي به
 فالقول المبين يصدر من الله سبحانه ومن الرسول وهو كثير
 كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الاية فانها مركب وبيان لقوله

نفسه في
 الجمل
 فيكون
 مبين
 لغاية
 ادسية
 اذينة
 غير مبين
 الزام
 لا غرض
 يكون
 لا يبين
 ليس
 الا الاثر
 في
 مفرد
 او منها
 يكون
 قول

الشارع في أول شعبان أفعل كذا في رمضان فأول شعبان
وقت الخطاب ورمضان وقت الحاجة والعمل فنقول لا خلاف
بين أهل العدل في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة فإذا
قال في أول شعبان يجب صيام رمضان فلا يجوز له تأخير بيان
كيفية الصيام إلى دخول رمضان بل يجب البيان قبل دخوله
وأما تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة بان يؤخر البيان
إلى آخر شعبان مثلاً ففيه خلاف فاجأزه قوم مطلقاً إلى بيان
المحل والعام والمطلق والمنسوخ ومنعه آخرون مطلقاً وفصل المرتضى
فقال لذي نذهب إليه أن المحل من الخطاب يجوز تأخير بيانه
إلى وقت الحاجة وقال في إنشاء الاحتجاج بأنه يجوز تأخير بيان التنسخ
أيضاً وأما العموم فهو عند السيد مشرك لغة بين العام والخاص
وحقيقة عرفية في العموم فقط فلذا قال لو كان باقياً على أصل اللغة
في أن الظاهر محتمل لإرادة العام ومحتمل لإرادة الخاص لجاز أيضاً تأخير
بيانه لأنه في حكم المحل فلا يعلم أنه أراد العام والخاص وإذا انتقل
صيغ العموم إلى العرف الشرعي وجب الاستغراق بظاهره «وعلى»
فلا يجوز تأخير بيانه وكذا لا يجوز تأخير بيانه المطلق مخاصم مرام
السيد أنه يجوز بيان المحل والمنسوخ ولا يجوز تأخير بيان العام
والمطلق وحكي العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد نقله
الاقوال التي ذكرناها وغيرها من الأقوال قولاً آخر هو جواز تأخير
بيان ١٠١ كل لفظ ليس له ظاهر كالمحل فإنه ليس بظاهر في معنى
وأما ١٠٢ كل لفظ له ظاهر ولكن قد استعمل في غيره «ظاهر»
كالعام الظاهر في الاستغراق والمطلق الظاهر في الإطلاق

المفترق
لا يفتق
على الله
الكذب
في نفع
الالطمان
بما خبر به
من بعد
والجنته
النار
أن دس
الآيات
الأخبار
الدالة على
ثبوت
التحسين
المتفصح
العقيدتين
توحيدهن
بعض

والمنسوخ الظاهر في دوام الحكم فيجوز تأخير بيانه (ما) :
 التفصيلي لانه لا يجوز تأخير بيانه الاجمالي ويحصل البيان الجمالي
 بان يقول وقت الخطاب هذا العام مختص وهذا المطلق مقيد
 وهذا الحكم سينسخ والتفصيلي ان يقول الا زيدا بعد قوله اكرم
 العلماء واعتق رتبة مؤمنة بعد قوله اعتق رتبة ولا تكرم العلماء
 بعد مضي شهر من قوله اكرم العلماء وقال العلامة انه الحق ولا يكفر
 يظهر بيانه قول العلامة وبين قول السيد بعد ما عاناه دقة
 المتطرف لان كليهما يقولان يجوز تأخير بيان المجلد عدم جواز تأخير
 بيان العام والمطلق الا في جهة النسخ فان العلامة لا يجوز تأخير
 بيانه ولكن السيد يعرض له (نسخ) في اصله اول البحث واما
 ذكره اثناء الاحتجاج انه الاستدلال بالاجماع من الكل واقع على
 انه تم يحسن منه تأخير بيان مدة الفعل المأدوم به ويحسن منه
 تأخير بيان الوقت الذي ينسخ المأدوم به فيه انه يجوز التأخير
 عن وقت الخطاب وان كان مراد بالخطاب انه وان كان النسخ
 مراد له تم عند الخطاب فالسيد يجوز تأخير بيان المجلد
 النسخ ولا يجوز في العام والمطلق والعلامة يجوز في المجلد فقط
 والعجب بعد هذا الاجماع من رغبة انه اعراض لعلامة عن قول
 السيد وموافقته (علامة) لذلك البعض من العامة القائل
 على وجوب اقرار بيان المنسوخ به (منسوخ) وبالحجة جواز تأخير
 النسخ الذي ذهب اليه السيد اجماعا ومع ذلك خالفه العلامة
 ووافق مع من قال بعدم جوازه مع ما فيه من البعد والمخالفة لما
 هو المعروف بينهم (علماء) من اشتراط تأخير النسخ الى وقت الحجة

والمنسوخ
 التفصيلي
 بان يقول
 هذا الحكم
 سينسخ
 والتفصيلي
 ان يقول
 الا زيدا
 بعد قوله
 اكرم العلماء
 واعتق رتبة
 مؤمنة بعد
 قوله اعتق
 رتبة ولا
 تكرم العلماء
 بعد مضي
 شهر من
 قوله اكرم
 العلماء وقال
 العلامة انه
 الحق ولا
 يكفر يظهر
 بيانه قول
 العلامة وبين
 قول السيد
 بعد ما عاناه
 دقة المتطرف
 لان كليهما
 يقولان
 يجوز تأخير
 بيان المجلد
 عدم جواز
 تأخير بيان
 العام والمطلق
 الا في جهة
 النسخ فان
 العلامة لا
 يجوز تأخير
 بيانه ولكن
 السيد يعرض
 له (نسخ) في
 اصله اول
 البحث واما
 ذكره اثناء
 الاحتجاج انه
 الاستدلال
 بالاجماع من
 الكل واقع
 على انه تم
 يحسن منه
 تأخير بيان
 مدة الفعل
 المأدوم به
 ويحسن منه
 تأخير بيان
 الوقت الذي
 ينسخ المأدوم
 به فيه انه
 يجوز التأخير
 عن وقت
 الخطاب وان
 كان مراد
 بالخطاب انه
 وان كان
 النسخ مراد
 له تم عند
 الخطاب فالسيد
 يجوز تأخير
 بيان المجلد
 النسخ ولا
 يجوز في
 العام والمطلق
 والعلامة
 يجوز في
 المجلد فقط
 والعجب بعد
 هذا الاجماع
 من رغبة انه
 اعراض لعلامة
 عن قول السيد
 وموافقته
 (علامة) لذلك
 البعض من
 العامة القائل
 على وجوب
 اقرار بيان
 المنسوخ به
 (منسوخ) وبالحجة
 جواز تأخير
 النسخ الذي
 ذهب اليه
 السيد اجماعا
 ومع ذلك
 خالفه العلامة
 ووافق مع
 من قال بعدم
 جوازه مع ما
 فيه من البعد
 والمخالفة لما
 هو المعروف
 بينهم (علماء)
 من اشتراط
 تأخير النسخ
 الى وقت الحجة

حتیٰ اے اشتہرِ ذلک حتیٰ اِنَّہ (علامۃ)؛ فی مباحث الفسخ عدۃ
 (تاخیر)؛ شرطاً من غیر توقف ولا استشکال وجعلہ کغیرہ اے

جعل العلامة وفاً فالهجرة اشتراط تاخير النسخ وجباً للمفرق بين
التخصيص والنسخ ان قلت مخالفة السيد والعلامة من وجوب ثلاثة

احدها ان السيد يجوز تاخير بيان النسخ والعلامة منع منه ثانيا
ان السيد منع من تاخير بيان العالم فقط والعلامة منع من تاخير

بيان العام والمطلق والمنسوخ ثالثاً ثانياً العلامة اكتفى بالبيان
الاجمالى والسيد لم يتعرض بكفاية الاجمالى ولزم البيان التفصيلى

قلت مخالفتها من الوجه الاول مسلمة وتقدم ان الحق مع السيد
واما مخالفتها من الوجهين الاخرين فمنوعة كما قال وامّا ما يؤممه

ظاهر عبادة السيد من تخصيصه المنع من جواز التأخير بالعام فقط
ومن عدم تعرضه للمراد من البيان اهو (مراد) : التفصيلي وغير

اذعتم فيه (قول) + المنع من تاخير البيان لكل ماله ظاهر كالعامة
والمطلق والمنسوخ اريد منه (ما) : خلافة (ظاهر) : وايضا الحق

بالبیان الاجمالی ممدفوع بان کلام التید ۛ مقام الاحتجاج یعرّب
ویظهر عن الموافقة فی کلا الوجهین فالتید ایضاً عمّ المنع لکلّما

له ظاهر وريد منه خلافه كالعام والمطلق الا ان النسخ كما تقدم
يكتفي بالبيان الاجمالى وستره (احتجاج) وكان العلامة لم يعط

مراد السيد هذا والذي يقوے فی نفس هو القول الاول اے جواز

التأخير مط لئلا لا تنصروا ما نعلمه ولا عرفا سوء ما
المانع الذي يتخيله الخصم من قبح الخطاب معه مع تأخير
البيان على ما ستمعه ونحن نبين ضعفه ضعف دليل الخصم
ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه في تأخير البيان بحسن
التأخير لأجلها (مصلحة) كعزم المكلف وتوطين بالقرينة
* وأواركرون * نفسه على الفعل المأمور به مثلا إذا اراد أن
صوم شهر رمضان فيحاطب به من أول شعبان يعلم المكلف بأن
له تكليفا في الآتية فيعزم ويريد من حين الخطاب الوقت الحاجة
إتيان المأمور به فإن العزم وما يلحقه كتحصيل مقدمات لفعل
طاعة يترتب الثواب عليها وفيه (تأخير) مع ذلك المصلحة تهيل
لفعل المأمور به فإن المكلف إذا علم من أول شعبان بوجوب
صوم رمضان بهتاه نفسه له فيكون الصوم له أسهل بخلاف ما لو
علم به في أول رمضان فإنه فجأة حجة المانعين مط أما مجتمع على
عدم جواز تأخير بيان الجمل أنه لو جاز الخطاب بالجمل مع تأخير بيانه
لجاز خطاب العربي بالترجيئة من غير أن يبين المراد له «مخاطب»
في الحال ومعلوم أن خطاب الشخص العربي باللغة الترجيئة ليس بجمل
إلا أن يبين فوراً فكذا الخطاب بالجمل والجامع له وجه أشبه بين
الخطاب بالجمل والترجيئة كون السامع لا يعرف المراد فيهما والحوال
منع الملازمة لا يلزم من جواز تأخير بيان الجمل جواز الخطاب
بالترجيئة وأبداءه اظهار الفرق بأن الشخص العربي لا يفهم من
الترجيئة شيئا أصلا بخلاف المخاطب باللفظ الجمل فاذا قال
تصدق غدا بعين فأنه «مخاطب» يعلم أن المراد أحد مدلولاته

والوعيد من دون قرينة أو قتل زيداً وهو لا يريد معناه الحقيقي بل يريد ضرباً من الضرب الشديد كذم جرت العادة البشرية أن يسمى قتلاً مجازاً ولا ينصب قرينة ولا يحسن أن يقول دايت حاراً وهو يريد رجلاً بليداً مجازاً من غير دلالة وقرينة تدل على ذلك وبهذا المعنى بسبب الحاجة إلى القرينة بانتهى وافتقرت الحقيقة من غيرها لأن الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل أن قلت قد حكمت بجواز تأخير بيان المجمل فاحكم به في العام أيضاً قلت وليس تأخير بيان المجمل جارياً هذا المجرى في العام بيان ذلك أن المتكلم باللفظ المجمل إنما يريد معناه الحقيقي فلا يحتاج إلى القرينة نعم عند العمل يحتاج إلى البيان وأما العام المخصوص إنما يريد منه المجاز فيحتاج إلى القرينة كما قال لأن مخاطب بصيغة الفاعل بالمجمل لا يريد به إلا ما معنى هو (مجل) حقيقة فيه (ما) ولم يعدل المتكلم به (مجل) عما وضع له الأثر في أن قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة مجمل يريد معناه الحقيقي أراد به قدراً مخصوصاً ذكر في باب الزكوة فلم يرد من اللفظ إلا ما هو (لفظ) بحقيقته موضوع له وكذلك إذا قال له عندي شيء فأنما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للأحوال فإن لفظة شيء وضع لشيء ما واستعمل فيما وضعه له وليس كذلك مستعمل بصيغة الفاعل لفظ العموم وهو (مستعمل) يريد المخصوص لأنه أراد باللفظ ما لم يوضع له يعني المخصوص ولم يدل عليه دليل وقرينة فيكون قبلاً الشان أن المتكلم إذا أراد شيئاً فلا بد أن يذكر لفظاً دلالة عليه مثلاً إذا أراد ألا أخبر عن زيد فلا يجوز التعبير عنه بهم ولا أن عمراً لم يوضع له فكذلك إذا أراد أكرام العلماء العدول لا يجوز

بسبب
الصدارة
ومن يبين
أنه تعالى
مختار
تلك الإرادة
وفي هذا
الصدارة
وإجماعاً
يكون له إذا
لم يكن مختاراً
في إرادته
ثانيتها
لا شك في
أن يطلب
من الأمور
الاضافية
لا يعقل إلا
مضافاً إلى
مطلوب

ان يقول اكرم العلماء لانه لم يوضع على العدول فلا بد ان يقول
 اكرم العلماء الا الفسق كما قال ان جواز التأخير يقتضي ان يكون
 المخاطب بصيغة الفاعل قد دل على الشيء كوجوب اكرام عدول العلماء
 لا بما وضع له وهو اكرم العلماء الا الفسق بل بخلاف ما هو به اى
 بغير لفظ وضع له كالعلماء فانه خلاف لفظ وضع للعدول لان لفظ
 كالعلماء مع تجرده عن المخصص يقتضى الاستغراق فاذا خاطب به «عموم»
 مطلقا فقال اكرم العلماء لا يخلو من احدا من فاما ان يكون المتكلم
 اراد منه العدول فقط اى قد دل به «عموم» على الخصوص وذلك
 يقتضى كونه «عموم» دالا بما اى بمعنى وهو المخصوص لا دلالة له «عموم»
 فيه «ما» اذ لا يدل العلماء على العدول وان يكون قد دل به «عموم»
 «عموم» على العموم فقط دل على خلاف مراده لان مراده المخصوص
 فكيف يدل عليه بلفظ العموم الذى حقيقة في الاستغراق فان قلت
 انما يستقر كونه «عموم» دالا على المخصوص عند الحاجة الى الفعل بمعنى
 ان لفظة العلماء وان لم يدل عند الخطاب على المخصوص اى العدول
 الا انه اذا قال عند الحاجة لا تكلم الفسق فيدل عليه قلنا جوازين
 الاول ان المؤثر في دلالة اللفظ على المعنى هو وضع الواضع واما حضور
 زمان الحاجة فهو ليس بمؤثر في دلالة اللفظ اصلا فان دل اللفظ على
 العموم فيه اى في 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 الثاني قوله على ما سلمنا ان العام يدل على الخاص
 عند حضور وقت الحاجة الا ان وقت الحاجة لا يتصور في جميع الخطابات

نحو
 صواب
 يتبين
 المطلوب
 بنفسه
 لا بالواضع
 ولا بالمتكلم
 على ان
 حسن
 في
 القائلين
 ان يكون
 اضرة
 شدة
 فطلب
 بالحق
 بالحق
 بالحق
 بالحق

فان وقت الحاجة انما يعتبر في القول لانه يتضمن تكليفا نحو اكرم
 العلماء في السنة الاتية فوجب الاكرام تكليف والسنة الاتية وقت
 الحاجة فاما ما في القول لانه لا يتعلق بالتكليف من الاخبار واما
 فوجوب الكلام نحو اتفق العلماء وهل اتفق العلماء فليس فيه وقت حاجة
 فيجب على ما ذكرتم ان يجوز تأخير بيان المجاز فيه بان يراد من قوله
 اتفق العلماء اتقان الفقهاء فقط ويؤخر بيان من وقت الخطاب في
 غيره من مستقبل الاوقات وهو ان جواز التأخير يؤدّي الى سقوط
 الاستفادة من الكلام اذا السامع لا يفهم ارادة الفقهاء وليس له وقت
 حاجة ليفهم فيه الثالث ان الخطاب اء كل خطاب وضع للاستفادة وح
 لوجا تأخير بيان العام لا يفهم السامع حين الخطاب ان المراد هو
 العموم والخصوص فلا يحصل الغرض من الوضع وهو الاستفادة كما قال من
 سمع لفظ العموم نحو اكرم العلماء مع تجويزه اء مع احتمال السامع ان يكون
 مخصوصا ولكن يبين له «سامع» في المستقبل لا يستفيد في هذه
 الحالة اء في حال الخطاب به «خطاب» شيئا لحصول التردد ويكون
 وجوده «خطاب» كعدمه واما لو لم يميز تأخير بيان في عند سماع العام
 لو كان معه مختص بمجمله على الخاص والا فيجمله على عمومه فيفيد فان
 قيل اذا سمع العام مع جواز تأخير بيان في يعتقد عموميه بشرط ان لا يخص
 فيحصل لفائدة قلنا انت تقول بانه يعتقد العموم بشرط ان لا يخص
 ولما قل ان يقول بانه يعتقد الخصوص بشرط ان يخص كما قال ما الفرق
 بين قولك باعتقاد العموم وبين قول من اء قائل يقول يجب عند
 سماع العام ان يعتقد بخصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك
 ارادة الخصوص لان اعتقاده «سامع» للعموم مشروط بعدم تخصيص

بالضرورة
 بواسطة
 وذلك بان
 اذ علمت
 ان اطلب
 لا يتقصد
 بدون الخطر
 فتعلمه له
 لا يكون
 بواسطة
 وجوابه
 ان امر
 حدوث
 اطلب
 وجوده
 يتوقف على
 الحسن لا
 انه يوجد
 ادلائم
 يتحقق بطريق
 بواسطة
 الحسن

في المستقبل وكذلك اعتقاده للخصوص مشروط بوجوده في المستقبل
قوله وليس بعد هذا إلا أنه إذا جاز تأخير بيان العام فعند سماعه يكون
احتمال رادة العموم مساويا مع احتمال رادة الخصوص فلا بد أن يقال
يعتقد أنه «عموم» على حد لا مريم أما بالعموم والخصوص ينتظر
وقت الحاجة فاما أن يترك العموم على حاله ولا يذكر له المختص فيعقد
العموم أو يدل على الخصوص فيجعل عليه «خصوص» وهذا الانتظار
هو نص قول صاحب الوقف في العموم قد صار إليه «وقف» من يد
الأن لفظ العموم مستغرق بظاهره بمعنى أنه لو جاز تأخير بيان العام
فالقائلون بأن العام حقيقة في الاستغراق لا بد لهم أن يتوقفوا إلى
وقت الحاجة كما يتوقف القائلون بالوقف فالقائل بالاستغراق
يساوي القائل بالوقف على قبح الوجه لأن موافقتهم مع القائلين
بالوقف قبيح فلا بد أن يقال بعدم جواز تأخير المختص لئلا يلزم الوقف
هذه جملة ما احتج به على هذه الدعوى مبالغا في بالغ في تقريره «ما»
نقلناه بعين الفاظه غالباً حفظاً لما دامه قصده من زيادة التيقن
والجواب أما عن الأول وهو أنه لا يجوز للحكيم إرادة خلاف الظاهر
بلا قرينة بوجهين نقض وحلى كما قال فبالنقض بالنسخ أولاً بمعنى أن
السيد يجوز تأخير الناسخ كما يجوز تأخير بيان الحمل فكيف لا يجوز تأخير
بيان العام والمطلق وتقريره «نقض» أن الحكم قد يكون موقفاً
هو ما علم غايته أما تفصيلاً نحو قيام الصلاة إلى سنة وأما إجمالاً
نحو قيام الصلاة إلى أن النسخ وقد يكون منسوخاً وهو ما لم يعلم غايته
اصلاً كان يقول قيام الصلاة فبعد مضي سنة قال لا تقيموا الصلاة
كما قال من شرط المنسوخ كما اعترف السيد به «شرط» أن لا يكون

تفصيلاً
سبب الجواب
بطلان
فائدة
ومن جملة
أدلة الشافعية
على انتفاء
الحسن والنجس
العقوبات
أن العمل
بجسب الأضال
وتجبالو كان
فروزيك
أدعى الأمانة
والعسكرة
أن العمل
بجسب الأضال
وتجبالو كان

موقتا بغاية يقتضى ارتفاعه الى الحكم حتى انه (سيد)؛ عد من الموت
 ما الى كل حكم يعلم فيه الغاية تفصيلا بل ولو على سبيل الاجمال ويجوز
 في تفصيلها (غاية)؛ الى دليل اخر سمعي نحو قوله دو مو على هذا الفعل
 الى الصلوة مثلاً الى ان النسخ (فعل)؛ عنكم فبعد مضي سنة يقول
 نسخت وح الى اذا كان من شرط المنسوخ ان لا تعلم غايته فلا يمكن
 كون اللفظ المنسوخ ظاهراً في الدوام والاستمرار فقوله اقيموا الصلوة
 ظاهراً في الدوام وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر
 الى ليس الحكم دائماً نقداً يستعمل الى استعمال الحكيم اللفظ الذي له
 حقيقة وهي الدوام في غير تلك الحقيقة وهو عدم الدوام من غير دلالة
 وقربة في حال الخطاب على المراد فكما يجوز اطلاق اللفظ الدال على الدوام
 واردة النسخ منه من دون قربة حال الخطاب فكذا اطلاق العام و
 ارادة الخاص بلا ضم قربة ومن هنا الى من اجل ورود النقض التجاء
 بعض اصحاب هذا القول الى القول بعدم جواز تأخير بيان العام الى
 طرد المنع في النسخ الى لا يجوز تأخيرها ايضاً كما حكينا (منع)؛ عن العلما
 فاجب اقتران بيانه (نسخ)؛ الاجمال بالمنسوخ فراؤا من هذا المحذور
 الى ورود النقض ولكن بعضهم اعنى السيد اعنى الاجماع على جواز تأخير
 النسخ وحكم على خلاف هذه المقالة الى قول العلامة كما مر الى
 الاشارة فيرد عليه النقض وبالجمله من ذهب الى منع التأخير في
 العام والمطلق والمنسوخ فلا يرد عليه نقض كعلامة واما من جوز
 في الجمل والنسخ ومنعه في العام والمطلق كالسيد فيرد عليه النقض
 بالنسخ قوله وجعله الى جعل السيد جواز تأخير النسخ وجهاً للرد
 الى قوله فنحن نعید اشارة الى بحث وتزاع اخر وهو ان السيد قابل

ان يكون
 ذلك يعلم
 كالعلم بان
 الخبر حتم
 من اجل
 لان يعلم
 الضرورية
 لا تتفاوت
 وجواباً
 قد تتفاوت
 العلوم
 الضرورية
 بتفاوت
 التصورات
 ومنها ان
 الكذب لو
 كان متبني
 كان الكذب
 مقتضى

* فِي جَوَازِ تَاخِيرِ الْبَيَانِ عِنْدَ * (٢٥٩) *

يجوز تأخير بيان الجمل كما مر وبعضهم قائل بعدم جوازه فرد السيد
على من منع من تأخير بيان الجمل فقال السيد قد اجمعنا على انه
يخمس منه تأخير بيان النسخ ومدة الفعل لما موربه والوقت الذي
ينسخ فيه عن وقت الخطاب فيجوز تأخيرها وان كان مراد بالخطاب اى
عند الخطاب لانه (برقم) اذا قال صلوا واد بذلك غاية معيئة فالأ
اى انتهاء وجوب الصلوة اليها (غاية) من دون تجاوزها (غاية)
مراد في حال الخطاب كما ان وجوب لصلوة من فوائد هذا الخطاب
كذلك هو (انتهاء) من فوائد ومراد المحاطب بصيغة الفاعل به
(قول) ومع ذلك كله يجوز تأخيرها فيجوز التأخير في بيان الجمل ايضا كما
قال وهذا الذي ذكر في النسخ من حسن التأخير لمصلحة هو نص مذهب
القائلين يجوز تأخير بيان الجمل ان قلت الخطاب بالجمل من دون بيان
كخطاب العرب بالترجيئة قلت ولم يجوز ذلك عند احد مجرى خطاب
العرب بالترجيئة لما تقدم من الفرق فان قالوا اى المانعون من
تأخير بيان الجمل ليس يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب
بل يجوز التأخير في بيان بعضه كدة الفعل في النسخ قلنا قد اصبتم اى
قلتم بالحق فاقبلوا في الخطاب بالجمل ايضا مثل ذلك اى جواز التأخير
فان قالوا بان يجب على المتكلم عند الخطاب بيان ما يحتاجه في
المخاطب ولا يجب بيان ما لا يحتاجه ومعلوم انه لا حاجة عند الخطيب
باكرم العالم الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة بخواله سنة لان ذلك
الى قوله الى سنة مثلا بيان لما لا يجب ان يفعله فان الاكلام بعد سنة
شئ لا يجب فيجوز تأخير بيان عدم الحاجة اليه عند الخطاب وانما
يحتاج في هذه الحال اى حال الخطاب الى بيان صفة ما يجب ان يفعله

نسخ
في الجمل
ان الخطيب
يجوز
ان يبين
في حال الخطاب
كل مراد بالخطاب
بل يجوز التأخير في بيان بعضه كدة الفعل في النسخ قلنا قد اصبتم اى
قلتم بالحق فاقبلوا في الخطاب بالجمل ايضا مثل ذلك اى جواز التأخير
فان قالوا بان يجب على المتكلم عند الخطاب بيان ما يحتاجه في
المخاطب ولا يجب بيان ما لا يحتاجه ومعلوم انه لا حاجة عند الخطيب
باكرم العالم الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة بخواله سنة لان ذلك
الى قوله الى سنة مثلا بيان لما لا يجب ان يفعله فان الاكلام بعد سنة
شئ لا يجب فيجوز تأخير بيان عدم الحاجة اليه عند الخطاب وانما
يحتاج في هذه الحال اى حال الخطاب الى بيان صفة ما يجب ان يفعله

كما اذا قال جنني بعين فيحتاج الى بيان صفة العين ليفهم المخاطب ولا يعجز من الاتيان فلا يجوز تأخير بيانه قلنا كان دليلكم على قبح تأخير بيان المجل هو ان الخطاب بدون البيان لا يحسن ولم يكن دليلكم ان الخطاب بدون البيان يوجب عجز المكلف فانتم اعرضتم عن دليلكم الاول في الدليل الثاني كما قال لسيد هذا الاشكال اعرض وهدم بالفارسية ❖ خراب كرون است ❖ لكل ما اء لكل دليل تعقدون عليه ❖ ما ❖ في تقيحكم تأخير البيان للمجل لانكم توجبون البيان لشيء لا لاجل الحسن الذي يرجع الى الخطاب لا لامرأه لا توجبون البيان لاجل الوضوح الذي يرجع الى اذاعة علم المكلف اء اذاعة عجزه في الفعل واذا فعلتم ذلك فنسألکم ألاجل اذاعة العجز تمنعون عن تأخير البيان ام لاجل حسن الخطاب فان كنتم انما تمنعون من تأخير البيان لامر يرجع الى اذاعة العلة وحصول القدرة والتمكن من الفعل فهذا عيب منكم لانكم يجوزون كون المكلف حين الخطاب مريضاً وفاقداً للمقدّمات فكيف لا يجوزون تأخير البيان مع ان الاول شذوذاً كما قال فانتم تجيزون ان يكون المكلف غير قادر كالمرضى ولا يمكن بالاول كما قد للمقدّمات وذلك اء انتفاء القدرة والمقدّمات ابلغ في دفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل لان فاقد القدرة والمقدّمات لا يمكنه اتيان الفعل اصلاً وما المخاطب بمجل غير مبين فيمكنه الاتيان في الجملة فاذا جازا لا يبلغ والاشد جاز تأخير بيان المجل بطريق اول وان كان امتناعكم من تأخير بيان المجل لا يرجع الى وجوب حسن الخطاب ويرجع الى ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوايده ❖ خطاب ❖ فلا يجوز تأخير البيان قلنا فهذا ينتقض في

هذا الكذب لان
مصدق
وقد باوهم
وان كان
الصدق
والوفاء بالوعد
فبسي
فالكذب
حسن لان
احد هذين
الصدقين
اذا قبح كان
الآخر
حسناً و
الجواب ان
الصدق
حسن و
الكذب
قبيح وفي
المثال
المفروض

وسوقها إلى إجراء موضع الامتياز بحيث ينتظم وينطبق مع محل الترخيص
 في جواز تأخير بيان العام وأما الجواب ثانياً فبالحل وتحقيقه أنه
 لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له إلى القرينة فلا
 يجوز للحكيم استعمال العام في الخاص بلا قرينة وإن ذلك في الافتقار
 إلى القرينة هو المأزول الفارق بين الحقيقة والمجاز ولا ريب في منع
 تأخير القرينة عن وقت الحاجة بأن يقول في شعبان صوموا في رمضان
 وبعد دخول رمضان يقول لا يجب على الشيخ والشيخة وأما تأخيرها
 عن وقت التكلم إلى وقت الحاجة بأن يستثنى الشيخ والشيخة في آخر
 شعبان فلم ينقل على المنع منه مطمأن حتى قبل وقت الحاجة أيضاً من
 جهة الوضع إلى من قبل الواضع دليل فهو جازان قلت لما كان العام
 حقيقة في الاستغراق فلم يفتقرن به البيان يحمله السامع على الاستغراق
 فيقع في الجهل وهو قبيح قلت وما يتخيل من استلزامه «تأخير» إلا غرر
 في إيقاع السامع بالجهل فيكون التأخير متبجحاً عقلاً فدفوع بأن
 السامع إذا سمع العام يحتمل التجوز ولا يحمله على الاستغراق قبل وقت
 الحاجة فلا يحصل الاغراء لأن الاغراء إنما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز
 إن قلت احتمال التجوز ينتفي باصالة الحقيقة فيلزم الاغراء قلت انتفاء
 بعد وقت الحاجة مسلم وأما انتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف
 على ثبوت منع التأخير مطمأن قبل وقت الحاجة وبعده وقد فرضنا
 عدمه «منع» فإذا جاز التأخير يحتمل السامع التجوز فلا يلزم الاغراء
 وقولهم الأصل في الكلام الحقيقة ليس معناه أن اللفظ بمجرد صدوره
 يحمل على الحقيقة بل معناه أن اللفظ مع فوات وقت القرينة كحضور وقت
 الحاجة مثلاً ومع تجرده عنها «قرينة» يحمل على الحقيقة لا مطلقاً
 إلى

ثم إن
 العبارة
 مجرورة في
 انضمام
 الفعل الجري
 الاضطراري
 لا يتحقق
 بالحق
 القبح و
 الجواب ان
 الجبر بطل
 لا نزي
 بالوجوه ان
 ان افغان
 قصد
 خشيانه
 وللقصد
 محذور
 ومثله ان
 الفصد
 عرض محذور
 إلى

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١

صهنا اء في صورة تاخيرا لقريته الى وقت الحاجة لو تم وصح لاقتضى
 المنع من ان اء في صورة عدم اسماع المخصص ايضا لان السامع للغا
 مجردا عن القرينة ح اء عند عدم الاسماع يحمله على الحقيقة كما ظن
 اء ظن السامع بارادة الحقيقة وليست الحقيقة مرادة فيكون اغراء
 بالجهل فتجوزهم عدم اسماع القرينة دليل على عدم لزوم الاغراء في
 بالجهل فكذا تاخيرا لقريته فان اجابوا اء السيد وموافقوه بانة فرق
 بين التأخير الى وقت الحاجة وبين عدم الاسماع من جهة ان القرينة
 مفقودة في الاول حين الخطاب وموجودة في الثاني الا انها في الكتب
 في لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التخص في الكتب عن المخصص الذي
 هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها «قرينة» في الكتب لا بد ان يعثر
 اء يطلع عليها فيحكم بمقتضاها «قرينة» فلا يلزم الاغراء بالجهل
 قلنا في موضوع النزاع وهو التأخير الى وقت الحاجة انه لا يجوز للسامع
 الحمل على شيء اء معنى حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك اء حضور
 وقت الحاجة توجد القرينة فيطلع المكلف ويعمل بما تقتضيه القرينة
 فلا يلزم الاغراء بالجهل اعلم ان هذا الجواب الذي ذكرناه في دفع السيد
 قد ذكره السيد ايضا لدفع المانعين من تأخير بيان المجل كما قال :
 والعجب من السيد انه تكلم واجاب على المانعين من تأخير بيان
 المجل بمثل هذا الجواب ولم يثبت ولم يتوجه بورود نظيره «جواب» عليه
 اء على نفس السيد حيث قال المانعون اذا ذكر المجل واخبرنا انه الى وقت
 الحاجة فبانه معنى يعتقد السامع الى وقت الحاجة قال السيد في
 جوابهم ومن قوه ما يلزمونه اء من الاشكالات القوية التي يقعون
 فيها انه يقال لهم «مانعين» اذا جوزتم ان يخاطب بالجهل ولا يسمع بها

قائمة
 المحسن
 القبح
 يطلق
 على معان
 احمد
 موافقة
 المصلحة
 المطلوبة
 في لفها
 وذلك
 يختلف
 بالا اعتبار
 مشلا
 تشريه
 سن اى
 مصلحة
 لا عدا
 وبيع
 اى مفردة
 لا جبا به
 ثابها طائفة
 يطبع

بل يكون بيانه في الاصول في الكتب ويكلف المخاطب بالرجوع الى
الاصول ليعرف المراد بان يقول جنبي بعين شم يقول رجع بالكتب
لتفهم المراد من الالءاء بانه معنى يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان
رجع ويعرف من الاصول المراد وبالجمله لافرق بين ان يذكر المجل ويجعل
بيانه في الكتب او يذكر ويؤخر قرينه الى وقت الحاجة وانتم تجيزون
الاول فاجيزوا الثاني ايضا فبانه معنى يعتقد به في الثانية ايضا كما قال
فان قالوا بانه اذا سمع المجل كالعين يتوقف عن اعتقاد التفصيل الى
يحكم باعادة الالءاء او الفضة ويعتقد في الجمله انه «سامع» يمثل
بعدها طلعه بالبيان في الاصول بمايتين له قلنا انه فرق بين هذا
القول في القول بالاعتقاد الاجمال الى ان يرجع بالاصول وبين قول من
جوز تاخير البيان فيعتقد اجمالا الى وقت الحاجة فاذا قالوا الفرق بينهما
ان بين كون البيان في الاصول وبين تاخير الءاء وقت الحاجة فانه «سامع»
لا يكون متمكنا من معرفة المراد قلنا لافرق بينهما اذا كان في صورة التاخير
لا يتمكن في حال الخطاب من معرفة المراد كذلك اذا كان البيان في
الاصول فلا بد من زمان ان يحتاج الى زمان يرجع فيه «زمان» لهما
(اصول) ليعلم المراد وهو «سامع» في هذا الزمان الالءاء لا بد منه
قصيرا كالساعة او طويلا كالشهر مكلف بالفعل المجل وما مورد باعتقاد
وجوبه «فعل» والعزم على دانه وامثاله على الجمله الى ما مورد على العزم
الاجمال من غير تمكن في الحال من معرفة المراد وانما يصح ويمكن ان يعرف
المراد بعد هذا الزمان بالرجوع الى الاصول فقد عاد الى رجع
المطلب في صورة كون البيان في الاصول الى انه «سامع» مخاطب بما
يجل لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به «ما» ومع ذلك فهو جائز

وَمِنْهُ
كَامِلُ الطَّبَقِ
الْفَرْزِ
الدَّوَاءِ
تَأْتِيهِ الْأَنْفُ
بِصَفَةِ كَالِ
نَقْصِ

عنه
انظر سابق
اذا فوطب
بالجمل في
الاصول بيان
له فويحيد
سامع الجمل
من الرجوع
اليه لا اصول
ومع فوالا
ولا كذلك اذا
اخر لسان له
وقت الحاجة

فكذلك تأخير البيان كما قال وهذا قول من جواز تأخير البيان ولا
 فرق في هذا الحكم اء جواز التأخير بين طویل الزمان وقصيره كما لا يفرق
 بينهما في صورة كون البيان في الاصول فان قالوا بان هذا الزمان الذي
 اشرتم اليه زمان الرجوع الى الاصول ضروري اذ لا يمكن فيه «زمن»
 معرفة المراد بمجمل السامع بالمراد في هذا الزمان غير مضر فيجوز هذا الزمان
 مجرّ زمان مهلة النظر فمن اراد ان يعرف ما هيبة الانسان فلا بد له
 من زمان النظر والفكر ليعلم انه حيوان ناطق الذي لا يمكن وقوع معرفته
 فيه بل يحصل المعرفة بعده بخلاف تأخير البيان فانه ليس بضروري
 فالجمل فيه مضر قلبا ليس الا مركز ذلك اء ليس زمان الرجوع الى الاصول
 كزمان مهلة النظر لان زمان مهلة النظر لا بد منه اء ضروري لا يمكن
 لاحد ان يقع المعرفة الكسبية لمعرفة الانسان في اقصر منه «زمان» فلا
 من فكر زمان ليعرف انه حيوان ناطق وليس كذلك اء ضروريا اذا كان
 البيان في الرجوع الى الاصول لانه قد ورد على ان يقرن البيان الى الخطاب
 بالجل فلا يحتاج السامع الى زمان الرجوع الى اتم الاصول ومع ذلك
 فهو جائز فتأخيره الى وقت الحاجة ايضا جائز هذا كلامه «ستيد»
 مع المناهين في باب المجمل دلت شعري بالفارسية اء كاشي نيمدم
 كيف غفل السيد عن ورود مثل ذلك الكلام عليه «ستيد» لانه لا يجوز
 تأخير بيان العام الى وقت الحاجة بدليل انه لو اخرجنا عن معنى يعتقد
 المخاطب فيقال له ايها السيد اذا جوزت اسماع العام المخصوص من دون
 اسماع مخصصه لكته «مخصص» يكون موجودا في الاصول والمخاطب به
 «عام» مكلفا بالرجوع اليها بان يقول اكرم العلماء وارجع بالاصول لتجد
 بيانه في الذي اء اء معنى يجب ان يفهم المكلف من العام قبل ان

كما قال في العلم
 حسن اي
 صفة كمال
 بالمرجع
 اي صفة
 نقص بها
 كون بغير
 بحيث يستحق
 فاعلم ذلك
 او اذ لم يرد
 كس فخرج
 الجندی
 يد
 في فخرج
 العام
 بدس
 الجندی
 خامسها
 كون بغير
 بحيث يرد

يعبر على المخصص في الاصول فلا فرق بين تاخير بيان وبين كونه في الاصول
فان قلت اذا كان المخصص في الاصول يتوقف على اعتقاده لا يعتقد على
احدا الامرين بعينه ويعقلانه يمثل العموم ويكرم جميع العلماء ان لم
يظهر المخصص في الاصول قلنا ما الفرق بين هذا وبين ما قلناه من
جواز تاخير البيان فيعتقد امثال العموم لو لم يذكر المخصص في وقت الحاجة
فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها (قرينة) :
هناك ان اذا كان البيان في الاصول وانتفاء الامر في القرينة وتمكن
الرجوع في موضوع النزاع وهو تاخير البيان قلنا القرينة وان كانت
موجودة في الاصول لكن العلم بها موقوف على زمان طويل وقصير
يرجع فيه (زمان) : اليها (قرينة) : ففي ذلك الزمان هو (سامع) :
مخاطب بلفظ له حقيقة وهي الاستغراق ولكن لم يرد لها المخاطب ان
المتكلم به (لفظ) : من غير دلالة وقرينة على انه (متكلم) : متجاوز
ان عدم نصب القرينة الذي نفيت الاشكال عن وجهه قلنا انه
قيح فكيف تجوز ذلك ولا تجوز التأخير فان قلت هذا الزمان انما
الرجوع الى الاصول ضروري كزمان مهلة النظر فهو مستثنى عن البين
ان لا قيح فيه وانما يستقيح الخلو عن الدلالة والقرينة فيما بعده (زمان)
قلنا ليس زمان الرجوع ضروري كما سبق فكما قبلت استثناء زمان
الرجوع فاقبل مثل ذلك الاستثناء في موضع النزاع وهو تاخير القرينة
عن وقت الحاجة واذا علمت الجواب النقضي والحكي يبقى الكلام على ما
ادعاه السيد في دليله الاول من دلالة العرف على قيح تاخير القرينة
عن حال الخطاب مظاير الى وقت الحاجة وبعده مستشهد ان تشهد
على القيح بما ذكره من الوجوه الثلاثة وهي استعمال فعل في التهديد

والقتل في الضرب والمجاذفة البليد فانه يقال عليه: (سيد)؛ بان
تاخير القرينة قبيح في بعض المجازات كالمجازات التي ليس لها وقت حجة
مخوليت اسدي رمى او وقت الحاجة مقارن لوقت الخطاب ولا يقيح
فيما كان وقت الحاجة متأخراً عن وقت الخطاب كما قال لانتم دلائل
العرف على لقيح في الكل نعم هي (دلالة)؛ في غير محل النزاع موجودة
ومجرد الاشتراك في مفهوم التجوز بان يقال لاسد في الشجاع كالغلام
المخصوص مجاز لا يقتضي لتسوية في جميع الاحكام حتى في قبح تاخير القرينة
فتأخيرها فيما نحن فيه لا يقيح وفي غيره يقيح واما الوجه الثلاثة التي
استشهد بها فلا دلالة فيها على قبح التأخير في كل مجاز لان وقت الحاجة
في الوجه الاول وهو استعمال فعل في التهديد وهي «حاجة»؛ الانزجا
بالفارسية: * بازمان * عن الفعل المهدد عليه كالشم في قولنا
اشتم الامير في مقام التهديد و وقت الحاجة مقارن للخطاب فلا بد
من اقتران البيان به «خطاب»؛ بخلاف محل النزاع اذا المفروض تأخر
وقت الحاجة وايضا فحقيقة التهديد بالفارسية: * ترسانيدن *
عرفنا انما يحصل من قوله اشتم الامير مع مقارنة قرينة اللفظ والايظن
لسامع ان المراد طلب اشتم لا التهديد فالقيح الناشئ من تاخير القرينة
حاله حين ارادة التهديد انما هو مسلم لكن باعتبار عدم تحقق سمي
في مفهوم التهديد لطلوب حصوله (تهديد)؛ لانه ليس لقيح مجرد
لونه «تاخير»؛ تاخيراً حتى يقيح التأخير في محل النزاع ايضاً والوجه الثاني
هو استعمال لقتل في الضرب ان فرض وقت الحاجة والضرب فيه
(ثالث)؛ متأخراً عن وقت الخطاب كما في محل النزاع منعاً قبح التأخير
ايضاً واما ان فرض وقت لضرب مقارناً للخطاب سلمنا برفع

فائدة ٣٥
الافعال
الاضطرارية
الحسنة
الم تعشلا
تتقف
حسن ولا
في فدا تتقف
بحكم من
الاحكام
اختمه وانا
الافعال
الاختيارية
بفضتها
حسن في
نفسها و
بعضها في
كذلك الا
ان الحسن
والقبح قد
يكونان

الى وقت الحاجة يقتضي الاستغراق في اسم عند الكل ولذا لا يجوزون
 التأخير عن وقت الحاجة ولا ينفعكم هوان اقتضاء الاستغراق عند
 التجرد الى وقت الحاجة لا يقتضي عدم جواز التأخير عن وقت الخطاب
 قوله «سيد»؛ فاذا خاطب به مط لا يخلو من احد الامرين اما ان يكون
 دل به «عموم»؛ على الخصوص ودل به على العموم اه قلنا هو «متكلم»؛
 لم يدل به فقط اء بالعام وحده على الخصوص بل به مع القرينة التي
 ينصبها على ذلك اء الخاص بحيث لا يستقل واحد منهما اء العام او
 القرينة بالدلالة عليه «خصوص» بل يحصل الاستقلال من المجموع فالعام
 بمجرد لا يطلق على الخاص لكنه مع القرينة يصلح له كما قال فلا يلزم من عدم
 صلاحية «عام» للدلالة على الخاص مجردا عن القرينة عدمها صلاحية
 مع انضمام القرينة والاه وان لم يصلح مع القرينة ايضا لان تنافي المجاز
 في العالم واسا اذن المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجرد وبلا قرينة على
 المعنى المجازي قوله «سيد»؛ حضور زمان الحاجة ليس بوثرة دلالة اللفظ
 بل يوثر فيها وضع الواضع اه قلنا ما المانع عن تأثيره اجالا بمعنى انه (شأن)
 ما لم يحضر وقت الحاجة فيجوز ولكن ينقطع به «حضور»؛ احتمال عدم
 التجوز فيجوز اللفظ بعد حضور الوقت على حقيقته ان لم يكن قد وجدت
 القرينة والا فعلى المجاز واه بعد في هذا المقدار من التأثير وانتم ايها
 السيد واتباعه تقولون بمثله «تأثير» في زمن الخطاب لانكم تجوزون
 التجوز بلفظ ذكر في اول الكلام واخر قرينته ما دام المتكلم مشغولا بكلامه
 الواحد وعند انقطاع الكلام نصب القرينة ثانيا ينقطع الكلام لا يتجة
 للتسامع المحكم باعادة شئ معين من اللفظ وعند انتهائه «كلام»؛ يتبين
 الحال ما يتبين بنصب القرينة فالجواز مراده وما يتبين بعد منها

لا يلزم في
 تركه فهو
 مستدبر
 وان كان
 بحيث يشرح
 على نفسه
 يتم على تركه
 فهو واجب
 وان كان
 بحيث لا يلزم
 على نفسه
 بمرح على
 تركه فهو
 كونه و
 القبح
 كان بحيث
 يتم على نفسه
 فهو سرام
 منه
 كونه اقرب
 من تركه

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 بزمانه بالظول كحضور وقت
الحاجة والقصر كتمام الكلام لا يجوز ولا يوجب انكار اصل التأثير فاشبه
السيد في انكار تأثير الزمان واسا وبهذا يثبت تأثير الزمان يتضح
فساد قوله «سيد» وذلك اء سبب دلالة الغام على الاستفراق وهو
الوضع قائم قبل وقت الحاجة وجه الفساد ان حضور زمان الحاجة
ايضا مؤثر في الدلالة لظهور منع قيامه اء لا يكون الوضع سببا مستقلا
بعد ما علمت من جواز التجوز قبله اء قبل وقت الحاجة وعدمه (جواز)
بعده كما يقوله (جواز) هو (سيد) في وقت الاشتغال بالكلام والمخاطب
في بين الاحتمال والتردد المنافي لقيام الدلالة على المراد اء يمين الاحتمال
من قبل تمام الكلام وينتفيح الاحتمال التردد فتحصل الدلالة على المراد من
بعد تمامه قوله «سيد» على ان وقت الحاجة لا يتصور في جميع الاقوال
ليجوز تأخير القرينة وانما يعتبر في القول لئذ يتضمن تكليفا نحو اكرم العلماء
اه قلنا ونحن لا نجيز التأخير لا فيما اء في القول لئذ يتضمن تكليفا غم
الانشاء كالامروالهي لئذ يعقل فيه وقت الحاجة واما ما عده (نشا)
من الاخبار ونحو راي حارث فلا بد من اقتران بيان المجاز فيها «اخبار»
بها «اخبار» كما بيناه سابقا واما الجواب عن الدليل الثالث للسيد
وهو انه لو جاز تأخير بيان الغام لا يستفيد السامع شيئا حال الخطأ
فواضح لا يحتاج الى البيان لان السيد جوز تأخير بيان الجمل وفرض له
فائدة حيث قال يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله ان يحج ومعلوم ان
فرض الفائدة في الخطاب بالجمل يقتضي مثله «فرض» في العام اذا غاب
عن

فانما على
الغالب
من اللغة
على
يعني
التقريب
اي تعين
المفرد
يقال قلت
الارض
بالدواعي
قد تها
وقد طبق
على حكم
بشعرية
بقولهم
يقولون
بفان اي
بحكم
بانه
بمعنى

«عام» ان يصير مجالا عند تاخير قرينة فيفرض له ايضا فائدة كالمجل بان
يقال مثلا ذكر العام ليعلم بالتكليف جمالا فيعزم بالامثال فيشأب
واخر القرينة لخوف اوفوت الفرصة وهو غير مضار ان كونه مجالا حين الخطأ
لا يضر بكونه موضوعا للاستغراق بل بعد حضور الوقت ان لم تذكر القرينة
يجل على العموم كما قال ولا فيه «اجمال» خروج عن القول بكونه «عام» في
موضوعا للعموم وما ذكره السيد من انه لو جازنا خيرا لقرينة فلا بد من الرجوع
من القول بكون العام حقيقة في العموم الى القول بالوقف لوجه له فان
التوقف والاحتمال فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى اكمال الخطاب
ومن المعلوم ان ذلك لا يعد وقفا لانا علم ان الموضوع له هو العموم و
الفرقة الى الفرق بين القول بالعموم وبين الوقف فيما بعد وقت الحاجة
جلية الى واضحة لان الخصوص عندنا مجاز ومحتاج الى القرينة فان
وجدت الى وقت الحاجة يجمل على الخصوص فبدونها (قرينة) يكون للعموم
للعلم بانه الموضوع له واما اهل الوقف فهم يقولون بان المحتاج الى
القرينة هو العموم فبدونها يجمل على الخصوص فان الخصوص متيقن الا اذا
على كل حال بالاستقلال وفي ضمن العموم

المطلب الخامس في الاجماع اصل الاجماع يطلق لغة على
معنيين احدهما العزم والارادة وبه «عزم» فتر قوله نعم فاجمعوا امرهم
اي اعزموا امرهم وثانيهما مطلق الاتفاق كقوله نعم واجمعوا اي اتفقوا
يوسف ان يجعلوه الخ وقد نقل في الاصطلاح الاصول 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 في
فاتفاق اهل البلد على عزل الحاكم مثلا ليس اجماعا في الاصطلاح لانهم

في اصطلاح
الميسر ان
هو مقتضيا
المستزمنة
لذا ما حقيقة
الخرى
كقول
العام
متنبيه
وكل متغير
عادت
المستزمن
لقول
فالعلم حدث
و
اصطلاح
المجتهدين
الاولى ان
فرع بهر
في حكم

التي يظن ذكرها فيها من الكتب المبسوطة اذ ليس في التعرض لنقلها
كثير فائدة ونحن نقول بحجة الإجماع بدليل اخبريان ذلك انه لما
ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كاحق مستقص وكامل في كتب
اصحابنا قوله الكلامية صفة للكتب ان زمان التكليف اى ما دام لنا
مكلفون بالاحكام الشرعية لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع
حاضرا كان ام غائبا يجب على الناس الرجوع الى قوله (وامام) وفيه (شرع)
فتمت اجتمعت الامة على قوله اى اذا اجتمعت الفقهاء على حكم في زمان
الغيبة كان المعصوم داخلا في جملتها لانه سيد هذه الامة (وامام) والخطاء
ما مون على قوله اذا المعصوم لا يخطئ فيكون ذلك الاجماع حجة محجة الباع
في الحقيقة عندنا الامامية امننا هي (وحجة) (وامام) (وامام) (وامام)
عن دخول حجة التي هي قول المعصوم (وامام) (وامام) (وامام) (وامام)
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 (وامام) على قول المجعدين لان الاجماع حجة في 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 فائدة الاجماع تعدد عندنا
اذا علم الامام بعينه كزمان الحضور اذ في كل مسألة يرجع اليه شفاها
نفس يتصور وجودها (فائدة) حيث لا يعلم بعينه كزمان الغيبة ولكن
يعلم اجمالا كونه في جملة المجعدين ثانيهما ان لا يعرف نسب جميع المجعدين كما
قال ولا بد في حجة ذلك الاجماع من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في
جملتهم (مجعدين) اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بان الامام ليس فيهم
اى يقطع بجزوهم عنهم ومن هنا اى من ان العلم باصل الكل مانع عن حجة

بمذا المعنى
لا يشق
منه فخر
لان قولنا
قاسم زيد
يكون معناه
حاشا
زيد ثم ان
اركان
القياس
اربعه
والفرض
والحصة
وحكم
واما حكم
الفرض
فهو ثلثه
القياس
منه
كثيره
علازم

يُتجه ان يقال ان المدار والمناط في الحجية على العلم بدخول المعصوم
 في جملة القائلين اعلم من ان يكون القائلون تمام علماء الامة او
 بعضهم كما قال من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين واكثرهم
 لاسيما في الاحاجة اصلا على اتفاق معروفي الاصل والنسب غاية
 الامران قول الامام ان علم باتفاق الكل فهو اجماع وحجة وان علم بين
 اثنين وهكذا فهو حجة وليس باجماع في الاصطلاح قال المحقق في المعبر
 اما الاجماع عندنا هو حجة بانضمام المعصوم وح فلو فرضنا انه خلى لما
 من فقهاءنا عن قوله لما كان اجماعهم حجة ولو فرضنا ان قوله حصل في
 جملة اثنين بان نعلم ان احدهما الامام لكان قوله حجة لا باعتبار اتفاق
 الاثنين بل باعتبار قوله ان قلت اذا كان العلم بوجود الامام في جملة
 اثنين مثلاً كافياً في الحجية فكيف اشترطوا اتفاق الكل قلت لان
 ذلك معنى الاجماع في الاصطلاح مع ان العلم بقوله لا يحصل الا في صورة
 اتفاق الكل واما وجوده بين اثنين وهكذا فبمجرد فرض فلا تغفل فالتفت
 بالفارسية * فريب نخور * اذن ان كان المناط قول الامام
 بمن يتحكم بالفارسية * زورگویی می کند * فيدعى الاجماع في
 مسائل من المسائل باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهات
 قول الباقيين بل لا بد من اتفاق الكل لا مع فرض لعلم القطع بدخول
 الامام في الجملة في جملة الخمسة والعشرة هذا كلامه (محقق) ده
 وهو في غاية الجودة الحسن والعجب من غفلة جمع من الاصحاب في
 الفقهاء عن هذا الاصل وهو اعتبار اتفاق الكل ليكشف من قول الامام
 وتساوهم ان تساوي دعوى الاجماع عند احتجاجهم به (اجماع) ده
 للمسائل لفقهيته كما حكاه المحقق ده بقوله فلا تغفل اذن بمن يتحكم الخ

فان قيل
 العلة
 منصوصة
 واما مستنبط
 اذ الاول
 فاعلى وجوب
 تنبيه
 بالاجماع
 مستند
 على الكلام
 فيستبين
 من احوال
 ان يكون
 تمام الاجماع
 على ان غلظ
 وجوب
 من ثواب
 من اجاب

فلما صحوا حتى جعلوا إجماعاً عبادة عن مجرد اتفاق الجماعة ولو قليلاً
من الأصحاب فعدلوا به بالفادسية * برگروا نيده اند إجماع را * عن
معناه «إجماع» الذي جرى عليه الاصطلاح وهو اتفاق جميع الفقهاء
الكاشف عن قوله لا مجرد اتفاق الجماعة من غير قرينة جلية له لم
ينصوا قرينة على أن المراد ليس هو الإجماع الاصطلاحي ولا دليل على الجحّة
معتد به له لا دليل على جحّة مجرد اتفاق الجماعة الا اذا علم قوله وما
اعتذره «ما» عنهم «مسامحين» الشهيد رده في الذكره حاصله ان
الشهيد رده و دفع الاشكال عنهم بوجود اربعة الاول ان مرادهم من
الإجماع هو الكثرة لا الإجماع الاصطلاحي كما قال من تسميتهم المشهوراً
والثاني ان مرادهم الإجماع الاصطلاحي لانهم لم يطلعوا على المخالف فعملوا
اتفاق الكل كما قال و بعدم الظفر حين دعوى الإجماع بالمخالف لثالث
انهم وجدوا المخالف فاقولوا قوله وجعلوه موافقاً للآخرين فادعوا الإجماع
كما قال وبثا ويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته «خلاف» له لدعوى
الإجماع مثلاً اذا ذهب بعض الفقهاء الى وجوب السورة وبعضهم الى عدم
وجوبها فيحمل القول بعدم الوجوب بصورة ضيق الوقت فيدعى الإجماع
على وجوبها وان بعدا لتاويل الرابع ان مرادهم من الإجماع هو الإجماع
على نقل الرواية الدالة على الحكم لا الإجماع على نفس الحكم كما قال واذا قدم
الإجماع على روايته بمعنى تدوينه الى تدوين الخبر في كتبهم منسوبة الى
الاتمة عليهم السلام قوله وما اعتذر الخ مبتدأ خبره قوله لا يخفى
عليك ما اعتذره بالوجوه المذكورة مردوداً الى الاول فان تسمية الشئ
إجماعاً لا يدفع المناقشة له الاشكال التي ذكرنا ها وهي «مناقشة»
العدول الى عدلوا في استعمال الإجماع عن المعنى المصطلح المتفق عليه علم

منها
نظم
في
التي
فان
و
في
ان
و
الوضو
القيام
التي
ومنها
نظم
بفعله
كالوجه
عليه السلام
عنده
قراسته
اية التوبة
او سمع
له

التأخره متمنع كذلك وح فلا يصح لاحد من المتأخرين ان يدعى إجماعاً
 إلا إجماع المتقدمين لو ثبت له بالنقل والوجه في ذلك اذ لفقها في
 هذه الأئمة في غاية الكثرة والتفرق بحيث لا سبيل الى العلم بجميعه
 الا قول حتى يحصل في ضمنه العلم بقول الامام عليه السلام كيف يمكن
 وهو ان العلم بقوله موقوف على العلم بجميعه لا قول ووجود المجتهدين
 المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستوياً بين اقوالهم وهذا
 العلم بجميع الاقوال الخ مما يقطع بانتفائه لكثرة الفقهاء قوله فكل إجماع
 يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا ليس
 مستنداً الى نقل متواتر واحاد حيث يعتبر اومع القرينة المفيدة للعلم
 توضيحه ان من تأخر عن الشيخ يصح له ان يدعى في المسئلة إجماع المتقدمين
 بشرط ان يستند الى خبر متواتر بان يفرض ان عدة كثيرة من الفقهاء
 نقلوا إجماع المتقدمين فحصل العلم بمدعى الإجماع او يستند الى خبر
 واحد بان يفرض ان واحداً من الفقهاء نقل الإجماع عن المتقدمين
 فحصل الظن للمدعى او يستند الى خبر واحد مشتمل على قرينة اتصال
 بان يفرض ان واحداً من الفقهاء نقل مع القرينة إجماع المتقدمين
 فحصل العلم للمدعى واما لو لم يكن الإجماع مستنداً بما ذكر فلا بد من
 ان يراد به «إجماع» ما ذكره الشهيد من اعادة الشهرة واما الوهم
 السابق على ما ذكرناه الى السابق على الشيخ المقارب لعصر ظهور
 الأئمة عليهم السلام والمقارب لعصر امكان العلم باقوالهم فيمكن
 فيه الاطلاع على حصول الإجماع لان من يعتبر قوله من الأئمة كان
 قليلاً في الزمان المذكور وكان يمكن العلم به «إجماع» بطريق التبع
 والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه

لا يصح
 ان يدعى
 إجماعاً
 بعد ذلك
 واقف
 ان في هذا
 رمضان
 فلو لم يكن
 الوقوع
 على وجوب
 العقوبة
 بعد ذلك
 مستدرة
 هذا القول
 الصادر
 عنه
 لذلك يقول
 الصادر
 عن
 واما المستنبط
 في بعض
 على وجه

في الإجماع *

٥ (٢٧٩) ٥

لا طريق إلى معرفة حصول الإجماع في هذه الأعصار وكثرة الفقهاء
 إلا في زمن المتقدمين من الصحابة وغيرها حيث كان المؤمنون
 قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم أي يمكن معرفة أقوالهم على التفصيل
 واعتراض العلامة به باننا نطلع بالإجماعات في هذه الأزمنة و
 نجزم بالمسائل المجمع عليها جزئاً قطعياً ونعلم اتفاق الأمة عليها علماً
 وجدانياً حصل العلم بهذه الإجماعات بالتسامع أي سماعاً من العلماء
 ونقصاً فرائد كثرة الأخبار عليه «إجماع» وانت بعد الإحاطة بماء
 قرآه من أن علماء هذه الأعصار لا يمكن لهم أن يطلعوا على إجماع
 علماء هذه الأعصار ولا بالاستقراء ولا بالنقل ولكنهم يطلعون على
 إجماع المتقدمين بسبيل النقل والاستقراء خير بوجه اندفاع هذا
 الاعتراض أي اعتراض العلامة عن ذلك القائل أي بعض علماء العلامة
 لأن ظاهر كلامه «قائل» أن الوقف أي الإطلاع على الإجماع والعلم
 به ابتداءً بأن يكون إجماعاً محصلاً من غير جهة النقل عن المتقدمين غير
 ممكن عادة في هذه الأزمنة لا مطلقاً أي حتى الإجماع المنقول عن
 المتقدمين وكلام العلامة أيضاً لا يدل على مكان الإجماع المحصل
 في هذه الأزمنة وإنما يدل على حصول العلم به «إجماع» بطريق النقل
 عن المتقدمين كما يصرح به «طريق» قوله «علامة» أخيراً في آخر
 كلامه علماً وجدانياً حصل بالتسامع ونقصاً فرائد الأخبار والثانية
 إذا علمنا بفتاوى جماعة ولم نعلم أن الباقيين موافقون معهم أم لا
 فهل هو إجماع أم لا قال لشهيد دره في الذكر في إذا فتى جماعة من الأصحاب
 ولم يعلم لهم مخالف فليس إجماعاً قطعاً خصوصاً مع علم العين أي
 معرفة أشخاص المفتين للجرم بعدم دخول الإمام مع فرض عدم

شك في
 الدواعي
 أو ما يشبه
 أن يشبه
 يدور مدار
 الاستدلال
 وجواز دعواه
 لأن الشرح
 محتمل
 العصبية
 قبل حصول
 حال الاستدلال
 وكما نصبت
 بجنته
 مسأله
 ثم دانست
 من حال
 الحجة

علم العين بان يكون بعض هؤلاء المفتين مجهول النسب لا يعلم ان
الباء موافقون ام لا ولا يكفى عدم علم خلافهم (باء) 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 حجته واما مع عدم متمسك ظاهر لنا من حجة نقلية عن الشارح
او عقلية فايضا الظاهر ذلك الى الحجية لان عدالتهم (جماعة) تمنع من
الافتراء على الله والافتحام بالفارسية * هجوم كرون * على الافتاء
بغير علم فتوئهم دليل على ان لهم متمسك ان قلت لو كان لهم متمسك
نظرونا به قلت ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل لهم وهذا
الكلام الذي ذكره الشهيد عند ضعف لاق العدالة اتمنا يؤمن معها
تعمدا لا فتاء بمعنى ان العادل يجهل فيظن بحجة شئ ثم يتمسك به ويفتي
اي لا يفتي بغير ما يظن بالاجتهاد كونه دليلا ولكن ليس الخطاء بما مون على
الظنون اي يمكن ان يخطأ العادل في ظنه فلا تكون فتوى الجماعة حجة
الثالثة اذا كان في المسئلة قولان احدهما مشهور والذاهب اليه اكثر
الاخر نادى فهل الشهرة اجماع وحجة ام لا حكى فيها (ذكره) ايضا عن بعض
الاصحاب المحقق المشهور بالجمع عليه واستقر به (الحاق) الشهيدان كما
مراد قائله (الحاق) للتحقق في الحجية لا في كونه (مشهور) اجماعا بمعنى ان
الشهيد استقر المحقق الشهرة بالاجماع في مجردا بحجة لانه اجماع اصلا
واجب له (بحق) اول ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف من
ان العدالة تمنع من الافتحام بالخ وثانيا بقوة الظن في جانب الشهرة و
ضعفه في جانب الندرة سواء كان الاشتهاد اشتها في الرواية بان يكثر
تدوينها اي يدونها اكثر الفقهاء في كتبهم او اشتها في الفتوى بها (روايتها)

قال الاشارة
فمنهم من
عنه
في الاسرار
دونها
الترديد
يقال له
السيرة
كما اوافق
الحجج
فيقال عنه
الحسنة
انما الاسرار
وانما لمعان
وانما الامور
ثم يقال
ليس هي
الا مراء
لان ليس
بصحت
الم

* في الشهرة * (٢٨١) *

بان لا يشتهر تدين الرواية بل يشتهر بينهم ذكر الفتوى التي تطابق
 الرواية ويضعف الدليل الاول بخوضا ذكرناه في الفتوى من ان الخطأ
 ممكن على العادل ويضعف الثاني بان الشهرة التي تحصل معها للظن
 هي الشهرة الحاصلة قبل زمن الشيخ وه لا الواقعة بعده لان المتقدمين
 عن الشيخ كانوا محققين ولم يكونوا مقلدين لاحد فالشهرة منهم يوجب لظن
 القوم واما المتأخرون فهم مقلدون للشيخ فالشهرة منهم لا يفيد ذلك
 الظن والعفان اكثر ما يوجد مشهورا في كلامهم (علماء) حدث في
 بعد الشيخ كما نته عليه والدم الشهيد في كتاب الرعاية الذي القه في
 رواية علم الحديث مبتنا لوجهه بين والدم في هذا الكتاب وجه
 حدوث اكثر المشهورات في كلام المتأخرين 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 المتأخرون في
 المتأخرون عن الذين نشاوا بعد الشيخ ووجدوا احكاما ومسائل كثيرة
 مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه الذين نشاوا بعده فحسبوا ان
 ظنوا الشهرة في هذه الاحكام شهرة بين العلماء وما دروا ان لم يلتفتوا
 مرجعها (احكام) الى الشيخ فقط وان الشهرة انما حصلت بمتابعة قوله
 قال لوالدته ومن اطلع على هذا الذي بينته وتحققت من ان الشهرة
 الحاصلة بعد الشيخ حصلت بمتابعة قوله من غير تقليد متعلق
 باطلاع هذا المطلع لم يقلدا هذا قوله من خبر مقدم مبتداه قوله الشيخ
 الفاضل المحقق سديد الدين محمود المحصى والسيد رضي الدين ابن طاور
 وجاعة وقال السيد في كتاب المصطفى بالتهجئة لثمرة المهجئة بالفارسية
 * راه روشن برای میوه قلب * اخبر في هذا الصالح ودام بن قولي

يجب
 ان لا يبعث
 لان اب
 ايضا
 في الاسكان
 ومنها
 المستطاع
 بواقف
 الفارق كان
 يقال
 وانيد
 في اخفاء
 ولا في
 بينا في صفه
 ان من جبه
 ان اخبر
 من اخبر
 ونسب

ان المحقق حديثه (جدة) انه لم يبق بعد الشيخ الامامية مفت على التحقيق والاجتهاد بل كلهم حاك عن الشيخ وقال السيد عقيب ذلك والان فقد ظهر ان الذي يفقه به ويحاج به على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين لا على سبيل التحقيق اصل اذا اختلف اهل العصر الواحد على قولين مثلاً لا يتجاوذهما (قولين) فهل يجوز في العصر الاخر احداث قول ثالث في المسئلة ام لا اتفق الامامية على عدم جوازه ولكن خلاف بين اهل الخلاف ولا بدّ ولا من بيان المثال ومشأوا له في با مشلة منها ان يطاء المشترى الامة البكر ثم يحيد بها (امة) عيباً فيها قولان فقول لو طى يمنع اكره فلا يجوز دها الى البائع بسبب عيبها وقيل بل تردّها لكن لا مجاناً بل مع ادرشء تفاوت النقصان وهو (ادرش) تفاوت قيمتها فيقوم بكر امانة وخمين مثلاً وثقياً بمانة مثلاً فيردّها مع الخمين فالقول بردها الى البائع مجاناً بدون ادرش قول ثالث ويقال له خرق البائع المركب لان الامة قد اجتمعت على ثبوت احد الحكمين فالثالث خرق له ومنها ما اذا وجز الرجل امرئة ثم وجد في الرجل عيب كالجنون والخصا بالغاثة * اخمة * وانقطاع الذكر وضعف الذكر عن الانتشار والجمام فهل يجوز للمرأة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة المذكورة ام لا قيل في يفسخ كلها الى كل واحد من العيوب يجوز الفسخ وقيل لا يفسخ بشئ منها فالقول وهو القول بانه (نكاح) يفسخ بالبعض كالعيينين الاولين مثلاً دون بعض قول ثالث ويقال له خرق الاجماع المركب لان الامة مجتمعة بثبوت احد الحكمين الفسخ وعدمه فالثالث خرق له ويقال له القول بالفصل يضالان الامة لم تفصل بين الخمسة وهذا القول مفصل بينها وبالحجة من العامة من وافقنا في عدم جواز الاحداث مطم وبعضهم جوزه مطم ومحققهم على تفصيل

من القدر
من الحسن
لا نورثه
الحلم و
منها خرج
المستطاع
و هو يقين
الحكمة
بالمسببات
العقوبة
لان يقال
الا سكار
فما لبس لا
يكون علة
لغيره
و لا يقر
العدواني
مناسب
لغيره

اے لم تعرض الامّة على المنع فان كان بين المسئلتين المتحدتين في الحكم
علاقة بحيث يلزم من العمل باحديهما العمل بالآخره لم يخر الفصل بينهما كما في
زوج وابوين اے ماتت الزوجة وانحصر وارثها بزوجه وابويها هذ مسئلة
وامرأة وابوين اے مات الزوج وانحصر وارثه بزوجه وابويه هذ مسئلة
اخرى في المسئلة الاولى للزوج النصف ولاتها الثلث والباقي لابيها
وفي الثانية للزوجة الربع وللأم الثلث والباقي لابيه وانما الاشكال
في ان سهم الأم يخرج قبل سهم الزوج والزوجة او بعده فمن قال للام ثلث
اصل التركة اے يخرج اولاً قال في الموضعين اے لم يفرق بين ام الزوج اذا
مات وام الزوجة اذا ماتت ومن قال ثلث الباقي اے بعد اخراج سهم في
الزوج والزوجة قال في الموضعين اے لم يفرق بينهما الا ابن سيرين فانه
فضل بين المسئلتين فقال بان ان مات الزوج فلامه ثلث الباقي
بعد سهم الزوجة وان ماتت الزوجة فلامها ثلث الاصل والعلاقة في
بين المسئلتين انهما راجعتان الى علقه الزوجية وان لم يكن بينهما علاقة
قال قوم يجوز الفصل بينهما مثلاً ببيع الكافر الكذبي مسئلة وقتل المسلم
قصاصاً عن قتل الذمي مسئلة اخرى ولا رابطة بينهما فمن قال بالجواز
قال فيهما ومن قال بعدمه قال فيهما والقول الثالث انه يجوز البيع ولا
يجوز القتل مثلاً والذمي ياتي على مذهبن عدم الجواز لان الامام في
مع احده الطائفتين قطعاً ولازم ذلك اے كونه مع احديهما وجوب
متابعته (بوامام) في الجمع بين المسئلتين لان الامام في جمع بينهما اما
في الجواز وعدمه وهذا الكلام واضح **اصل** اذا اختلف الامامية
على قولين فقد عرفت انه لا يجوز خرق الاجماع ولا القول بالفصل
فان كانت احدا الطائفتين معلومة معروفة عندنا ولم يكن الامام في

منه قد
مسئلة
عبر
والسنة
تقر حصة
الامة بربها
بالكتاب
وبمهمة
بالسنة
وبمهمة
بالقياس
واذا فعلوا
ذلك
فقد فعلوا
ومنها
قوله مع
سترق
امتي على
بعض
وسبعين
فرقة عظم

أحدهم كان الحق مع الطائفة الأخرى التي لا تعرف نسب بعضها وتختل ان
يكون أماماً وان لم تكن أحداء الطائفتين معلومة النسب بل يكون في
كل طائفة مجهول النسب فان كان مع أحداء الطائفتين دلالة قطعية بان
يكون للقائلين بالجواز مثلاً خبر واحد مخفوف بالقرائن توجب العلم و
العمل على قولها لأن الامام معها قطعاً وان لم يكن مع أحدهما دليل قاطع
فمنا قولان فالذي حكاه المحقق من الشيخ التخيير في العمل فاجتهد مخترع في
عمله وفتويه بآيها شاء وعزاه إلى نسب المحقق إلى بعض الأصحاب القول
باطراح القولين أي تعارضاً قطعاً والتماس دليل غيرهما أي يرجع
إلى دليل آخر كالصالة البرائة والاباحة مثلاً ثم نقل المحقق عن الشيخ
تضعيف هذا القول إلى القول بالطرح وعلل ذلك بأنه يلزم منه طرح
خرف الإجماع واطراح قول الامام لأنه مع أحدهما وقال المحقق بمثل هذا
التضعيف يبطل ما ذكره الشيخ من التخيير توضيحه أن الشيخ حكم بأن اطراح
القولين باطل لأنه يوجب طرح قول المعصوم فالتحقيق التخيير وقال المحقق
بان التخيير أيضاً يوجب طرح قوله لأن الامامية إذا اختلف على قولين
فكل طائفة يوجب العمل بقولها ويمنع من العمل بقول الآخر ومن العمل بالتخيير
فالا مام أي بآء طائفة كان يوجب العمل بقولها ويمنع من الآخر ومن التخيير
فلو تخيرنا كالشيخ لاستبجنا ما ظهره المعصوم أي اجبنا التخيير الذي منه
الامام قلت كلام المحقق هنا جيداً ان قلت فما وظيفة المكلف ح قلت
والدء يسهل الخطب أي الامر علينا بعدم وقوع مثله أي اختلاف جميع
الامة على قولين أي كما تقدمت الإشارة إليه حيث قال لا يمكن العلم
بفتوى جميع العلماء في هذه الازمنة **فأُثِّل** قال المحقق رة إذا اختلف
الامامية على قولين في عصر فهل يجوز اتفاقهما «قولين» بعد ذلك الخلاف

فمنه

توضيحه

الامام

فمنه

اجتهد

فمنه

اجتهد

فمنه

فمنه

فمنه

فمنه

فمنه

فمنه

فمنه

فمنه

فمنه

فمنه

فمنه

فمنه

• (٢٨٦) • * في حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد *

على احد القولين كما لو فرضنا ان علماء عصر واحد حكم بعضهم بموازيع ام
الولد وبعضهم بعدمه فهل يجوز ان يتفق هؤلاء المختلفين او يتفق علماء
العصر للاحق على المنع مثلاً ام لا قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير بمعنى ان
الوظيفة في صورة اختلاف الامة هو التخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف ؟
لان ذلك اء الاجماع على المنع مثلاً يدل على ان القول الاخر كما يجوز مثلاً
باطل وقد قلنا انهم اء المجتهدين مخيرون في العمل ومعنى التخيير ان كلا القولين
صحيح ثم قال المحقق ولقاتل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطاً بعد
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 مشروطاً يصح الاجماع بعد اختلاف وكلام المحقق ره بهما
كما سبق في غاية الحسن والوضوح **اصل** اذا خبرنا الشيخ ره مثلاً
بان المسئلة الفلانية اجماعية اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد
كالشيخ بناء على كونه اء خبر الواحد حجة فصا دالية «ثبوت» قوم وانكره
اخرى ولا قرب الاول لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما عرفت «دليل»
يتسأله اء يشمل الاخبار عن الاجماع بعمومه واطلاقه فيثبت الاجماع به اء
بخبر الواحد كما يثبت به غيره «اجماع» اء حجة الخصم بان الاجماع اصل من اصول
الدين اء قاعدة وحجة على العباد فلا يثبت بخبر الواحد واما يثبت به
الجزئيات الفرعية كالصلوة والصوم مثلاً وجوابه انا نسأل كون الاجماع
من اصول الدين لكن منع كلية القضية الثانية اء قولكم بان اصول
الدين لا يثبت بخبر الواحد ليس بكفى فان السنة اعنى كلام الرسول ص م
اصل من اصول الدين وحجة على العباد ايضاً وقد قبل فيه خبر الواحد اء
يثبت باخبار واحد **فائدتان** الاولى لا بد لحاكم الاجماع من ان يكون

الحسن
ادلتهم
اصحابهم
طريق الرواية
على التام
برفق
بان
العمل
بالقياس
من فريضة
المذهب
مع انما
الشرع
حكم بالجماعة
امور مختلفة
فلم يترج
اربعين
ولو من
الامس
للكتاب

تشمّل الأخبار عن حس وناقل الأجماع ينقل قول المعصوم $\bar{m}$ عن حدس فأنه
 «توهم» ناش عن قلّة التامّل لأن قولهم وان كان غير محسوس إلا أنّ القول
 الكاشف عن محسوس فاذا تتبع أحد أقوال العلماء ووجدهم متفق القول بقطع
 منه بقول المعصوم $\bar{m}$ قلتم قد يصدر القول بيقينية ولا يكون موافقاً للقول
 قلتم يصحّ من حال المناظر أنّه قلتم بيقينية واعتقاداتهم فقد يقع التعارض
 بين أجماعين منقولين كما لو ادعى زيد الأجماع على وجوب شيء وادعى عمرو أنّ
 الأجماع على عدمه فيحتاج إلى النظر والفكر في وجه الترجيح التي ياتى مفضل
 أنّهم فيجعل بذهاب الترجيح وي طرح الآخر بتقدير ان يكون هناك شيء منها
 لو كان لا أحدهما مرجح والآخر بالتعادل والتساوي وحكمه أمّا التمسك
 والتخيير وربما يستبعد حصول التعارض بين الأجماع المنقول والخبرين
 أنّ الأجماع واجب على الخبر فلا يعارضه الخبر ووجه الترجيح من حيث احتياج
 الخبر لأنّه في زماننا إلى تعدّد الوسائط في النقل فيقال عن فلان عن
 فلان إلى ان ينتهي إلى المعصوم $\bar{m}$ وانتفاء مثله «تعدّد» في الأجماع فيقال
 قال الشيخ مثلاً المسئلة اجماعية ولا يحتاج إلى وسائط وسياتى بيان
 أنّ قلّة الوسائط في مقام النقل من جملة وجه الترجيح ويندفع بأنّ الجماع
 راجع من وجه ومرجوح من وجه آخر لأن هذا الوجه إلى قلّة الوسائط وان
 اقتضى ترجيح الأجماع على الخبر إلا أنّه إلى قلّة الوسائط في نقل الأجماع
 معارض في الغالب بقلّة الضبط في نقل الأجماع من المتصدّقين لنقله
 بالنسبة إلى نقل الخبر بمعنى أنّ الأجماع الذي قام على وجوب شيء مثلاً لا
 ينقله ولا يكتبه إلا الشيخ مثلاً وأمّا الخبر الذي يدل على عدمه ينقله
 الكثير وكثرة النقل مرجح والنظر في باب الترجيح إلى إذا ديد النظر إلى وجه من
 وجهها «ترجيح» كقلّة الوسائط مثلاً مشروط بانتفاء ما أم مرجح آخر

السنن
 العشرة
 على الخيرة
 بقرينة
 فاعتبروا
 يا اولي
 الابصار
 فان الجور
 لغة تجوز
 والقياس
 عبور من
 حكم الامر
 لا يعرف
 وفيه
 المتبادر
 من لا يقا
 ولو بقرينة
 قوله
 يجوزون
 بقرينة

فيما يعود إلى الجزم أنه من حيث الجزم وما ذلك العلم بالبلاد والامم
 إلا بالاختيار والمتواتر قطعاً وقد ورد أنه ذو الملل الفاسدة عليه
 على حصول العلم بالمتواتر شكوكاً ستة منها أن المجيز وإن كان كثيراً إلا
 أنه يجوز أن يمكن الكذب على كل واحد واحد من المجزين فيجوز على الجملة
 يحتمل الكذب على المجموع إذ لا ينافي كذب واحد كذب الآخرين بل يمكن
 كذب هذا وهذا الخ قطعاً ولأن المجموع مركب من الأجزاء بل هو مجموع
 نفسها «أجزاء» لانا لا نرى في الخارج إلا الأجزاء فإذا فرض كذب كل واحد
 واحد فقد فرض كذب الجميع ومع وجوده احتمال لكذب لا يحصل العلم
 ومنها أنه لو كان المتواتر موجباً للعلم يلزم تصديق اليهود والنصارى
 فيما نقلوه بالخبر المتواتر عن موسى وعيسى أنه قال لا نبى بعده وهو
 قوله لا نبى بعده ينافي نبوة نبيتنا صلى الله عليه وآله فيكون نبوة نبيتنا
 باطلاً ومنها أنه اجتماع الخلق الكثير على نقل خبر واحد كاجتماع الخلق
 الكثير على اكل طعام واحد كحبة خنطة وأنه اجتماع على طعام واحد
 ممتنع عادة فكذلك الاجتماع على خبر ومنها أن حصول العلم به «تواتر»
 يؤدّي إلى تناقض المعلومات بان العلم بموت زيد ونعلم بعدم موته إذا
 أخبر جمع كثير بالشيء موت زيد وأخبر جمع كثير بنقيضه كعدم موته
 ذلك العلم بالنقض محال ومنها أنه «تواتر» لو أفاد العلم بالضرورة
 لما فرقنا أنه لم يكن فرق بين ما يحصل منه «تواتر» كما مثلتم به من البلاد
 والامم وبين العلم بالضروريات واللازم أنه عدم الفرق باطل لانا إذا عرضنا
 بالفارسية * شان داویم * على أنفسنا وجود البلاد الثانية
 والامم الماضية والاسكندر مثلاً وغير ذلك حصل بالتواتر وعرضنا
 أيضاً قولنا الواحد نصف الاثنين وغيره من الضروريات فرقنا بينهما

الان
 التواتر
 مشكوك
 لكن لا
 من
 من حيث
 من جملة
 واستدلوا
 أيضاً
 بعض
 الاخبار
 الضعيفة
 دلالة
 سند
 منه
 كونه
 افرغ
 والتواتر
 عبد الله
 التفسير

فوجود العادة البشرية هنا وعدمها «عادة» هناك ظاهر وعن الرابع
ان تواتر النقض 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 «علم» نوعاً من الضروريات
فكلها ضروريات مع التفاوت وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها
فعلماً 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 شيء ضرورياً ويخالف فيه
طائفة غفلة وعنادا كما قال لجواز المباشرة الى الغفلة والعناد من الشبهة
القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر بسبب الخبر
المتواتر يتوقف على جتماع شرائط بعضها «شرائط» يعتبر في الخبرين و
بعضها يعتبر في السامعين فالاول اى شرائط الخبرين ثلاثة الاول ان
يسلغوا في الكثرة حداً يمنع معه «حد» في العادة قواظهم اى مجموعهم على
الكذب فلا يمكن عادة ان يخبر عشرون كاذبا بموت زيد مثلاً الثاني ان
يستند علمهم «خبرين» بالخبرية الى الحسن من جمع او بصراً وغيرهما فانه «تواتر»
في مثل حدوث العالم لا يفيد للتسامع قطعاً لانه من الحدسيات التي
ان تكون الرواية في جميع الطبقات متواترة كما قال استواء الطرفين اى في
الطبقة الاولى والاخرى والواسطة اعني المراد من الاستواء بلوغ جميع
طبقات الخبرين اى في الاول والاخر والوسط والوسط قد يكون واحداً وقد
يكون اكثر كما قال بالغا ما بلغ قوله عدد التواتر مفعول لقوله بلوغ

بعبارة
المتواتر
علم بالقرائن
ان الاسكندر
مشكوك به
هو علة
الحسنة
الخبر جاز
تسوية
الحكم
كان ذلك
بما نفاة
قال الخبر
مسكوك
مسكوك
وقال لحدوث
العلة
اذا كانت
مضمومة
علم بوجود
في الخبرين

في الخبر المتواتر *

٥ (٢٩٣) ٥

كما اذا سمع عشرة رجل خبرا من المعصوم ثم اخبر جميعهم بعشرة رجل
اخر وهكذا والثاني انه شرط السماع امران الاول ان لا يكونوا من قبل
سماع المتواتر عالين بما اخبروا عنه اذ لو علموا من قبل بموت زيد مثلا
اضطرازا انه بالضرورة فلا يفيد المتواتر لهم علما لاستحالة تحصيل الحاصل
الثاني ان لا يكون السماع قد سبق بشبهة او تقليد فاذا قطع رجل ما
شبهة وما تقليد بان عمر لعنه الله خليفة رسول الله ثم فلا يؤثر فيه
الخبر المتواتر التال بان عليا عليه السلام وصيه بلا فصل لان اعتقاد
بمخلافه عمر لعنه الله مثالي يؤدّي الى اعتقاد نفى موجب الخبر كولاية علي عليه
وهذا الشرط ذكره السيد وهو جيد وحكاه (شرط) عنه (سيد) جماعة
من المشهور ساكتين عليه امكنوا عن اعتبار هذا الشرط قال السيد
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 مجبوا
عن سبب وبالمجمل ليس التواتر سببا وعلته للعلم بحيث يلزم من وجوده
وجوده بل هو يحصل عقبه عادة جازا فيمكن في شروطه (علم) الزيادة و
النقصان فخصول العلم في بعض الناس مشروط بشرط واحد مثلا وهو
ان لا يكون له علم قبل سماع الخبر وفي بعضهم بشرطين احدهما ما ذكره 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 اعم بحيث امكن
مسبوقا بالشبهة مثلا لا يحصل له العلم بسبب التواتر وانما اوجبنا الى هذا الخبر
لنلا يقال لنا حاصله ان اليهود والنصارى قالوا بان الاخبار الواردة في
معجزات نبيكم محمد ليست بمواترة ولا يحصل لنا العلم كما حصل بالبلاد اذا
فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي اعم ببيتكم سوء القرآن

في خبر
والمتحقق
وصدق الله
الضيق
الجميع
والجسد
استدلال
هو ان قول
ان سماع
سار
لا سكارا
لا سكارا
لا سكارا
المنسب
منه
هو ان لعنة
الناس
منه

فانه لا يقابل بالانكار كخبرين المجذع اء بقاء النخلة في المسجد وانشق
 القرو وتبيح المحص بالفارسية * سكر ريزه * وما اشبه ذلك
 من المعجزات فلا تتصور فرقا غير ان هذا الاخبار ليست بمتواترة واجبا
 البلدان متواترة واجاب السيد به بان هذا الاخبار ايضا متواترة لكنكم
 مسبوقون بالاشبهة فلم تفد لكم علما ولنا اي فرق بين خبر
 البلد الموجب للعلم وخبر النص الجلي على مبر المؤمنين عليه الصلوة و
 السلام حيث قال رسول الله ﷺ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ هَذَا عَلَيَّ مَوْلَاهُ فلا تتصور
 فرقا غير ان خبر البلد متواتر فاذا العلم وهذا الخبر الذي ذكر ليس بمتواتر بل
 انفراد الامامية فقط بنقله فلم يفد علما والا اجزتم ان يكون اء لو كان
 الاخبار والمذكورة متواترة لكان العلم بذلك كله اء بالمعجزات والنص على
 امير المؤمنين ؑ ضروريا كما اجزتموه (علم) في اخبار البلدان وحاصل ما
 اجاب به عنهم السيد به ان هذا الاخبار ايضا متواترة لكنكم سبقتم
 بالاشبهة فلم يحصل لكم علم بها وقد اشترط بعض ههنا في المتواتر شروطا
 اخر كالاسلام والعدالة وغير ذلك ظاهرة الفساد لان المتواتر مع شرط
 المذكورة يفيد العلم سواء كان المخبرون عدولا او مسلمين ام لا في (شرط)
 بالاضراب عنها (شرط) اخر اء اليق فائدة قد تتكرر الاخبار في الوقائع
 وتختلف اء يكون كل واحد من الاخبار واجبا اء واقعة اخرى ولكن يشمل
 كل واحد منها * (اخبار) على قدر مشترك بينها (اخبار) لجهتها تتضمن
 والالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويتى اء القدر المشترك
 المتواتر بالمعنى مثال تضمن كما اذا خبر رجل بان زيدا ضرب عمرو واخبر
 اخر بان زيدا ضرب بكر واخبر اخر بان زيدا ضرب خالد وهكذا فلا يحصل
 العلم بكل واحد من هذه الاخبار ولكن يحصل العلم من مجموعها بان زيدا

هو نفس
 الاسرار
 الاسرار
 حضور
 الخبر
 الاسرار
 مع الجمع
 ولا الاسرار
 مع
 الخبر
 ذلك علم
 ان اطلاق
 السلامة
 حسن حيث
 قال السيد
 اذا كانت
 منصوصة
 وعلم
 وجود
 الخبر

رجل ضارب اذ كل منها متضمن لضرب وذلك اء الالتزام كوقايح في
امهر المؤمنين عليه الصلوة والسلام في حروبه جمع الحرب من قتله في
غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا وفي الخبر كذا الى غير ذلك فانه اء هذه
الاخبار يدل بالالتزام على شجاعة وقد تواتر ذلك اء الشجاعة منه
بالالتزام وان كان لا يبلغ شئ اء كل واحد من تلك الاخبار والجزئيات
درجة التواتر والقطع **اصل** وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر
سواء كثرت رواة بان يرويه ثلاثة او اربعة او ازيد ويقال له المتضافر
ايضا ام قلت بان يرويه واحدا واثان مثلا وليس شأنه افادة العلم
بنفسه اء خبر الواحد بما هو لا يفيد العلم نعم قد يفيد بانضمام القرائن
اليه «خبر» وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن والاصح
الاقل لنا انه لو اخبر ملك اء لو اخبرنا بخبر وكان خبره راجعا الى ملك اء
بموت ولد له «ملك» مشرف على الموت وانضم اليه قرائن من صراخ اء
سمعا صوت البكاء وجنازة وفروج المخدرات على حالة منكورة سيئة
غير معتادة من دون موت مثله اء لا توجد هذه الحالة في المخدرات
عادة الا بموته وكذلك رأينا انه خرج الملك واكابر مملكته على حالة منكورة
فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به «خبر» موت الولد ومجد ذلك
اء حصول العلم من الخبر الكذا في من انفسنا وجدا ضروريا لا يتطرق
اى لا يعرض اليه «وجدان» الشك وهكذا لنا في كل ما يوجد من
الاخبار التي تحف اء مخوفة بمثل هذه القرائن الواضحة بل بما اء قرينه
دونها اء اضعف منها فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخا لجنا اء لا
يعرض بقلبنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احيى المخالف بوجوه
احدها انه ليس في الدنيا شئ علة لشيء اخر وسببا له نعم قد جرت عادة

كان محجة
لان الخبر
هو الخبر
انما تارة
وعلم خبر
ان نصيب
انما اخذه
الحق وهو
قوله كان
من خبر
شأنه
ثم نقول ان
المستند
هو الخبر
انما تارة
والاجابة
انما تارة
انما تارة

البارء خلق شئ عقيب آخر فالشمس مثلا ليست علّة لوجود النهار
جرت عادته تعالى بخلقه عقيبها في لو حصل العلم به اء بالخبر المحفوف
لكان عاديا كما ان حصول النهار عقيب الشمس عادة اذ اعلية ولا ترتب
اى لاسببية كما ذكرنا الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شئ عقيب آخر ولو
كان حصول العلم عقيب عاديا لا طرد في جميع الموارد كما ان حصول النهار
عقبها مطرد وانتفاء اللازم اى الاطراد بين اذ ربما لا يحصل العلم عقبه لثا
انما لخبر المحفوف بالقرائن لو افاد العلم لادء اء بنجر اى تناقض المعلومات
كموت زيد وعدمه اذ حصل الاخبار على ذلك الوجه اى مع القرائن بالامتنان
المتناقضين فان ذلك جائز بان يخبر واحد مع القرائن بموت زيد واخبر
اخر كذلك بعدمه واللازم اى تناقض المعلومات باطل لان العلم يكون موافقا
للواقع فعلمنا بموته موافق للواقع وعلمنا بعدمه ايضا موافق للواقع كما قال
المعلوماتين واقعان في الواقع والآء وان لم يكن المعلومات واقعين لكان
العلم جهلا واذا كان موت زيد وعدمه واقعين في الواقع فيلزم اجتماع تقيضيهما
الثالث ان المجتهد ربما لا يعمل بالخبر المحفوف بالقرائن بل يخالفه باجتهاده
ولا يخطئه احد في ذلك ومعلوم انه لو حصل العلم به لوجب على المجتهد الاخر
القطع بتخطئه من اء المجتهد الذء يخالفه بالاجتهاد لان المخالف بالعلم
خاطى وهو اى القطع بتخطئه خلاف الاجماع فثبت انه لا يفيد العلم والوجوب
اما عن الاول ان قولكم لو حصل العلم لا طرد والاطراد متنافيين كما قال
في المنع من انتفاء اللازم بمعنى ان الاطراد ليس بمنتهى بل هو موجود والتزام
اى نلتزم الاطراد في مثله فانه اء الخبر المحفوف بالقرائن لا يخلو ابدا عن العلم
واما عن الثاني فانه اء الخبر المحفوف اذ حصل في قضية كموت زيد امتنع
ان يحصل مثله اى خبر محفوف اخر في تقيضها لعدم موته عادة فلا يلزم

العلم
الافق
بعدم
جسيمة
المنصوصة
مسند
عليه بان
العلم
يكن ان يكون
اى الاسكار
بالموت
في خبران
اى اسكار
العلم
يكون
در قضية
وفيه ان
المبتدأ
الاول
بالعلم

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 تواتراً ولا نزاع في حجيته قلت وهو انه قوله لينذروا يتحقق بانذار كل واحد واحد من الطوائف والعلماء واحداً واحداً من القوم بان ينذروا بغيره وان ينذروا بغيره وان ينذروا بغيره وان ينذروا بغيره
اسناد الانذار الى ضمير الجمع في قوله لينذروا قومهم وضمير قومهم هو الضمير العاقل على الطوائف وعلقه «انذار» باسم الجمع اعني القوم فيكون المعنى يجب انذار مجموع الطوائف مجموع القوم ففي كلهما اء في الطوائف وفي القوم اربداً للمجموع ومن البين تحقق هذا المعنى انذار مجموعهم مع التوزيع اء التقسيم بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوائف قل كالأحد وكثراً لاثنين وما فوقهما ولو كان في المنذر بلوغ التواتر شرطاً لقليل ولينذروا اء يجب على مجموعهم ان ينذروا كل واحد واحد من قومهم اوقيل وينذروا البعض الذي يحصل به التواتر كالعشرين مثلاً كل واحد واحد من القوم او ما يوزع هذا المعنى بان يقال لينذر كل واحد من القوم عشرون من ذم مثلاً فوجوب الحذر عليهم «قوم» بالانذار الواقع على لوجه الذم ذكرناه وهو التقسيم دليل على وجوب العمل بخبر الواحد وقد ورد على الاستدلال بالاية ثلاثة اشكال .
اولها قوله فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس في الآية ما يدل عليه (وجوب) فان كلمة لعل في قوله لعلمهم يحذرون وان امتنع حله على معناه التحقيق وهو الترجي لان امتناع حل كلمة لعل على معناه التحقيق باعتبار استحالة لان الترجي ناش من الجهل وهو محال على الله تعالى لا يوجب المصير على ارادة الوجوب بل يوجب المصير الى اقرب المجازات وهو مطلق

العلم
بالقول
للمصير
من بين
فهم
دوم عدم
شمول اداة
حسنة
العلم
بالفكر
على العلم
بعينه
منصوصة
منه
كسبة
قراب
فبالحكم
التيضيق
الترجيح

الآية بالدلالة على قبول وجية خبر الواحد فهما في الوجوب والتحریم
 فالخطب في الأمرين ما سواها كالتجريد الدال على الاستحباب والجواز والكره
 سهل أما أولاً إذا لقول بالفصل معلوم الاستفاء لم يفصل الأمة بين الخبر والدال
 عليهما وغيرهما وثانياً لنقله مع أنه يمكن ادعاء الدلالة في دلالة الآية على لفظ
 فيه في غيرها أيضاً بل من الخطاب في بطريق الأولوية لأنها إذا دلت بحجة
 الخبر في القوم وهو الوجوب والتحریم ففي الضعيف وهو غيرها تدل بطريق
 الأول وثالثها قوله فان قيل ذكر التفقه في الآية حيث قال ليتفقوا يدل على
 كون الآية راجعة إلى الفقهاء دون الرواة وأن المراد بالإنذار الفتوى بين
 الناس وقبول قول المجتهد الواحد فيها «فتوى» موضع وفاق وإنما النزاع في
 خبر الراوي الواحد قلت لاشك في أن التفقه في اصطلاح الفقهاء هو العلم
 بالأحكام الخ ولكن نشك في أن هذا الاصطلاح كان ثابتاً في زمن نزول الآية
 أم ثبت بعده وهذا كون الآية راجعة إلى 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 والخاصة أن حل
 التفقه في الآية على معناه المصطلح موقوف على ثبوت هذا المعنى في زمن
 الشارع أيضاً قوله على لوجه الاعتبار إشارة إلى أن مطلق الثبوت لا يكفي بل
 لابد من ثبوته بنحو الحقيقة فان الثبوت على وجه الحقيقة قد اعتبر محل الخطأ
 عليه على المعنى المصطلح وافي لكم باثباته في كيف تثبتون عرفية هذا المعنى في
 زمنه ومعناه اللغوي مطلق التفهيم فيجب المحل عليه لاصالة بقائه «لغوي»
 حتى يعلم النقل عنه «لغوي» إلى العرف ولم يثبت حصوله «نقل» في ذلك لعدم
 في زمنه ثم نقول الآية على نقل الرواية التي في قوله تعالى ان جانكم فاسق
 بنينا في خبر ثبتنا في مجتسوا عن صدقه وكذبه وجه الدلالة أنه سبحانه

إذا لم
 خبر لا يثبت
 فهذا الخبر
 يقال له
 العلة في
 قد يكون
 السبب
 سبباً
 نشأ به
 عمر وذلك
 لا يستلزم
 أن يكون
 ذلك
 السبب
 موجوداً في
 في جميع
 أفراد ذلك
 العمر مثلاً
 عن باب
 انه لا يثبت
 إجماع

على وجوب التثبت اے جعل وجوب التثبت مشروطاً وموقوفاً على مجئ
 الفاسق فبالتثبت عندئذ تنفاه اے مجئ الفاسق علماً بمفهوم
 الشرط وهو قوله ان جانكم فاسق واذا لم يجب التثبت عند مجئ غير الفاسق
 وهو العادل فاما ان يجب القبول اے قبول خبر العادل بلا تثبت وهو المطلوب
 والرد هو باطل لانه اے رد خبر العادل بلا تثبت يقتضي كونه اے غير الفاسق
 اسواء اے اقيم حالاً من الفاسق لان خبر الفاسق لا يرد بمجرد صدوره بل
 يثبت فرد خبر العادل بمجرد صدوره يقتضي كونه اسوء حالاً وفساداً بين
 ما يقال من ان دلالة المفهوم ضعفة ليست بحجة مدفوعة بان الاحتجاج به
 اے الاستدلال بمفهوم هذه الآية على حجية خبر العادل مبني على القول بحجية
 (مفهوم) فيكون المفهوم ح من الظواهر التي يجب التمسك بها كالنصوص
 الثالث ان اصحاب المعصومين اجمعوا على العمل برواية الاحاد ونقلها الى
 الغير ولم ينعمهم عن ذلك المعصوم كما قال اطباء قدماء الاصحاب الذين
 عاصروا الائمة عليهم السلام واخذوا الاحكام عنهم ائمة اولم يكونوا معاصراً
 معهم ولكن قاربوا عصرهم ائمة اے اطبقوا على رواية اخبار الاحاد اے اذا
 سمع بعضهم خبراً عن بعضهم كانوا يروونه الى الغير وتدوينها اے كانوا يجمعون
 الاخبار والاحاد والاعتناء اے كانوا يتوجهون بحال الرواة من الايمان و
 العدالة والموثقية وغير ذلك والتفحص بالفارسية * سحر * عن المجلد
 والمردود والبحث عن الثقة اے فلان ثقة ام لا والضعف اے اخبار فلان ضعف
 ام لا قوله واشتماء عطف على قوله اطباء ذلك اے رواية اخبار الاحاد الخ
 بينهم في كل عصر من تلك الاعصار القديمة وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل
 عن احدهم (اصحاب) انكار لذلك اے اخبار الاحاد ومصير الى خلافه بان
 لا يعمل بخبر الواحد ولا روى عن الائمة حديث يضافه اے يدل على عدم حجية

خبر الواحد مع كثرة الروايات عنهم عليهم السلام في فنون الاحكام حاصله
انهم يبينوا طرق استخراج الاحكام من الادلة والاصول وبتنوع علاج المتعذر
كالرجوع الى الجمع عليه وموافق الكتاب ومخالف العامة وغير ذلك ولكن
لم يعترضوا على عدم حجية خبر الواحد قال العلامة في رآما الامامية :
قالا خبرا يتون منهم وهم الذين لا يعلمون بالاصل بل يعلمون بالخبر فقط ومنهم
الصدوق والاسترابادى والجزائري وغيرهم ذه لم يقولوا انهم يعتمدوا في
اصل الدين وفروعه الا على الاخبار والاحاد المروية عن الائمة والاصوليين
منهم كابي جعفر الشيخ الطوسي ذه وغيره واقوام الاخباريين على قبول
الخبر الواحد لم ينكره «خبر» احد سوي المرتضى ذه واتباعه كاربعة مرة وابن ابي عمير
والطبرسي لشبهة حصلت لهم وجهان ان الامامية حين بحثهم مع العامة لما لم يتمكنوا من تعميم
بكذبهم اجابوا بذلك وحكى المحقق عن الشيخ سلوك هذا الطريق وهو اطلاق
قدما على اصحاب على رواية اخبار الاحاد في مقام الاحتجاج للعلل باخبارنا
المروية عن الائمة عليهم السلام مقتصر على «طريق» اى اكتفى الشيخ في
احتجابه بحجية خبر الواحد بهذا الطريق ولم يمتسك باية الكفر والنبأ وغيرها
فاذعى الاجماع اى اجماع الاصحاب العلماء على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب
الاصحاب وحديثهم اى متأخرهم اذا طولوا بصحة ما افق به المقلد الذي هو
منهم «اصحاب» وبعبارة اخرى اذا سئل احد منهم ان الفتوى الفلانية
التي افقيتم بها ما وجه صحتها ففى جوابه عزلوا على الخبر المنقول في اصولهم
كالكتب الاربعة وكتبهم المدونة في الحديث فيقولون صحتها خبر زائدة مثلاً
وح فيسلم اى يقبل له اى لاجل الخبر خصمه الذي سنل عن صحة الفتوى اى
يقبل منهم «اصحاب» الذي هو الصحة في ذلك الذي افق به المقلد وهذه
العلل بالخبر سيجتهد اى طريقهم من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى زمن الائمة عليهم السلام

نفس
المرقن لم يوفق
غداً نفع في
حجة السبب
من جملة
لان رفق
المرقن لم يوفق
اتسريح
لا سبب
الحكم في
الحكم في
كلام بشر
فوق حد
الاحصاء
منه
كثيرة
اقول الحاج
جندل ترجم
بعض اباؤى
البحراني

فلو ان العل بهذا الاخبار دجا بولا تكروه «خبر» وتبرؤا اء يقولون نحن برئو
 من العل به وموافقونا على حجية خبر الواحد من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه
 الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة اء اصحاب الرسول ؑ والتابعين اجمعوا
 على ذلك اء نقل الخبر والعل به بدليل اء الشاهد على ذلك ما نقل عنهم
 «صحابه» من الاستدلال بالخبر الواحد وعلمهم به في الوقائع المختلفة التي لا تحصى
 متصية منها ما ورد انه اذا غيرت القبلة من بيت المقدس الى الكعبة اخبر
 السادة على اهل قبا ان رسول الله ؑ توجه الى الكعبة فقبل اهل قبا
 منه هذا الخبر وتوجهوا الى الكعبة وغير ذلك وقد تكرر ذلك اء العل بالخبر
 مرة بعد مرة اخرى وشاع وذاع اء انتشر بينهم ولم يتكرو عليهم «صحابه» احد
 والا اء لو انكر احد لنقل ذلك اء عدم نقل انكار واحد يوجب العلم القاطع
 اء بحسب العادة باتفاقهم كالقول الصريح اء كاتهم صرحوا باننا اجمعنا على
 العل به الرابع ان بعض الاحكام علم بالضرورة كوجوب الصلوة والزكاة و
 امثالهما وبعضها علم بالخبر المتواتر او بالمحفوظ المنقول عنهم ؑ ولكن باب
 العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم يضر ضرورة من الدين او لم يعلم بالتواتر
 وبالمحفوظ من مذهب اهل بيت عليهم السلام اء باب العلم بهذه
 الاحكام في نوزمانا المتأخرين منسد قطعان دليلنا اما الخبر الواحد
 او الاجماع المنقول وظاهر الكتاب او اصالته البرائة مثلا وكل ذلك دليل
 ظني كما قال اذ الموجود من ادلتها «احكام» لا يفيد غير الظن لفقد استنة
 المتواترة والمحفوظة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من زمن الشيخ
 من غير حجة النقل بخبر الواحد فالدليل الموجب للعلم كالمتواتر والمحفوظ
 والاجماع المحصل مفقود ووضوح كون اصالته البرائة وغيرها من الاصول
 والادلة لا يفيد غير الظن ووضوح كون الكتاب ظني الدلالة وبالجمل

فان كان
 العل من
 من يكون
 من العل
 ان يكون
 من العل
 لا يحكم
 الا حكم
 لا عليها
 هو انما
 بل الروايات
 من صفته
 من الخلف
 انما هو

التكاليف باقية الى يوم القيامة وباب العلم بها منسد والاحتياط خرج
 فح كان التكليف فيه «حكم» وهو العمل بالظن قطعاً ولكن العقل قاض بان
 الظن اذا كان له اسباب وجبات متعددة كالخبر الواحد الاجماع المنقول
 وظاهر الكتاب وغير ذلك يتفاوت بالقوة والضعف اء بعضها يفيد الظن
 القوي وبعضها الضعيف فالعدول عن القوي منها «وجبات» الى الضعيف
 قبيح ولا ريب ان كثيراً من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما اء ظن قوي
 لا يحصل بشئ من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها «اخبار» ومع عدمها
 يعمل بسائر الظنون قوله لا يبق حاصله انا ستمنا ان خبر الواحد يفيد ظناً
 ولكن لا يلزم منه تقديم الخبر على سائر الادلة الا ترى ان قول لشاهد واحد
 ربما يفيد ظناً قوياً ومع ذلك لا يقدم على قول لشاهدين وبالجمله لو تم هذا
 الدليل اء لوجب تقديم الخبر لافادته ظناً قوياً لوجب فيما اذا حصل للحاكم
 من شهادة العدل الواحد على موت زيد مثلاً ادعواه بان يدعى العاد
 الواحد وموته ظن اقوي من الظن الحاصل بشهادة العدلين على عدم موته
 مثلاً اء لوجب ان يحكم الحاكم بالواحد وبالادعوى اء لوجب على الحاكم ان
 يقدم شهادة الواحد عوبه على شهادة العدلين وهو خلاف الاجماع لان
 قول الشاهدين مقدم على كل حال لا نقول فرق بين باب الشهادة و
 باب الادلة اذ ليس الحكم من الحاكم في باب الشهادة منوطاً وموقوفاً بالظن
 بل موقوف بشهادة العدلين وان لم تفد ظناً فينتفي الحكم بانتفاءها اء
 شهادة العدلين ومثلها «شهادة» الفتوى والاقراد فاتها حجتان وان
 لم يفد ظناً كما اشار اليه المرتضى ده عند البحث في معنى الاسباب الشرعية
 والشروط الشرعية كما ذكرنا في بحث المقدمة كزوال الشمس وطلوع الفجر
 بالنسبة الى الاحكام من وجوب الصلوة وغيره المتعلقة بهما اء بالزوال

الموجز
 الوضوء
 الفصد
 المكافات
 من النوم
 الحدث
 الجنبية
 داف
 الصوم
 غير
 فان جميع
 ذلك سائر
 صفة في
 الشخص
 وقد يكون
 من احراز
 الغاية
 نحو اء قتم
 الى الصلوة
 في غسلوا

يدلهم «موجودين» على ارادة خلافها «ظواهر» اء علموا بالقرائن ان المراد
هو خلاف الظاهر وهذه القرائن لم تصل الى المعدومين وقد وقع ذلك اء
ارادة خلاف الظاهر في مواضع من الكتاب ان قلت اذا لم تصل القرائن الى
المعدومين فكيف علمت ان المراد خلافه قلت علمنا ها «مواضع» بالاجماع
وهو من الادلة ان قلت ففي كل موضع ثبت لنا من القرائن ارادة خلاف
الظاهر يحمل عليه في سائر المواضع يقطع بالظاهر ويحمل به قلت فوجب التعمد
في تعريفنا بسائرها على الامارات ^{متممة} ان يكون وظيفتنا في معرفة ارادة خلاف
الظاهر في سائر مواضع الكتاب ان نعتمد على الامارات المسببة للظن في
القوى وخبر الواحد من جملة «امارات» فاذا دل الخبر على خلاف ظاهر الكتاب
يعرف ان المراد خلاف ذلك الظاهر ومع قيام هذا الاحتمال اء احتمال ان ^{الظن} ^{الظن}
هي الاعتماد بسائر الامارات ينتفي القطع بالحكم اذ لعل المراد خلاف الظاهر
وقولك بان ظن القرائن من قبيل الشهادة م بل يستوعج اء حين انتفاء
القطع الظن المستفاد من ظاهر الكتاب الظن الحاصل من غيره من الادلة
اء يستوعج بالنظر الى اناطة التكليف به «ظن» وبالجملة ظواهر الكتاب ليست
بقطعية والتكليف عندا لاسناد منوط بالظن ولا فرق من جهة المنوطة
بين ظن الكتاب غيره لابتداء الفرق اء يتوفن الفرق بينهما اء الظن الحاصل
من الكتاب وغيره على كون الخطاب متوجها اليها وعبادة اخرى لو كان خطابا
الكتاب شامل للمعدومين كما يمكن القول بان ظن القرائن مخصوص في
كالشهادة وقد تبين خلافه وان قلت دل الاجماع والضرورة باشتراك الكل
في احكام الكتاب فلا بد من العمل بظاهره قلت لا يعمل به لظهور اختصاص الاجماع
والضرورة الدالين على المشاكلة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب في
الظواهر اختصاص ما ذكر بغير صورة وجود الخبر لجامع للشرائط الالية فلا عمل

الدالة
لأنه
في ذلك
الظن
الظن
من جهة
من جهة
من جهة
الاسرار
في ذلك
والفريق
في الاصل
الواجبة
الظن
من جهة
الظن
من جهة

بالكتاب مع وجود الخبر المفيد للظن الرابع انه يحصل منه الظن بان التكليف
بخلاف ذلك الظاهر المستفاد من الكتاب ومثله «جواب» يقال في
اصالة البرائة لمن التفت اليها بنحو ما ذكر اخيرا في ظاهر الكتاب من انه ظن
مخصوص كالشهادة حاصل الاشكال هو ان الظن الحاصل من الكتاب و
الظن الحاصل من اصالة البرائة كل منهما ظن مخصوص من قبيل الشهادة فمع
وجودهما لا يعمل بالخبر الواحد حاصل الجواب هو ان جنيتهما مختصة بغير صورته
وجود الخبر الدال على خلافها جهة القول الاخر وهو عدم جنيته الخبر وجهان الاول
عموم قوله نعم ولا تقف اء لا تتبع ما ليس لك به علم فانه «قول» منى عن اتباع
الظن وقوله ثم ان يتبعون اء لا يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق اء
العلم شيئا ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع الظن والتمهي في الابد
الاول والذم في سائر الايات دليل الحرمة وهي «حرمة» تنافي الوجوب لاشك
ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن فيحرم العمل به والثاني ما ذكره السيد المرتضى
في جواب المسائل التباينات التبان بالفارسية * كاه فروش * من
ان اصحابنا اجمعوا على عدم جنيته لانهم لا يعملون بخبر الواحد بالضرورة وان
ادعاء خلاف ذلك اء ادعاء انهم يعملون به دفع للضرورة المذكورة قال لاننا
نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله «ضرورة» ريب ولا شك ان علماء الكشي
الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا يجوز
التعويل والاعتماد عليها وانها ليست بحجة قوله ولا دالة عطف تفسير لقوله
ليست بحجة وملوا الطوا مراء الكتب وسطروا الاساطير في مقام الاحتجاج
بدلت اء بعدم حجة الاخبار الاحاد وانقض على مخالفتهم القائلين بالحجة
فيه اء في خبر الواحد ومنهم «علماء» من يزيد على تلك الجملة اء عدم الحجية
ويذهب الى انه «شان» مستحيل من طريق العقول اء محال عقلا ان يتعبدوا

فان كان
الاشك في
ان الاحكام
تحتاج الى
معدلات
لما راعى
وغيره
فان عليه
خبره تعالى
واما العلم
اشه فيه
فان يثبت
عنه حقيقة
فان عليه
موجدة
لا حكم بل
تحتاج الى
اشكاف

عباده بالعلل باخبا والاحاد اذ يلزم ح تحليل الحرام وبالعكس كما مر في كلام
ابن قبة ويحرم ظهوروا شهداء مذهبهم وهو عدم جواز العمل في اخبار الاحاد
بحرم ظهوره «مذهبهم» في ابطال القياس في الشريعة وحظره «قياس» اء
منعه وبالمجمل بطلان العمل بالخبر الواحد كبطان العمل بالقياس مشهور في مذهب
الامامية وقال في المسئلة التي افردھا اء جعلها مخصوصا في البحث عن العمل
بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل للتبانيات ان العلم الضروري حاصل
لكل مخالف للامامية او موافق معهم بانهم «امامية» لا يقولون في الشريعة
بخبر واحد لا يوجب العلم وذلك اء عدم علمهم بها قد صادفوا شعارا وعلامة
لهم يعرفون به اء هم يعرفون بعدم العمل بها كان في القياس في الشريعة
من شعارهم اء من علمهم المعروف الذي يعلمه «شعار» منهم «امامية»
كل مخالف اء معاشر لهم «امامية» وتكلم في الذريعة على تعلق اء اجاب في
الذريعة على من تعلق وتمسك في حجة خبر الواحد بعمل الصحابة والتابعين كما
تقدم بان الامامية تدفع ذلك اء على الصحابة وتقول لامامية انما عمل باخبا
الاحاد من الصحابة المتأمرين كما به بكر مثلاً والتأمر بالفارسية *
زور كوني * الذين يحتشم التصريح بخلافهم اء يشكل ان يقال لهم بان الخبر
لا يعمل به ويشكل في الخروج عن حجتهم بل لا بد من الكون معهم تقية فامساك
التكبر اء عدم انكالا امامهم عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه من العمل بها
لان سكوتهم دليل على الرضا بشرط ان لا يكون سكوتهم تقية او غيرهما كما قال
لان الشرط في دلالة الامساك والتسكوت على الرضا ان لا يكون له «امساك»
وجه سوء الرضا من تقية او خوف وما اشبه ذلك من غضب او مرض وهكذا
فوقه والجواب عن الاحتجاج بالايات ذكر المصنوعين عن اليتين وجوابين
مختصين بالاية الاولى اما الجوابين الاولين فاحدهما ان قوله ثم لا تفتن في

في الأصول
الذاتية
لغير الاحكام
او لا شئت
عن سبب
المصلحة
الذاتية
لغير الاحكام
تابعة
للمصالح
والمفاسد
والمراد من
المصلحة
الذاتية
لغير الاحكام
طلب
منفعة
دينية
كقولهم

بتحصيل العلم فيما في المسائل التي لا ريب في اشداد باب العلم به «وما»
 اء اسند عتاء المعدومين دونهم «موجودين» وهذا واضح لمن تدبروا
 واما ما ذكره السيد المرتضى من جوابه «ولا ان العلم الضروري الذي ادعاه السيد
 بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد» انفتح باب العلم وانشد واحتف
 بالقرائن «ولا او كان الراوى عدلاً او غيره غير حاصل لنا الان قطعاً ان قلت
 ان السيد رجل عادل اخبرنا ان الامامية لا يعمل بخبر الواحد فلا بد من
 قبول خبر السيد قلت واعتمادنا في الحكم بذلك اء انكار الامامية على
 نقله «سيد» له «حكم» نقض اء ابطال لغرضه لان غرض السيد اثبات
 عدم حجية خبر الواحد وخبر السيد ايضا خبر الواحد فلو علمنا به بطل غرضه
 اذ لم يحصل لنا معه اء مع خبر السيد ما اء اخباراً اخر تجعله متواتراً ويجزبه
 اء خبر السيد عن كونه خبراً واحداً وثانياً ان التكليف بالحال ليس بمجايز
 عندنا كما تقدم في اجتماع الامر والكنهى ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي في
 محل الحاجة اء في المسائل التي يحتاج فيها الى العمل بخبر الواحد لان اء في
 زماننا مستحيل عادة لما تقدم من اشداد باب العلم نعم كان تحصيل
 العلم في زمن السيد وقبله ممكناً لاحتفاف الاخبار بالقرائن ولكن
 امكانه «بتحصيل» في عصره «سيد» وما قبله من ازمة ظهور الائمة
 عليهم السلام لا يجيء بالنسبة الى زمان عدم الامكان كزماننا مثلاً
 قوله ولعل الوجه في معلومية الخ اشارة الى ما تقدم من السيد من
 اننا نعلم علماً ضرورياً ان علماء الشيعة يذهبون الى ان اخبار الاحاد
 لا يجوز العمل بها وحاصل الجواب هو ان مخالفة الامامية لغیرهم «امانة»
 في هذا الاصل اء في باب حجية خبر الواحد بسبب تمكنهم في تلك الاوقات
 القديمة من تحصيل العلم بالرجوع الى المتواتر والمخوف بالقرائن او

الاستدلال
 بل في
 المحصل
 الداعية
 للشارح
 ان يعلم
 بوجوب
 الواجب
 الاستدلال
 المستحب
 والمراد من
 المفردة
 الداعية
 اما وفي
 مضرة وثيقة
 كقصص
 العمد وقوة
 الرزق و
 رفع بركة
 المال

انتمهم 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 النبي صلى الله عليه وآله ولم يؤثره اى لم يقدموه على العلم
الحاصل من الرجوع الى الائمة «ا» والاخبار المفيدة للعلم واما في زماننا
فلا بد من العمل بالظن وقد ورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا
هذا لفظه «سوال» فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار اى اذ لم تقم
العمل باخبار الاحاد فعلى شئ ودليل تقولون اى تتمسكون في الفقه
كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه اى اقلبه يعلم بالضرورة من ملة
بالفارسية * رفا رشات * ائمتنا عليهم السلام والعلم بمذاهبهم
فيه «فقه» بالاخبار اى بواسطة الاخبار المتواترة واما المسئلة التي
لم يتحقق ذلك فيه «ما» ولعله «ما» الاقل يعول فيه على اجماع الامامية
وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما اى المسئلة التي لا تكون اجماعية بل تقع
فيه الاختلاف بينهم ومصوله «كلام» ما تقدم في مسئلة اختلاف
الائمة على قولين من انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرف
بان يكون في احد الطرفين التنبه وتكون مستندا الى دليل
قطعي 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 يوجب ان ما ادعاه السيد من علم معظم الفقه
بالضرورة من مذاهبهم «و» وياجماع الامامية امر متنع في هذا الزمان و
اشباهه اذ لا يمكن اخذ عنهم «و» والاخبار ذالت قرانها وتحصيل العلم
غير ممكن فالتكليف فيها «ازمنة» بتحصيل العلم غير جائز لا متناعه و
الاكتفاء بالظن فيما يتعدد فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره

وزوال
الغسل
نقطة قلب
وافتح نفوسكم
اخذوا
كالعبد
من الدنيا
وخلوا
استحسان
العقاب
غيب ما فسد
المكورات
لا تكون غلة
موت
المخزات
و
المكورات

* في حجة خبر الواحد * (٣١٣) ٠

المتقدمين منهم يستحيلون العلي بخبر الواحد كما قال والعل بخبر الواحد بعد
عن طريقهم وقد مررت حكاية الحق من ابن قبة ومنهم «متكلمين» ومفعل
الحكاية قوله القول بمنع التعبد به عقلا واما تعويل العلامة اء اعطاء العلامة
على ما ظهر له من كلام الشيخ ومثاله من الفقهاء وهم علمائنا المعنفين
اء لهم اعتناء بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستأخوا
اليها «اخبار» اء كانوا في راحة في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم «علماء» ما
اء لفظ يدل على موافقة المرتضى في عدم العلي بها والحاصل ان السيد نظر الى
علماء الكلام النافعين من العلي بها والعلامة نظر الى علماء الفقه والمحدث
العالمين عليها والانصاف انه لم يظهر من حالهم «علماء» المخالفة له «سيدا»
ايضا وتوضيح ذلك انك قد علمت ان السيد لا يجوز العلي على الخبر المجرد عن
القربة لكنه كان يعلي بالاخبار المدونة في الكتب لكونها يومئذ محفوظة في
بالقراش فكذلك الشيخ وتابعه يعملون بالخبر المحفوظ اذ كانت اخبار الاجما
يومئذ في زمن الشيخ قربة العهد بزمان لقاء المعصومين عليهم السلام و
زمان استفادة الاحكام منهم وكان القراش المعاضد والمقوية لها
«الحقا» متبصرة اء يمكن كما اشار اليها «قراش» السيد حيث قال وعلا مذهب
على صحتها وصدق روايتها ولم يعلم انهم «علماء» اعقدوا على الخبر المجرد لنظرهم
اى يكون زاهم مخالفا لرأيه «سيد» فيه «غيب» وقد تفتن الحق من كلام
الشيخ لما قلناه من انهم يعملون بالخبر المعاضد بعد ما ذكر عنه «شيخ» في حكاية
الخلاف هنا اء اذا حكى الحق اختلاف العلماء في اخبار الاخذ ذكر عن الشيخ
انه عمل بخبر الواحد اذ كان عادلا من الطائفة المحقة اء الامامية وبعد ان
اورد اء المحقق احتجاج القوم من الجانبين اء المجوزين والمناضين فقال و
ذهب شيخنا ابو جعفر عليه السلام الى العلي بخبر العدل قوله من رواية اصحابنا بيان

حدثنا
الاصحاب
صحة
في نسخة
وكونه
كان
حكم
بشيء
المرجع
سبب
في السبب
الاب
الوقت
المكرو
ان
في

لقله عدل لكن لفظه «شيخ» وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه (شيخ)
لا يعمل بالخبر مطلقا محفوظا كان ولا بل يعمل بهذه الاخبار المحفوظة التي رويت عن
الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب في كتبهم لان كل خبر يرويه اما بحجبه
العمل به وان لم يكن محفوظا فالمحقق هذا الذي يتبين في كلامه «شيخ» وذلك
اي الشيخ اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار المحفوظة حتى لو رواها «اخبارا»
غير الامام كان الخبر مسلما عن المعادض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة
بين الاصحاب بحيث كان محفوظا بالقرائن على به شتم اخذ المحقق نقل احتجاج
الشيخ بما ائمه بنحو حكينا سابقا من ان قد هم الاصحاب حديثهم اذا ولوا
الي اخر ما ذكر هناك واذ المحقق في تقريبه ائمه احتجاج الشيخ ما لا حاجة لنا الى
ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الحق الذي ينبغي ان يعتمد عليه ينبغي
قبوله لانه نسبة العلامة اليه (شيخ) من العمل بالخبر المجرد ان قلت لو لم يكن
مطلق الخبر حجة لما بهتم به القدماء قلت واما اهتمام القدماء ائمه اعتناهم
بالبحث عن الثقة وغيره من احوال الرجال فمن الجاهل ان يمكن ان يكون ذلك
طلب التأكيد للقرائن ائمه يجدوا فيه كثرة وتسهيلا لسبيل العلم وهو القرائن
بصدق الخبر لا ائمه لم يكن اهتمامهم لما مر في الوجه الثالث من حجة القول الاول
وهو حجة الخبر المجرد وكذا اعتناهم «قدماء» بالرواية من حيث المقبولية
والمرودية فانه «اعتناء» محتمل ان يكون رجا التواتر لرجاء حصول التواتر
وحرصا عليه «تواتر» وعلى هذا ائمه رجاء التواتر يحمل روايتهم «قدماء» و
تدوينهم لاصول الدين فنقلهم لها انما هو لرجاء التواتر لا لاجل حجة خبر
الواحد في الاصول فان التعويل والاعتماد على الاحاد فيها «اصول» غير معقول
لاحتياجها الى العلم وبالمجمل كما ان نقل اخبار اصول الدين لرجاء التواتر وكذا
اعتناء الاصحاب لسانها الاخبار ولكن السيد لم يتوجه لذلك وزعم انهم نقلوا

فائدة ١٣٣
في القياس
بطريق الاول
والقياس
الحلي اما الاول
فهو القياس
الذي يكون
علة الحكم
ففيه في
الفسح
اقول انه
من الاصل
سواء علم في
القضاء الفارق
ام لا واما
التمسك
فهو القياس
الذي علم
فيه الفاء
الفارق
سواء كان

للعل فذمهم كما قال وقد طعن بذلك اء بسبب ان العمل بها في الاصول غير
معقول السيد المرتضى و على نقلها «اخاذ» حيث ظن منهم «قدما» في العقاد
عليها في الاصول ولا وجه له «طعن» بعد ملاحظة ما ذكرناه من ان النقل لوجا
التواتر وان اقتضى هذا التوجه ضعف الوجه المذكور وهو اهتمام القدماء
من الجهة لما صرنا اليه حاصله انا صرنا الى حجية خبر الاخاذ واستدل لنا على
بالوجه الاربعة المتقدمة وكان ثالثها اهتمام القدماء والان ذكرنا ان اهتمام
القدماء يحتمل ان يكون لرجاء التواتر فلا يكون دليلا على حجية الاخاذ لانه صرنا
اليها فان في بقية الوجه كاية الشرف والبناء لاسيما الاخير وهو انسداد باب
العلم كفاية انتم بحجية الاخاذ **اصل** وللعل خبر الواحد لغير المفيد
للعلم شرائط كلها يتعلق بالراوى ودون السامع الاول التكليف بالبلوغ و
العقل فلا تقبل رواية المجنون والصبي وان كان الصبي مميذا كذء العشرة و
الحكماء عدم القبول في المجنون وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع عليه «حكم»
من الكل واما المميز فلا يعرف من الاصحاب فيه مخالف بل كلهم قائل بعدد
القبول وهو 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 اء الجواز في المقيس
عليه وهو الاقتداء اء لا تقبل جوازا لاقتداء اولاسمنا جوازا لاقتداء لكن
الفارق بين الاقتداء وقبول الخبر موجود اذا العدالة ليست بشرط في الامام
عند العامة كما يعلم من قاعدتهم «عامة» في مسئلة القدوة اء الاقتداء
لكنها شرط في قبول الخبر وهى لا تتحقق في الصبي ولمنع جوازا اصل القياس ثانيا
والتحقق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضى عدم قبوله اء خبر الصبي بطريق
اول لان للفاسق المكلف باعتبار التكليف اء بملاحظة انه مكلف

عامة
العلم
الاول
من
العلم
باعتقاده
فحين
معلوم
منه
العلم
بالعلم
بالعلم

خشية من الله ثم ربما منعت الخشية من الكذب ومع ذلك لا يقبل خبر
والصبي باعتبار علمه و يقينه بانتفاء التكلف عنه فلا يحرم عليه الكذب
ولا يتحقق له «كذب» العقاب اء باعتبار علمه بذلك لا مانع له «صبي»
من الاقدام عليه «كذب» فلا يقبل خبره بطريق اولي هذا اء عدم القبول
اذا سمع الخبر وروى قبل البلوغ واما الرواية بعدا لبلوغ لما اء للخبر اء
سمعه قبله «بلوغ» فمقبولة حيث يجمع غيره «بلوغ» من الشرائط الاربعة و
وجه قبوله لوجود المقتضى وهو «مقتضى» اخبار العدل تضابط اء
الحفاظ ان قلت سماعة في حال صغره مانع من قبوله بعد كبره قلت وعدا
صلاحية ما يقدر اء يفرض مانعا اء سماعة في صغره لا يصلح للمنافعة
الشأن في الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله ثم ان جاءكم فاسق
ينبأ قبيحا وهواء قوله ثم فاسق شامل للكافر اء لافساق اعظم من الكفر
وغيره كالمسلم الفاسق ولئن قيل باختصاصه «فسق» في العرف المتأخر
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 الاول كما هو ظاهر
الثالث الايمان والمراد هو الاثنى عشرية فلا يكفي الاسلام وما ضارعه
بل لا بد من الايمان واشتراطه «ايمان» هو المشهود بين الاصحاب ومجتهم في
قوله ثم ان جاءكم فاسق ينبأ قبيحا لان من لم يكن مؤمنا فهو فاسق جدا
وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز الهل بخبر الفقيهة القائلين بامامة علي عليه السلام
ابن صادق و كان افتحا اء عريضا لرأس ومن ضاردهم من فرق الشيعة كقولنا
بشرط ان لا يكون متبها بالكذب بين الناس محتجا اء ائج الشيخ لذلك بان
الطائفة المحقة علمت بخبر عبد الله بن بكير الفقي في سماعة وعقبن ابي حمزة

فان كان
في ان
العلة و
في الايمان
في الضرب
الذي من
الاف و
معلوم
خصوصية
الايفة و
خصوصية
الضرب
لا تكون فاق
وما في
افتراق
القبس
بطريق
الاول
كقوله
الفتن
وضع

❖ في حجة خبر الواحد ❖ (٣١٧) ❖

وعثمان بن عيسى الواقيين وبما رواه بنو اء اولاد فضال وكلهم قتي
وبما رواه الطاطريون اء اصحاب علي بن الحسن الطاطري كان يبيع الشيا
المسجوعة في الطاطروكان من الواقيية واجاب المحقق عن الشيخ بانا لم نعلم
الان ان الطاطريه علمت باخبار هؤلاء المذكورين والعلامة مع تصويحه
بالاشتراط في رواه مع انه صرح باشتراط العدالة في التهذيب اكثر اء ذكر
كثيرا في كتاب الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدة المذهب من
الفتحية وغيرها وحكي والده الشهيد في فوائده وحواشيه على كتاب في
الخلاصة عن فخر المحققين انه «فخر» قال سئلت عن والده العلامة ذه
عن واضاع اءان بن عثمان فقال لعلامة الاقرب عنده عدم قبول روايه
لقوله ثم ان جانكم فاسق بئها الاية ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشأ
العلامة بذلك اء بقوله ولا فسق الخ الى ما رواه الكشي من ان اءانا بن عثمان
كان من التناووسية وهي قبيلة منسوبة الى قرية ناووسا قائلون بان
الصديق هو القاسم المنتظر هذا والاعتقاد عنده على المشهور وهو اشتوم
الايمان الرابع العدالة وهي ملكة وطبيعة ثابته في النفس تمنعها «نفس»
من فعل الكبار والاصرار على التصان وتنع من منافيات المروة كالاكل في
التوق واعتبار هذا الشرط اء العدالة هو المشهور بين الاصحاب ايضا
اء كالشرط السابق وظاهر جماعة من متأخريهم «اصحاب» الميل الى العمل
بمجهول الحال لذه لا يعلم عدالته وفسقه كاذب اليه «عل» بعض
العامه ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يجوز العمل بمجهول الفاسق الصادق اء
يكفي كون الراوى ثقة مقرر اء متحفظا للسانه عن الكذب في الرواية وان كان
فا سقا بمواد كالتان وتارك الصلوة مثلا وادعى الشيخ على الطائفة
على اخبار جماعة هذه اء التمرز عن الكذب الخ صفتهم ثم قال المحقق ونحن

تقديم
على القائل
بطلان الرتبة
في شيوخ
الاصحاب
فانما في
ان العلة
وبما نقل
مدونة في
الاول الكمال
انا لا نعلم
بالقادر الفقيه
بما يؤول الى
بكون في قطع
الترتيب في
خصوصية في
ثبوت في
الاصحاب

نمنع هذه الدعوة اذا الطائفة لم تعل باخبا والجماعة المذكورة ونطالبين
 الشيخ بدليلها «دعوة» ولوسلمنا لها لا تقصرنا على المواضع والمسائل
 القليلة التي علمت الطائفة فيها «مواضع» باخبا وبخاصة اى محدودة ولم
 يجر التعدي في العمل الي غيرها «مواضع» ولا ينبغي ان دعوى التجرع عن الكذب اى
 دعوى الوثاقة مع ظهور الفسق مستبعد لان ظاهرا لفسق كيف يكون ثقة
 وهذا الكلام من المحقق جيد والقول باشتراط العدالة عنده هو الاقرب
 لنا قوله ثم ان جاء ذكر فاسق الخ ان قلت منطوق الآية يمنع عن مجيئة خبر الفاسق
 فمفهومه هو مجيئة خبر العادل والمتوسط بين العادل والفاسق قلت هذه الروايات
 الذين يحتاج الى العمل برواياتهم 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 الرواية الكريمة
 يحتاج الى خبرهم ونحتاج فيهم من اعتبار هذا الشرط نعم في اول بلوغ قد
 يتحقق الواسطة بين الوصفين كما سيحكي ووجه عدم الواسطة فيهم لان الملكة
 المذكورة ان كانت حاصلة فهو العادل والا فالفاسق قوله وتوسط مجهول الحال
 حاصل الاشكال هو اننا سلمنا ان هؤلاء الرواية ليس منهم في الواقع متوسط
 بين العادل والفاسق ولكن منهم من هو مجهول الحال فخره حجة كالعادل و
 حاصل الجواب ان المجهول انما هو واسطة بين من علم فسقه ومن علم عدالته
 بمعنى ان هؤلاء الرواية بحسب علمنا ينقسمون الى معلوم العدل ومعلوم الفسق
 ومجهول الحال اما 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 والفاسق فاسقا لا يترتب
 فيه العلم حتى ينقسموا في الواقع الى العادل والفاسق والمجهول ووجوب تثبت

دعوة انزل
 القاسم
 الحسنى
 كقاس
 الامنة بالعبه
 في تقويم
 انصيب
 توضيح
 انما اذا
 فرضت
 ان زيد
 عمدا
 شريكان
 في غيبه
 فان عتق زيد
 ضيعة
 من لغيره
 في يفتق
 العبد
 كله ويرد
 الى عمو

في الآية متعلق بنفس الوصف اء الفسق الواقعى حيث قال ان جاءكم فاسق ببناء فبينوا ومفهوما انه لا يجب في العادل الواقعى لا بما اء لم يتعلق التثبت بفسق تقدم العلم به (ما)؛ منه «مكلف»؛ اذ لم يقل ان جاءكم معلوم الفسق فبينوا ومقتضى ذلك اء تعلق التثبت بنفس الفسق ارادة البحث والتفحص عن حصوله (وصف)؛ وعدمه اء مراده تم ان معلوم الفسق يتبين خبره ويعلم العدل لا يتبين ومجهول الحال يتفحص ليعلم انه فاسق او عادل الاتراء ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلاً وروها يقتضى ارادة السؤال والتفحص اء مراد الامران يتفحص المامور عن من جمع في الواقع هذين الوصفين اء البلوغ والرشد لا اء ليس المراد الاقتصار على معلوم البلوغ والرشد اء من سبق العلم باجماعهما «وصفين»؛ فيه «من»؛ وبعد التفحص لا يبقى في البين المجهول للحال ويؤيد كون المراد من الآية هذا المعنى اء تعلق التثبت بالفاسق الواقعى سواء كان معلوم الفسق او مجهول الحال ان قوله تم في اخر الآية ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصيبوا على ما علمتم فادمين لتعليل لا مربا لتثبت وذلك ان وليذا خبر رسول الله ان بعض المصلين ارتدوا فغضبتم واراد قتالهم فنزلت الآية فرأه ثم انه يجب التثبت عن خبر من له الفسق اذ لو عمل بخبره يحصل الندم قوله ان تصيبوا اء كراهية ان تصيبوا الخ ان قلت كيف يدل هذا التعليل على تعلق التثبت بالفسق الواقعى قلت في ومن البين ان الوقوع في الندم لظهوره بسبب انكشاف عدم صدق الخبر مما يحصل من قبول اخبار من له صفه الفسق في الواقع حيث لا يجزى لا منع معناه «مفهم» عن الكذب وبالجملة التدامة اثر الخبر بفاسق لانه يكذب سواء علم فسقه او لا كما قال ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها «صفة»؛ في ذلك اء في حصول الندم كما لا مدخلية للعلم بخرية المشروب في حصول الاسكاذب اعرفت هذا ظهر لك انه نصير مقتضى الآية ح وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة النفسية في الواقع

فقیہ
فیاض
بذلک الامت
فانما علم انہ
لا فرق بینہ
العبد
والامت اتانہ
عند حکم
وہو وصول
الحق اسے
صاحب
بیست باک
فی الامت
سن العبد
منہ
کسب
قر العبد
عبد

ونفس الامروان كان في الذهن مجهول الحال فيتوقف القبول على قبول الخبر على العلم
بانتفاءها «صفة» وهو على التوقف على العلم بانتفاءها يقتضي اشتراط العدالة اذ
العلم بانتفاء الفسق عبادة الاخرى العلم بالعدالة لعدم الواسطة وبهذا التحقيق يظهر
بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه «قول» مبني على توسط الجهالة بالحال
بين الفسق والعدالة وقد تبين فساد «توسط» لان المجهول ايضا في الواقع اما
عادل واما فاسق وبالفحص يظهر حاله واما قول الشيخ يجوز العمل بخبر الثقة الفاسق
فلا تعلق له لا ربط له بحديث تحقق الواسطة وانما نظره فيه «قول» الى قضية العمل
على عمل لطيفة الذم ادعاء «عمل» ولونهض دليلا لوجعلنا علمهم دليلا على قبول
خبر الثقة الفاسق لخصصنا به «عمل» عموم ظاهرا لاية الدال على عدم قبول خبر
الفاسق مط لكتبه «قول» مرود بما اشار اليه المحقق وحاصله كما تقدم منع صل
العمل ولا معنى لفي العلم بحصوله لم يثبت عمل لطافة بما ذكر فيحتاج مدعيه «عمل»
وهو الشيخ الى اثباته وبتقدير التزل للموافقة له لو تركنا وافتقنا مع الشيخ على
المحصل في ثبوت علمهم يرد الاحتجاج بعمل لطافة ثانيا بان علمهم انما يدل على قبول
تلك الاخبار المخصوصة لا مط لاكل خبر يرويه الثقة الفاسق ومن الجائز ان يكون
العمل باخبار من ذكر منوطا بانضمام القرائن عليها لا بمجرد الاخبار وبقي في المقام شك
اشرنا اليه بتفصيل في الواسطة اذ قيدنا انتفاء الواسطة في صدر الحجة بموضع الحاجة
حيث قال لا واسطة بين وصف العدالة والفسق في موضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة
للتقريب المذكور ذكر من ان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالعقل
انما يتم فيمن بعده سنة عن اول زمن التكليف والبلوغ كما هو «بعد» التلخيص
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 الى البحث عن
شروط الرواة ووجه انتفاء الواسطة فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو

على
بلاطة
الواسطة
وكذا
فان
في بيان
مفهوم
الطائفة
وغير
ومفهوم
الموافقة
وغير
الخطاب
لن خطاب
فقول
قلت
يجب
فان
العلماء
يستفاد
منه
المراد

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 كصحة
بلغ سنة ستة عشر فيمكن في حقه تحقيق الوساطة فالشخص في سنة الكمال لا ينفك
عن احد الوصفين واما في اول بلوغه فيمكن انفكاكه عنها بان لا يقع منه معصية
وهي من فضائل التوبة ايضا
مهمة توجب الفسق ولا تكون له ملكة تصديق بها العدالة فان ذلك اء عدم
الامرين غير ممتنع وح تثبت الوساطة فلا تقوم الحججة اء الاية باشتراط العدالة
مط حتى في اول البلوغ لان الاية تدل على وجوب التثبت في الفاسق فقط فخرج
العادل عادم الوصفين واما بمجهول الحال فقد عرفت انه اما عادل في الواقع
واما فاسق فيجب الفحص وحله «اشكال» ان الوساطة المذكورة وان كانت ممكنة
بالنظر في الواقع ونفس الامر ولكن العلم بوجودها في الخارج متعذر فلا يمكن ان
يقال هذا الشخص فاقد الوصفين لان المعايير غير منحصرة في الافعال لظاهرة
بل اكثر المعايير يخفى على الغير ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنية ممتنع عادة بذكر
الملكية اء مادام لم تقام عدالته سلمنا انه يمكن العلم بوجود الوساطة لكن لتعجيل
وهو عدم الوقوع في الندم الواقع في الاية اء العلة لوجوب التثبت عند خبر الفاسق
يقضيه ثبوت الحكم اء وجوب التثبت عند خبر من لا ملكة له ولا فسق لمشاركته
«من» الفاسق في عدم الخبر عن الكذب اذ ليس له ملكة العدالة فيقوم في قبول خبره
«من» احتمال الوقوع في الندم ووجه الندم قوله لظهور عدم صدق الخبر على حد
اء نظير فيما «احتمال» في خبر الفاسق وسياة ان العلة المنصوصة كالوقوع
في الندم يتعدى بها «علة» الى كل محل كعادم الوصفين توجد اء العلة فيه
الشرط الخامس الضبط اء الحفظ ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد
ينسوي سهو عن بعض كلمات الحديث ويكون المسمى بما يتم به فابنده «حديثا»
ويختلف الحكم بعدمه بان يقول المعصوم لا يجب في ربه الراوى بلفظه يجب
شدة

احد
عدم وجوب
الامر
وقال له
المنطوق ان
موضوع الحكم
فخلف فثبت
في بطلان خبره
وجوب
اكرام عدول
الحكام
فيقال له
مفهوم مخالفة
نفسه
لان الموضوع
لم ينطبق
فيما لا تات
كافية

مثلاً ويريد في الحديث ما يضطرب يتفاوت معناه أو يبدل لفظاً بأخر كقول
 يجوز ويستحب ويرى عن المعصوم فيقول سمعت عن الصادق ع ويسوعن الواصف
 مع وجودها مع أنه لم يسمع عنه بل عن روافد غير ذلك من أسباب الاختلاف
 كان يقول خبره محمد بن مسلم مع أنه سمع عن روافد فيجب أن يكون الراوي بحيث
 لا يقع كذب منه على سبيل الخطأ أو لا يقع غالباً فلو عرض له التهنؤاد لم يقدر
 أن لا يكاد يسلم منه «نادر» أحد قال لمحقق ره لو كان زوال التهنؤابان لا يسهوا صلاً
 شرطاً في القبول لما صح العمل إلا عن معصوم من التهنؤاب و هو عدم صحة العمل باطل إجماعاً
 من العالمين بالخبر لأنهم يعلمون بخبر من يسهؤاداً **أصل** قد علمت أن
 العدالة شرط في الراوي وتعرف عدالة الراوي بأموار أربعة فأولها بالاختيار والامتنان
 بالتحسنة والمعاشرة المؤكدة والملازمة أو اختباره بحيث يظهر أحواله ويحصل الأطلاع
 على سريرة فمن كان ملازماً ومصاباً مع محمد بن مسلم ره مثلاً في مدة مديدة في
 الشدة والرفاء يطلع بعدالته حيث يكون ذلك الاختبار الكامل ممكناً وهو
 وثانياً مع عدم امكانه أو لو لم يكن معرفة عدالته بالاختبار فتعرف باشتراكها
 «عدالة» بين العلماء وأهل الحديث وثالثاً بشهادة القرائن والأحوال المتكثرة
 المتعاضدة أو المؤيدة بعضها بعضاً وإتباعاً بالتركيبية من العالم والمطلع بها «عدالة»
 وهل يكفي فيها «تركيبية» الواحد ولا بد من التعدد قولان أحدهما وأولهما وهو كفاية
 الواحد العلامة في التهذيب ولكن غراه «أول» في أنه إلى الأكثر من غير تصريح
 بالتبرج أو لم يصرح في أنه تبرج القول الأول وقال لمحقق ره لا يقبل فيها «تركيبية»
 الراوي إلا ما يقبل في تركيبية الشاهد وهو «ما» شهادة العدلين وهذا عنده
 هو الحق لنا وجهان أحدهما أنها «تركيبية» شهادة على عدالة الراوي ومن
 شأنها «شهادة» اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر وثانيهما أن مقتضى اشتراط العدالة
 في الراوي اعتبار العلم بها لا بد من العلم بمصول العدالة وإذا تعدد العلم

وهو واجب
 الكرام في قول
 حكم الموقوف
 وهو عدم
 الوجوب
 يقال له
 دليله
 الضلالة
 دليل
 الخطأ
 تأنيهاً
 وجوب
 الكرام في قول
 الجحش
 ويقال له
 مفهوم
 الموافقة
 سمي مضموناً
 لأن الموضوع
 لم ينطق
 وسمي
 مؤلفاً

البينة اء الشاهدان تقوم مقامه شرعا فتقضى «عام» وما سوى ذلك كتركيب الواحد
يتوقف الاكتفاء به «ما» على الدليل وهو مفقودا حقا على كفاية الواحد بان التعديل
والتركيب شرط بقول الراوى فلا يزيد بالفارسية * بالترشيح * على مشروطه وهو
الرواية وقد اكتفى في اصل الرواية بالواحد فاذا علمنا برواية الراوى الواحد فتكفى في تركيبة
ايضا بالواحد انتصر لهم بعض فاضل المتأخرين فاحتج على كفايته مفهوم المفهوم في ايدان
جانكم فاسق نظر الى ان تركيبة الواحد داخله فيه «مفهوم» فكما ان قول زيادة سمعت
عن الامام انه قال كذا خبر عادل داخل في المفهوم فقله بان الفلان عادل ايضا خبر
عادل داخل فيه بحيث يكون المترك عدلا كزيادة مثلا لا يجب التثبت عند خبره وتركيبه
واللازم من ذلك اء من عدم وجوب التثبت الاكتفاء به والجواب عن الاول بوجوب
اولها المطالبة بالدليل على نفي الزيادة اء ما الدليل على عدم جواز زيادة الشرط على
المشروط فلا زواه «نفي» الا بمجرد دعوى الادلة دليله وثانها انا سلمنا عدم جواز زيادة عليه
ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة اء عدالة الراوى في الواقع لا التعديل فقولكم بان
التعديل شرط الرواية الخ باطل نعم كما ان الاختبار طريق الى معرفة العدالة كذلك هو
احدا لطرق الى المعرفة بالشرط اء العدالة وثالثها انا سلمنا كون التعديل شرطا ولكن
زيادة الشرط بهذه المعنى اء بمعنى انه طريق الى معرفة العدالة على مشروطه بهذه الزيادة
المخصوصة وهي التعدد اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد اء اظهر من ان
يبين اذا كثر شروطها «احكام» يقتصر المعرفة بمصولها «شروط على بعض الوجوه بعبارة
اخرى معرفة حصول كثر شروطها على جملة القطع يقتصر الى شهادة الشاهدين بشرط
وهو الحكم يكفي فيه الواحد مثلا بثبوت الحد على السارق حكم شرعي يكفي فيه خبر
زيادة فرضا الا ان شرط الحد هو كون الشخص سارقا يحتاج الى الشاهدين كغيره
من توجبه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من المجتهدين وهو ان التعديل شرط الخ
بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد الا احتياط فيه على مشروطه اذ علمت ان

ان كان
المكره
الحكم
المكره لان
حكمه
العدالة
فانما الجدل
في عدم
وجوب الادام
وقال له
مضى الجواب
ايضا لان
انكر
جوابه
في الكلام
بجوابه
والمعلوم ان
عدم وجوب

زيادة الشرط على المشروط اظهر من ان يبين واشاء الى ما بعدها بقوله هذا والذو
 يقتضيه الاعتبار والفكر ان التمسك في هذا الحكم في كفاية الواحد بنفي زيادة
 شرط على مشروطه يناسب طريقة اهل القياس فكانه «تمسك» وقع في كلامهم
 فقالوا بانه كما يكفي في قبول الرواية العدل الواحد كذلك في التركيبة قياسا ولكن
 تبهم اهل القياس عليه «تمسك» اذ تبع من غيرنا مل ودقة من يتكرر العمل بالية
 فلم يتفطن بان ذلك طريقة اهل القياس في ما ينبهه على ذلك اذ كون ذلك قياسا
 ما وجدته في كلام بعض العامة حكاه «كلام» عن بعض اخر منهم «عامة» ان الاكفأ
 بالواحد في تركية الراوي هو مقتضى القياس عن الشا في وهو شمول مفهوم الالة ان يبنى
 اشتراط العدالة في الراوي وبعبارة اخرى اشتراط العدالة لمبني على ان المراد من
 الفاسق في الالة من له هذه الصفة الخبيثة في الواقع فاذا وجب التثبت في خبر الفاسق
 الواقع فيوقف قبول الخبر على العلم بانتفاء «صفة» وهو العلم بانتفاء الفسق
 موقوف على يتقن العدالة كما بيناه انفا من عدم الواسطة وانما صرنا على قبول لشاهد
 مع انها لا يوجبان اليقين لقيامهما مقام العلم شرعا ورح فرض العموم في مفهوم الالة
 على وجه يتصل في مفهوم الالة على وجه يتناول الاخبار بالعدالة كما تقدم من المستدل
 يؤدع الى حصول لتناقض في مدلولها وذلك لان شمول الالة على الاخبار بالعدالة
 يقتضي عدم توقف قبول الخبر من الراوي على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر
 العدل لم يكن يجرده لا يوجب العلم بعدالة الراوي وانتفاء لصفة وقد قلنا ان مقتضاها
 «اية» بملاحظة عدم الواسطة توقف القبول من الراوي على العلم بالانتفاء انتفاء الفسق
 ووجود العدالة وهذا هو توقف القبول على العلم بانتفاء وعدم توقفه عليه تنقض ظاهر
 فلا بد من علمنا «اية» على اداة الاخبار بما سوي العدالة من الاحكام الشرعية لا يوجبها
 ذكرتموه من ان الالة يدل على اعتبار العلم بانتفاء الفسق فلا يكفي تعديل الواحد في
 لا يوجب العلم وادع على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه ان لا يحصل من شهادتهما

المراد من
 الجمال بنفهم
 نقتض من
 عدم وجوب
 الكرام من ان
 العلماء
 يقول له
 على خطاب
 ايضا لان
 التعميم هو
 صرف في
 الكلام عن
 طريقة
 انفرادي
 عليه اما
 بازالة في
 الالة
 ان تصحيف
 وبما دون
 وانا بازالة

* في تركيبة الراوي *

٥ (٣٢٥) ٥

العلم باستقاء الفسق لا نأقوله مقتضى الآية عدم كفاية الواحد لا الشاهد من الآيات
 اللازم من قبول قول العدلين تخصيص الآية بدليل خارجي ولا محذور فيه «تخصيص»
 كيف يكون في التخصيص محذور وتخصيصها «راية» لازم وان وافقنا الخصم وحكمنا على
 تناولها «راية» للاخبار بالعدالة حاصله ان تخصيص الآية لازم على كل حال سواء شمل
 مفهومها على الاخبار بالعدالة كما يقول الخصم ولم يشمل كما هو الحق اتابنا على عدم الثمول
 فيلزم تخصيصها بقبول العدلين كما تقدم واتابنا على الثمول فيلزم تخصيصها بتركيب
 الشاهد من حيث ان تركيبة الشاهد لا يكفينا بها بالواحد بالاجماع وهذا عدم
 كفاية الواحد في تركيبة الشاهد من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول وهو ان
 التعديل شرط الخ انما هو «نظر» الى القياس لانهم نظروا الى ان الاعتبار في الشهادة العدلين
 وفي تركبتها ايضا يعتبر العدلان ولكن الاعتبار في الرواية الواحد ففي تركبة رايها ايضا
 يكفي الواحد كما ثبتنا عليه «قياس» اذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح
 الفسق كالتعديل فيعرف بالاخبار وقضا فرالقرائن وبالاشتهار وبشهادة العادل
 والخلاف في الاكتفاء بالواحد اشراط التعدد جاد فيه «جرح» والمختار في المقامين
 في التركيب والجرح واحد هو اعتبار التعدد **اصل** فديكر المزيك والجراح
 السبب فيقول فلان عادل لانه فعل كذا وكذا وفاسق لانه فعل كذا وكذا وقد لا يترك
 السبب فيقول فلان عادل وفاسق اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجزئ
 عن ذكر السبب على اقول ستة فقال بعض بالقول فيها اذلا بذان يكون المزيك والجرح
 من اهل الخبرة فلا حاجة الى ذكر السبب وفيه انه قد يكون الفعل موجبا للفسق او
 العدالة في نظر الشاهد دون الحاكم وصاروا في خلافه وجواب ذكر السبب فيها
 ليعلم ان نظرا الشاهد موافق مع الحاكم ام لا وفيه انه قد يعلم موافقتها من الخارج
 وفصل ثالث فاجبه «ذكر» في الجرح دون التعديل لان الفعل قد يكون جادحا
 عند الشاهد دون الحاكم وفيه ان التعديل ايضا كذلك وراجع فعكس لان التعديل
 قد

من انصرح
 الى التوكيد
 والتفويض
 فيكون له
 نصيب بعينه
 وجوب اكرام
 من في الجرح
 بغير قسمة
 الية فيكون
 واجب اكرام
 من في
 العلم
 في الجرح
 سببه
 انظر القاب
 عليه
 انظر

قد يكون مستندا الى ظاهر حال المسلم وفيه ان الجرح ايضا قد يكون مستندا
اليه واستندا في هذه الاقوال على اعتبارات واهية ووجه دكيعة نحن ذكرناها
ولكن لا جدوى في التعرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب قانلا بشئ منها «اقوال»
اذ المتعرض منهم «اصحاب» بالبحث في هذا الاصل اعتبار ذكر السبب وعدمه
قليل على ما وصل اليه والذم استوجبه وقربه العلامة هنا هو ان المزي والمجروح
ان كانا عارفين بالاسباب والافعال الموجبة للعدالة والفسق قبل الاطلاق فيهما و
الا بان يكونا عاميين غير بصيرين وجب ذكر السبب فيهما اذ رب فعل يكون في نظري
العوام موجبا لاحدهما وليس كذلك وذهب والده الى قول سادس في الاكتفاء بال
فيهما حيث يعلم من الخارج عدم المخالفة بين الشاهد الحاكم فيهما «ما» يتحقق العدالة
والجرح ومع انتفاء ذلك العلم يكون القبول موقوفا على ذكر السبب اذ يحتمل المخالفة
في نظرهما وهذا هو القوة وجهه الذي بيناه ظاهرا لا يحتاج الى البيان ان كان هبا ليه
الوالديع ضعف ما استوجبه العلامة ذه اذ مع كون الشاهد عارفا بالاسباب
يحتل ايضا مخالفة نظره مع نظر الحاكم **اصل** اذا تقارض الجرح والتعديل بان
يقول لعدلان فلان عادل ويقول عدلان اخران بل فاسق قال اكثر الناس يقدّم
المجروح لان فيه في تقديم المجروح جمعا بينهما ان المجروح والمعدل ادغياه
نهائية قول المعدل انه «معدل» لم يعلم فسقه «راوع» والمجروح يقول ناعلمه «فسق»
وح فلو حكمنا بعدلته «راوع» كان المجروح كاذبا والعاقل لا يكذب واذ حكمنا
بفسقه «راوع» كانا صادقين والجمع بينهما بحيث لا يلزم كذب احدهما اول ما علم
امكن وهذه النجاة مدخولة في ود عليها الاشكال لان المعدل يقول انا عالم بعدل
فالحكم بالفسق تكذيب له ومن ثم قال لسيادة علامة جمال الدين طائوس قدس
روحانه «شان» ان كان مع احدهما رجحان كالا عدلية مثلا بحيث يحكم التدرج في
الضيق باعتبار «رجحان» فالعمل على التراجيح والا ان لم يكن للمعدل والمجروح رجحان

فان كان
البحث في
المجروح
في مواضع
الاذن في
امكانه فقه
اطبق في
المحققين
على امكان
البحث في
الرجحان
العلم بحيث
يتمكن من
معرفة بعض
الاحكام من
ادلتها
انفسيّة
كما يمكن ان
يسبق درجته
يكن معهما
من معرفة

وجب التوقف وما قاله هو الوجه والقوة **فائدة** انا قال العدل حدثني زيد العادل
عن الصادق كذا وكذا الخ يجوز العمل بهذا الحديث واما اذا قال حدثني عدل ولم يقل
اسمه لم يكف في العمل بروايته «عدل» على تقدير بناء على الاكتفاء بتركيبة الواحد
وكذا لو قال العدل ان حدثني زيد العدل الخ يجوز العمل به واما لو قال ذلك في حديثه
العدل فلا يجوز بناء على اعتبارهما «عدلين» في التركيبة وهو عدم الكفاية ختبا
والدعي وهو وجه المحقق الى الاكتفاء به اذ قال العدل والعدلان حدثني عدل يكون
ذلك تعديلا كما فينا بل ما دونه حيث قال المحقق اذ قال العدل خبرني بعض اصحابنا و
عني من الاصحاب الا ما مية يقبل الخبر وان لم يصفه «بعض» بالعدالة اذ لم يصفه بالحق
فكما يكفي قوله حدثني العدل كذلك يكفي قوله حدثني بعض اصحابنا لان الخبر بدمية
«بعض» بانه من اصحابنا الا ما مية شهادة بانه من اهل الامانة والديانة وشهادته
بانه لم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان لم يقل عن بعض اصحابنا بل قال عن بعض
اصحابه اى قال الراوى اخبرني بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعنى اى 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 واهل
العلم بعضهم ما مية عدل وبعضهم غير ذلك وهذا كلامه وهو عجيب منه «محقق»
بعد اشتراطه «محقق» العدالة في الراوى لان اصحاب الاما مية بعضهم فاسق ولا
يضمرون في العدول فكيف يكفي قول العدل حدثني بعض اصحابنا سلمنا ان قوله
اصحابنا تركيبة له لكن التعديل لما يقبل مع انقضاء معارضة الجرح له «تعديل» فاذا قال
العدل حدثني عدل وبعض اصحابنا لا يعلم هل له جرح ايضا ام لا وانما يعلم الحال اى
وجود الجرح وعدمه مع تعيين المعدل بصيغة المفعول وتسميته «معدل» بان يقول
زيد عدل او حدثني زيد العدل لينظر هل له «معدل» جرح ولا ومع الزعم اى عدل
تعيين الراوى لا يؤمن من وجوده «جرح» ان قلت الاصل عدم الجرح قلت القس
في

جميع
والله اعلم
الرواية
بالعدل
والثبوت
العقد
المكتبة
قابلان
قراءة
التقصير
حسب
الافتقار
الاستكمال
فيكون ان يبلغ
ورقة نقدية
سما ان يعلم
بان الاخبار
الذات على
حكم

فما قصة لان قوله حديثي واخبرني يقتضي يدل انه سمعه «حدثني» من لفظه
وادرك نطقه اعظم المروء عنه به وقوله قرأته عليه نظير ذلك وهو عدم التماح
فكانه «داو» نفى ما اثبت وهو التماح وهذا من التسيد في غاية الغرابة فاذ
كلام التسيد سد باب المجاز اذا ما من القصة قرينة تعاندا الحقيقة وتناقضا
وح اذا كان معنى حديثي في العرف ما ذكره السيد هو التماح الخ فقوله «داو»
بعد ذلك قرأته عليه قرينة انه «شان» ليس المراد من حديثي حقيقة اللفظ بل مجاز
وهو «مجاز» الاعتراف بما قرئ عليه اعتراف زادة بما قرئ عليه محمد تشيها
له «اعتراف» بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى اذ لا فرق بين تلفظ زادة بالخير
وبين اعترافه به في الدلالة على الصحة وقد نقل العلامة في هذا الكلام حصول التناقض
عن السيد به وتظاره قال وفيه نظر قلنا انا نمنع اقتضاء حديثي حال انضمامها
لفظة حديثي في لفظه قرأته عليه لا يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به كما
ان اسد لا يدل على المفترس حال انضمامه «ي» وهو «تظار» جيد وتفصيله في نظر القلة
ما ذكرنا من انه ما من مجاز الخ واذا قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد من عدم
جواز حديثي ولوم القرينة وتبين اتفاق من عدله «سيد» من علمائنا على صحة
الطلاق المقيدها حديثي قرأته على في صورة القرينة مع الاعتراف فانه مانع من
اجراء مثله بان يقول حديثي اجازة في صورة الاجازة والاعتبار به وجه الصحة فيها
في صورة القرينة والاجازة واحد هو المجازية مع القرينة والمعنى الثاني لجواز الرواية
بالاجازة تسويغ له مجازان يقول محمد حديثي زادة ولم يقيده بقيد اجازة كما قال قول
الراوي بسبب الاجازة حديثي واخبرني وما اشبه ذلك كانباء وغيره من اللفظ
لانه ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا كان زادة اخبرني محمد مفصلا وقد عزم الجمع
من العامة القول به «جواز» وهو «قول» بالاعراض عنه حقيقة لان قوله حديثي بلا
قرينة تلبس فان الناس يزعمون انه سمعه من لفظه هذا ويظهر من كلام العلامة

لا يجوز ان يقول المارء للمكلفين حدثني اخبرني فلان نعم يجوز ان يقول نبأني واقرعني
قرايتي له لان معنى حدثني واخبرني انه «فاقل» نقل للمكلفين حديثا وخبراً سمعه
من ذلك الواسطة وهذا كذب محض لم يجوز ان يحمل لم يسمع الخبر من لفظ زيادة و
انما اقرب زيادة وذكر بعد هذا ان المناولة وهي ان يشافه المحدث غيره اء يشاف
زيادة لمحمد ويقول له في حق كتاب اشاد اليه اء يقول زيادة لمحمد هذا الكتاب سمعني
من فلان كالصادق اء هذه المناولة مجرء ان يقرئه عليه ويعترف به فكأن
محمد قراء الكتاب على زيادة فاعترف زيادة بصحة له اء لمحمد وبالحمله مشافه زيادة
محمد كاعترافه في علمه بانه حديثه وسماعه اء في كلتا الصورتين يعلم محمد ان هذا
الكتاب حديث زيادة وسموعه قال فان كان محمد من ذهب الى جواز العمل باخبار
الاخبار على به «حديث» ولكن لا يجوز ان يقول للمكلفين حدثني ولا اخبرني نعم يجوز ان
يقول نبأني واطلعني مثلاً ثم بعد الفراغ عن بحث القراءة والمناولة ذكر حكم الاجازة
بتلك العبارة السابقة وهي قوله واما الاجازة فلا حكم بها الخ وقال بعدها اء في
لاصق هذه العبارة واكثر اء غايه ما يمكن ان يدعى ان تعارف اء عرف اصحاب
المحدث اثر اء علامة في ان الاجازة جارية مجرء المناولة وهي ان يقول زيادة في
لمحمد في حق كتاب بعينه اء معين هذا حديثي سمعني فيجوز العمل به «كتاب» عند من
عمل بالاخبار والاخبار فاما ان يروي محمد للمكلفين ويقول خبرني او حدثني فذلك
كذب اذ لم يسمع من لفظ زيادة وسوق هذا الكلام الذي ذكره السيد كله اء من
اوله الى اخره كما ترى يدل على ان نفى اء نفى السيد حكم الاجازة انما هو «نفى»
بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه كما خبرني فانها يدلان بان الراوي
سمع الفاظ الخبر من المروي عنه فيلزم الكذب لامطابقاً فيجوز بالالفاظ التي تدل
على مجرد الاطلاع ولو حصل بالاجازة كما طلعني وانباي وقد حكم السيد بمثل ذلك
اى عدم جواز حدثني واخبرني في صورة القراءة على الراوي كما عرفت فهما اء القراءة

لعلنا نعلم
القدرة
وكلال الملكة
ومسألة
مفقودان
في المجزئ
وليس هنا
علة مفقودة
مشتركة
بين المجزئ
والمطلق
في حقها
ايضاً
الآيات
والاخبار
الذاتية
عجيبة
الاوالة
شاملة
على المطلق
والمجزئ

الاسناد بالنبي صلى الله عليه وآله مثلاً إذا اجازنا الشيخ بكتاب له فيجوز أن نقول حدثنا
 الشيخ اجازة عن فلان عن المعصوم ع وما لو لم يجر فلا بد أن يقال في الكتاب الفلاني
 عن فلان الخ وذلك لبقاء الاتصال امر مرغوب اليه للتميم فان في اتصال الاسناد
 اليه بتركه كالا يخفى قوله على أن الوجه في الاستغناء عن الاجازة فيها «كتب» وبما لا يجر
 في غيرها «اجازة» من وجه جواز الرواية اء كان كون هذا الكتب متواترة جعلنا مستغنياً
 عن اجازة صاحبها كذلك جعلنا مستغنياً عن قرأته صاحبها واملاؤه والقرائة عليه
 مع اعتذاره نعم وبما يحتاج الى القرائة لئلا من من الغلط وغيره كما قال غير ان دعاية في
 التصحيح ودعاية الا من من حدوث التصحيح وشبهه من انواع التحلل الغارض على
 الحديث يزيد في وجه الحاجة اء يوجب زيادة الحاجة الى السماع من لفظ المؤلف ويجوز
 كما لقرائة عليه ذلك ظاهر وبقي في هذا الباب وجه اخر مذكورة في كتب الفقه اء الاصول
 منها ان يكتب الحديث في ورقة سمعت عن الصادق ع كذا فيرسلها الى الراوي فيقول
 الراوي حدثني فلان كتاباً ومنهنا غير ذلك يعلم حكمها بما ذكرناه في الاجازة وغيرها
 فلذلك اء لاجل الحكمها يعلم بما ذكرنا ثم طرأ ذكرها اء جعلنا ذكر سائر الوجوه تابعا
 على غرة اء على الوجوه المذكورة لمناسبة بينها وبين سائر الوجوه **اصل** اذا
 سمع الراوي حديثاً منه فان لم يكشف مراده انكشف ما كاملاً فلا بد للراوي نقل
 عين اللفاظ فاذا سمع منه لفظ القراءة فلا يجوز له نقله بلفظ الطهران ظن به اء نقل
 مراده الحيض ويجوز نقل الحديث بالمعنى اء نقل مضمون الحديث بالفاظ اخر غير الفاظ
 بشرط ان يكون الناقل عارفاً بمواقع اللفاظ لا بين تقديم المسند اليه مثلاً وقال
 تفاوتاً كثيراً وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى فاذا قال اء اذا بقى من الحديث
 بمقدار صلوة العصر فهو مختص به لا يجوز ان يقول الراوي اء اذا بقى من اليوم مقدار اربع
 ركعات لان مراده اعم من المسافر والحاضر والاربع يختص بالحاضر ومسألاتها
 له في الجلاء والختفاء فاذا قال اء اتقوا الله يجوز نقله بلفظ خافوا الله واجتنبوا على الخلق

دعوى
 استغناء
 بوجوب
 انقلاب
 ومنها غير
 ذلك واما
 بحجة
 اجتماع
 في حق غيره
 بان يجوز
 نقله
 فيقول
 مع ان
 من الراوي
 الى المجتهد
 المطلق
 لا مصدر
 فيكون محتملاً
 لرواية
 فيه كمن
 في قوله

واطلبوا على الواجبات ولم تقف على مخالفة ذلك من الأصحاب نعم لبعض أهل
 الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد به ومجتنبا على الجواز وجوه منه ما رواه الكليني
 في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك
 فأزيد وانقص إذا شئت فإنه عند الترجمة قد يزيد اللفظ وقد ينقص قال إن كنت
 تريد معانيه إن كان مرادك أسناد المعنى ليس أدون الالفاظ فلا بأس منها
 الله سبحانه قضاه نقل القصة الواحدة كقصة بليس ثم بالفاظ مختلفة في مواضع من
 القرآن ومن المعلوم أن تلك القصة وقعت في أول حدوثها أما بغير العربية أو بعبارة
 واحدة منها «عربية» وذلك لبيان تم قصة واحدة التي دليل على جواز تبديل المعنى
 والمضمون إلى الفاعل وإن تغير اللفظ بالترجمة **أصل** قد يكون الخبر مستلزا
 وهو ما ذكرنا واسطة فيه وأخذنا كان وأكثر إلى المعصوم ثم فإذا فرضت زيادة سمع عنه
 ومحمد بن مسلم سمع عن زيادة فقال محمد سمعت عن زيادة عن الصادق ثم فهو مستند
 قد يكون مرسلًا وهو ما لم تذكر واسطة أو ذكرت مبهمًا إذا رسل لعدلي الحديث بأن
 رواه عن المعصوم عليه السلام والحال أنه لم يلقه كان يقول محمد قال الإمام ثم كذا
 المفروض أنه لم يسمع عنه بل سمع عن زيادة التي سواء ترك ذكر واسطة وأستاكما ذكرنا
 ذكرنا مبهمًا لئنيان إن فسيان اسمه ولغيره «فسيان» كالانقضاء كقوله إن كقول
 محمد سمعت عن رجل عن الصادق أو سمعت عن بعض صحابنا عن الصادق ثم ولم
 يقل عن زيادة مثلاً ففي قبوله (حديث) خلاف بين الخاصة والفاقية والاقوية عنده
 عدم القبول مطم إن علم بأن محمدًا مثلاً لا يرسل إلا إذا كان الواسطة عدلاً ولم يعلم
 وسواء كان له معارض ولا وهو محتار والدءره وقال للعلامة في هذا الوجه المنع من العمل
 بالمرسل إلا إذا عرف أن الراوي معروفًا بين الأصحاب أنه لا يرسل إلا مع عدالة
 الواسطة كمراسيل محمد بن أبي عمير وهو من الأمامية كان معروفًا بأنه لا يرسل إلا
 إذا كان الواسطة عدلاً ولكن كلامه في يب خال عن هذا الاستثناء فحكم بالمنع مطم

وهو الوجه لما سبقت به وحكي في رواية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال
وهو قبول قول محمد بن خالد وهو من قدماء الامامية وقال المحقق اذا وصل
الراوي الرواية قال الشيخ ان كان الراوي من عرف بين اصحاب انه لا يروى الا
عن ثقة فالواسطة المحذوفة او البهية ثقة قبلت مطم سواء كان لهذا الرواية
معارض ولا وان لم يكن الراوي معروفا كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض
من المسانيد من الاخبار والمسندة الصحيحة واحتج الشيخ لذلك بان الطائفة
علمت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما علمت الطائفة بالمسانيد من
اجاز احدهما اجاز الاخر لم يفرقوا بين المسند والمرسل هذه عبارة المحقق
بلفظها وهي تدل على توقفه عن محقق في الحكم في جواز العمل وعدمه حيث
اقتصر على نقله عن الحكم عن الشيخ بحجته مع احتياجه من غير اشعار من المحقق
بالقبول والرد لنا على عدم القبول مطم ان من شرائط القبول ان قبول خبر الواحد
معرفة عدله الراوي كما تقدم بيانه وهي معرفة منتفية في موضع التراجع اذا
نعلم ان الواسطة عادل ولا اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها عدالة من
استقراء وغيره وبالجمله لا دليل عليها سوء رواية العدل عنه المفروض ان
العادل ادسل بالحديث وهو رواية العدل عن الواسطة المحذوفة او البهية
غير مفيد لاننا نعلم بالعيان ان العدل يروى عن مثله عن الغادل وغير
بمثله عن غير الغادل ان قلت المفروض ان هذا الراوي لا يرسل الا مع عدل
الواسطة قلت ومع فرض اقتضاه «راوى» على الرواية عن العدل لا غيره فهو
انما يروى عن معتقد في عالم نفسه عدالة عدالة الواسطة وذلك الاعتقاد
غير كاف في اثبات العدالة في الواقع لجواز ان يكون له للواسطة جرح لا يعلم
«جرح» الراوي كما ذكرنا انفا في قوله حدثني عدل وبالجمله لا بد من تعيين
الواسطة او بدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال امحاضا للمجرح فلا يتوجه

فائدة لا
يتوقف
على الاصل
في امور
منها علم
المعاصرة
والسبب
والسبب
في المشهور
جملوا من
مكالات
الاجتهاد
بمعنى ان
العلم بها
له مدخلية
في احتمال
عكس
الاجتهاد
وتفريع
الشبهة

القبول لهذا الحديث ومن هذا من أن الراوى قد يعتقد عدالة المروء عنه لعدم
علمه بالخارج يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في نية من قبول نحو مراسيل بن ابي
عمير وغيرها مما عرف أن الراوى فيه يرسل؛ لا يرسل لامع عدالة الواسطة ووجه
ضعف كلامه لأن العلم به علم الاصحاب بعدالة الواسطة المحذوفة اليهم ان كان
مستندا لا اخبارا والراوى بمعنى ان ابن ابي عمير مثلاً أخبرهم بأنه لا يرسل لأن الثقة
فدواء استناد علمهم باخبار الراوى على شهادته بـ (دواء)؛ على عدالة شخص محمول
العين وقد علم حاله فيما تقدم من ان شهادة الواحد لا تكفي في تركية الراوى وان كان
مستنده بـ علم بـ الاستقراء لمراسيله بمعنى ان الاصحاب استقروا مراسيل بن
ابى عمير مثلاً فنحصل لهم العلم والاطلاع من دليل خارج وهو الاستقراء على ان محمول
ينها بـ مراسيل؛ لا يكون الا ثقة فهذا استناد العلم بالاستقراء معنى لاسناد
فهذه المراسيل سنانيد عندهم ولا تراعى فيه العجب لثا العلامة ذكر في مقام الاحتجاج
على محتاده في نية وهو عدم جواز العمل بالمرسل الا اذا عرفت انه لا يرسل الخ ما هذا لفظه
عدالة الاصل في الواسطة بمحمولة علينا لان عينه واسمه غير معلومة فصفتها
عدالته اولاً بالجملة ولم يوجد دليل على عدالته الادوية الفرع عنه بـ اصل؛ و
ليست رواية الفرع تعديلاً للواسطة فان العدل قد يروى عن من لو سئل عنه اء لو
سئل عن العدل بان من تروى عنه عادل وفاسق توقف فيه فيقول لا اعلم او جرح
ولو فرض انه عدله وقال بأنه عدل لم يصح الواسطة عدلاً واقعيّاً بجواز ان يخفى عنه
بـ (فرع)؛ حاله بـ اصل؛ فزعم انه عادل فلا يعرف لاصل؛ بفسق ولكن لو عينه باسمه
لعرفنا فسقه الكذبة لم يطلع عليه بـ فسق؛ العدل كذبة او سل الحديث وهذا الكلام
كما ترى يدل على الموافقة اء موافقة العلامة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل محمول
العين بـ جرحه بـ تعديل؛ ومع ذلك فكيف حكم بجواز العمل بمراسيل مثلاً محمد بن ابي
عمير قوله فتعين حاصله انه ليس مستندا لعلامة هو التعديل بل لا بد ان يكون

الخبر
الاصح
المتدرج
بجوان
ان منه
العدم
توقف عليه
الاجنب
وقد عرفت
ان الاولين
من مقتضات
الاجنب
لان الاضحية
والا بنيت
من جهة
اجبات الخ
مسألة
انما

المستند عند (ص) في ذلك الاستقراء فهو استقراء مراسيل اشال بن ابي عمير ووجدوا الواسطة
عدلا فعل هنا ولكن حصوله الاستقراء في نهاية البعد لانه امر مشكل وعلى تقديره (ص) يخرج عن
محل التزاع فيكون من باب المسند كما عرفت وما كلام الشيخ في رد على قوله وهو انه ان كان الراوي
من عرف انه لا يرسل الخ ما وروى على العلامة من ان الراوي بما يرغم ان الواسطة عدل والحال
انه فاسق وعلى اخره وهو ان الطائفة علمت بالمراسيل الخ ان على الطائفة بما هو وليس بحجة بل
يتوقف التمسك به على عندنا على بلوغه على الطائفة حدا لاجماع ولا نعلمه (بلوغ) حجة القائلين
بالقبول مطم سواء عرفنا انه لا يرسل الامع عدلا الواسطة ولا وجوده منها ان رواية العدل عن ال
الواسطة المسكوت عنه تعدل له فالفرع معدل للاصل لانه (عدل) لودو عن اء عن الواسطة لم
ليس يعدل ولم يبين على اننا من حاله لم يبين فسو الواسطة لكان ملتبسا غائبا بالقاسية * وفيه
وعدا لانه عدل تناه ذلك في الكلبين ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول الى الامام بان
يقول قال النبي او قال الصادق يقتضى صدقه (حديث) لان اسناد الكذب يناه في العدالة و
اذا ثبت صدقه (حديث) تعين قبوله وذكر واجوها اخر وفيه تركنا نقلها الظهور فسادها منها
الاجماع على المراسيل ^{العل} وفيه لم يثبت والجواب عن هذين الوجهين ظاهرهما حقاقتنا فلا نزيل تقر
وحاصل الجواب عن الاول انه على فرض كونه تعديلا غير مصموم لانه تعديل المجهول وطا صل الجواب
عن الثاني انه بما نزع عدلا الواسطة فيظن صدق الحديث فيسند اليه والحال ان الواسطة
كان فاسقا ^{العل} فتمت ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احواله واداءه تختلف في الاتصاف
بالايمان والعدالة والقبض وعدمها (شرائط) اء ينقسم الاربعة قسم يختص كل قسم منها بالاثبات
باسم الاول الصحيح وهو يطلق في ثلاثة مواضع الاول الخبر الذي اتصل بسنده اليه مع كون
الراوي في الطبقة الاولى والوسط والاخر عدلا ضابطا كما قال ما اتصل بسنده الى المصنوع
بنقله بسبب نقل العدل لضابط عن مثله في جميع الطبقات مثلا اذا قال الشيخ حدثني
ابو بصير عن محمد بن مسلم عن زرارة عن الصادق كذا فهذا خبر صحيح لاجتماعه لشرائط المكون
والثاني قوله في يطلق هذا لفظ مضاعفا الى راومعين ففي المثل المذكور يترك الشيخ ^{العل} ويصير
فقد

في قوله
خبر صحيح
المذكورة
فيه ان
كونها من
المرجحات
في موضع
المسند قال
الحق ابي
بعضه
على المعاد
والسبب
فما يتوقف
عليه
الاجتهاد
كما بحث
المقرر
الاثبات
الخبر وكذا
الحقيقة

فيقال صحيح محمد بن مسلم عن زرارة عن الصادق كذا فاطلق على ما اء على خبر جمع السند اليه الشرائط اء جمع سند هذا الخبر من اءله هذا الراوء المعين الشرائط من العدل والضبط خلا الانتهاء الى المعصوم ففي المثال المذكور سند الخبر من اءله الى محمد بن مسلم على صتا بط لكت ليس يتصل اليه بل متصل لمحمد بن مسلم وهو متصل بزرارة وهو متصل به في قوله وان اعتراه اء وان عرض بهذا الخبر بعد ذلك الراوء المعين ارسال وغيره كضعف الراوء من وجوه الاختلال وبالجمله فقد لا يعرض الارسال فيق صحيح محمد بن زرارة عن النعمان وقد يعرض فيق صحيح فلان اء صحيح زرارة عن بعض اصحابنا عن الصادق اء مثلا فعرض الارسال بعده لانهام الزايسة والكشال ان يذكر اسم الراوء الاخير ثم يحذف عدة من الرواة مع كونهم عدلا ضابطا فيعوض عنهم لفظ الصحيح كما قال قد يطلق على جملة اء يكون لفظ الصحيح عوضا عن عدة من الاسناد الجامعة للشرائط سواء الاتصال بالمعصوم اء وهذه الجملة محذوفة للاختصار فيقال في المثال السابق مثلا روء الشيخ وهو الراوء الاخير في الصحيح عوض عن اء بصير ومحمد بن فلان اء عن زرارة الخ ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة اء المقصود من تعويض لفظ الصحيح عن العدة المحذوفة الدلالة على انهم عدل ضابطون مما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من السند اكثر من واحد كما ذكر في المثال الشيخ وهو الراوء الاخير وزرارة وهو الراوء الاوّل كاشا في الحسن وهو ايضا يستعمل في ثلثة مواضع اولها متصل السند الى المعصوم ورواية الامام في المخرج عند اصحاب من غير معارضة ذم مقبول هو ذم العدلين ولا ثبوت عدالة اء لم يثبت العدالة في جميع المراتب الطبقات لم يثبت العدالة في بعضها مع كون البا في بصفة رجال الصحيح وهي لعدالة مثلا وثانها انه قد يستعمل ضا فاله واعمين ويحذف من تاخر عنه فيقال حسنة فلان الخ وثالثها انه قد يكون عوضا عن جملة محذوفة وبذلك الراوء الاخير مثلا فيقال روء الشيخ في الحسن الخ على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو ايضا يطلق في ثلثة مواضع اولها ما اء خبر دخل في طريقه اء سندا من ليس بامامي ولكنه منصوص على توثيقه اء صدق

سجدة
واشياء
الادلة
ومنها بعض
الاشياء
التي كانت
حركة الارض
والشمس
والقمر
والارض
فجاءت
مطابقا
وتباعد
فيعلم
جاءت
اول الشمس
في الارض
فيما جاز

لم يعلق من الاول لأربع عشرة دقة وعن الرابع ان الامر انتهى ليكونان بانفسهما حسنا
بل يبيعان متعلقتهما فان كانا متعلقا بالامر كالصلوة ومتعلقا بالشيء كالمناجاة كانا متعلقين
والنهي كذلك اء حسنا والآء وان كانا متعلقين بغيرهما كانا متعلقين بغيرهما
لو صح ذلك اء لو كان نفس الامر والنهي مراداً كما عند الامتحان لم يكن متعلقا بالامر كالصوم مراداً
فلا يكون المتعلق ما هو مراد به في الواقع ولا يفتوح بالنسخ اذ لا حكم حتى ينسخ **اصل** يجوز نسخ
كل من الكتاب السنني المتواتر والاحاد بمشله نسخ الكتاب بالكتاب المتواتر والمتواتر والاحاد
بالاحاد ولا ريب فيه لثبوت رتبة النسخ والمنسوخ ويجوز نسخ الكتاب بالسنني المتواتر وهو
اى نسخ المتواتر بالكتاب ولا يعرف فيه من الاصحاب مخالفا وجهود اهل الخلاف وفقونا فيه
اى في الجواز وانكره شذوذ منهم فقال بعدم جواز نسخ المتواتر بالكتاب لان الكتاب في المتواتر
قطعي وهو ضعيف جداً لا يلتفت اليه لان دلالة المتواتر على صلب الحكم وان كان قطعياً الا ان دلالة
على دوام الحكم ليست باقوة من دلالة الكتاب بعدم دوام الحكم ولا يجوز نسخ الكتاب والسنني
للمتواتر بالاحاد عند اكثر العلماء لان خبر الواحد لذل بعدم دوام الحكم منظون وهما اى الكتاب
والمتواتر الدالان على الدوام معلومان ولا يجوز ترك المعلوم للمنظون وذهب شذوذ من العلماء
الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف فقال لا خلاف في الجواز مدعيان ان محله (مثلاً) هو الوقوع اى
الاختلاف في وقوع نسخها به اما اصل الجواز فموضع وفاق لان النسخ نوع من التخصيص فكما يجوز
تخصيصها به كذلك نسخها وفيه ان التخصيص هو من النسخ كما تقدم في بحث واره البحث
في ذلك اء جواز نسخها به وعدمه قليل المجدود فترك الاشتغال بتحقيقه احرى لان عدم الجواز
اجماعي واما الاجماع في جواز نسخها بالكتاب السنني والنسخ اى نسخها به اجماعي خلافاً وهذا
الخلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره وهصوله قبل انقطاع الوجود في
ضمن النبي اولا اذ لا شك في ان النسخ لا يتحقق الا في زمن النبي لمزول الوجود فان قلنا بان
الاجماع يمكن في زمنه فيمكن كونه ناسخاً للكتاب والسنني وبالعكس وان قلنا بان استقراره
بعد فكيف يمكن كونه ناسخاً ومنهواً قال المرتضى اعلم ان مصنفى صولك لفقه ذهبوا

فائدة ١٢
العلوم
الشرعية
في نسخ
المتواتر
من اللغة
يجب فيه
عن نفس
الكل
من حيث
السادة
السنني
علم الصرف
يجب فيه
عن نفس
الكل
من حيث
المبينة
الثالث
علم

عن مستند قطعي كدخول قول المعصوم فيكون النسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع باهو
 اجماع قال المحقق وفي هذه الوجوه اشكال اما عدم استقرار الاجماع فقد علمت بطلانها
 الاجماع الذي ادعاه السيد فلم يثبت اما كون الاجماع دليلا عقليا ففيه ان العقل لفظه علم
 حكم به حكم به الشرع ايضا واما كون الاجماع عن مستند مسلم الا ان احكام التذليل يبره
 بحسب نظاهر على نفس الاجماع دون المستند فيكون الاجماع مختص ومقتد ومبين وناسخ
 والذي يهيئ على مذهبا انه يتبع دخول النسخ فيسبأ على ان الاجماع انضمام اقواله
 قولوا لو انفرد لكانت النسخة فيه «قول» وهو قوله في حصول مثل هذا الاجماع في زمن كني
 ثم ينسخ ذلك الحكم بدلا له شرعة متراخية عن الاجماع وكذا يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة و
 القرآن باقواله باجماع يدخل في جملتها قول النبي «وهذا الكلام الذي ذكره المحقق جيد غيابه
 الا انه لا يترتب عليه كلام» فايد مهمة كما لا يخفى اذ لم يقع ذلك اصلا **اصل** معنى
 النسخ لغو الازالة وشرعا هو الاعلام من الشايع بزوال مثل الحكم الشرعي لاثبات بالدليل
 الشرعي مثلاً وجوب لصلاة البيت المقدس ثبت بدليل شرعي بخلاف حلية الثمن فانه
 ثبت باصالة البرائة العقلية فلو قام دليل شرعي على حرمة الثمن لا يمتى نسخا اذ لم يكن له
 دليل شرعي بل عقليا اذ لولا بدليل شرعي اخر متراخ عنه كقولك «وهك الخ» فانه
 دليل شرعي متراخ ناسخ لوجوب لصلاة البيت المقدس فمما لا يذنا مثلاً ليس ناسخا لا كرم
 العلماء لانه ليس بآخر عنه بل متصل به قوله على وجه لولاه «اعلام» لكان الحكم الاول ثابتا
 وانما متعلق للاعلام فان ارتفاع الحكم الموقت بعد تمام الوقت ليس نسخا اذ لم يكن قبله نقض
 الدوام وعليه هذا التعريف فرباودة العبادة المستقلة المنفصلة على العبادات ليست
 نسخا للمريد عليه لان هذا العبادة لا ربط لها على سائر العبادات صلوة كانت تلك
 العبادة الزائدة او غيرها من العبادات وهو عدم النسخ مذهب جمهور العلماء
 ويعبره الى قوم من العامة القول بان زيادة صلوة اخرى على لصلاة الخمس المتعارفة
 نسخ لان قوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى يدل على وجوب الصلوة

لا بد من
 داخلة
 في
 المسألة
 يبحث في
 من احوال
 المركبات
 من حيث
 التركيب و
 تأدية مهر
 المعنى المراد
 مع مطابقة
 الكلام في
 مقتضى
 حال
 السادس
 علم السبيل
 يبحث في
 عن المركبات
 من حيث

على أن العلة في ثبوت الحكم ليس إلا الاسكار بجاز تعدية الحكم إلى كل مسكر وكان ذلك في
نص الشارع برهانا فيقال هذا مسكر وكل مسكر حرام وقال لعلامة الحق عنده أن
العلة إذا كانت منصوطة وعلم وجودها في الفرع بان يعلم أن النبيذ مسكر كان حجة
أن يجوز التعدد واحتج العلامة في ذلك أن يجوز التعدد بان الأحكام الشرعية تابعة
للمصالح والمفاسد الواقعية الخفية علينا والشرع كاشف عنها «مصالح» في بعض الموارد
فاذا ضل الشرع على العلية عرفنا أنها المصلحة الباعثة والموجبة لذلك الحكم فإين
العلة كالاسكار وجب وجود العلول كالحرمة ثم حكى العلامة عن المتأخرين أن السبب
أمثاله الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يتحمل أن تكون العلة للحرمة
هي الاسكار المطلق الموجود في جميع المسكرات ويتحمل أن يكون العلة اسكارا وخصوصا الخمر
بميت لا يكون مطلق الاسكار علما بل يكون قيدا لاضافة إلى اسكارا الخمر
معتبرة في العلة وإذا احتمل الأمر أن لم يميز القياس إذ لعل خصوص اسكارا الخمر معتبرا وجاب
العلامة عنهم بوجه ثلاثة أولا بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجوز ذلك
لوجاز اعتبار القيد في العلة في الشرعيات يستلزم تجوز مثله «احتمال» في العقليات
حتى يبق الحركة إنما اقتضى المتحركة لقياسها «حركة» بمحل خاص وهو المحل الخاص بمحلها كما
مثلا فالحركة القائمة بغيره «محل» كحركة الانسان لا يكون علة للمركبة وبالمجمل لوجاز
بن الاسكار القائمة بالخمر علة للحرمة لاسكارا الخمر وان يبق الحركة القائمة بالشيء علة
لاكل حركة وذلك باطل بالبداهة إذا الحركة علة مطلقا كذلك الاسكار وثانينا سلمنا امكان
أن احتمال كون القيد معتبرا في الجملة وان كان العدة هي الاسكار لكن العرف يسقط
هذا القيد عن درجة الاعتبار ولا يعتنى بالاحتمال الضعيف فان قول الاب لابنه لانا
هذه الحشيشة انما ثبت لانها سم يقتض عرفا منعه «اب» من اكل كل حشيشة تكون
سما وثالثا سلمنا عدم ظهور إلغاء القيد سلمنا أن احتمال اعتبار القيد ليس بيا قاطعا
في نظر العرف لكن دليلكم وهو احتمال اعتبار القيد انما يثبت في ما إذا قال انما

فان قيل
الحكم الصادر
من المصنوع
عليه السلام
شديكون
بمستوان
القضاة
والرأية
العارفة
وتدبرون
بمستوان
التقسيم
النفسي
الاولى
فكلها بالجهاد
وكضبط
القضاة
والنصرت
في بيت
السال

والنقض
في الحق
والادعاء
والاضحية
ببعض
الفقهاء
لا يشترط
الاضحية
الشأن
حسب
الحكم
العبادات
العبادات
وتدريج
الامارة
لا يعلم
ببعض
الاشياء

حرم الخمر لكونه مسكراً وما لوقال عليه حرمة الخمر هي الاسكاد انتفى ذلك الاحتمال فالشارع جعل مطلق الاسكاد علة بدون الاضافة ثم اورد عليه الاعتراض بمعنى ان العلامة او دل على نفسه اشكالاً واجاب عن جميع ما ذكره فقال بان الحركة ان استعملت في معنا الحقيقي وهو ضد السكون فهي بهذا المعنى يمنع انفكاكها عن المتحركة كما قال ان عنيت بها معنى ما معناها الحقيقي الذي يقتضيه المتحركة فهذا المعنى الحقيقي يمنع فرضه بدون الخمر فلا وجه لقياس الاسكاد عليه وان استعملت في معنى اخر بان يراد منها الريح مثلاً مجازاً فهي بهذا المعنى يمكن انفكاكها عن المتحركة كما قال وان عنيت بها امراً اخر كالريح يات في (امر) ذلك الاحتمال اعني القيد فاذا قيل الحركة الريح علة متحركة الشجر فقيد الاضاف الى الشجر معتبر لان الريح لا يكون علة لحركة الخمر مثلاً فهناك اء عند حصول هذا الاحتمال نعم انه لا بد في ابطاله «احتمال» بدليل منفصل فانه يوجد دليل منفصل يحتمل اعني القيد قولكم العرف يقتضيه العا. هذا القيد في محلا تاكل هذه الحشيشة قلنا ذلك الالغاء عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضرة مطلقاً فلم قلتم انه «قيد» في العلة المنصوصة ايضاً كذلك اء ملغى في الحال انه لا قرينة اصلاً قولكم لو صرح الشارع بان العلة هي الاسكاد انتفى هذا الاحتمال قلنا خرجتم عن محل النزاع اذ في هذه الصورة يستلزم الاداء الحرمتين وجداً لا اسكاداً لكنه «استلزام» ليس بقياس اء ليس من باب القياس لان العلم بان الاسكاد من حيث هو اسكاد يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل مكان (اسكان) ولم يكن العلم بحكم بعض تلك الحال كالنبيذ متافراً عن العلم ببعض كالحمر فيجوز قوله حرمت الخمر لا اسكاد يعلم حرمة جميع المسكرات في ان واحد فانه يمكن جعل البعض كالنبيذ فرغاً والاخر كالحمر اصلاً ومن العكس بان يجعل النبيذ اصلاً والخمر فرغاً فلا يكون هذا قياساً لان حكم الجميع علم في مرتبة واحدة وقال العلامة بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان ين النزاع هنا لفظي لانهم متفقون بان الاسكاد المطلق يعلم والمقيد لا يعلم لان المانع اما منع من التعدية (بمنصوص) لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكراً محتمل

للاسكارا الحاص من محتمل لان يكون في تقديره غرضه التعليق بمطلق الاسكارا فيعلم لان الاسكارا
المطلق متحقق في الجميع والمثبت بجواز التعدد يعلم ان التعليق بالاسكارا والمختص بالمرغوب
لا يراى المسكرات ويسلم ان التعليق بالمطلق يعلم فظهر انهم متفقون على ذلك الكبري ومعلوم
الاسكارا المطلق وعدم عمومية المقيد ثم النزاع وقع في الصغرى وهي ان قوله حرمت المنكر لكونه
مسكرا هل هو بمنزلة قوله على التحريم الاسكارا المطلق ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا
لا في الكبري وهي ان النص على العلة المطلقة هل يقتضى ثبوت المحكم في جميع موارد هاهنا لان
ذلك لا يقتضاه متفق عليه واقول كان العلامة لم يقف على احتياج المرتضى وهو من المناهين
في هذا الباب فلذلك اء لعدم وقوفه على العلة النزاع فيه «باب» بين القوم في
وحسب انهم متفقون في المعنى وهو الكبري وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه العلامة اء
مصرح بان النزاع معنوي فانه «سيد» اخرج على المنع بان علل الشريعة اء العلة المذكورة في
كلام الشارع ليست علة حقيقية كعلية الحسن للنهار بل غايتها تنبئ عن الذم اء كاشفة عن
العللة الغائية او كاشفة عن وجه اء سبب المصلحة فيه «ضل» فاذا قال قد فرض الصيام
لا نفعل ان شاء الله كان داعيا وباعثا لا يجاب به وكان سببا لكونه مصلحة ثم اذا قال جنة من لنا
ضم الذم اء وجه المصلحة وقد يترك الشيان في صفوا واحدة ومع ذلك تكون هذه الصفوة
في احدهما «شيين» داعيا وباعثا الى فعله «احد» دون الاخر مع شوبتها «مقت» في «اخر»
مثلا زيادة التحسين واحدا الفقير في كل ما ثواب الا ان ذلك الثواب قد يكون باعثا للشخص
الى فعل التزادة دون الاحتيا وقد يكون مثل المصلحة فيه قيمة «اخر» مفسدة مثلا تحصيل الماء
للوضوء قد يكون موقوفا الى اعطاء درهم لبائع الماء وقد يكون موقوفا الى اعطاء درهم للشارف
كما اذا كان الماء في محل فيه سارق في الاول عطاء الدرهم واجبه مصلحة وفي الثاني حرام ومفسدة
مع انها شريكان في تحصيل الماء للوضوء وقد يدعى الشيان يكون داعيا الى غيره في حال دون
حال وعلى جود دون وجه وقد دون قد شلا حسن الاحتيا قد يكون داعيا الى اعطاء الفقير
في حال مرضه لا في حال صحته على وجه الصدقة لا على وجه الهبة ودهما لا درهمين مع كون

ادبسونان
التعليم
لقد علم
استدام
لقد جرت امة
سفينة
غذى ملك
دولوك
باينيك
حاصدين
لقد جرت امة
سفينة
شككت منه
بانه ربه
قاع لريم
لا يعطى
ولاس
بصدر
المكفية
فقال
عليه
القوم

ضعيفة من الايذاء ومنه يعلم ان جميع مراتب الايذاء محرم لكن اختلفوا في ان حرمة علم
من مفهوم الآية ومن منطوقها وبقياسه بالآية ذهب العلامة في كثير من العامة الى
ان تعدية الحكم الكتاب في تحريم التافيف الى سائر انواع الاذع ^{الزيادة} الشديد عنه «ان»
ليس من باب دلالة اللفظ من باب القياس سموه بالقياس الجلي وهو ما كان المقيس قوة
من المقيس عليه كقياس اضرب بالآية وانكر ذلك المحقق وجمع من الناس فقالوا بانه من باب
دلالة اللفظ اما بالمفهوم او بالمنطوق كما قال واختلفوا في وجه التعدية فقلنا «وجه» دلالة
مفهومه ونحوه اذ يحرم الآفة يدل بالمفهوم والفهم عليه على تحريم سائر المراتب سموه
بوجه بهذا الاعتبار باعتبار دلالة المفهوم مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه «كأن»
موافقا لحكم المذكور فكأن حكم الآفة المذكورة الكلام هو التحريم كذلك حكم سائر المراتب غير
المذكورة هو الحرمة ويقابلها مفهوم الموافقة مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه «كأن»
مخالفا للمذكورة الحكم كفهوم الشرط والوصف نحو كرم العالم ان جانتك والعالم العادل فالمدك
هو العالم الجبان وحكمه وجوب الاكرام وغير المذكور وهو العالم الغير الجبان وحكمه عدم الوجوب بتم
هذا مفهوم المخالفة دليل على مدلول الخطابين الاول في مفهوم الموافقة فحواه مفهوم
ايضا ولحن في مفهوم الخطاب ايضا وقال قوم انه «ان» منقول عن موضوعه الفهم الى المنع من
جميع انواع الاذع فمنطوق الآية يدل بحرمه الجميع لان معنى لا تقل لهما آفة لا تؤذيهما وهو صحيح
كلام المحقق في حجة التاميين الى كون مثله امثال ما نحن فيه قياسا انه كان السبب المشترك
بين تحريم الخمر وتحريم التبيذ هو الاسكاذك كذلك السبب المشترك بين المنع من الآفة والمنع من
سائر الاذع هو احترامها اذ لو قطع النظر عن المعنى عن السبب المناسب المشترك المقصود
من الحكم كالآكرام الازد هو السبب في منع التافيف قطع النظر ايضا عن كونه «معنى» في الفرع كذا
فان سبب الآكرام في منع الضرب قوة وبالجملة لو قطع النظر عن السبب المشترك وهو الاكرام
لما حكم بهاء بتحريم انواع الاذع ولا نفى من القياس لاذك واجيب بان تحريمه ثبت بمفهوما
الآية والمعنى المناسب لم يعتبره لم يلاحظ لاثبات الحكم حتى يكون قياسا كمالا لفظ الاسكاذك

بل اعتبر لكونه «سنة» شرطاً في دلالة المفظوظ على حكم المفهوم لفظاً فلا تخبرم الالف بالمفهوم على
سائر الاء في موقوف على اعتبار الاكترم ولهذا لم يعدم كونه قياساً قال به «قده» «كل من لا يفتي
بجعية القياس في بديهي لم لو كان قياساً لما قال به التنا في له قياس» و قد بان في قياس جلي ولا تانا
للقياس الجلي اعني من القياس الجلي ما يعرف الحكم فيه «ما» بطريق الاول فاذا حرم الالف حرم
الضرب بطريق الاول حتى ين الله «ما» «ما» قائل بهذا المفهوم له دلالة تخبرم الالف بالمفهوم على
تخبرم جميع الاء دون القياس في يجعل ذلك انه كونه قانلاً بالمفهوم دون القياس حجة على انه
ا ما نحن فيه ليس بقياس في جذا لنا فين لكون ما نحن فيه قياساً القطع با فاداة الصفة
في مثله المعنى المذكور فقله لا تقل لها ان يستفاد منه تخبرم جميع انواع الاء من غير
على استحصا القياس في ملاحظة المعنى المشترك واجيب بان ما نحن فيه قياس جلي ومعلوم
ان الموقوف على استحصاؤه واعتبار المعنى المشترك هو القياس الشرعي كقياس التبييض الجلي فانه
«جلي» فاعرفه كل من يعرف باللغة فكل من يعرف معنى الالف فيفهم منه جميع انواع الاء من غير
افتقار ولا نظراً واجهنا انه مشتقة واذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع
ههنا لفظي لا فقهائي بانه يفهم منه تخبرم انواع الاء وتزاعم فاسمه هل هو مفهوم ومنطوق
او قياس لا طائل تحتها لاثمة فيه **اصل** اختلف الناس في جواز استصحاب الحال السابق
ومحملة استصحابا ان يثبت حكم في وقت كوجوب كتيهم وقت عدم الماء ثم يبيح وقت اخر
كوجوب الماء في اشاء الصلوة ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم ا والمفروض انه لم يرد
خارجي على بطلان كتيهم عند وجوب الماء فهل يحكم عند وجوب الماء ببقاء كتيهم مثلاً
على ما كان سابقاً وهو الاستصحاب فيفتقر الحكم بقاء كتيهم في الوقت الثاني ا عند
وجوب الماء الى دليل اخر ولا يكفي الاستصحاب المرتفع وجماعه من العامة الى الثاني وهذا
البقاء الى دليل يحكي عن المفيد المصير الى الاول ا جواز الاستصحاب هو اخيراً الاكثرو قد سئلوا
لديهم اذ دخل بالكتيم في صلوة ثم راء الماء في اثناها فالافتقار واقع على بطلان المضي في
الصلوة بالكتيم قبل الروية للماء ا قام الاجماع على وجوب لتيهم لفا قدماً. فهل يقر على فعلها

١٠ آخرها بالتيم بعد «رؤية» استصحابا بالحال الأول وهو وجوب كنهم قبل الرؤية ثم يبطل
 التيم ويستأنفها بجملة الصلوة بالوضوء فن قال بالاستصحاب قال بالأول الاستمرار و
 من طرحة اسقطه قال بالثاني الاستيناف حاج المرتضى ربات في استصحاب الحال الأول
 بجوابين الحالين في حكم واحد الحكم بكفاية التيم حال فقدان الماء وحال جذا من غير
 آخر على اتحاد حكم الحالين ولادلالة الدليل الدال على حال فقدان لادلاله في حال
 الوجه الأول الحالين مختلفه من حيث أنه كان غير واجدا للماء في أحدهما «خالين» وكان وجدا
 له في الحال الأخرى فكيف سويين الحالين من غير دليل ولادلالة قال إذا كنا قد ثبتنا الحكم في
 الحالة الأولى بدليل كاثبات كفاية التيم عند فقدان الماء بالاجماع فالواجب أن نتظر في
 هذا الدليل بيننا والحالين بأن يقوم الاجماع على كفايته حتى بعد الوجها سويين بينهما «حالين»
 فيه «حكم» وليس بينهما عند تناول لدليل استصحابا أما أن كان تناول لدليل أما
 هو الحال الأول فقط والحالة الثانية عادية من دليل فلا يجوز إثبات مثل الحكم الأول لها
 من غير دليل وأجرت هذه الحالة الثانية مع المخلو من القليل بجرم الحالة الأولى لو خلعت
 من دلالة كفاية التيم فتحتاج إلى الدليل في خالتي فقدان الماء وجذا كما قال فاذا لم يجر
 إثبات الحكم للأول لا بدليل كالاجماع فكذا الثانية ثم أورد على نفسه سؤالا خاصا صلحا
 بثبوت الحكم في الحالة الأولى يقتضيه استمراره «حكم» ثبوت وجوب الصلوة مثلا يقتضيه استمرار
 اليوم القيامة فكفاية التيم أول الصلوة يقتضيه كفاية في آخر الصلوة إلا ما منع بأن يؤمر
 دليل على ارتفاع الحكم أفلولهم يجب ذلك أنه لو لم يكن المحدث مقصيا للاستمرار لم يعلم
 استمرار الأحكام الشرعية في موضع من العبادات والمعاملات وحدث الأحداث كجدا
 الماء مثلا لا يمنع من ذلك الاستمرار كما لا يمنع من استمرار أحكام العبادات والمعاملات
 حركة الفلك وما جرى مجراها كاختلاف الفصول وعروض الهرم وغير ذلك من الحوادث ثم
 لا يقتضي فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب بأنه لا بد من اعتبار الدليل الدال
 على ثبوت الحكم في الحالة الأولى ولا بد من اعتبار كفاية ثباته «حكم» واعتبار أنه هل ثبت

* في الاستصحاب *

٥ (٣٥٥)

الحكم في حال واحدة كفقْدان الماء، أو على سبيل الاستمرار واعتبار أنه من ملحق كفاية التيم بشرط مرة
كعدم الوجدان ولم يتعلق قال قد علمنا بالاجماع ان الحكم الثابت في الحالة الاولى انما ثبت بشرط فقد
الماء والماء في الحالة الثانية موجود واقفقت الامة على ثبوته «حكم» في الحالة الاولى ولكن اختلف لانه
في الثانية في حالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يصب
المشاهد له محل اخر فثبت في الحالة الثانية ان زيدا استمر في الدار ثم خرج منها لا يحسن ان يعتقد
استمرار كونه «زيدا» في الدار لا بدليل متجدد فلا تكفي الرواية الاولى فيكون «زيدا» في الدار الا ان كان
وقد ذلت الرواية الاولى بمنزلة كون عمر فيها مع فقد كروية فكان ان يكون عمر ويحتاج الى دليل كذلك كون
زيد في الان لثاني واما القضاء، الحكم بان حركة الفلك وما جره مجراها لا يمنع من استمرار الحكم
فذلك انه عدم مانعية هذه الحوادث معلوم بالذلة بسبب الدليل الدال على استمراره وان
هذه الحوادث لا تؤثر فيها ان قلت وجدان الماء ايضا لا يغير الحكم قلت وعلى من ادعى قبح الملة
لم يغير الحكم الدال لانه لا بد من الدليل ثم قال وبمثل ذلك الذم ذكر وهو لا بد من اعتبار الدليل
نجيب من قال باننا نقطع بسبب الاستصحاب باستمرار مكة مثلا فيجب ان لو لم يعمل بالاستصحاب
ليزوم ان لا نقطع حين اخبرنا عن وجود مكة وما جره مجريها من البلد ان لا نقطع باستمراره وجود
وذلك انه جوابه ان لا يكف الاستصحاب بل لا بد من دليل اما عادة او ما يقوم
مقامه كالمسافر مثلا فالعادة قاضية باستمرار مكة ولو كان البلد الذي اخبرنا عنه على حال
البحر يجوزنا زواله بقلية البحر ولا نقطع باستمراره اذ العادة لا تقضي استمراره الا ان يمنع من
ذلك انه من احتمال الزوال الخبر المتواتر الدال على استمراره فالذليل على ذلك كله الاحكام والبراهين
لا بد منه ولا يكف الاستصحاب تجمة القول الاخر وهو محجة الاستصحاب جوازا لان مقتضى وهو
الدليل للحكم في الحال الاول ثابت واقعا رضى كروية الماء لا يصح ان يكون دافعا له «حكم» محجة
الحكم بثبوته في الحال لثاني اما ان مقتضى الحكم في الحال الاول فلا شك على هذا التقدير لا الفرق
وجود الدليل على كفاية التيم عند عدم الماء مثلا واما ان الفارض لا يصح واقعا فلا ان الفارض
انما هو احتمال تجديد ماء محتمل ان روية الماء بوجوب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يناقضه محال

عنده بحيث أنه لا يتحمل أن يكون وفيه لما هو موجب لزوال الحكم كذلك يتحمل أن لا يكون موجب له فيكون
كل واحد منهما «احتمالين» مدفوعاً بمقابلته فيستأطان فيبقى الحكم الثابت في الأول سلماً عن دفع
ويرد عليه أن المفروض أن المقضي للحكم مقتضى له في الجملة وأما كونه مقتضياً بالنسبة إلى اللاحقة
اللاحقة فشكوكه فيه الثاني أن الثاني أتم ما يمكن ذاتاً كالإنسان وأما متغفراً فأكثريته الباردة ولا يمكن
أن يكون شيئاً في زمان يمكن ذاتياً وفي زمان متغفراً فنقول أن الثابت أولاً كل شيء وجد في زمان
قابل للثبوت ثانياً أي دائماً لأن ثبوت شيء في ان دليل على أنه ممكن الوجود والآن وان لم يكن قابلاً
للثبوت وإنما لا تغلب الثابت أولاً من الامكان الخلق إلى الاستحالة الاستناع فيجب أن يكون
كفاية التيمم مثلاً في الزمان الثاني جازاً للثبوت كما كان ثابتاً أولاً فلا يتعدم في الحال الثاني أن المؤثر
أي علة الاستحالة خروج الممكن من أحد طرفيه «ممكن» أي الوجود والعدم إلى الطرف الآخر فلا يخرج
الآن من الوجود إلى عدمه ومن عدمه إلى الوجود للمؤثر بدون العلة فإذا كان التقدير في غير
تقديره المفروض عدم العلم بالمؤثر الراجع يكون بقائه راجع من عدمه إلى اعتقاد المجتهدة العقل
بالراجح واجبه فيه أن وجود الممكن في كل ان يحتاج إلى المؤثر ووجود المؤثر في الزمان الأول لا يمكن له
في الزمان الثاني أن الثالث أن الفقهاء علواً باستصحاب الحال لا طول كثير من المسائل واليقين الثاني
الموجب للعلة بالاستصحاب هناك أي في كثير من المسائل موجود في موضع الخلاف ككفاية التيمم
عند دفء الماء وذلك كسند من يقن الطهارة في الحال الأول وشك في حدوث الحدث في الحال
الثاني فانه يعمل على يقينه الأول كذلك العكس فإن من يقن أولاً بالحدث وشك في الحال الثاني في
تحصيل الطهارة فيعمل بيقينه ومن يقن طهارة ثوبه في حاله وقت بنى على ذلك الطهارة حتى يعلم
واضهاً كعرض الكفاية ومن شهد سابقاً بشهادة على مرتبة شككتا إتيان على شهادة أو دبر عنها
بنى على بقائها «شهادة» حتى يعلم واقعها كرجوع الشاهد عن شهادة أو من غاب غيبة منقطعة
مطلوبة كما إذا غاب يد خمس سنوات وشككتا إتيان حتى قد تزوج زوجته وتقسماً ماله ولم يصب حكم
بميانته وبقاءه انكته ولم يقسم مؤلدين الوفاة ولو مات أبوه وقسم ماله عزلت بالفساد
* جازيرون * بفسيد «غائب» في المأذون جمع الميزاث وما ذاك إلا لاستصحاب حال حياته و

هذه العلة اعاليقها لتأين موجودة في جميع مواضع الاستصحاب فيجب لكل به بالاستصحاب و
 فيما لم يعلوا في هذه المسائل بالاستصحاب بل يعلوا بعضها بالتصريح في بعضها بحكم القاعدة
 ان العلماء يطبقون على جوب بقاء الحكم اعادة الاباحة الاقلية مع عدم الدلالة الشرعية ^{على الجواب} ابقا الحكم
 على ما يقتضيه البرهان الاصلية حاصلة ان الاصل في كل شيء هو الاباحة بمقتضى العقل ويقال له
 البرهان الاصلية العقلية فعند عدم دليل شرعي على الوجوب والمحرمه يعطون بالاصل لتأين
 ولا معنى للاستصحاب الا هذا العمل بالتأين وفيه ان حكمهم بالبرهان الاصلية لعله الجليل
 دون الاستصحاب اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ذكر في اول كلامه الذي ذكره في كتابه ان
 العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد وقال انه «عل» المختار واضح له «عل» بهذا الوجه
 الاربعة ثم ذكر حجة المانع كالسبب غيره ولكنه رده اعرض عن ذلك كله وقال بعد ذلك والذي
 تختاره نحن هو عدم العمل بالاستصحاب فلا بد ان نظره في الدليل المقتضى لذلك الحكم في الحال
 الاول فان كان يقتضيه مطلقا في جميع الأحوال جب القضا باسقرار الحكم كقضا لتكاح مثلاً
 بمقتضى الادلة سبب يوجب حل الوطى مطاع دائماً الا ان يرضع الطلاق القيس قوله فاذا وقع
 الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق توضيح ان لفظة انت طالق مثلاً لا تشكل في كونها طالقاً
 واما لتكاح ولكن بعض الالفاظ مختلف فيه كقولها انت طالق او برية في يستدل القائل بعد
 صحته بان التكاح سبب على حل الوطى مطاع بعد النطق بهذين اللفظين ايضا يكون المحل ثابتاً
 قال فان استدلاله الذي يستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال في استدلاله حل الوطى
 قبل النطق بهذه الالفاظ فيجب ان يكون المحل ثابتاً بعد هذا الباطل فكان ذلك استدلالاً
 صحيحاً لان مقتضى التحليل هو العقد اقتضا «حل» مطاع ولا فاعلم ان الالفاظ المذكورة
 لذلك الاقتضا «ان» اقتضا المحل فيكون الحكم الاول ثابتاً لثبات الاستصحاب بل هو لا يقتضيه
 ان العقد لا يبين مقتضى المحل هو العقد لم يثبت انه مقتضى «باق» بعد هذه الالفاظ فلم
 الحكم بعد هذا لاننا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطى مطاع لا مقيداً بوقت مخصوص فلزم دعوا
 المحل نظراً لوقوع مقتضى لان مقتضى قد يكون بحيث اذا وقع في وقت واحد يتقاربه دائماً

لا نظر الادامة (مقتضى) اذ لا حاجة الى بقاء نفس المقتضى دائما فالعقد الذي هو صوت بالتجربة
يعدم لكن اثره باق فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الراجح ثبوت طالق فان كان الخصم العاقل
بالاستصحاب يعجز ويريد بالاستصحاب ما اشرت اليه هو ان مقتضى الدليل الاول فليس
ذلك استصحابا وعملا بغير دليل وان كان يعجز به بالاستصحاب (اصرا واء غير ذلك بان اراد
العمل بالحال السابق بدون اقتضاء الدليل فحين مضربون اء معرضون عنه وهذا الكلام من
المحقق جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره أولا وهو العمل بالاستصحاب مغيرة القول
اى عدم العمل كما يرشد عليه (رجوع) تمثيلهم (علماء) لموضع التراجع بمسئلة التيمم فالمحقق لم يمثل به
لان الدليل لا يقتضى كفاية التيمم مط ومثل بعدد النكاح لاقتضائه الحل مط ويفصح اء يكشف
عنه (رجوع) محجة المرتضى لان كلام المحقق نظير محجة السيد فكلاهما يقولان على وجوب النظر الى الدليل
فكانه (محقق) وه استشعر العتق الى ما يرد على احتجاجه بالرجوع الاربعة من المناقشة وتديننا
لك مناقشات محجة فاستدل بعدل اعراض عن قوله الاول بهذا الكلام واختصاره بخارجا المتبركون
المرتضى وهو عدم العمل به هو الاقرب **المطلب الثاني في الاجتهاد والتقليد**

اصل الاجتهاد في اللغة قول الجهد في امر اء فعل بى اجتهاد فلان في حل الشك لا يثق
ذلك في حل الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه اء بذل الفقيه تمام طاقته
سعيه في تحصيل الظن بحكم شرعى قد اختلف الناس في قبوله (اجتهاد) والتجربة بمعنى جريانه (اجتهاد)
في بعض المسائل دون بعض ذلك بان يحصل العالم ما اء الاقدار على الاستنباط الذي هو مناط
الاجتهاد اء يحصل في بعض المسائل فقط فله (عالم) ح اء عند حصول ذلك ان يجتهد فيها
اولا يقبل التجربة ذهب منه في التهذيب الشهيد في الذكرى والدروس والذات الشهيد الثاني
وه في جملة من كتب جمع من الغامة الى الاول وصار قوم الى الثاني محجة الاولين على قبول التجربة
انه (عالم) اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء بسبب التخصص التام فقد ساء وتجربته
المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه (متجزء) با دلة غير هذا مسئلة من المسائل لا مدخل له
عدم فيها (مسئلة) فكا جاز لذلك اء للمطلق الاجتهاد فيها (مسئلة) فكذلك هذا التجريب

أصح الآخرون على عدم التجيز بأن شرط العمل بالقليل هو أن لا يكون لمنازع من المعارض غير غيره فإذا
 جهل بالدلالة سائر المسائل عيّن أن يكون بينها مانع من هذا الحكم كما قال بأن كل ما يقدر أن يفرض جهداً
 «متجزئ» يجوز تعلّقه يمكن ربطه بالحكم المفروض هو ما أطلع بدليله فلا يحصل له «متجزئ» بل على عدم
 المانع إذ يمكن أن يكون هناك دليل آخر يمنع من مقتضى ما يعلمه من الدليل لا جابلاً ولا يكون التعلل
 بالتجزئة بأن المفروض حصوله المفروض إذا طلع بحسب نظره على جميع ما هو دليل في تلك المسئلة
 وحيث يحصل التجيز المذكور احتمال المانع يخرج عن الفرض التحقيق عند في هذا المقام أن فرض
 الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه كامل بحيث يادى استنباط التجزئة
 الجهد المطلق لها «مسائل» أي هذا الفرض غير متع ولكن لا دليل على حجّية استنباطه أن قلت إذا
 كان استنباطه مساوياً مع استنباط الجهد المطلق فيكون حجة مثله قلت أتمكت في جواز الاعتناء
 على هذا الاستنباط بالمساواة أتمكت في حجّية استنباط التجزئة بآلة مساوية «استنباط الجهد
 المطلق قياس لا نقول به» قياس» نعم لو علم بالاجماع والسنّة أن العلة في جواز العمل بطن الجهد المطلق
 هي قدرته «بجهد» على استنباط المسئلة فيمكن الالتفات إلى الخلق المتجزئ بالطلق من باب
 منصوص العلة ولكن الشأن في البحث في العلم بالعلة لا علم بالعلة المذكورة لتقدير النص عليها
 فيمكن أن تكون العلة مطلق الاستنباط فيجوز العمل باستنباط التجزئة والمطلق ويحتمل أن تكون العلة
 هي الاستنباط التام المختص بالجهد المطلق كما قال من الجائز أن يكون هي علة قدرته «بجهد»
 على استنباط المسائل كلها بل هذا الاستنباط التام أقرب إلى الاعتبار من حيث أن عموم
 القدرة بجميع المسائل إنما هو بعموم لكال القوة ولا شكت أن القوة الكاملة بعد عن احتمال
 الخطأ من القوة الناقصة فكيف يستويان المطلق والتجزئ سلباً جواز قياسه له لكن لا شك
 في جهة أخرى وهي أن الجهد المطلق يستند في حجّية ظنونه إلى دليل قطعي وهو الاجماع والضرورة و
 أما التجزئة فلا بد أن يستند في حجّية ظنونه بدليل ثلثي وهو القياس فيلزم الذود كما قال التعليل
 أي الاستناد في اعتقاد ظن الجهد المطلق إنما هو «تقويل» على دليل قطعي هو اجماع الانا متجليه
 «اعتقاد» وقضاء الضرورة به «اعتقاد» ولكن قصده غايته ما يتصور في موضع النزاع بين التجزئة

ان يحصل دليل على وهو القياس يدل على ساقاة التجزئة للاجتهاد والطلاق واعتماد التجزئة اليه يفضي
 لا الدولان حجية ظنون التجزئة موقوف على اعتمادها بالقياس اذ لو لم يقص نفسه المطلق لا يثبت
 حجية ظنونه واعتمادها بالقياس موقوف على حجية ظنونه اذ لو لم يكن ظنونه حجية لا يجوز اعتمادها بالقياس
 لاثر من جملة الظنون وهذا دولان تجزئة مسئلة التجزئة وبعبارة اخرى فقلنا ان تمت بالظن القياس
 في العمل بالظن ان ظنون التجزئة ان قلت لا حاجة الى القياس ان لم يكن ان يقلل التجزئة في حجية ظنونه للتجربة
 المطلق ثم يعمل بظنونه قلت ورجوعه في ذلك ان في حجية ظنونه في فتوة المجتهدين المطلق وان كان يمكن

لكنه «رجوع» خلاف المزايا والمزايا والقرض الحاقه «متجزئة» ابتداء من الاول بالمجتهدين هذا
 الرجوع الحاق له «متجزئة» بالمقلد بحسب الذات ان ابتداء وان كان ثانيا وبالعرض الحاقا بالاجتهاد
 لعله بظنونه ومع ذلك ان مع ان يلزم الحاقه ابتداء بالمقلد فالحكم بالرجوع مستبعدا وكل مكلف
 اما ياخذ احكامه بالاستنباط او بالتقليد رجوع المطلق يستلزم الواسطة وهي كونه مقلدا
 ومستنبطا كما قال لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم الشرعي بالاستنباط وبين الرجوع فيه
 الى التقليد وان شئت قبيحا اخر اقلت تركيب التقليد الاجتهاد وهو «تركب» غير معروف

اصل والاجتهاد المطلق شرائط يتوقف الاجتهاد عليها وهي «شرائط» بالاجمال في اجمال
 ان يعرف ما يعرف المقدمات التي يتوقف عليها «ما» بالاستنباط واقامة الادلة على

المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل يعلم من اللغة ومن معاني الالفاظ العرفية الخاصة كعروف
 الشرع مثلا والعامة ما لا يقدر يتوقف عليها استنباط الاحكام من الكتاب في السنة وفي
 كتابا بالرجوع الى الكتب المعتمدة في الالفاظ لم يعلم بعبارة الالفاظ لا يمكن فهم الزام من الكتاب في السنة

ويدخل في ذلك ان علم اللغة معرفة انحرافها وان يعلم من الكتاب قدما في الايات التي
 يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بما فيها من محلها في السور ويمكن من الرجوع اليها «مواقع» عند
 الحاجة ولو علم بمواقعها في كتب الاستدلال لان هذه الايات المذكورة في هذه الكتب يعلم من السنة

الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول في الكتب الصحيحة ما يجتمعها «احاديث»
 كالكتب الاربعة ويعرف كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها «اصول» ولا بد ان يعلم احوال

الرواية في الجرح والتعديل فلو لم يلزمه ذلك لكتب علم الرجال ان يعرف مواعيد الاجماع يعلم المسائل
 الاجماعية ليعتد بها عن مخالفتها «اجماع» وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر و
 التواهي العز والنحو من غير ذلك من مقاصد «الحق» التي يتوقف الاستدلال عليها وهو الذي
 اتم العلوم للجهاد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون ذلك العلم بالمطالب الاصولية بطلان
 الاجتهاد والاستدلال على كل اصل منها «الحق» لما فيها «الحق» من الاختلاف لا كما توهمه القاصرون
 من انه لا حاجة الى العلم الاصول اذ في احوال الحاجة اليها بديهي وان يعرف من علم المنطق شرائط الجرح
 والصفحة والكبرى لاستناع الاستدلال بدون «برهان» الا من فزاه بل بقرينة قدسية عامة
 من الخطأ بصانته من الله فنيه من ذلك الاستدلال وان يكون له ملكة مستقيمة اتمامة وقوة
 اذ لا يقتضيهما «ملك» على قبس من اكساب الفروع الفقهية من الاصل من الاول
 التفصيلية ويقدر بهما على تجزئيات القواعد كليتها ويقدر على تجميع في موضع
 اتعارض اذا عرف هذا فاعلم ان جمل من اصحاب غيرهم عدا في الشرائط معرفة مقدر من علم
 الكلام وهو ما يتوقف عليه العلم بالشارع ثم والمزاد من ما يتوقف معرفة حدوث العلم وقبيل
 «عالم» في صانع العالم حادث وكل حادث محتاج الى صانع موصوف بما يجيبه هو الصانع القوي
 متوفر بما يشع وهو الصفات السلبية باعث للانبياء مصطف اياها بالمعجزات اء الا لازم هو معرف
 ما ذكرنا بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو باب المتبحرين في علم الكلام
 وبالمجمل ذهب جمع من الاصحاب في غيره الى هذا الشرط ولكن ناقشهم في ذلك بعض المحققين بان
 هذا القدر من الكلام من لوازم الاجتهاد ولزامه فان من لم يعرف غائبه لا يجتهد احكامه
 لان مقدماته وشرائطه وهو محسوس ان ذلك له معرفة ما ذكرنا يقتضيهما بالجهاد اذ هو شرط
 الايمان واما معرفة فروع الفقه كقدس شرح المعنى مثلا فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد والجهاد
 قد صادرت في هذا الزمان طريقا يحصل بها «معرفة» الدورية في المجردة فيه «اجتهاد» وتبين
 اء فيها اعانة على التوصل اليه «اجتهاد» وما يلزم اء ينطق به اجمالا الواقع او قبلا مالا اطلاقا
 من توقف الاجتهاد المطلق اء بدون قيد الكمال على مورد اء غير ما ذكرناه من علم المطالع

والبيبا والطب الهندسة والهيئة فمن الخيالات التي لا بد منها فسادها ومن الدعاة التي
تقتصر الضرورة من الدين بكنها نعم لها مدخل في كمال الاجتهاد **أصل** يبحث فيه عن اختلاف
المجتهدين في الاعتقادات بان يقول بعضهم بوجود المعاد مثلا وقال الاخر بعدم وجوده ولحق
الجهود من المسلمين على ان المصيب في الواقع من المجتهدين المختلفين في الاعتقادات وهي
العقليات التي وقع التكليف بها في المصيب واحد والاخر مخطئ ثم كافر لان الله لم يكلف فيها ^{بلا}
كفوله ثم فاعلم ان لا اله الا الله وغير ذلك ونصب عليه «علم» دليل في التكليف بالعلم بلا نصب
دليل يعم فالمخطئ له مقصر اذا المخطئ في الدليل لاجل لتقصير فيبقى في الهدى انه تكون ذمته مشغولة
بوجوب تحصيل العلم وخالف في ذلك انه في الاثم شذوذ من اصل الخلاف وهو يمكن من التضعف
واما الاحكام الشرعية الفرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد كالوفاء
ان المتواتر قد على وجوب السودة ومع ذلك بعضهم قال بوجودها فهو المصيب قال 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 استقراغ الوسع لتحصيل الظن فيها ولا اثم عليه ^{فيها}
ح ا حين الاستقراغ قطعاً لان لم يقصر بغير خلاف يعا به نعم اختلف الناس في التخصيص والنصوب
ف قيل كل مجتهد مصيب في الواقع بمعنى انه لا حكم معين لله فيهما بر واقعة ا لم يعين في اللوح المحفوظ
ان الفعل الفلاني واجب وامر امثلاً ودليلهم ان لو كان له حكم معين يلزم ان يكون الحاكم على خلاف
كافر بالقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفيه ان المخطئ ايضا يحكم بما انزل الله من
الاحكام الظاهرة في المصوبة يقول بلى حكم الله فيهما تابع لظن المجتهد فما ظنه من الوجوب الحق
او غيرهما فيها بر واقعة كل مجتهد فهو حكم الله فيهما في حقه وعن مقلديه فالأقال بعضهم بوجوب
شئ فهو حكمه في حقه وقال الاخر غير مسموعة فهو ايضا حكمه في حقه وقيل ان المصيب فيها واحد
لان الله فيهما حكماً واحداً معيناً في اللوح للاخبار والمتواترة فمن اصحابه «معين» فهو مصيب و
غيره من المجتهدين مخطئ لكنه معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله «العلامة» ^{فيها}
في تيراه جميع الاطامية وهو «جعل» مؤذن انه مشعر بعدم الخلاف بينهم فيه «قوله» وكيف
في

* في التقليد *

(٣٦٣)

فلا ادع البحث في ذلك اذ في التخصيص والتصويب بعد الحكم بعدم التأسيس كثير مما نزل فلا اثم عليه
على القولين فلا جرم كان ترك الاشتغال بهم مع ما فيها من الحجج من الاشكال في التمسك
او فن بمقتضى الحال في حال الكتاب قد شرنا في بعضها **اصل** والتقليد في الاصل هو العمل
بقول الغير من غير حجة ودليل كما اخذ العامي بقول مثلهما في الفاعل واخذ المجتهد بقول مثله وعلوهما
التعريف فالرجوع في اخذ الحكم الى الرسول مثلاً ليس تقليداً له وكذا رجوع العامة الى الفقيه لقيام حجة
فلا اول فالأخذ منه ليس بلا حجة بل بالمعجزة وفي الاشياء بما سنذكره من ادلة جواز رجوع العامة بالمجتهد
هذا بالنظر الى اصل الاستعمال الا مع قطع النظر عنه فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامة بقول الفقيه
تقليداً في العرف وهو ظاهر ما تقرره هذا فاكمل العلماء على جواز التقليد لمن يبلغ درجة الاجتهاد
سواء كان عامياً ام عالماً بطرف له قد در من العلوم وعزه الشهادة في الذكر الى بعض قدر الشبهة
والفقيهات حلب الذين منهم «فقهنا» القول بوجوب الاستدلال على العوام بزعم ان الاستدلال
سهل فانهم اعالموا نلين بوجوب الاستدلال الكفوا فيه «استدلال» بمعرفته الاجماع الخاص من
مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقوع بمعنى ان العامة اذا احتاج الى حكم واقعة وفعل فبينا قائل العلماء
ان يسئل عن فتاويهم فيقطع بالاجماع او يعيلى على النصوص الظاهرة المعنى او يقول ان الاصل في المناهج
ان في الامور التي فيها نفع على الناس الاباحة وفي الامور المضارة المحرمة فيعمل بالاصل مع فقد نقص قاطع في
منه «نقن» ودلالة ان اذالم يجد غير قطع السند والدلالة والنصوص محصورة في الكتب يمكن الاحتكام
ان يعمل بنا وضعف هذا القول ظاهر لان الاستدلال مرهون وقد حكى غير واحد من الاصحاب
اتفاق العلماء على لادن العوام في الاستفتاء عن المجتهد من غير تأسر كرين العلماء واجماعهم حجة
واجتبا مع ذلك ان مع الاجماع بان لا يوجب على العامة النظر والرجوع في اقله المسائل الفقهية
لكن ذلك ان وجوب النظر اما قبل وقوع الحادث الذي احتاج العوام الى معرفته حكمها او يجب النظر
عندها «خادثة» والقسمان باطل اما قبلها فبالاجماع اجماع العلماء بان لا يجب على العوام النظر
في حكم واقعة قبل وقوعها ولان «نقن» يؤدع الى استيعاب قته واستفرغ وسعه بالنظر في ذلك حكم
فيؤدع الى الضرر بالمرعاش المضطرب لانه اذا عند نزول الواقعة فلان ذلك ان نظر العوام عند

نزولها متعذرا استحالة انصاف كل عالم عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين اء لا يمكن له ضم
حكمها بالفرد مثل المجتهد بالجملة هذا الحكم اء جواز التقليد لا مجال للتوقف فيه **اصل** الاشكال
في جواز التقليد فروع الدين واما اصول الدين فالحق منع التقليد اصول لعقائد بل يجب على كل عاقل
ان يعرف عقائده بالدليل لا بالآيات الامرة بتحصيل العلم وهو لا يحصل بالتقليد هو قول جمهور علماء
الاسلام الا من شذ عن اصل الخلاف فقالوا يجوز التقليد بحوم قوله ثم فاستلوا اهل الذكر والبرهان
الواضح كالايات فاشم على خلافه من «اذا عرفت هذا فاعلم ان الحق بعد مصيره الى المنع في هذا
الاصل بعد قوله بعدم جواز التقليد وبعده كرا الاحتجاج عليه (منع) قال واذا ثبت انه (تقليد)
غير جائز فلزم يمتدنا حد بل قلده غيره فهل هذا الخطاء في التقليد موضوع اء مرفوع عنه مقلدا
بحيث لا يكون له عقاب قال شيخنا ابو جعفره ثم هو موضوع عنه وخالفه الاكثرون وقالوا
بانه معاقب حتى الشيخ وه باقنا قهنا والامضا على الحكم بشهادة الغاء مع العلم بكونه داء
لا يعلم نغري العقائد ببيانها بالادلة القاطعة فمع ان الفقهاء يعلمون ان هذا الغوام ليس بمجتهد
بل مقلد في اصوله يقبلون شهادته فلو كان تقليدا مائنا لكان فاسقا لا يقبل شهادته لا يقال
قبول لشهادة من الغوام انما كان بسبب انهم مجتهدون اجمالا لانهم «عوام» يعرفون اوائل الاثر
اء ملخصها وهو اء العلم باوانها سهل لما خذ واما واخر الادلة وهي اشكالها ودفعها لا يمكن
الا للمحققين لانا نقول هذا الاجتهاد لا مجال له هو حاصل لجميعهم او بعضهم فعلى الاول اء ان كان
ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالموأخذة اء لا يكون احد مقلدا مستحقا للعقاب
فيحصل الفرض هو سقوط الاسم والعقابة على لثا اء ان لم يكن اوائل الادلة معلوما لكل
لزم على الحاكم ان يطالع بانهم عالمون باوانل الادلة لا كما قال ابن اء يكون الحكم بالشهادة موقوف
على العلم اء علم الحاكم يحصل تلك الادلة اء اوائلها للشاهد منهم «عوام» لكن ذلك اء علم الحاكم
بحصول ما ذكر محال فلا يطالع على التزاعل اء علم الغيوب المقرض انهم لا يسئلون عن حصولها
واما ثانيا لان النبي سم كان يحكم باسلام الاعراب بمجرد اقارده بالشهادتين من غير ان يعرض
ويبين عليه «اعراب» اء علم الكلام لا يترتب اء لا يجبر الاعراب بها (ادلة) فهذا يدل على

العقاب قلد تقع عن لا يعلم الادلة بل يامر و امره « بقلم الامور الشرعية اللازمة كالصلوة
وما اشبهها وفي هذا الكلام الذي نقله المحقق عن الشيخ اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ عليا
اي بافقه فيما حكاه عنه شيخه « وهو ان الخطاء موضع عنه وتردده « محقق » فيه « واما » المحقق
لم يرد كلام الشيخ بل ما قبله وتردده فيه مع انه ما حكاه عن الشيخ ليس بشي لان جميع المكلفين
يعلمون ادلة اصولهم اجمالا كما تقدم وان تحريرا بيان الادلة بالعبارات المشككة لم يصلح
عليها علم الكلام ودفع الشبهة الواردة فيها « فلهذا » ليس يلزم بل اللازم معرفة الدليل الاجمالي بحيث
يوجب الطائفة اى يحصل الطينان النفس هذا المكلف يحصل لكل مكلف باي نظر وفكر فلذا
قبلوا شهادة العوام ولم يوقفوا اى لم يجعلوا قبول الشهادة موقفا على استعلام المعرفة بان ينلوا
من حصولها وعدمه ولذلك ايضا لم يكن النبي ثم يعرض الدليل على الاعراب المسلم اذ كانوا
الفقهاء والكتب ثم يعلمون منهم اى من العوام والاعراب العلم بهذا القدر كاف كما قال الاعراب عند
استدلاله بوجوده ثم البقرة بالفارسية * نكحل * تدل على البقرة كان هناك بصيرا وشر
الاقدم تدل على المسيراء التيراضة ذات البزاج جمع البرج وارضيات فهاج بالفاارسية
* ورياء * لا تدل على اللطيف بحجرا اصل * ويصبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع
الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وهما يحيب على المقلدان يعلم بكون المفتي جامع الشرائط اى يحجب
نفسه قال المحقق ويصبر في صحة رجوع المقلد اليه عليه « مقلد » بمحصل الشرائط المذكورة فيه
« مفتي » وعلمه به اما بالمخالطة اى العاشرة المطلعة فان الشخص الذي اذا عاشر المفتي مدة
يطلع انه جامع الشرائط لا بالاختبار والمواترة الدالة على ان فلانا جامع الشرائط او القرائن
الغائبة المؤتدية لكونه جامع الشرائط كاجتماع الناس حوله واستفتائهم واقامته وغير ذلك
او بشهادة العدلين العارفين اى كائنين من اهل الخبرة لانها « شهادة » حجة شرعية الا ان
اجتماع شرائط قبولها « شهادة » في هذا الموضع اى في الشهادة على كون المفتي جامع الشرائط
عزيزا الوجود لان من شرائط قبولها ان يكون من اهل الخبرة وهو متاخر فيه نادر الوجود كما لا
يخفى على المتأمل ويظهر من الاصحاح نوع اختلاف في اعتبار العلم فان العلم منه قال

في لا يشترط في المستفتي والمقلد عليه بصحة اجتهاد المفتي وكونه جامع للشرائط لقوله تعالى
 فاستلوا اهل الذكر من غير تقييد ^{بكون اهل الذكر من غير تقييد} يكون اهل الذكر جامع للشرائط
 بل يجب عليه «مستفتي» وان يقلد على من يطلب على ظنه ان يظن المستفتي انه «مفتي» من اهل الاجتهاد
 والورع وانما يحصل له «مستفتي» هذا الظن برويته له اذا داه متصفا به نصب نفسه للفتوى
 بشهد من الخلق في العلانية واداء اجتماع المسلمين على استفتائه وتعليقه ان ينلون عنه لما
 ويظنون قال المحقق ولا يكتفي الغاية ان لا يجوز للعوام ان يكتفي في تقليد بمشاهدة المفتي متصفا به
 في صدور النجاس مثلا ولا بمشاهدة واعيان يدعو الناس في نفسه لا بمشاهدة مدعيان يدعيان
 جامع للشرائط ولا يكتفي باقباله توجه القامة عليه لا يكتفي بانصافه «مفتي» بالزود والورع فانه
 «مفتي» قد يكون غالطا حتى نفسه فيتحيل انه جامع لها او مغالطا ان يدخل في خيال الناس انه جامع
 لها والحق ان ليس بجامع بل لا بد للغاية ان يعلم منه «مفتي» الاتصاف بالشرائط المعبرة وبحصل العلم بذلك
 من ممارسة معايشة مع المفتي وممارسة ساير العلماء وشهادتهم «علماء» له «مفتي» باستحقاق
 له لياقة منصب الفتوى وبلوغه «مفتي» آياته «منصب» والاختلاف بين هذين الكلامين ^{بأن}
 من العلامة والمحقق بين فان العلامة قال بكفاية الظن باجماع الشرائط والمحقق اعتبر العلم بكفاية
 المحقق هو القوة وجهه واضح لا يحتاج الى البيان اذا لم يقطع باجماع الشرائط لا يكون قوله حجة عقلا
 واحتجاجه بالاية الى ما صا واليه من كفاية الظن مردودا اما اوله فامنع العموم فيها لان المراد من
 اهل الذكر المعصوم دون العلماء وقد شبهه عليه (منع) في النهاية واثباتا فلان «شان»
 على تقدير العموم بحيث تشمل العلماء لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن اء المفتي الكذب مع شرائطهم
 اذا كان السؤال عن اكرام الفتوى كما قال بالنظر الى سؤال الاستفتاء واما بالنظر الى السؤال لان
 فلا يشترط فيها ما ذكره الدليل على اعتبار اجتماع الشرائط للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غير
 (من) بل كذا اتفقوا على عدم جوازه «استفتاء» وجب ان حين الاتفاق المذكور فلا بد من العلم بمجموع
 الشرائط وما يقوم مقامه «علم» وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره
 من اعتبار العلم حيث قال للغاية طريق الى معرفة «مفتي» يمكن له معرفة صفة المفتي وهو من يجب عليه

❖ فاعْتَبِرُوا الْإِيمَانَ الْعَدْلَ الْمَفْعَى ❖ (٢٦٤٠)

عالمه ان يستفتيه من «يقلده لانه عالم» يعلم بالخفاطة والمباشرة والاختيار المتواترة والقائمة
 المتعاضدة حال العلماء الساكنين في البلد الذي يسكنه العالم ويعلم دقتهم في العلم والصفاء
 عن المعاصي ايضا والديانة قال لسيّد ليس يطعن في هذه الجملة لانه لا يضربها ذكرنا من ان اللغاة قد
 لا معرفة صفات المفتي قول من يبطل لغيا اشادة الى ما تقدم من ان بعض قداما الاصحاب نقها حلب
 ابطالوا الافشاء والاستفتاء واستدلوا عليه بان العالم لا يعرف المجتهد حتى يقلده كما قال بان
 يقول كيف يعلمه عالم وهو عالم لا يعلم شيئا من علومه مفتي: لا نأقول يمكن للعالم ان يعرف
 علم الفقهاء كما اننا نعلم علم الناس بالتجارة والصناعة في البلد ان لم نعلم شيئا من كيفية التجارة
 والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وسائر فنون الادب من علم البلاغة والمنطق وغيرها فان
 العالم يعلم ان فلانا نحو او لغوي اذا عرف هذا علم ان حكم التقليد مع اتحاد هذه المصنفات
 اذ يحسب يتبع الرجوع اليه كذا حكمه ظاهر مع التعدد والاتفاق في الفتوى اذ يجب على العالم عند
 قولهم واما مع التعدد والاختلاف في الرأى فان علم استوائهم في المعرفة العلم والعدل والتحيز
 والمقلد في التقليد يتم شأنا وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدل من بعض فتعين عليه «مستقى»
 تقليدا وهو «تعتين» قوله لا يصحاب الذين وصل اليها كلامهم ومجتهد «اعتبا» عليه «تعتين» ان
 اء الاطيان بقول لا علم اقرب او كذا وكل ويحكى عن بعض الناس القول بالتحيز ههنا في صودة
 الترجيح ايضا يحكم بوجوب تقليد العلم والاعتماد على ما عليه الاصحاب من تعتين العلم ولو ترجح
 احدهم بالعلم وبعض بالودع والثقل قال المحقق انه يقدم العلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا
 الودع ان قلت الودع لا يفتى بلا علم فهو المقدم قلت والقدر المروجح الذي عنده «اعلم» من الودع
 يكفي ويحجزه انه يمنعه من الفتوى بما يعلم فيفتى بما يعلم فلا اعتبار ولا حاجة برحمان انه زيادة ودع الاخر
 وهو «قول» حسن اصل اذا استدلل المجتهد على مسألة فافتى بها ثم نفي دليلها فهل يجب
 عليه تعديدا للنظر في كل وقت افتى بها ام يكفي الاجتهاد الاول ذهب منه في سبب ان الشاذ ان جازبا
 المجتهد الفتوى بالحكم اء اذا اودا الافشاء بحكم مسألة على الاجتهاد السابق وان نفي الدليل يمنع
 من ذلك المحقق انه فعلا في شرائط تدقيق الفتوى اء حكم بان من جملة شرائط جواز الفتوى ان يكون

المفتي ما فقال دليل الفتوى بحيث اذا سئل من لمة دليل الحكم في كل واقعة مسئلة بغيرها
وبين حكمها جواب قوله اذا قوله في «مكة» وان جميع اصوله اذ لمة الفتوى في الحكم عليها
الطوبى وقال في موضع اخر اذا اتى المجتهد من نظر واجتهاد في واقعة مسئلة من المسائل ثم وقعت
الواقعة بعينها في وقت اخر فسنلوا عنه حكمها فان كان كالقراء حافظا لدليلها جازله الفتوى
وان شية افتقر الى استينافه تجد يد نظر فان اذمه نظره واجتهاده الى الحكم الاول فلا كلام
في جواز فتوى وان خالفه «اول» كما اذا اتى اجتهاده الاقل للجواب شية مثلاً واجتهاده الاغنى
المعده وجب الفتوى بالاضطرار لبيان ما ذكره المحقق من اعتبار تجديد النظر اوله واحوط
غيره الا ان ما ذهب اليه من عدم اعتبار التجديد متوجبه لان القدر الواجب على المجتهد
مقتضى الحكم الاثرى بالاجتهاد وقد حصل بالاجتهاد الاول فوجب الاستيناف عليه ومجتمعا
بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهراً لم يظهر دليل عليه **اصل** لا يجب على المفتي
ان يسمع الفتوى من لمة المفتي بل يكفي سماعه من يرويه له المفتي وفتوى كما قال لا يعرف خلافاً
في عدم اشتراط مشافهة المفتي لا يشترط ذلك في العمل بقوله «مفتي» بل يجوز العمل بالرواية عنه وفيما
ما دام حياً واجتهد ذلك الجواز بالاجماع على جواز رجوع المجاميع في احكامها الى التراجع العائى ادا
روى عن المفتي واجتهدوا ايضا بلزوم السر والمشفقة بالتزام التماع اء لوزم التماع منه ومفتي
وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت وبعياد اخره هل يجوز تقليد الميت ابتداءً لا بصون البقاء
على تقليد الميت ظاهراً لا صاحب الاطباء على عدمه «جواب» ومن اهل الخلاف من اجابوا
والجته المذكورة لمنع من العمل في كلام الاصحاب على ما على انهم الكذب وصل علينا رقيقة جداً
لا تستحق ان تذكر في جملة مجيهم انه يجب تقليد الاعلم فمن اين يعلم اهلية الميت فمجه ان يكون
العلم به بمتيق كسبه واوضاعه احواله المحكية وكذا سائر مجيهم ويمكن الاحتجاج له «منع» وبما
التقليد بما ساء اء جاز في الشريعة للاجماع المقول سابقا حيث قال حكى غيره واحد من
الاصحاب اتفاق العلماء على لادن العوام في الاستفتاء وللزوم العرج الشديد الصربط
اى لو كلف جميع الخلق بالاجتهاد كما تقدم وكلاهما الوجهين لا يصلح دليلان في موضع القدر

انه لا يدلان على جواز تقليد الميت لان صورة محاكاة الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد
 الاحياء صريح الناقلين بان الاجماع قام على جواز تقليد الحي فقط واما التحجج والعرف
 يرجحان جواز تقليد الميت لانها يندفعان انه لا يقع عسر ولا حرج بشيوعه بسبب جواز
 التقليد في الجملة اجمالا فمع وجود الحي يقلد به لانه المتيقن على ان حاضرات الغائبة اعتقادا
 على جواز العمل بفتاوى ابي حنيفة ومالك والحنابلة الشافعي لقول جواز تقليد الميت كثيرا
 الفائدة عندهم لكن القول بالجواز قليل الجدة على اصولنا لان المسئلة عندنا اجتهادية
 وفرعية وفرض الغائبة فيها يجب على العوام في المسائل الاجتهادية الرجوع الى فتوى المجتهد
 وح فالقائل بالجواز ان كان مجتهدا ميتا فالرجوع الى فتوى «ميت» فيها «مسئلة» ودون ظاهر
 لان رجوع العوام في هذه المسئلة على الميت موقوف على جواز تقليد الميت اذ لو لم يحكي كيف 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 الرجوع على الحي في هذه المسئلة فقط
 والعمل بفتوى الميت في غيرها (مسئلة) بعيد عن الاعتبار والعقل غالب الا الحي لا ينقص علمه عن
 الميت غالبا ومختلف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود
 الحي بل قد حكى الاجماع فيه «منع» من بعض الاصحاب **خاتمة** في التنازل والتحجج اذا
 دل دليل على حرمة شيء مثلا ودل اخر بعد ما فهم متعارضان والمتعارضان قد يكونا متعارضين
 او متساويين في جميع الجوانب وقد يكون احدهما مرجح من المرجحات الالوية تعادل الاماراتين
 تعادل للدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضيه تخييره فالمجتهد غير عند تعادل المتعارضين
 في العمل باحدهما لا يعرف في ذلك انه في التخيير من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف و
 منهم من الغائبة من حكم بتسا قطعا تعارضاتنا قطعا والرجوع الى الغائبة لا صلبة له جوا
 القديمة من التكليف الثابتة قبل الشرع واما يحصل التنازل في المتعارضين مع الياس من التحجج
 بكل وجه انه اذا لم يمكن ترجيح احدهما بوجه من المرجحات قوله لوجوبه لمصدا اليه «ترجيح» او لمعند
 التعارض حاصلة انه اذا تعارض الدليلان فان كان الجمع بينهما ممكنا لم يخلو المطلق على المقيد

* في النجاشي *
* في الترجيح *

والخاص على العام فيجمع بينهما ومع عدم إمكان الجمع كعارض والقول بنحو التباين الكلي فلا بد من
الرجوع إلى الترجيح ومع اليأس من الترجيح يحكم بالتعادل والتعادل لا يقع بين الدليلين القطعيين
بل بين الظنيتين ولما كان تعارض الأدلة الظنيتين عندنا منحصراً في الاختلاف لا التأمل بالقياس في غير
تعاضدهما ولا إجماع المنقول داخل في الاختلاف والكتاب يعارض بالخبر بحيث تعذر جمعها لاجرم كانت
وجوه الترجيح كلها واجبة اليأس «اختار» وهو «ويجوز» كثيرة منها الترجيح بالسند يحصل ذلك بأولاً
كثرة الرواية كان يكون رواة أحدهما أكثر عدداً من رواة الآخر فقال زوادة سمعت عنه وجوب هذا
وقال محمد أيضاً سمعت عنه وجوبه وقال أبو بصير سمعت عنه وجوبه فيرجح ما رواه أكثر لقول الظن
إذا تعدد لاكثر بعد عن الخطأ من العدد الأقل لأن كل واحد بافتراضه يفيد ظناً فإذا انقسمت الأغيرة
انقسم خبر زوادة إلى خبر محمد قوة الظن حتى ينتهي لوكثر الرواية إلى التواتر المفيد لليقين بخلاف الأقل
الثاني دحمان رواه أحدهما على رواة الآخر في وصف يغلب يقو معه «وصف» ظن الصدوق
والفطنة في الذكاء والورع والعلم والتضبط في غلبه الحفظ في قطع النظر عن المرحمات الآخر بقدر
الأوثق على الثقة والأظن على الظن هكذا قال المحقق في الشيخ بالضابط والاضبط فقدم
على الأول العالم والاعلم وهكذا محتجاً بأن الطائفة بأجمعها قدمت عند تعارض ما رواه محمد بن مسلم
وبن يزيد بن معاوية والفضل بن يسار ونظائرهم من أعظم الرواة على من ليس له «من» حالهم أضعف
المذكورين قال المحقق يمكن أن يحتج لذلك الترجيح مع عمل الطائفة بأن رواة العالم والاعلم والاضبط
وهكذا بعد من احتمال الخطأ وانسب بنقل الحديث على وجهه كما صدر عن المعصوم فكانت
روايتهم أولى من غيرهم الثالث قلنا الوسائط وهما بين علو الأسناد وأيضاً فإذا أخبر الشيخ بخبر
وسائط عنه فوجوب أخبار الكليني بأربعة وسائط عنه عدمه فيرجح الغالب كخبر الكليني لأنهما
الغلط وغيره من وجوه الخلل كما نسبنا مثلاً فيه «عالم» أقل قال العلامة في تعويل السناد وإن كان
من حيث أنه «شان» كلما كانت الرواية أقل كان احتمال الغلط والمكذب أقل لأنه «علو» مرجوح ثانياً
ندوره «علو» فإن أغلب الروايات كثيرة الواسطة ونادراً قليل الواسطة وأشكالاً أيضاً فإن
الخطأ والغلط وغيرهما في العدد الأقل يتأينكون أقل في صورتين أحدهما ما لو اتخذنا من الرواة في كلا

* في النجاشي والنجاش *

٥ (٣٢١)

النجاشين كما اذا فرضنا ان درويش زارة عن محمد بن ابي بصير عنه وجوب شيء ودرويش زارة عن محمد
 عنه عدمه فزاد النجاشين زارة عن محمد ولكن زاد في احدهما ابو بصير فيقدم العالي وتساوا في
 الصفات كما لو فرضنا ان درويش زارة عن محمد بن ابي بصير عنه وجوبه ودرويش يزيد عن فضيل عنه عدمه
 فزاد النجاشين متغيران والفرض بينهما متساويان في الاعلية والاضحية وهكذا فيقدم العالي وتساوا
 بعد ذلك ان كان رواة هذا الخبر غير رواة ذلك وكانت صفات الاكثر اكثر فلا يقدم العالي كما اذا فرضنا
 ان درويش زارة عن محمد بن ابي بصير عنه وجوبه ويزيد عن الفضيل عنه عدمه فزاد النجاشين الاول ثلاثة و
 فرضنا انهم اهلون وادعون وزاد في الثاني اعلانا وليسا ادعين فيقدم الاول وهذا الكلام ليس
 لان تأثير التدرج في مثله غير معلوم ان كون الخبر القليل الواسط نادرا للوجود لا يوجب مرجوحته وانما
 اشتراط الاتحاد والمساوات في الصفات حيث قال لو اتخذنا من النجاشين اوتساوا في الصفات
 مستدركه زائد لان المفروض في باب الترجيح انما هو تقديم احد الدليلين بمجة الترجيح كقديم قيل
 الواسطة على كثيرها وهو «انما يكون مع الاستواء فيما عدلها» جته فاذا كان رواة النجاشين
 مساوية في جميع الجهات ولكن قلت الواسطة في احدهما فيحكم بتقدمه اذ لو وجد مع النجاشين
 له مرجح ياتونها «جته» كان يكون في احدهما تلك الواسطة وفي الاخر كثرة الاوصاف او يرجح
 كان يكون في احدهما الادوية وفي الاخر الاعلية وهي قوه من الادوية في لم يعقل اسناد الترجيح
 اليها «جته» لان لكل منهما مرجح وبالمجمل فهو في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الزيادة فاذا روى
 احدهما عين الفاظه والاخر ترجمته فيترجح المروي على المروي بمعناه وعلى المحقق عن الشيخ انه قال
 اذا روى احدا كرايين اللفظ والاخر المعنى وتعارضتا فان كان روى المعنى معروفا بالاضبط والمعروف
 فلا ترجح بينهما لان نقل المعنى مع معرفة مواقع الالفاظ ومغايرتها لا يوجب المرجوحه وان لم يثبت
 لم يكن اطمينان منه «روى» بذلك اعاضط والمعرفة ينبغي ان يؤخذ المروء لفظا ثم قال المحقق
 التفصيل من الشيخ ح لانه المروء لفظا بعد من الزلل في الخل بالعجب منه «محقق» وكيف
 روى من الشيخ بالتفصيل لانه حكاه عنه وهو عدم الترجيح في صورة الضبط والمعرفة مع ان
 صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة توضيحه ان الضبط والمعرفة شرط لصحة النقل بالمعنى

ولكن مع ذلك كله لا يكون المنقول معنا مساويا بالمنقول لفظا بل الشاى واضح على الاول مطمأئنا
 حصل تضبط والمعرفة في المنقول معانام لا كما قال تعليله «محقق» ترجيح اللفظ بانه «اللفظ» ايجاز
 الزلل يقتضيه تقديمه مطمأئنا مع عدم الضبط والمعرفة في الزاوية كاشروط عدمها الشيخ ومنها الترجيح بظهور
 المتن وهو الفاظ الحديث وهو من وجوه احدهما ان يكون لفظ احدا من خبرين فصيحنا ولفظ الآخر
 ديكما بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح ووجه ظاهر لان لفظاهم فصيح لا وحشية واما الاصح
 الاتقاراض مع الفصيح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة فيجب تحكيم بترجيحه ووجه عدم الترجيح ان
 المتكلم الفصيح كالمصوم لا يجب ان يكون كل كلامه اصح فالاصح والافصح كلاهما يصلح لهما و
 ثانيا ان يتأكد الدلالة في احدهما بان يتعد دجهايات دلالة ويكون دلالة اقوى واظهر ولا يكون
 مثلهما العتد والاقوة في الخبر الاخر فيرجح متأكد الدلالة ومن امثله «متأكد» ما جله في بعض
 اخبارنا وجوب تنقصير المسافر اذا خرج من منزله بعد دخول الوقت بان خرج بعد مئة مقدار اربع ركعات
 من الظهر مثلا قصر فان لم تفعل فقد الله خالفت رسول الله فهو متعدد للدلالة لان قوله قصر
 يدل على وجوب قصر وكذا قوله فان لم تفعل فقد خالفت الخ وايضا دلالة اقوى لاجل القسم فهو
 مقدم على الخبر الدال على وجوب الاتمام اذا خرج بعد الوقت وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما
 «تفاسيضا» حقيقيا وفي الاخر مجازيا وليس بجالب لم يكن مجازا مشهورا مثلا اذا سمعنا خبرين أحدهما
 زيد سدا الدال على شجاعة مجازا والاخر زيد ليس بشجاع الدال على نفيها حقيقة فيرجح ذو الحقيقة و
 اما المجاز فالغالب المشهور فلا يرجح عليه الحقيقة ويكون الدلالة فيها مجازيا لكن مصحح التبرجيز
 اعمى العلاقة في احدهما اظهر منه اعمى من المصحح الكذب هو موجود في الاخر فاذا سمعنا
 احدهما زيد بجر الدال على مخالفة مجازا والاخر زيد جامدا ليدل الدال على مجله مجازا والمباشرة
 بين التسخن والبرائة من مشابهة البخل وجود اليد فيجب ترجيح الاظهر والاظهر وداعها
 ان يكون دلالة احدهما على المزاولة (احد) غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الخبر الاخر موقوفه
 عليه وتوسطه فاذا سمعنا خبرين احدهما زيد ليس بشجاع ودلالة على نفي الشجاعة لا يحتاج الى التوسط
 لانه معناه المطابق والاخر زيد قتل في الغزوة الف رجل وهو يدل ولا على معناه المطابق ثم يدل

* في التعليل وال ترجيح * (٢٤٣) *

بواسطة معناه الحقيقي على معناه اللفظي هو الشجاعة فيرجح غير المحتاج وقد ذكر بعض النفا
 مهلبا وجوها أخرى كثيرة بعضها مقبولة وبعضها مردودة والمقبولة منها داخل في عموم ما ذكرناه
 كاناء الوجه الآخر في كلام الكلاء جميع الأصوليين منفردا بالذكر ذكرهما فردا فردا ترجيح النفا
 الذم لم يختص بالطلاق الذم لم يقيده على العام المختص بالطلاق المقيد مثلا أكرم العلماء الأزيد
 عام مختص معارض بلا تكريم العلماء وهو عام لم يختص فهو المقدم واعتق رتبة مؤمنة مقيدة
 معارض بلا اعتق رتبة وهو مطلق فهو المقدم وكترجيم ما فيه عرض للعلل هو المخبر لم لا سكاوه فهو
 مقدم على أقصر فيه على الحكم هو المخبر محال وكترجيم ما يكون اللفظ فيه أقل اتصالا على ما هو أكثر
 اتصالا كما مشترك بين معينين فهو مقدم على مشترك بين ثلاثة معان مثلا وفرضا قوله زيد بن
 الأعمش معنيان واحتمالان كونه من المسلمين كونه من المؤمنين فهو مقدم على قوله زيد كافر
 لأن فيه معان واحتمالات كونه ذميا كونه معطي الكفارة كونه من الكفار ووجه دخولها فينا ذكرنا
 أن الأول يرجح إلى ترجيح الحقيقة على المجاز لأن العام الغير المختص بالطلاق الذم لم يقيده حقيقة
 والعام المختص بالطلاق المقيد مجاز والثاني وهو ترجيح المعلن على غيره يرجح إلى ترجيح الأقوة
 على الأضعف لأن التعليل يفيده تقوية الحكم وكذا الثالث لأن اللفظ كلما قل الاحتمال فيه قو
 دلالة ومنها الترجيح بالأقوى الحاجة عن الرواية وهي أربعة الأقول اعتضاء تأييدا أحدهما بدليل
 آخر فاذل خبر على نجاسة عصير الخنزير أخر على طهارة فيقدم الثاني لأنه مؤيد بقوله
 كل شيء طاهر إلخ كما قال فانه واحد يرجح بهاء بسبب المؤيد على مااء خبر لا يؤيد دليل
 الثاني على المشهور أكثر السلف باحدهما فيرجح بهاء بسبب العمل على الآخر قال الحق أنما
 أكثر الطائفة على هذا الرويتين المتعارضتين كانت فمن الأخرى إذا كان بعضهم معجبا الحب
 بحيث يجوزنا اه احتملا كون الإمام في جملتهم لأن الكثرة إمارة دليل الترجيح والعمل
 بالراجح واجب الثالث مخالفة أحدهما للأصل العقلي موافقة الآخر له أصل وقام آخر
 على حليته فهو موافقه فيرجح المخالف عند العلامة وأكثر الغامة وذهب بعضهم (عنا)
 إلى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ حجة الأول في ترجيح المخالف وجهان أحدهما أن المخالف

للاصل يعتبرون عنه في يقيمه الأصوليون بالثنا قل في ذلك يقول: يبدل حكم الأصل يستفاد
 منه «مخالفة» ما حكم جديد لم يعلم إلا منه مخرومة التثنية لم يعلم إلا من المخالف للموافق فيكون
 بالمقرر لا يقررو ويثبت حكم الأصل حكمه معلوم من الأول بالعقل لكانت لفرو فكانت اعتباراً
 أول والثاني أن العقل بالثنا قل المخالف يقتضيه تقليل النسخ لأنه «ناقل» بزجل حكم العقل فقط
 العقل بل على حليته والخبر الدال على الحرمة ناقله فقط بخلاف المقرر الموافق فانه «مقرر»
 يوجب تكثيره «نسخ» لا زالت «مقرر» حكم الناقل بعد ذلك الناقل حكم العقل فالعقل دل
 على الحلية فالثنا قل الدال على الحرمة نسخ العقل والمقرر الدال على الحلية نسخ الناقل وخبر الثنا
 في تقديم المقرر أن حل الحديث علماء حكم جديد لا يستفاد إلا من الشرع أول من حله علماء
 حكم أول يستقل العقل بعرفته «ما» إذا فائدة التأسيس بيان حكم جديد أقوى من قائل
 التأكيد تأكيده الحديث حكم العقل وحل كلام الشافعي على الأكثر فائدة التأسيس
 أقامت هذه المقدمة فقوله ما أن تاريخ صدود الناقل متقدماً عن تاريخ صدور المقرر
 وأما بالعكس الحكم بترجيح الناقل الدال على الحرمة يستلزم الحكم بتقدم تاريخ صدور المقرر
 عليه «ناقل» وذلك في تقديم تاريخه يقتضيه كونه «مقرر» وأما حيث أنه في زمان لاحق
 إليه والمخالف لثنا قلنا بالخبر الدال على الحرمة يلزم أن يكون الخبر الصادق والدال
 على الحلية لقولنا أن العقل أيضاً دال ولا على الحلية فلا حاجة لهذا الخبر كما قال لا يخفى
 «مقرر» معلوم إذا ذلك في مضمونه علم بالعقل فلا يفيد المقرر سوء التأكيد لحكم العقل
 وقد علم مرجو حية «تأكيد» بخلاف ما إذا وجهتا المقررات ترجيح يقتضيه تقدم تاريخ صدور
 الناقل عليه «مقرر» فإذا علمنا بالخبر الدال على الحلية يلزم أن يكون الدال على الحرمة صادراً
 قبله فيكون كل منهما وأما في موضع الحاجة أمّا الناقل فظاهر أنه صدر أولاً فرفع حكم العقل ثبت
 الحرمة وأما المقرر فلوروده «مقرر» بعده «ناقل» فيؤسس ويفيد ما على الحلية التي رفضها
 لأن الناقل دفع الحلية وأما الحرمة والمقرر الصادق بعده يرفع الحرمة ويفيد الحلية فيكون هذا
 له ترجيح المقرر وله وكلتا الحججتين أنه حجة ترجيح المخالف حجة ترجيح الموافق لا تنهض باثبات الدال

قال المحقق رحمه الله بعد نقله للقولين وبعد نقله حاصل المجتهدين ونظم ما قاله في شأنه، «ما ان يكون
 الخبران المتعارضان صادقين عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فان كانا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم علم التأريخ كان
 المتأخران لا ناسخ للقديم سواء كان مطابقا للاصل ولم يكن ومع جهل التأريخ يجب التوقف لان
 كلاهما يحتمل ان يكون ناسخا وان يكون منسوخا كما قال لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا للاخر يحتمل
 ان يكون منسوخا للاخر وان كان صدقهما عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وجب التغيير بينهما سواء علم تأريخهما او جهل
 لان فائدة التأريخ مفقودة هناك في صورة كونها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ووجه ذلك ان النسخ لا يكون بعد
 النبي الرابع ان يكون احدهما موافقا لاصل الخلاف والاخر مخالفا بان يدل خبر على جواز قرآن
 السور العزائم في الصلوة كما يقول العامة ودل اخر بعدم جوازه فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الواقعة
 دون المخالف قد حكى المحقق عن الشيخ انه قال ذاتا وفي الروايات في العدالة والعدول على ما
 عن قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه «شيخ» في ذلك انه العلة بمخالفة العامة برواية
 ورواية روى عن عمر بن حنظلة عن الصادق ع حيث قال فيها الحكم ما حكم به اعداها الى قوله يؤخذ
 المشهور بين اصحابنا بترك الشاذ الى قوله خذ ما خالف العامة وهو الاحتجاج بهذه الرواية اثبات
 لمسئلة علمية بخبر الواحد لا يخفى عليك ما فيه والحكم بتقديم مخالف العامة يحتاج الى العلم وخبر
 عمر بن حنظلة لا يفيد العلم لانه خبر الواحد مع انه «شان» قد قطع واستشكل فيه «خبر» فضلا
 من الشيعة كما لم يقدح في غيره في جملة ما ورد فيها ان يزيد بن خليفة وقع في سندها واخباره ضعيف
 فان قلت لا يمتنع الشيخ بهذه الرواية بل احتج بان لا بعد لمخالف لا يحتمل فيه الافتواء وبينا الحكم الواقع
 والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل التقية قلنا لانهم ان «بعد» لا يحتمل الا
 لانه «شان» كما جاء في الفتوى لمصاحبة براهم الامام ثم كذلك يجوز الفتوى بانه بلفظ يحتمل التأويل كما
 انه يحتمل كون الخبر الدال على جواز قرآن العزائم صادقا للتقية والفرصا دلليا للحكم الواقع ويحتمل ان
 يكون الدال على جوازه صادقا لبينان الحكم الواقع والاخر الدال على عدم الجواز قابلا للتأويل بان
 يصل عدم الجواز على الكراهة فيوافق الخبران ويدلان على الجواز ان قلنا احتمال التأويل انما هو لاحتمال
 ارادة خلاف الظاهر والامام لا يريد خلاف الظاهر بل قرينة قلت يمكن ان يريد مراعاة

* فحوصت ألفوائن *

(١)

١	في معنى الفقه	٢٦	ثمرة المرة والتكرار	٥١	التخيير الشرعي والعقلى
٢	في معاني الحكم	٢٧	كيفية غفران المومن	٥٢	معاني لفظ الشرط
٣	في معاني الدليل	٢٨	حمل الكل على لفرد	٥٣	المنطوق والمفهوم
٤	كيفية علم المقلد	٢٩ ٣٠	استعمال الكل في الفرد	٥٤	معاني الجملة الشرطية
٥	ظنية الطريق علمية الحكم	٣١	يتنفع العام بانتفاء الخاص	٥٥	لا تكرر موافقناكم ذكر فيه وجه
٦	مقدمة العلم والكتاب	٣٢	اقسام المقدمة	٥٦	تعليق الحكم بالوصف
٧	المشرك والمنقول والمزجى	٣٣	لمقدمة لمشرعية وعقلى لغادية	٥٧	المفيا والغاية
٨	كيفيات ونوع المشترك	٣٤	شرائط التكليف	٥٨	دخول الغاية في المفيا
٩	معنى الحقيقة والمجاز	٣٥	ثمرة وجوب المقدمة شعرا	٥٩	في تحقيق المحصر
١٠	في الحقيقة الشرعية	٣٦	وجوب المقدمة والنهاى من الضد	٦٠	مفهوم اللقب
١١	تراجع الصعيبي والاعمى	٣٧	الضد موجود في	٦١	في مفهوم الزمان
١٢	علائق المجاز	٣٨	اقسام الدلالات	٦٢	تحقيق الواجب المشروط
١٣	استعمال المشترك في الاكثر	٣٩	اقسام الكوازم	٦٣	الامر مع العلم بانتفاء الشرط
١٤	معاني التثنية والجمع	٤٠	دلالة التثنية والاقتضاء والاشارة	٦٤	كيفية ذبح اسماعيل
١٥	يكنى في التثنية اتحاد اللفظ	٤١	التقابل لاربعة وغيره	٦٥	المرجدة في امتناع صدور الشرطية
١٦	في اقسام القرائن	٤٢	ترك الضد مقدم ام لا	٦٦	الفاظ التنخ مختلفة
١٧	في اقسام القرائن	٤٣	اقسام المقارنة	٦٧	ثمرة نفي الوجوب بمقاء الجواز
١٨	في اقسام التبادر	٤٤	ثمرة النفي عن الضد	٦٨	حكم الفعل قبل الوجوب التنخ
١٩	علائق الحقيقة والمجاز	٤٥	المعتزلة والاشاعرة	٦٩	اذا نفي الوجوب بقى الجواز
٢٠	نظم الاستعمال في الاكثر	٤٦	الاقوال في الواجب التخييري	٧٠	معاني ما ذة النفي
٢١	للقرآن سبعون بطونا	٤٧	ثمرة الاقوال فيه	٧١	معاني صيغة لا تفعل
٢٢	قدم الاوامر على النواهي	٤٨	وسعة الوقت على ثلاثة وجوه	٧٢	الاقوال في لا تفعل
٢٣	في الفور والتراخي	٤٩	الواجب العيني والكفائي	٧٣	وجه ترك المنهى عنه
٢٤	معاني ما ذة الامر	٥٠	الاقتضاء على خمسة معان	٧٤	امثال النفي بالترك واللفظ

* فهرست الفوائد *

٧٥	ترك الحرام لعدم القعدة	٩٨	اقسام الوضع	١٣١	دليل الحسن والقبح التامين
٧٦	الترك من مقولة الفعل لا	٩٩	في الالفاظ المترادفة	١٣٢	مذهب الاشاعرة فيها
٧٧	الترك مدعى العراستة	١٠٠	في تحقيق الاستعادة	١٣٣	ادلة الاشاعرة
٧٨	اجتماع الامر والنهي مسئلة	١٠١	في تحقيق الكناية	١٣٤	معاني المحسن والقبح
٧٩	الترجيح بجانب الامر والنهي	١٠٢	اقسام الاستعادة	١٣٥	الافعال الاضطرارية
٨٠	موارد توفيق اجتماع الامر والنهي	١٠٣	في الجبر والتفويض	١٣٦	معاني القياس
٨١	يتعلق التكليف بالفرد والكل	١٠٤	الاستثناء المستوعب	١٣٧	علة منصوطة ومستنبطة
٨٢	اختلفوا في وجود الكلى	١٠٥	اختلفوا في دلالة الالفاظ	١٣٨	حرمة العمل بالقياس
٨٣	فرق الاجماع والهي عن الجماعة	١٠٦	في تعيين واضح الالفاظ	١٣٩	القياس بعلة منصوطة
٨٤	وجوه حرمة العبادة والمعاملات	١٠٧	اقسام الاستخدام	١٣٠	فرق العلة والحكمة
٨٥	التعبديات والتوصليات	١٠٨	تحقيق قول الصعيبي والاعشى	١٣١	اقسام العلل الشرعية
٨٦	دلالة الهي على انفسا	١٠٩	تحقيق ثمره النزاع	١٣٢	العلة الفاعلية للاحكام
٨٧	الحسن والقبح الذاتيان	١١٠	متابعة فعل المعصوم	١٣٣	القياس الاولوية لقياس المجلي
٨٨	الرواقي الطاهر في اضطرار	١١١	التسامح في ادلة التن	١٣٤	اصطلاحات المفهوم
٨٩	معنى الصلحة في العبادة	١١٢	الاجماع البسيط والمركب وعدم القول	١٣٥	المخالف والموافق
٩٠	الصلحة عند لقها والتكليف	١١٣	بالفصل والقول بعدم الفصل	١٣٦	في مكان التجزئة
٩١	علم الشخص الجسد غيرهما	١١٤	كيفية حصول العلم من التواتر	١٣٧	مجبة ظن التجزئة
٩٢	النكرة والعهد لذمى	١١٥	في تفسير الصدق والكذب	١٣٨	ما يتوقف عليه كمال
٩٣	اعلام افراد ومجموع في قول	١١٦	الاجماع والضرورة والسيرة	١٣٩	الاجتهاد
٩٤	فرق النكرة والعهد لذمى	١١٧	هذا الخبر الواحد	١٣٨	اقسام العلوم العربية
٩٥	معاني المحلى بالكلام هو	١١٨	تقرير المعصوم	١٣٩	فرق القضاة والفتوة
٩٦	حقيقة في جمع المعاني	١١٩	دليل التاوية والعلوية لفظية		
٩٧	الفصل في امر المحلى بالاول	١٢٠	الكتب الاربعة وفقه الرضا		





Library of



Princeton University.

